

**LE TROUBLE
CHEZ SAINT GRÉGOIRE
DE NAZIANZE***

PAR
dr. EUGÉNIE PANAYOTOU

CHAPITRE 17

LA SERENITE (ΗΣΥΧΙΑ)

En grec classique le terme ήσυχία désigne l'état de calme, de paix, de repos, de tranquillité, de quiétude, qui résulte de la disposition des causes extérieures de trouble (bruits, affaires, guerres), ou de l'absence d'agitation intérieure dans une âme, où l'équilibre hiérarchique des facultés est établi et maintenu, ce qui est manifesté par la placidité, la lenteur, la douceur du comportement et des mouvements et le silence gardé à propos⁸¹⁹.

Dans le grec de la Septante ήσυχία conserve le sens qu'il avait dans la langue profane. Le terme ήσυχία et ses dérivés y servent surtout à désigner la paix extérieure⁸²⁰. Ils désignent aussi le calme intérieur⁸²¹. 'Ησυχία consiste également à s'abstenir, soit de la parole⁸²², soit du geste inutile⁸²³, soit des deux à la fois⁸²⁴.

Plus rare dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament,

* Συνέχεια εκ τής σελ. 862 του προηγούμενου τόμου.

819. «Hésychia» DS. 5, coll. 382. Nous rencontrons ce mot dans l'histoire d'Hérodote (I, 66; VII, 150), chez Platon (Apol. 37e), dans les Mémoires de Xénophon, où hēsychia a le sens de la vie solitaire (II, 1, 2). Ce mot définit aussi le repos ou la tranquillité dus à l'absence de tout bruit extérieur (Pensées I, 10, 15 et 10, 34) (Jamblique, *Vie de Pyth.* 31, 197); Porphyre, cf. *Vie de Pyth.* (32, 16), associe hēsychia avec la beauté de l'environnement.

820. *Juges*, 3:11;3; 30; 5;31, 8;28.

821. *Is.*, 7;4, *Prov.* 1;33.

822. *Prov.*, 11:12.

823. *Prov.*, 7:11.

824. *Lament.*, 3:26.

le verbe ἡσυχάζειν signifie se taire⁸²⁵. Saint Paul exhorte ses correspondants «à mettre leur honneur à vivre en paix» (φιλοτιμείσθαι ἡσυχάζειν)⁸²⁶. Quant à Pierre, il engage les femmes à se parer non à l'extérieur, mais à l'intérieur, «de l'incorruptibilité d'une âme douce et calme» (ἡσυχίου πνεύματος)⁸²⁷.

Cependant, il y a deux formes d'ἡσυχία, l'une extérieure, consistant dans l'éloignement du monde des hommes, du bruit, des tracas, l'autre intérieure, résidant dans l'âme et ses facultés; cette dernière est la plus importante mais implique en règle générale la première⁸²⁸.

C'est de ce point de vue que nous étudierons ἡσυχία dans la pensée de Grégoire.

1. Ἡσυχία extérieure.

Nous avons déjà étudié les termes φυγή, ἐρημία, ἀναχώρησις, qui désignent l'éloignement du monde par la recherche de la solitude, par la retraite, par le renoncement à la vie dans le monde. Dans le présent sous-chapitre nous traiterons d'abord ἡσυχία dans la mesure ou elle peut s'identifier au sens des mots cités ci-dessus dans la pensée de Grégoire. La synonymie pure et simple ou tout au moins la mise en parallèle, en rapport des mots ἡσυχία et ἀναχώρησις, ou bien ἡσυχία et ἐρημία est fréquente chez Grégoire⁸²⁹.

La mise en parallèle de hēsychia et anachôrèse est évidente dans plusieurs lettres⁸³⁰ de Grégoire, dont une adressée à Olympios et datée de l'année 381. Grégoire exprime sa gêne dans cette lettre du fait qu'Olympios l'invite à un Concile; il ne veut plus se jeter au milieu du tumulte (τοῦτο μοι βαρύτερον εἰς μέσους θορύβους ὠθεῖσθαι), il l'a quitté avec plaisir (ὄν τὴν ἀναχώρησιν ἡγαπήσαμεν)⁸³¹. Dans la phrase suivante aussi Grégoire pense à hēsychia et révèle de

825. *Luc.*, 14:4, Actes, 22:2.

826. *1Thess.*, 4:11.

827. *1Pe.*, 3:4.

828. «Hēsychia» D.S., t. 5, coll. 384.

829. D., 17, 965 B; 14, 861 C; 10, 828 A-B; lettres 135 1, 93 1, 131 1.

830. *Lettres* 93 1; 135 1; 131 1, 2. Cf. Hausherr, op. cit., p. 167-168: «La distinction entre l'hēsychia- anachôrèse et l'hēsychia psychique met du temps à s'affirmer clairement; chez pas mal d'auteurs la solitude et la tranquillité se confondent». Cela arrive aussi chez Grégoire, (D., 17, 965 B, 413 B-C). Mais il fera aussi la distinction surtout dans ses ouvrages de la dernière période.

831. L., 93 1. Grégoire emploie souvent ἡσύχιον au lieu de ἡσυχία: D., 22, 113 A; 36; 268 D-269 C.

nouveau ses avantages: «En effet, la tranquillité oisive a plus de prix que la célébrité obtenue dans la conduite des affaires (Ἀπράγμων ἡσυχία τῆς ἐν πράγμασι περιφανείας τιμωτέρα)»⁸³².

Pratiquer l' *hésychia* est le propre du moine qui s' est établi dans le désert (ἐρημία)⁸³³. Dans cette optique Grégoire présente les sentiments du prophète Jérémie, comme Origène l' a déjà fait⁸³⁴. Jérémie cherche la solitude (καθ' ἡσυχίαν) pour se lamenter sur le sort d' Israël (καθ' ἡσυχίαν θρηνήσας τὸν Ἰσραήλ).

C' est l' amour de la solitude qui fait que l' on appelle «amants de l' *hésychia* (ἡσυχίαν ἐρῶντες)»⁸³⁵ les moines égyptiens disciples de saint Antoine⁸³⁶. Grégoire se veut aussi amant de l' *hésychia*: «Ἐπειτα μὲν τις ὑπεισῆει ἕρως τοῦ καλοῦ τῆς ἡσυχίας καὶ τῆς ἀναχωρήσεως, ἧς ἐραστῆς γενόμενος ἐξ ἀρχῆς»⁸³⁷. En 362, lorsque Grégoire écrit ces paroles, il a trente ans à peu près. Il n' as pas encore expérimenté pour longtemps l' *hésychia*: il n' a réalisé qu' un bref séjour au monastère de Basile dans le Pont, en 360-361, et juste un peu après son ordination il a disparu dans le même endroit. Cette dernière fuite a été aussi fougueuse et brève que la première⁸³⁸. Ainsi Grégoire n' a que ce précédent d' *hésychia* derrière lui, au moment où il ouvre son coeur dans le passage cité ci-dessus. Il s' agit du seul passage dans toute l' oeuvre de Grégoire qui révèle avec une telle clarté amour pour l' *hésychia*; le passage entier est révélateur de l' ardeur de cet amour. L' auteur s' exprime comme un amoureux qui réfléchit sur l' invasion de son coeur par l' amour. Il éprouvait dès le début (ἐξ ἀρχῆς) de l' amour pour la beauté de l' *hésychia* et de l' anachôrèse. Quel est ce début? Il est évident que Grégoire se réfère à son enfance et son adolescence pieuses. C' est un sentiment qui l' a imprégné, graduellement, doucement (ὑπεισῆει); ce désir a été également renforcé par des mésaventures et des inconvénients de la vie: «J' avais promis cette retraite à Dieu, quand je me trouvais en proie aux dangers les plus grands et les plus douloureux». Cependant, c' est l' expérience de l' *hésychia* et de l' anachôrèse qui s' avérera décisive:

832. Ibid.

833. «Hésychasme», D.S., t. 5, coll. 384.

834. Ibid coll., 385.

835. D., 17, 965 B.

836. «Hésychasme» D.S., t. 4, coll. 385.

837. Ibid.

838. D., 2, 413 B. Lettres, Intro. p.x.

«Et quand je l' avais touchée, juste à la porte, afin que mon désir soit enflammé car je n' en avais pas encore l' expérience, je n' ai pu me torturer et être tiré de cette vie comme d' un asile sacré»⁸³⁹.

C' est à partir de ce moment que Grégoire se révèle exclusif envers l' hésychia: il trace le chemin de sa vie, un chemin qu' il n' a pu suivre sans détours que vers la fin de ses jours.

Ainsi Grégoire identifie dans sa pensée hésychia et anachôrèse. L' hésychia est l' anachôrèse au sens strict, que Grégoire désire ardemment à trente ans. A cette époque, il croit que quitter le monde est nécessaire pour atteindre l' hésychia. L' hésychia ne s' identifie avec l' anachôrèse que dans les ouvrages de jeunesse de Grégoire. Nous avons remarqué que dans les ouvrages datés d' après 372, hésychia et anachôrèse ne s' identifient pas quand elles sont rapprochées: le deuxième terme continue à exprimer la retraite du monde, la solitude, tandis que hésychia se charge d' un contenu nouveau: il s' agit de l' hésychia morale, d' un état d' âme et non d' une condition extérieure⁸⁴⁰.

2. L' hésychia intérieure.

a. Hésychia et vie monastique.

Comme nous l' avons vu déjà, il y a des cas où Grégoire identifie l' hésychia avec l' anachôrèse, mais l' hésychia est-elle propre au solitaire ou bien une qualité du moine qui vit dans la communauté monastique? Grégoire donne une réponse à cette question. Elle se situe dans l' éloge à Saint Athanase⁸⁴¹. C' est Basile qui a mis en harmonie *πρᾶξιν ἡσυχίον* et *ἡσυχίαν ἔμπροσθεν*⁸⁴². Dans la vie monastique les moines peuvent atteindre l' hésychia.

Grégoire prête à l' anachôrèse le sens propre de ce mot, à savoir de déplacement vers la solitude. D' autre part, l' hésychia est considérée comme une qualité de la vie monastique (*τρόπος-εὐστάθεια*). Les moines peuvent atteindre l' hésychia parce que l' isolement de l' esprit qu' hésychia implique est montré par le mode de vie (*τρόπος*), plutôt que par l' anachôrèse du corps. On doit remarquer ici que l'

839. D., 2, 413 B.

840. *Lettres*, 93 1; 135 1; 131 1, 2. Hausherr, op. cit., p. 215.

841. D., 21, 1104 B-C.

842. Ibid.

auteur complète la notion d' anachôrèse par celle de corps; on dirait que Grégoire aurait consciemment voulu éviter l' identification d' hésychia avec anachôrèse dans le passage en question, pour mettre l' accent sur l' hésychia-qualité de la vie monastique.

Bien que Grégoire attribue ce mode de vie à Saint Athanase, il est évident que ces paroles le concernent également. Atteindre l' hésychia dans le monde, puisqu' il ne lui était pas permis de partir dans la solitude, n' a-t-il pas été le problème-axe de sa vie? D' ailleurs, il revient à la même idée dans sa poésie comme nous l' avons déjà montré: «Τρόπων γὰρ εἶναι τὴν μονὴν οὐ σωμάτων»⁸⁴³. Il recourt à maintes reprises dans ses ouvrages à un personnage de la Bible qu' il chérit particulièrement, David. Et ce, afin de partager ses sentiments avec lui; on dirait qu' il ressent une certaine compassion de la part de David. C' est pour cette raison qu' il pense dans ce passage à la solitude de ce dernier: «καθ' ὃ καὶ ὁ Δαυὶδ ὁ μέγας πρακτικώτατός τε καὶ μονώτατος ἦν»⁸⁴⁴.

Dans le discours 22, Grégoire saisit l' occasion pour faire l' esquisse de la silhouette des moines. Il nous dit qu' ils portent la même ceinture et le même manteau de philosophe, sombre ou noir, leur visage est pâle, ils ont la voix douce et le parler mesuré, la démarche grave et digne⁸⁴⁵. Ainsi la douceur de la voix (ἡσύχιον) est une caractéristique de la vie dans la communauté monastique⁸⁴⁶.

L' hésychia intérieure n' est pas celle qui consiste dans l' éloignement du monde, mais celle qui réside dans l' âme et ses facultés⁸⁴⁷. Dans certains textes profanes, nous rencontrons l' hésychia morale. Le stoïcisme recommande l' hésychia morale comme une richesse intérieure⁸⁴⁸.

Marc-Aurèle la présente comme une qualité devant la mort; il associe l' hésychia à d' autres qualités recherchées, telles que la pureté, la liberté, le plein accord avec la destinée qui est la mort⁸⁴⁹. Il

843. PG, 37, 1053.

844. D., 21, 1104 B-C.

845. Bernardi, op. cit., p. 145.

846. D., 22, 1137 A.

847. Nous avons rencontré une seule fois dans les ouvrages de Grégoire l' expression παιδεύσαι πρὸς ἡσυχίαν (D., 19, 1045 B).

848. Entr. III, 13, 6-7; IV, 3, 2;4, 31. *Pensées*, 1, 3, 16; Spanneut, *Le stoïcisme des Pères...*, p. 132.

849. *Pensées*, l. 3, 16.

fait d'hésychia une pratique, parmi d'autres, afin de pouvoir affronter l'inévitable de la mort.

Epictète charge le mot hésychia d'un contenu plus important. Il met l'accent sur la valeur d'hésychia comme richesse intérieure, qui est un état d'âme plutôt qu'une condition voulue à un moment précis; c'est la paix de l'âme⁸⁵⁰. Cependant, c'est dans les *Ennéades*⁸⁵¹ que nous rencontrons une dimension très intérieure d'hésychia. Il s'agit de la contemplation:

«Alors, l'âme cesse de s'agiter; elle ne cherche plus rien, elle est comblée; alors sa contemplation reste en elle-même (τότε γὰρ καὶ ἡσυχίαν ἄγει καὶ οὐδὲν ζητεῖ ὡς πληρωθεῖσα)».

Mais si l'hésychia stoïcienne garantit la paix de l'âme, elle n'engendre aucun espoir, parce qu'elle n'a pas de but précis. C'est l'hésychia chrétienne qui exprime un état d'âme qui a un but précis: entrer dans l'intimité de Dieu.

Cependant, l'hésychia chrétienne se reconnaît à quelques traits, qui, sans lui être propres si on les examine séparément, lui confèrent néanmoins par leur rencontre et leur convergence un caractère particulier; on peut regrouper ces traits aux quatre: ἀμεριμνία, νῆψις, μνήμη (souvenir de Dieu) et prière perpétuelle⁸⁵². Nous avons rencontré ces quatre traits d'hésychia dans la pensée de Grégoire; nous les présenterons à partir de textes représentatifs afin de démontrer le caractère purement chrétien de son hésychia.

b. Hésychia et ἀμεριμνία.⁸⁵³

Ἀμεριμνία est la disposition primordiale de l'âme afin de trouver l'hésychia. Ἀμεριμνία se manifeste par la tendance à fuir tout bruit extérieur, tout ce qui cause la perturbation dans l'âme θόρυβος et ταραχή. Grégoire considère θόρυβος et ταραχή comme des sources de perturbation⁸⁵⁴; il préfère employer le mot θόρυβος

850. *Entr.*, III, 13, 6-7; IV, 4, 31.

851. *Enn.*, III, 8, 6, 9-16; aussi cf VI, 9, 11: «L'être qui contemple ravi par l'enthousiasme se trouve en un état calme et paisible».

852. «Hésychasme» DS, t. coll. 389.

853. Hausherr, *L'Hésychasme...*, p. 225: «Hésychia telle qu'un état d'âme plutôt qu'une condition extérieure porte le nom de ἀμεριμνία; au sens précis du mot elle est affaire tout intérieure, elle est le résultat de la victoire remportée dans la guerre contre toutes les puissances du trouble, d'agitation, de passion».

854. *Supra* p. 53-81.

seul, tandis que Basile préfère πολιτικοὶ θόρυβοι⁸⁵⁵; Θόρυβος et ταραχή sont des termes que certains auteurs opposent à celui de hēsychia. Grégoire n'emploie pas le mot ἀμεριμνία, mais il se sert d'un autre vocabulaire assez varié pour exprimer l'état de ἀμεριμνία⁸⁵⁶.

Il emploie le mot πράγματα en opposition avec hēsychia⁸⁵⁷. Cela est évident dans son discours 2, où l'auteur se livre à la réflexion sur le sujet de l'existence de divers groupes chrétiens dans la société de son époque. Il met l'accent sur la «distance» qui sépare le mode de vie d'un groupe de l'autre. Il mentionne aussi que ces groupes de chrétiens se différencient par leurs désirs et par leurs impulsions. Ainsi deux des groupes différents que Grégoire nous présente sont «οἱ ἐν πράγμασι - οἱ ἡσυχάζοντες».

Quelle est l'identité de ces deux groupes? Les groupes qui précèdent dans l'énumération que nous donne Grégoire sont surtout des groupes de moines, qui se différencient entre eux par leur façon de vivre. C'est à la fin de cette énumération que Grégoire place la phrase τῶν ἐν πράγμασι πρὸς τοὺς ἡσυχάζοντας. A notre avis, τῶν ἐν πράγμασι exprime les πράγματα de la vie en général, tandis que les ἡσυχάζοντες sont ceux qui ont fui tout souci, les solitaires. Derrière les paroles de Grégoire nous pouvons percevoir son état d'âme: il se sent quit appartient à ce groupe d'ἡσυχάζοντες, bien qu'il n'emploie jamais ce verbe pour exprimer ouvertement ses sentiments. Pour Grégoire, en 362, πράγματα signifie l'appel au devoir envers ses parents; les πράγματα inévitables empêchent l'ἀμεριμνία: ainsi, vivre dans la tranquillité devient impossible.

Grégoire a toujours voulu créer en lui-même l'ἀμεριμνία afin de pouvoir atteindre l'hēsychia. Cela devient encore plus évident dans le discours 10 1,⁸⁵⁸ rédigé dix ans plus tard que le discours précédant. Ici Grégoire est plus explicite: il dit ouvertement que la seule chose qu'il désire est l'ἀπραγμοσύνη, à laquelle s'oppose tout autre souci qui lui est indifférent (πάντα παρείς). Le lecteur ressent le besoin de l'auteur d'écarter tout πράγμα qui constitue un empêchement à la vie contemplative loin du monde. Il est significatif qu'il réfléchit profondément à

855. Basile, *Lettre* 45 1.

856. Themistios, *Discours*, 294b: nous avons ici l'opposition entre θόρυβος et ἡσυχία; il nous parle aussi de ἀθόρυβος ἡσυχία. Cf aussi Philon, *Vie Contemplative*, 2, 20.

857. D., 2, 437 B.

858. D., 10, §28 A.B.

l' hésychia-ἀμεριμνία, à des moments très importants de sa vie, lorsqu' il ressent le conflit entre le devoir et le désir.

Cependant, dix ans plus tard, en 382, Grégoire, après tant d' empêchements, vit dans la tranquillité. Maintenant ἀμεριμνία est acquise. Grégoire associe hésychia et ἀμεριμνία. Cela est évident au début d' une lettre, à Sophronios qui date de l' année 382:

«Ἐχει τι δεξιὸν ἢ ἀναχώρησις, τὸ ἀπράγμων, τὸ ἡσύχιον»⁸⁵⁹.

L' identification devient plus remarquable encore dans une lettre de la même année destinée à Olympios. Grégoire parle d' ἀπράγμων ἡσύχια; c' est l' hésychia libre de tout souci, de tout πρᾶγμα. Dans ce passage, Grégoire précise davantage la nature des πράγματα; il s' agit sans doute des affaires de l' Église, qui l' ont tellement préoccupé. Il sait que ces préoccupations contribuent à la gloire (περιφάνεια)⁸⁶⁰, mais il chérit davantage son hésychia; c' est qu' elle lui est plus précieuse.

Quand on aime hésychia avant tout, on doit se détacher de tout souci spirituellement inutile. C' est exactement le point de vue exposé dans une lettre à Basile écrite vers Pâques 372⁸⁶¹; Grégoire est déçu par l' affaire de Sasimes et par le comportement de Basile envers lui, et c' est au moment de la profonde déception qu' il ressent que l' hésychia pèse sur son coeur: «Pourquoi faut-il donc que je me batte pour des cochons de lait et des volatiles, qui ne sont même pas à moi, comme s' il s' agissait d' âmes et de règles canoniques?». Le ministère de l' épiscopat est ce que Grégoire aurait voulu éviter; c' est la μέριμνα dont il aurait voulu être exempt afin de suivre la vie ascétique.

Y a-t-il des cas où ἀμεριμνία est préférable du fait qu' elle pourrait contribuer à la paix? Grégoire, fort de sa propre expérience y répond affirmativement. Il s' agit de sa démission du siège de Constantinople en 381. L' année suivante il en tire ses conclusions:

«Notre retraite serait moins amère si nous voyions que nous ne l' avons pas prise en vaine, mais que nous nous sommes volontairement jeté à la mer comme Jonas, pour que la tempête cesse et que les passagers soient sauvés et mis en sûreté».

L' ἀμεριμνία est aussi mentionnée au début de cette lettre à

859. L., 93 1.

860. L., 131 1, 2.

861. L., 168 8.

Sophronios: «Nous vivons en philosophie dans la tranquillité (Φιλοσοφούμεν ἐφ' ἡσυχίας)»⁸⁶².

Grégoire associe l'insouciance pour les choses terrestres avec l'hésychia en utilisant d'autres termes, aussi tels que l'expression σχολήν ἄγειν. Dans une lettre des dernières années de sa vie adressée au gouverneur de Cappadoce Nemésios, Grégoire exprime le désir de le rencontrer, maintenant que le gouverneur, retiré des affaires publiques, peut tranquillement jouir de sa propre sagesse⁸⁶³. C'est la seule fois que Grégoire associe la notion d'hésychia à l'expression σχολήν ἄγειν⁸⁶⁴. Il y a longtemps que Grégoire vit sans aucun souci des choses de ce monde, dans l'hésychia.

Deux vers montrent la nature de la vie tranquille (ἡσυχος βίος) que Grégoire avait menée avec son ami Basile à Athènes dans sa jeunesse⁸⁶⁵:

«Ἄλλων σὺν ἄλλαις φρατρίαις οἰστρουμένων οὕτω διεξήειμεν ἡσυχον βίον».

L'effort pour l'élimination des soucis inutiles était constant dans le cœur de Grégoire⁸⁶⁶: c'est cela que nous révèle l'opposition «φρατρίαις οἰστρουμένων-ἡσυχον βίον».

c. Hésychia et νῆψις.

La νῆψις est l'attitude d'une âme bien éveillée, présente à elle-même et à Dieu, vigilante, prudente et attentive à ne pas se laisser surprendre par l'adversaire, le démon, qui cherche à s'introduire dans l'esprit ou dans le cœur au moyen de λογισμοί, c'est à dire de pensées mauvaises ou simplement fâcheuses. Il s'agit d'une attitude de défensive recommandée par tous les maîtres de la spiritualité orientale. La νῆψις est la voie de toutes les vertus et de tous les commandements de Dieu; elle consiste dans la tranquillité du cœur et garde parfaitement l'esprit exempt de tout phantasme⁸⁶⁷.

Grégoire adopte l'attitude de νῆψις, bien qu'il ne se serve pas

862. L., 135 1.

863. L., 200 1, 2.

864. Hausherr, op. cit., p. 164. Grégoire n'utilise pas ἡσυχίαν ἔχειν ou ἡσυχίαν ἄγειν comme les auteurs profanes ou ceux de la Septante.

865. PG, T. 37, 1044; cf. *Rép.*, 307e: la vie paisible (ἡσύχιος βίος).

866. Au sens que Hausherr voit hésychia, dans «Hésychasme», p. 164: elle résulte de l'hierarchie des facultés quand elle est établie et maintenue.

867. «Hésychasme» DS, t. coll. 391-392.

de ce terme. Le discours 12, intitulé «A son père quand il lui a confié l'Église de Nazianze» et prononcé en 372, est un discours important en ce qui concerne ce sujet. Grégoire a dû renoncer pour une seconde fois à son rêve de vivre loin du monde; cette fois le sentiment de perdre l'hésychia désirée est plus aigu dans son coeur; cela devient évident si l'on compare les passages du discours 2 qui se réfèrent à hésychia avec ceux du discours 12⁸⁶⁸. Dans le discours 12, la description détaillée de l'état d'âme appelé hésychia révèle la vigilance de l'esprit pour protéger l'hésychia du coeur. Νῆψις est un moyen approprié pour atteindre l'hésychia parfaite (ἡσυχίαν ψυχῆς καὶ σώματος)⁸⁶⁹.

L'attitude de l'âme bien éveillée, comme condition indispensable pour rencontrer Dieu, énoncée par Grégoire (ὄρη καὶ ἐρημίας – ἡσυχίαν ψυχῆς καὶ σώματος – καὶ τὸν νοῦν εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρήσαι καὶ συστραφεῖν ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων)⁸⁷⁰ est aussi présentée par un vocabulaire semblable dans le Pédagogue de Clement⁸⁷¹; l'auteur insiste sur l'importance de la douceur de l'esprit devant Dieu:

«Mais l'homme cache du coeur dans l'incorruptibilité de l'esprit de douceur et de calme, qui est précieux devant Dieu (ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος)».

Celui qui vit dans l'hésychia a besoin chaque fois qu'il se réfère à son expérience de l'hésychia. La νῆψις est exprimée par l'effort de recueillement afin de vivre l'hésychia: «εἰς μέσον θῆσω ἅ καθ' ἡσυχίαν ἐμαντῶ συγγενόμενος ἐφιλοσόφησα»⁸⁷², dit Grégoire dans son discours 26. Nous rencontrons cette idée plusieurs fois dans l'oeuvre de Grégoire⁸⁷³; à notre avis l'effort pour le recueillement manifeste nettement la νῆψις chez Grégoire. Mais la νῆψις est aussi exprimée par l'effort de créer pour soi-même dans le monde extérieur les conditions nécessaires afin de protéger son hésychia. Bien que Grégoire ne soit pas exclusif en ce qui concerne l'endroit où on peut trouver hésychia, il soutient l'opinion que «rester chez soi» favorise l'

868. Nous remarquons moins cet effort dans le discours 2.

869. D., 12, 845.

870. *Péd.*, III, l. 3, 66.

871. D., 26, 1233 A.

872. L., 223 1; 130 3.

873. D., 33, 225 A.

hésychia. Cela est évident par exemple dans le discours 33. Ici l'activité de l'âme vigilante et circonspecte est évidente: *ἀλλ' οἴκοι μένειν κατηφῆ τε καὶ σκυθρωπάζοντα, καὶ καθ' ἡσυχίαν ἐμαυτῷ συγγενόμενον*⁸⁷⁴. Dans une lettre de date incertaine à Théodore, Grégoire traite le même sujet: il dit à Théodore qu' il s' est imposé de rester chez lui et de philosopher dans le calme, parce que c' est ce qu' il a trouvé de plus profitable pour lui (*ἐμαυτὸν νουθητήσας οἴκοι μένειν καὶ καθ' ἡσυχίαν φιλοσοφεῖν*)⁸⁷⁵, philosopher dans le calme a le sens de chercher l' union avec Dieu. Grégoire considère l' hésychia comme un moyen essentiel pour cela. D' autre part *νήψις* est exprimée dans ce contexte par l' expression *νουθητήσας καθ' ἡσυχίαν φιλοσοφεῖν*.

En été 382, Grégoire adresse au magistrat de Constantinople Procope une lettre où il parle de sa déception de tous les Conciles qu' il a vus; cette déception a constitué le motif de sa retraite. Comment Grégoire a-t-il pu s' assurer la tranquillité dans l' âme? «Voilà pourquoi je me suis replié sur moi-même et j' ai pensé que l' unique sécurité de l' âme est la tranquillité (*μόνην ἀσφάλειαν ψυχῆς ἡσυχίαν ἐνόμισα*)»⁸⁷⁶. Dans ce passage, hésychia est identifiée à *νήψις* car elle atteint ici un caractère particulier: elle désigne l' état d' âme de Grégoire lorsqu' il ne s' occupe d' aucune affaire concernant l' administration de l' Église. D' autre part, la notion de sécurité (*ἀσφάλεια*) associée à hésychia définit le but désiré de la vigilance de l' âme.

d. Hésychia et souvenir de Dieu.

Le souvenir de Dieu consiste à avoir constamment Dieu dans sa pensée. Les effets d' une telle attitude sont aussi bénéfiques que multiples. Le souvenir de Dieu se joint à la *νήψις* afin de compléter la nature d' hésychia. Ce souvenir aide à combattre les pensées étrangères, à se recueillir intérieurement et à remplir le précepte de la prière continuelle, qui est l' occupation primordiale de la vie dans l' hésychia⁸⁷⁷.

«*Hésychia et souvenir de Dieu*» est un sujet que nous rencontrons chez Grégoire dans ses ouvrages tardifs, comme par exemple

874. L., 223 1.

875. L., 130 3.

876. «Hésychasme» DS, t. 5, coll. 1860-1862.

877. D. 26, 1237 A Cf aussi Hausherr. «Comment priaient les Pères». RAM, T. 32, 1956 p. 55-58, et «Nom du Christ et voies d' oraison», OCA, Rome 1960, p. 156-162.

dans les Lettres et la Poésie d'après 383⁸⁷⁸. Cela arrive parce que Grégoire ressent pendant les dernières années de sa vie la présence intense de Dieu. Il a toujours voulu imposer à sa vie une règle qu'il croyait importante: la mesure⁸⁷⁹. Dans son discours 23, il exprime le souvenir de Dieu par la mise en parallèle de la notion de mesure avec celle d'hésychia et de parole⁸⁸⁰. Bien que Grégoire ne le mentionne qu'ici, il sait parfaitement que la juste mesure en ce qui concerne le bon usage de la parole et du silence ne peut être dictée que par Dieu:

ἐκ τῆς ἡσυχίας ἐπὶ τὸν λόγον καὶ καλοῖς μέτροις Θεοῦ...⁸⁸¹.

Il est certain qu'en 383 Grégoire vit en ascète et que sa retraite n'est interrompue par aucun incident extérieur. La présence de Dieu est continue, le souvenir de Dieu est une réalité dans sa vie; ceci est manifesté dans une lettre adressée à Timothée après 383: «Nous vivons en philosophie pour Dieu dans le calme (φιλοσοφούμεν ἐφ' ἡσυχίας τῷ Θεῷ), seul avec nous-même, nous ne nous occupons que de prier (καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς συγγινόμεθα ταῖς εὐχαῖς)»⁸⁸².

Dans les Poèmes de cette période, Grégoire exprime la même idée par des termes différents. Il dit par exemple: Καὶ πρὸς Θεὸν βλέποντα ἡσύχω νοῖ⁸⁸³. L'esprit serein, (ἡσύχω νοῖ) est un acquis spirituel qui dispose l'âme à suivre le précepte de la communication perpétuelle avec Dieu.

Mais c'est surtout le dernier passage que nous avons retenu qui révèle le souvenir de Dieu comme un trait essentiel. Il est question de deux vers qui appartiennent à la Poésie postérieure à 383. Grégoire se sent libre (ἐλευθέρος) des dangers et des trônes — il fait allusion au concile de Constantinople — et avec l'esprit concentré sur la communication avec Dieu (τὸν νοῦν πυκνὸς εἰς Θεοῦ κοινωνίαν), il se hâte de vivre dans la tranquillité (ἔσπευδον, ἡσύχαζον)⁸⁸⁴. Hésychia signifie ici vivre constamment en Dieu. Le souvenir de Dieu dans l'hésychia devient une réalité présente à laquelle il s'adonne avec toutes ses forces spirituelles (πυκνός).

878. *Supra* p. 136-141.

879. D., 23, 268 C.

880. D., 23, 268 C.

881. L., 164, 4, 5.

882. PG, T. 37, 1049.

883. PG, 37, 1414.

884. D., 2, 413 B-C.

e. Hésychia et prière.

L' hésychia est à la fois le climat et l' émanation de la prière. Elle n' existe que pour la prière; elle n' existe même que par la prière.

Grégoire ne se lasse pas de répéter son amour «de ce bien qui est l' hésychia et l' anachôrèse»⁸⁸⁵; il se souvient de grandes figures de l' ascétisme surtout pour se référer au but de leur anachôrèse qui fut la prière⁸⁸⁶; enfin, si le Christ prie dans des lieux isolés, c' est pour nous enseigner le ήσυχάζειν, afin que rien ne trouble la communication avec Dieu⁸⁸⁷:

Ἡλίας ἡδέως ἐνεφιλοσόφει τῷ Καρμῆλῳ καὶ Ἰωάννης τῇ ἐρημῳ καὶ Ἰησοῦς αὐτός, τὰς μὲν πράξεις τοῖς ὄχλοις, τὰς εὐχὰς δὲ τῇ σχολῇ καὶ ταῖς ἐρημίαις, ὡς τὰ πολλὰ προσένεμεν.

Grégoire est catégorique en ce qui concerne le choix de l' endroit où il est bon de pratiquer la prière: les actions (πράξεις) sont propres de la foule (ὄχλοις), tandis que les prières (εὐχὰς) sont propres de l' hésychia dans des lieux isolés (ἐρημίαις). En effet, il s' agit selon Grégoire d' une loi dictée par le Christ: «Τί νομοθετῶν. Ὡς οἶμαι, τὸ χρῆναι τι καὶ ήσυχάζειν, ὥστε ἀθολώτως προσομιλεῖν τῷ Θεῷ». Grégoire obéit à cette loi; les paroles suivantes qui appartiennent à la **Correspondance** témoignent de la préoccupation unique dans l' hésychia qui est la prière perpétuelle⁸⁸⁸:

«Φιλοσοφοῦμεν ἐφ' ήσυχίας τῷ Θεῷ, καθ' ήμᾶς αὐτοὺς συγγινόμεθα ταῖς εὐχαῖς, τῶν ἐν μέσῳ κλόνων καὶ θορύβων ήλευθερώμεθα».

CONCLUSION

Perturbation et Sérénité dans la pensée de Grégoire de Nazianze

Une remarque assez connue concernant la personnalité de Saint Grégoire de Nazianze a constitué le point de départ de notre étude: c'

885. PG, 37, 1050.

886. D., 26, 1237 A.

887. Ibid.

888. L., 164 4, 5.

est selon laquelle Grégoire était un contemplatif, qui aimait par nature le recueillement et la vie loin du monde et qui malgré cela, a passé la plus grande partie de sa vie dans l' action.

C' est exactement là que réside la contradiction qui domine la vie de Grégoire et qui constitue la source du trouble dans son âme, une âme par nature hypersensible et émotive.

Ainsi, à travers un vocabulaire particulièrement «signifiant», le lecteur des ouvrages de Grégoire s' aperçoit du conflit des sentiments dans l' âme de l' auteur; on se rend compte en même temps comment Grégoire vit cette contradiction, une expérience d' ailleurs qu' il voulait lui-même extérioriser, communiquer au monde extérieur.

En effet, à maintes reprises le lecteur se trouve confronté à la protestation bouleversante de l' auteur qui ne peut pas mener la vie qui correspondrait à son désir intime. Les extraits des ouvrages de Grégoire que nous avons choisis pour étudier la manière dont Grégoire vit cette contradiction ne sont que quelques pages représentatives parmi la foule d' autres passages que nous avons rencontrés tout au long de notre recherche.

Il est vrai que, au fil du temps et en raison des tribulations de la vie, l' émotivité de Grégoire s' intensifie, le trouble dure plus longtemps, l' inquiétude est remplacée par l' angoisse de se délivrer de cette contradiction, la vie dans l' action devient progressivement insupportable et le désir de la vie solitaire absolu.

Cette dernière constatation est surtout basée sur les poèmes de la dernière période de sa vie.

A tout moment, Grégoire est conscient de la lutte qui a lieu en lui-même, une lutte dont le lecteur vit aussi bien les moments d' exacerbation que ceux de répit; ils dépendent des circonstances extérieures qui les provoquent.

Cela arrive parce que l' auteur révèle cette lutte intérieure parfaitement consciente contre le trouble qu' engendre le conflit entre ses sentiments; de plus, il décrit comment il vit le trouble et comment il essaie de s' en délivrer. Ce qui a constitué le but de notre étude, c' était d' essayer d' apporter une réponse à ces deux dernières questions surtout en ce qui concerne les deux premières parties. La troisième partie de la présente étude essaie de répondre à une question, issue de la recherche effectuée pour la deuxième partie qui nous a beaucoup préoccupé: les diverses formes que revêt la défense de Grégoire contre son monde intérieur troublé. Lui-même pourtant, attache la plus grande importance à une seule parmi toutes ces formes, celle

du recueillement, qui constitue pour lui la condition primordiale pour vivre dans un calme intérieur. L'expression de cet acte vécu ainsi que les dimensions qu'acquiert ἡσυχία dans la pensée de Grégoire ont fait l'objet de la troisième partie de notre étude.

En effet, notre étude constitue dans l'ensemble un effort d'effectuer une approche psychologique de la personnalité de Saint Grégoire de Nazianze axé sur la contradiction qu'il vivait à tout moment, celle qui oppose le devoir (la participation active à la vie de l'Église), à son désir intime (la vie loin du monde). C'est pour cette raison que nous avons particulièrement insisté sur cette contradiction, que nous considérons comme essentielle pour toute approche de la personnalité de Grégoire.

Bien que nous n'ayons choisi que quelques textes parmi les plus représentatifs, ils ont cependant été suffisants pour procéder à la formulation d'une réponse aux questions qui nous ont préoccupé: nous savons maintenant comment Grégoire vivait cette contradiction et comment il essayait d'y réagir.

Après cette constatation, nous croyons utile de revenir sur certains points principaux de cette étude:

Grégoire, comme nous l'avons déjà dit, était de nature hypersensible. Le fait que lui-même était profondément conscient de cette hypersensibilité innée, avec tous les éléments que la caractérologie moderne pourrait y distinguer, est significatif. Néanmoins, l'homme hypersensible éprouve un profond besoin d'une autre présence humaine, libre, elle, de tout hypersensibilité, une présence disposant de qualités de chef si l'on pourrait dire, une présence qui le soutienne et qui puisse le faire sentir la chaleur venant de la communication de deux âmes. C'est cela exactement ce que Grégoire a trouvé en personne de Basile le Grand, comme le démontrent d'emblée certaines de ses lettres de jeunesse adressées à Basile.

Nous nous sommes d'abord référé à l'hypersensibilité innée de Grégoire parce que nous avons voulu montrer qu'il y avait des conditions favorables pour que le trouble s'installe dans son âme; aussi, son émotivité naturelle cherchait une issue vers «l'autre», une issue urgente afin de recouvrer l'équilibre intérieur. Nous avons enfin voulu mettre en relief la personne chez qui Grégoire cherchait surtout cette issue: Basile. En effet, c'est pour cette raison exactement que nous nous sommes occupé de ce sujet dès les premières pages de notre travail au lieu de l'incorporer à la deuxième partie qui traite l'amitié entre Grégoire et Basile. Il y a des lettres -réponses de Basile

à Grégoire, à travers lesquelles il serait intéressant d' étudier comment Basile vit les divers états d' âme de son ami.

La question est bien sûr de savoir comment Grégoire exprime-t-il son trouble.

Il s' agit tout d' abord d' un état d' âme présentant plusieurs aspects, qui est modulé par une gradation de sentiments allant de la simple inquiétude jusqu' à l' angoisse et la profonde douleur. Ainsi, on pourrait représenter le monde intérieur de notre auteur de la même manière dont on peindrait un paysage, où chaque coup de pinceau contribue au résultat final qui est l' oeuvre picturale. Les «coups de pinceau» ont été donc pour nous chaque groupe de mots-notions, par lequel nous avons pu approcher un par un les aspects du paysage intérieur de Grégoire.

L' étude d' un groupe de mots qui évoque des images d' obscurité et de ténèbres nous a amené à la conclusion que Grégoire exprime par ces images comment il vit ses états d' âme, de la mélancolie jusqu' au chagrin. Qu' est-ce qui provoque de la mélancolie ou le chagrin chez Grégoire? Etant donnée sa nature hypersensible, il est évident que la mélancolie transmise par le paysage nuageux d' une journée pluvieuse ne le laisse pas indifférent. D' autre part, la tristesse naît dans son âme en raison de l' opposition entre tout ce qui est expérience humaine ayant comme axe principal la chair — représentant pour lui l' obscurité — et la vie en Dieu, qui est la lumière. L' étude du groupe de mots qui contribuent à l' expression des images de fluidité viennent renforcer nos constatations précédentes: en effet, ces images concernent des représentations de la mer et de la terre, tandis que l' expérience dominant ici est l' instabilité des choses humaines. L' accent est surtout mis sur la crainte — qui est un pas au delà du chagrin — éprouvée en raison des malheurs imminents et des maux qui se succèdent sans cesse tout au long de la vie humaine.

En ce qui concerne les deux groupes de mots mentionnés ci-dessus, nous avons remarqué qu' ils contribuent à l' expression de la mélancolie et de la tristesse d' une manière plutôt générale, dans le sens que l' auteur se réfère par ces mots aux données acquises par l' expérience de sa vie.

C' est exactement le contraire qui arrive avec le groupe plus vaste de mots évoquant des images de mouvement de ce paysage intérieur auquel nous continuons à nous référer, et qui reflète le monde intérieur de Grégoire.

C' est par ces images de mouvement provenant tant du simple

manque d'équilibre que d'un bouleversement de l'âme, que Grégoire approche et exprime les moments cruciaux de sa vie. En effet, ce sont exactement ces sentiments qui dominent son cœur pendant les moments du conflit douloureux entre le devoir, qui est de suivre la vie dans le monde en obéissant à la volonté paternelle (362), de rester dans la vie active (372), et son désir de suivre la vie solitaire en Dieu. C'est donc des moments de ce conflit que Grégoire décrit par les images de mouvement. Le fait que cette description obéit à une gradation ascendante en ce qui concerne l'usage du vocabulaire et par conséquent en ce qui concerne la formation des images correspondantes, est à signaler. Au sommet de cette échelle se trouve l'image de la terre- chair, qui est représentée tirant d'une façon douloureuse l'âme vers le bas afin de ne pas la laisser s'élever vers Dieu.

Les images de mouvement s'amplifient par un autre groupe de notions: L'étude du mot *θόρυβος* nous a conduit à la conclusion que Grégoire l'utilise lorsqu'il veut se référer à son trouble ressenti surtout dans le passé et dont la cause est le monde extérieur en tant qu'obstacle entre lui-même et la vie solitaire. C'est pour cette raison que nos remarques à propos de ce sujet se réfèrent plutôt aux lettres et aux poèmes qui datent d'après 381. C'est qui même la vie dans le monastère n'est pas à l'abri de *θόρυβος*. A l'antipode de *θόρυβος* se trouve *ταραχή*, terme par lequel Grégoire exprime le trouble qui surgit dans l'âme humain.

Par les termes de *στροφή* et de *μεταβολή* Grégoire exprime comment il se sent bouleversé par le renversement imprévisible de la vie humaine, de la sienne propre tout d'abord: il s'agit là d'une expérience personnelle fondamentale de l'auteur, puisque durant toute sa vie il se trouve confronté à la *μεταβολή* du chemin désiré. L'auteur ressent qu'il a vraiment tourné le dos au chemin qu'il désirait suivre.

A des moments décisifs, ce sentiment est exprimé par l'image de la personnification du trouble; il s'agit de l'image de l'Envie, qui pose des entraves à la réalisation de son désir de vivre loin du monde.

Ainsi le trouble, comme un des éléments les plus essentiels du monde intérieur de Grégoire, crée de telles conditions qu'en lisant son oeuvre on a toujours le sentiment que cet homme souffre; or, la douleur est le sentiment que nous avons étudié afin de compléter l'étude sur les manières dont l'auteur nous exprime ses états d'âme.

En ce qui concerne le vocabulaire qui nous a aidé à nous approcher de ce sujet, il est aussi large que varié de même que les nuances

dont Grégoire charge les mots afin de mettre sa douleur en relief. A notre avis, Grégoire ne transcrit aucun autre sentiment bouleversant avec tellement de passion comme celui de la douleur, un état d'âme allant chez lui de la simple lassitude de l'âme qui coexiste avec sa mélancolie, jusqu'à la douleur profonde accompagnée d'angoisse. Par ailleurs, le fait de vivre la contradiction entre le devoir et le désir, Grégoire l'exprime par le verbe *τυραννοῦμαι*, tandis que le sentiment de douleur et d'angoisse mélangées est exprimé par le verbe *κέκμηκα*. Dans ce dernier cas, Grégoire vit la douleur comme une situation sans issue, comme une expérience de vie décisive et accomplie. La douleur dans son plus haut degré engendre la peur, que Grégoire exprime par le mot *τρόμος* surtout dans les Poèmes.

Nous venons maintenant à la deuxième question qui nous a préoccupé dans le cadre de cette étude, à savoir comment Grégoire se défend-il face au trouble, comment trouve-t-il le calme dans le bouleversement dont il est victime, comment dénoue-t-il le noeud gordien de la contradiction dans laquelle il est obligé de vivre malgré lui.

Grégoire dresse dans son âme deux murailles, se chevauchant, et en liaison directe entre elles: l'une est la structure d'ensemble formée par l'éducation profane et par le soutien de la part des hommes. Ce soutien réside pour Grégoire dans l'amitié. L'autre, qui dans plusieurs cas se présente comme une prolongation de la première, est la structure de son éducation chrétienne, la vie en Dieu. Ces deux murailles constituent les deux axes qui ont dirigé notre étude sur l'effort de Grégoire pour se délivrer du trouble. Il nous a été souvent difficile de distinguer les limites entre, d'une part l'effort qui a sa source dans le monde des hommes, et d'autre part celui qui provient du monde de Dieu; cependant, nous avons décidé de suivre ce chemin parce que c'est lui qui mène à une coupe profonde de ce côté de la vie spirituelle de Grégoire de Nazianze. Le matériel dont nous nous sommes servis est surtout constitué par certains mots-clés.

Le couple de mots opposés *κίνδυνος-ασφάλεια* joue un rôle important dans les textes de Grégoire, et plus particulièrement dans les Lettres où on le rencontre le plus souvent: en effet, il montre le désir de l'auteur de trouver les espaces spirituels qui lui assureront la stabilité; ces espaces sont définis dans une gradation ascendante: ainsi, l'obéissance, l'attachement à l'ordre existant des choses sont les marches inférieures de cette échelle, tandis que la fuite du monde et la vie en Dieu en sont les marches supérieures; Grégoire procède à des affirmations très claires en ce qui concerne les espaces par excellence

de la stabilité et de la sécurité: ce n' est que le départ du monde qui est caractérisé comme ἀκίνδυνος. Lorsque Grégoire désire ardemment sortir du conflit entre le devoir et son désir intime, l' opposition entre l' action dans le monde extérieur (κίνδυνος) et l' anachôrèse (ἀσφάλεια) il a recours à ce couple de mots pour exprimer son état d' âme.

Dans les ouvrages qui datent de la dernière période de la vie de Grégoire, le couple κίνδυνος-ἀσφάλεια se charge d' un contenu purement chrétien: la vie sur terre correspond à un danger qui s' oppose à l' état de perfection que Grégoire sent comme la sécurité parfaite.

Passons maintenant à ce qui constitue pour Grégoire l' expérience humaine la plus précieuse, l' amitié.

On se demande pourquoi l' amitié pèse tellement dans la vie spirituelle de Grégoire. C' est que, tout d' abord, il a eu la chance de connaître dès sa jeunesse une amitié exceptionnelle en la personne de Basile. Ce lien a renforcé dans son âme sa prédisposition à la communication, de même que l' inclinaison à cela acquise par son éducation classique. Périodiquement et temporairement Grégoire éprouve le sentiment que l' amitié le délivre de la contradiction qu' il vit. Ceci apparaît plus clairement dans la Correspondance et les Poèmes. Plus particulièrement, on remarque que l' auteur puise au thème de la fraternité universelle l' élément dont il a besoin pour guérir son âme, le fait de partager la douleur d' autrui. Au sommet de l' échelle de valorisation de l' amitié pour Grégoire, se trouve l' amitié parfaite, l' amitié de Dieu, dont la vie entière sur terre constitue les préparatifs.

L' amitié peut apporter à l' homme une qualité importante, la patience (καρτερία), qui constitue une preuve de force morale face aux tribulations de la vie; d' ailleurs Grégoire y ajoute une dimension personnelle, comme il la vit lui-même: la patience devant les maux lui crée le sentiment qu' il s' approche de Dieu.

Grégoire utilise également trois éléments de son armure spirituelle forgée par son éducation profane. Il s' agit des principes de libre volonté, de mesure et d' impassibilité. L' ironie tragique du sort chez Grégoire c' est que, pendant toute sa vie presque, hormis la dernière décennie, les conditions ne lui ont pas permis d' exercer effectivement son droit au libre choix. Au contraire, toute son activité est en contradiction avec le principe de libre volonté, qu' il avait distingué dès sa jeunesse et auquel il croit malgré tout, de toute son âme.

En se référant au principe du libre choix (προαίρεσις), qui se

présente aux antipodes de *τῆσσανία*, un terme par lequel Grégoire exprime la contrainte qu' il subit, l' auteur tâche de recouvrer le calme de son cœur: cela devient évident si l' on remarque que Grégoire parle de *προαίρεσις* et de ses résultats bénéfiques pour l' âme humaine dans ses ouvrages, et plus particulièrement dans ses discours, où il décrit les contraintes qu' il a subies: son entrée dans les ordres contre son gré (362), son sacre (372), qui a eu lieu dans les mêmes circonstances, l' amertume qui a été la récompense de son action comme chef des orthodoxes d' abord et comme évêque de Constantinople ensuite (381).

En ce qui concerne maintenant le principe classique de *μέτρον*, Grégoire l' adopte pour exprimer comment il essaie de se délivrer du conflit qu' il vit entre le devoir et le désir, tout en lui attribuant une dimension personnelle: il s' agit de la «voie médiane» que Grégoire a suivie tout au long de sa vie: puisque les circonstances ne lui ont pas permis d' abandonner complètement l' action, il a choisi de demeurer dans le monde tout en essayant de mener une vie solitaire en lui-même. Sous cette optique, il procède à la liaison du principe de la juste mesure avec celui de l' impassibilité (*ἀπάθεια*); en effet, si l' on parvient à ignorer les tribulations extérieures, on peut vivre dans son cœur ce que l' on souhaite, la communication avec Dieu.

Cet effort, qui a constitué un effort de vie pour Grégoire, n' a pas toujours été facile; ainsi, l' auteur revient souvent à une conviction qu' il puise à la philosophie des Stoïciens, à savoir, que pour parvenir à l' impassibilité, un grand effort personnel est exigé. Cependant, l' impassibilité n' est certes pas pour Grégoire la fin de la lutte, mais plutôt le commencement de la vie en Dieu.

L' effort personnel progresse graduellement dans l' âme de Grégoire par l' expression constante de la condition idéale vers la vie en Dieu, qui est la fuite (*φυγή*) du monde. Grégoire vit la fuite en lui-même, tout en étant dans l' action du monde extérieur, il vit la fuite comme le résultat réalisable de l' état de *ἀπάθεια*; il s' agit en effet d' un état d' âme qui est en opposition avec la fuite effective. Cette dernière est surtout exprimée par les termes *ἐρημία* et *ἀναχώρησις*.

Grégoire «vit» la fuite sur deux plans: le premier est celui de la philosophie néoplatonicienne, de laquelle l' auteur retient un élément très important pour son apaisement intérieur: ce qui compte est la fuite intérieure de l' âme, soutient Grégoire avec les néoplatoniciens. Le deuxième plan est celui du christianisme: la fuite idéale se réalisera

dans son âme, lorsque Grégoire «*aura entièrement revêtu le Christ*» (πλήρως ἐνδυθῆν τὸν Χριστόν).

Or la fuite, par sa dimension extérieure et intérieure, élargit l'espace de telle manière que Grégoire éprouve le sentiment que son âme s'apaise par l'influence simultanée de quatre facteurs, qui mènent enfin l'âme à la communication avec Dieu. Il s'agit de la crainte de Dieu, de la purification, de l'illumination, et de la contemplation.

La crainte de Dieu constitue dans l'âme le point de départ qui mène à la purification. La question se pose de savoir comment Grégoire vit la purification en tant que facteur de pacification. C'est évidemment dans une gradation ascendante de valorisation, dont la première étape est la purification en tant que qualité de la vie monastique. Dans une deuxième étape pourtant, comme le révèlent des extraits qui se distinguent par leur contenu fort émotionnel, Grégoire préfère la purification loin du monde. Au sommet de cette gradation se trouve l'expérience de la purification en tant que condition préalable pour l'élévation de l'âme vers Dieu.

D'autre part, il est rare que le lecteur des ouvrages de Grégoire devienne témoin d'un état d'âme optimiste chez l'auteur; néanmoins, c'est exactement le cas lorsque Grégoire décrit comment il ressent l'illumination de son âme par la lumière de Dieu. Il s'agit de l'illumination imparfaite qu'il vit sur terre et à laquelle il puise de l'optimisme: il vit déjà l'éblouissement et l'extase de l'illumination parfaite qui viendra lorsqu'il vivra en Dieu.

La contemplation (θεωρία) constitue pour Grégoire le fait de s'occuper des Saintes Ecritures; il s'agit de toute occupation intellectuelle en Dieu, qu'il considère plus importante que toute autre. C'est ici exactement que réside la deuxième raison, après celle de l'obéissance au devoir, pour laquelle Grégoire a hésité dès sa jeunesse à choisir exclusivement la vie solitaire: c'est que cette dernière n'est pas propice à la θεωρία, c'est à dire l'étude des Saintes Ecritures. Or, dans ce cas, c'est donc la fuite intérieure, au sens du détachement intérieur, qui devient l'objet du choix final plutôt que la fuite effective, étant donné que c'est celle-là qui favorise θεωρία.

Mais qu'est ce que c'est en définitive l'union avec Dieu pour Grégoire? Γενέσθαι θεοειδής. C'est la délivrance totale de la réalité triviale des choses sur terre, la délivrance du trouble.

Dans les deux premières parties de notre étude, nous avons essayé de décrire le monde intérieur de Grégoire comme un paysage

intérieur à travers les deux dimensions suivantes: celle du mouvement, que nous avons identifiée avec le trouble, et celle de l'absence de mouvement, que nous avons identifiée avec celle du rétablissement du calme. Nous avons vu comment le trouble extérieur, c'est à dire l'action dans le monde, est une source de trouble pour Grégoire. Nous nous sommes arrêté sur le passage du trouble au calme qui se réalise dans son âme. Enfin, nous avons procédé à l'examen de la substance de ce calme rétabli, et qui nous a conduit à la conclusion suivante: le calme auquel aspire Grégoire est un état d'âme accompagnée d'un mouvement et d'une action intérieurs; c'est la méditation, le recueillement, la voie idéale qui mène à la communication avec Dieu.

Ainsi, c'est le recueillement chez Grégoire que nous avons essayé d'éclaircir dans la dernière partie de la présente étude. Nous l'avons considéré comme une expérience spirituelle présentant plusieurs aspects, guidée par des dimensions autant extérieures qu'intérieures, qui contribuent toutes à la communication avec Dieu: tout d'abord, Grégoire exprime l'absence souhaitée de trouble extérieur, de tumulte (θόρυβος), par le terme σιγή. Ce terme constitue la première barrière entre le monde extérieur et l'âme, et c'est cette barrière que Grégoire s'efforce à dresser entre son âme et le monde. En outre, dans tous ses ouvrages, il insiste sur une autre dimension du recueillement, qu'il exprime par le terme σιωπή. Ce terme acquiert des sens variés beaucoup plus nuancés. Σιωπή ne constitue pas une simple barrière entre Grégoire et le monde, il s'agit d'une expérience vécue capitale qui résulte des deux données suivantes: tout d'abord, c'est l'expérience du recueillement comme Grégoire l'a vécu lorsque par intervalles, il s'est adonné à la vie monastique; il s'agit du recueillement en tant que pratique précise dans la vie monastique. D'autre part, Grégoire, se référant à sa σιωπή lors des moments cruciaux de sa vie (362 et 372), présente le recueillement comme le chemin personnel qui mène directement à la demeure de Dieu.

Σιωπή en tant qu'expérience vécue lors des moments décisifs de sa vie, de moments exactement où σιωπή constitue une manière de vivre, devient la condition nécessaire vers une dimension plus intérieure du recueillement, vers ce que l'on appellerait examen de soi.

Grégoire exprime son propre examen de soi de diverses manières. Cette analyse s'effectue sur deux plans: sur un premier plan, l'examen de soi et la concentration sur lui-même constituent un but en soi, dans le sens où Grégoire les choisit pour guérir son trouble qui vient du monde extérieur. Les verbes que Grégoire choisit pour

exprimer cette idée sont variés et son choix est révélateur, en ce qui concerne tant la profondeur de l'examen de soi que l'intensité émotionnelle de l'auteur. Sur un deuxième plan, lié directement au premier, l'examen de soi devient le moyen pour parvenir au recueillement dans sa forme la plus souhaitée: «*Συσταλήσομαι Θεῷ*», écrit Grégoire.

Un autre terme par lequel Grégoire exprime *συσταλήσομαι Θεῷ* est celui de «*ήσυχία*»; en effet, ce terme correspond à une décision ferme et définitive.

Dans ses ouvrages de jeunesse, Grégoire se présente comme un amant de l'*ήσυχία* (*ἐραστής ήσυχίας*), qu'il identifie avec l'anachète. Cependant, à mesure que le temps passe, *ήσυχία* se révèle graduellement dans sa pensée comme l'expression par excellence d'un état d'âme précis, plutôt que la manifestation de l'anachète; ses ouvrages de maturité en témoignent. En effet, *ήσυχία* exprime la vie continuée en Dieu; elle présente tous les caractéristiques de l'hésychasme ultérieur, de l'*ήσυχία* chrétienne.

C'est le fait de vivre l'*ήσυχία* indépendamment du temps et de l'espace, que Grégoire choisit comme axe de vie. Ce choix domine la vie de Grégoire en tant que résultante des trois facteurs suivants: de son tempérament, de son éducation profane et chrétienne et de sa foi.

L'étude des ouvrages de Grégoire nous a aidé à faire une approche de quelques aspects de l'acheminement de ce choix.