



HAL
open science

La place de l'homme dans le cosmos selon Gregoire de Nysse à la lumière de la crise écologique contemporaine

Jerzy Swietochoowski

► **To cite this version:**

Jerzy Swietochoowski. La place de l'homme dans le cosmos selon Gregoire de Nysse à la lumière de la crise écologique contemporaine. Religions. Université de Strasbourg, 2018. Français. NNT : 2018STRAK011 . tel-02003202

HAL Id: tel-02003202

<https://theses.hal.science/tel-02003202>

Submitted on 1 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377

THÈSE

présentée par :

Jerzy Swietochowski

soutenue le **20 Juin 2018**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Théologie et Sciences
Religieuses/Théologie catholique**

**La place de l'homme dans le cosmos selon
Grégoire de Nysse à la lumière de la crise
écologique contemporaine**

THÈSE dirigée par :
Mme VINEL Françoise

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
M. DRECOLL Volker Henning
M. STAVROU Michel

Professeur, Université de Tübingen
Professeur, Institut Saint-Serge, Paris /
UMR 8167 Monde byzantin

AUTRES MEMBRES DU JURY :
Mme MERKER Anne
Mme VINEL Françoise

Professeur, Université de Strasbourg
Professeur, Université de Strasbourg

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le 4^{ème} siècle est une période particulièrement importante pour la formation de la théologie chrétienne. C'est dans ce siècle que le christianisme connaît l'acte de tolérance (313) de la part de l'empire romain après trois siècles de persécution, comme aussi le premier (325) et deuxième (381) conciles œcuméniques. C'est aussi ce qu'on a pu appeler l'âge d'or de la patristique, c'est-à-dire de la littérature chrétienne ecclésiastique qui forge la théologie et ses concepts fondamentaux.

C'est enfin la période où Grégoire de Nysse rédige ses œuvres si profondément marquées par la quête de l'homme vers le Créateur de toutes choses. Pour comprendre et donner le sens à l'existence de l'homme, Grégoire tourne son attention non pas uniquement vers la source divine de la vie humaine mais aussi vers sa finalité qui se déploie dans la nouvelle création du Christ. Ce double regard – *sub specie aeternitatis* et sur l'origine de l'être humain – projette dorénavant une vision proprement théologique sur la réalité sensible. Ainsi la vision du présent provoque la systématisation des représentations anthropologiques et cosmologiques qui sont pourtant contemplées et réfléchies par un « avant » et un « après » théologique. Et c'est à partir de ces concepts que Grégoire élabore une pensée théologique qui tente de répondre aux énigmes de l'interrelation entre la Divinité, l'homme et le cosmos. La question de la relation de l'homme avec le reste de la création vivante, que nous soulevons dans cette thèse, est située dans cette perspective théologique : quelle est la place de l'homme dans le cosmos et quel rôle celui-ci a-t-il dans le salut de l'homme ?

Avec la crise écologique contemporaine il est demandé à l'humanité de revoir attentivement son rapport avec la nature. Ainsi, le corps du Christ, l'Église de nos jours avec sa vocation sotériologique au sein de l'univers et de notre planète porte une responsabilité envers la sauvegarde et la cohabitation harmonieuse de l'homme avec la création.¹

Les réflexions de Grégoire concernant la corrélation entre l'homme et la nature ne se font pas sans lien avec la confession de foi de l'Église. C'est pourquoi, dans le cadre de cette transmission, la pensée théologique de l'évêque de Nysse sur la

¹ La tâche chrétienne de la protection de l'environnement est de nos jours particulièrement soulignée par la position du patriarche œcuménique Bartholomée (*Cosmic Grace + Humble Prayer : the Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, ed. by J. CHRYSSAVGIS, W. B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Mich., 2003) et du pape François (*Loué sois-tu = Laudate si' : sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Ed. du Cerf, 2015).

relation entre l'homme et la création est appelée à porter un témoignage par rapport à toutes les questions actuelles, entre autres celles de la crise écologique.

1. PROBLEMATIQUE

La problématique² de notre thèse peut se résumer dans les questions suivantes : Quelle position est donnée à la cosmologie dans le système théologique grégorien ? Existe-t-il une sorte d'identité ou d'accord intime qui s'interroge sur la conception que Grégoire propose de la relation entre l'homme et la création ? Est-ce que la pensée grégorienne sur la structure de l'homme et celle du cosmos présuppose leur interdépendance ou au contraire conjecture leur autosuffisance ? La vie humaine vécue dans le cosmos a-t-elle un sens théologique pour Grégoire de Nysse ? Existe-t-il un lien qui rend possible un débat efficace entre les données théologiques du christianisme ancien et la crise écologique actuelle ? Comment et dans quelle mesure la théologie grégorienne est-elle capable de mener un discours crédible en face des questions écologiques contemporaines ?

Le problème écologique contemporain est un problème radical car il exige une réévaluation radicale de notre perception du monde entier.³ En conséquence, il exige une interprétation complètement différente sur la question du monde ; une attitude nouvelle de l'humanité envers la nature comme aussi une compréhension renouvelée de notre approche des biens matériels. Car effectivement, le modèle sociétal actuel des traitements possessifs et abusifs à l'égard de la terre et ses richesses nous a amenés à une forte destruction de celles-ci. Tout cela fait de la crise écologique une crise profondément anthropologique, dont la solution doit être cherchée dans l'être humain et son attitude envers la terre.⁴

² J. DUMAZEDIER, A. RIPERT, *Loisir et culture*, Paris, 1966, p. 30: « Dans une recherche active, le chercheur ne choisit pas les problèmes à résoudre –l'histoire les lui impose –mais il crée sa problématique, c'est-à-dire que pour résoudre un problème donné il choisit un certain nombre de critères et élabore à partir de ceux-ci son système de recherche ».

³ Cf. N. KLEIN, *This Changes Everything: Capitalisme vs. the Climate*, Simon & Schuster, New York, 2014, où l'auteur affirme que la crise écologique ne peut pas être résolue dans le système néolibéral qui proclame la consommation démesurée et stimule les accords commerciaux nuisibles à l'environnement.

⁴ Cf. *Crise écologique, crise des valeurs ? : défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, sous la direction de D. BOURG et P. ROCH, Labor et Fides, Genève, 2010 ; J. MOLTMANN, « The Destruction and Healing of the Earth: Ecology and Theology », dans *God and Globalization: Theological Ethics and the Spheres of Life. Vol. 2. The Spirit and the Modern Authorities*, Edited by M.L. Stackhouse, Trinity Press International, 2001, p. 171 : « Technologies and sciences are always developed under the pressure of particular human interests. We have never the value-free. Interests precede them, direct them, and put them to work. These human interests, for their part, are guided by the fundamental values and convictions of a given society. These fundamental values and convictions

Dans la présente thèse il est proposé de recourir à la tradition patrologique pour approcher les problèmes environnementaux actuels. Ce recours à la tradition est particulièrement important à l'âge contemporain qui est l'usure de la tradition ; provoquant d'ailleurs la crise de l'homme et comme le veut H. Arendt la crise de la culture.⁵ La littérature chrétienne ancienne se développe à partir des textes bibliques en assumant ensuite les écrits philosophiques pour enfin donner ses fruits extraordinaires dans la pensée de toute l'humanité.

La problématique de cette recherche consiste également à regarder de plus près les possibilités et les impossibilités de cette optique de rapprochement entre les conceptions de Grégoire et la crise écologique actuelle. Il est alors primordial d'observer à quel niveau précisément la pensée de Grégoire est susceptible d'entretenir un lien avec la question de la crise écologique.

2. OBJECTIFS DE LA RECHERCHE

L'objectif de la recherche consiste d'abord à présenter et à comprendre la pensée de Grégoire de Nysse sur la corrélation entre le cosmos et l'homme. Ceci dit, il faut examiner les concepts cosmologiques et anthropologiques propres à la vision grégorienne, mais en ayant toujours en vue l'analyse sous l'angle de leur possible cohérence ou confusion. L'existence d'une certaine analogie entre ce qui est caractéristique de l'homme et de l'univers clarifie les particularités de ces éléments tout en montrant la nature de leurs relations. Dans le même sens, l'ambition d'observer le cosmos et l'être humain d'une façon distincte et autonome conduit, avec la méthode théologique et philosophique de Grégoire, à définir les qualités de leurs mutuelle liaison. Comme nous ne sommes pas en mesure de préciser d'emblée le sens de cette relation, le but est de porter un éclairage quelquefois nouveau sur la vision cosmologique et anthropologique de l'évêque de Nysse.

are quite simply what everyone in a particular society takes for granted, because within the system of that society they are self-evident and plausible. If a crisis arises in a life-system of this kind, which links a human society with the nature surrounding it, the logical result will be a crisis of the whom system, its attitude to life, its lifestyle, and not least its fundamental values and convictions (...) So the crisis which we experience is not just an "ecological" crisis, nor can it be solved merely by technology. A conversion of convictions and fundamental values is just as necessary as a conversion in attitudes to life and in lifestyle».

⁵ H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, 1989, où l'auteur invite à s'exercer à penser en se recourant à la tradition car comme elle explique : *l'homme se tient sur une brèche, dans l'intervalle entre le passé révolu et l'avenir infigurable ; il ne peut s'y tenir que dans la mesure où il pense, brisant ainsi, par sa résistnace aux forces du passé infini et du future infini, le flux du temps indifférent.*

Le choix d'un tel penseur peut être motivé par son engagement intellectuel sur les questions cosmologiques d'un part et sur la condition de l'homme dans le cosmos d'un autre côté. Notre objectif est donc aussi d'essayer à travers des interprétations critiques grégoriennes de montrer comment penser l'homme aujourd'hui en pleine crise anthropologique aussi profondément enracinée dans notre culture judeo-chrétienne. Nous avons pour objectif d'expliquer et de comprendre la conception grégorienne de la création et son interprétation du rôle de l'homme dans la création pour voir si elle apporte ou non un complément potentiel au débat contemporain sur la crise écologique. Autrement dit, nous voulons dégager une mode de comportement envers la création propre à la vision théologique de Grégoire.

3. LA METHODE DE TRAVAIL

Grégoire de Nysse est un auteur qui n'est pas facile à lire. La lecture et la compréhension de la vision grégorienne des choses est très exigeante. Ceci s'explique d'un côté par le fait que chez l'évêque de Nysse nous trouvons l'écho d'une authentique expérience mystique, qui grandit dans son âme au fur et au mesure de sa vie.⁶ Dans les premières lignes de la préface du *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* nous lisons à ce sujet : « Gregory of Nyssa's approach to truth is based on a wonder like that of children, a wonder that is born of knowledge of the inexhaustible depth of being, as expressed in the apophatic dimension of his thought. Knowledge is thus founded in marvelling, in the perception of the transcendence of the True and the Good, which come to the human being, as to Moses and the Spouse of the Canticle, only in personal encounter »⁷. De l'autre côté, en analysant les textes grégoriens il faut prendre en considération l'érudition grandiose du Cappadocien qui s'exprime surtout par la fine connaissance philosophique et l'habileté rhétorique de la composition écrite (influence de la seconde sophistique).

La méthode qui a été suivie dans cette recherche est claire parce qu'elle tente d'exposer la pensée de Grégoire de Nysse en elle-même c'est-à-dire dans son organisation singulière. Nous avons également observé les similitudes d'expressions, d'idées et de termes particuliers avec les autres auteurs antiques probablement connus

⁶ J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, p. 6.

⁷ L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO (éd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden, 2010, p. IX.

par Grégoire. Il est à signaler que cette approche éclaire beaucoup, selon nous, la perspicacité, la profondeur, du texte. En effet, nous remarquons chez Grégoire un grand nombre d'emprunts à la langue et la pensée platonicienne, stoïcienne et philonienne. Les expressions qui ont été empruntées de la philosophie antique prennent pourtant chez Grégoire un autre sens souvent théologique ou figuratif. Le langage philosophique, surtout celui du stoïcisme, lui permet par un rapprochement avec l'Écriture d'exprimer sa vision de l'univers.

Cependant, puisque nous lisons également les textes grégoriens à travers une problématique contemporaine, nous ne sommes pas ramenés uniquement à nous concentrer sur la thématique d'interrelation entre l'homme et le reste de la nature sensible mais également à faire dialoguer deux époques complètement différentes. Le fait de lire le Père de l'Église du 4^{ème} siècle dans la perspective actuelle constitue déjà en soi une méthode et aussi comme une sorte de défi. G. Florovsky, patrologue orthodoxe, a insisté sur l'importance d'actualiser d'une façon quasi existentielle la pensée des Pères.⁸

Cette méthode, à première vue, semble poser le problème d'un anachronisme possible, puisque le sujet que nous abordons ici tente de réunir un concept cosmologique, comme aussi anthropologique, datant du 4^{ème} siècle de notre ère avec des phénomènes contemporains. Donc, le risque d'anachronisme doit être pris en compte et il semble peser lourdement sur l'intégralité d'une recherche comme la nôtre. Or, il faut le dire, il ne peut s'agir en aucun cas d'anachronisme car le noyau thématique de notre thèse, qui est concentré sur la relation de l'homme avec le reste de la création sensible, n'est pas limité dans des cadres temporels, mais constitue une

⁸ G. FLOROVSKY, *Les voies de la théologie russe*, trad. intégrale par Jean-Louis Palierne, Lausanne, 2001, voir l'introduction de l'auteur ; « La tradition des Pères et l'éthos de l'Église orthodoxe », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 89/4, 2015, tr. F. Vinel, p. 450 : « En ce sens, nous devons dire : « l'Âge des Pères continue dans l'Église adorante ». Ne devrait-il pas continuer également dans nos études, dans nos recherches et notre formation théologiques ? Ne devrions-nous pas retrouver l'esprit des Pères aussi dans notre pensée et notre enseignement théologiques ? Le retrouver, non pas comme un style ou une attitude archaïques, non pas comme une relique vénérable, mais comme une attitude existentielle, comme une orientation spirituelle ? Ce n'est que de cette manière que notre théologie sera réintégrée dans la plénitude de notre existence chrétienne. Ce n'est pas assez de garder la liturgie byzantine comme nous le faisons, de restaurer l'iconographie et la musique byzantines, comme nous sommes encore réticents à le faire, et de pratiquer certaines formes de dévotion. Mais on doit aller aux racines même de cette « piété traditionnelle » et retrouver l'esprit des Pères. Autrement nous pourrions courir le risque d'être écartelés intérieurement, comme beaucoup le sont actuellement, entre les formes traditionnelles de piété et des habitudes de réflexion théologique très éloignées de la tradition. C'est un danger réel. Comme adorateurs, nous sommes encore dans la tradition des Pères. Ne devrions-nous pas nous tenir aussi, consciemment et explicitement, dans la même tradition comme théologiens, comme témoins et enseignants de l'orthodoxie ? Pouvons-nous garder notre intégrité autrement ? ».

réalité perpétuelle, donc aussi une interprétation et une réflexion humaines universelles. D'où le fait que le problème de la relation entre l'homme et la nature ne peut pas être approché différemment selon les époques ou même les disciplines académiques, car autrement il cesse d'exprimer son caractère propre, qui est un caractère cosmique. Ainsi la théologie qui est un savoir sur Dieu et sur ses rapports avec le monde et l'homme témoigne de son côté déjà depuis deux millénaires de l'universalité du problème des relations entre l'homme et la création. En ce sens, une ouverture de ce problème à la théologie, même celle du 4^{ème} siècle et à la pensée des écrits grégoriens sous l'aspect d'une problématique contemporaine ne semble pas faire courir le risque d'anachronisme.

La vision de l'univers qui est proposée par Grégoire refuse d'ailleurs le fait que le réel soit déterminé uniquement par des règles divines qui ont été employées dans le cadre de l'organisation originare de la création. L'idée du cosmos que Grégoire présente dans ses écrits est également construite en conséquence d'événements historiques et contextuels. L'ordre cosmique émerge continuellement à cause de l'activité de Dieu au sein de sa création. En raison de cela, la réalité peut être bouleversée à son niveau le plus essentiel. Ainsi, le monde fractionné des sociétés humaines est contenu par le monde d'élaboration perpétuelle par le Dieu créateur de l'unité et de l'harmonie. Dans cette vision du monde le contresens et le paralogisme relatifs au temps ne peuvent plus jouer un rôle de critère fondamental de raisonnement par rapport au principe du cosmos.

En continuant dans le même sens, nous pouvons dire que la question de la crise écologique renouvelle et transforme la lecture de Grégoire⁹ et vice versa : la pensée grégorienne par rapport à la relation entre l'homme et la nature peut éventuellement régénérer la vision que nous avons du monde actuel.

Pour finir, il nous reste à dire que la manière dont les textes grégoriens sont abordés dans cette recherche demeure rigoureusement interdisciplinaire. La présente thèse rédigée dans le domaine théologique recourt à la philosophie, la philologie et l'histoire. L'approche interdisciplinaire s'impose dans notre recherche qui aborde un problème concret en vue d'améliorer une réalité morcelée arbitrairement par la séparation des disciplines.

⁹ F. VINEL, « Pourquoi l'anthropocentrisme des Pères ? Réflexions sur le concept de création chez les Pères Cappadociens », dans *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, (éd.), M. CUTINO, I. IRIBARREN, F. VINEL, Actes du colloque de l'ERCAM tenu à Strasbourg du 12 au 14 mars 2015, Brill, Leiden, 2018, p. 132.

4. ETAT DE LA RECHERCHE

Le nombre des éditions critiques et des traductions des écrits de Grégoire de Nysse a augmenté considérablement à l'époque actuelle. Le travail réalisé sous la direction de W. Jaeger, H. Langerbeck et H. Hörner d'édition critique des textes grégoriens (*Gregorii Nysseni Opera*), malheureusement n'est pas encore terminé de nos jours, mais nous utilisons les textes déjà édités. Pour ce qui concerne les traductions françaises nous avons recours principalement aux oeuvres grégoriennes disponibles dans la collection *Sources chrétiennes*.

Nous avons utilisé pour ce travail toute l'oeuvre de Grégoire de Nysse. Cependant nous privilégions les traités qui se rapportent proprement à des questions cosmologiques et à celles de la place de l'homme dans l'univers. Parmi ceux-ci, il faut compter avant tout *Apologia in Hexaemeron*, *De hominis opificio* et *De anima et resurrectione*, qui sont les exposés cosmologiques et anthropologiques par excellence de Grégoire. A côté de ceux-ci vient *Contra Eunomium* I et II, le traité majeur contre le néoarianisme, mais aussi l'écrit où Grégoire expose les cadres ontologiques et métaphysiques de sa vision de l'univers. Le commentaire de livre sapientiel de l'Ecclésiaste (*In Ecclesiasten*) retrace les idées éthiques que Grégoire propose à l'égard de la création, en exprimant ainsi ses idées par rapport à la relation de la vie humaine avec le reste de la réalité sensible. Il reste encore parmi les livres les plus utiles dans notre recherche l'*Oratio catechetica*, qui démontre dans la pensée grégorienne la cohérence cosmique de l'économie divine pour l'être humain.

La cosmologie de Grégoire n'a encore fait l'objet d'aucune étude d'ensemble contrairement à l'anthropologie (S. De Boer, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen, 1968 ; G. Castelluccio, *L'antropologia di Gregorio Nisseo*, Bari, Levante, 1992). Certes, les études particulières et générales, les actes des différents colloques et les instruments de travail sur les ouvrages de Grégoire de Nysse et sa théologie sont assez nombreux.

Dans ce travail nous nous référons souvent à l'ouvrage de J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, (Leiden, Brill, 1970) qui a réuni en un volume dix études des mots et concepts les plus fondamentaux du vocabulaire philosophique grégorien. Ces termes fréquents permettent de comprendre les analyses sur les positions cosmologiques ainsi qu'anthropologique de Grégoire tout en exposant son concept originale - car sans aucun intermédiaire - de la relation entre Dieu et sa

création. Nous remarquons à partir de cette étude que la notion de temps exprime pour Grégoire la caractéristique primordiale des êtres créés, ce qui constitue a posteriori la base pour la formation et la structure du monde créé. Dans l'étude de M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique : étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Paris, Etudes augustiniennes, 1983), nous trouvons une présentation de la méthode d'exégèse que Grégoire utilise pour organiser sa lecture de l'Écriture, ce qui contribue considérablement à la compréhension de ses textes. B. Pottier (*Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse : étude systématique du Contra Eunome avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur, Culture et vérité, 1994) propose une étude d'ensemble du *Contra Eunomium* et soulève les questions d'interprétation des notions d'*ousia*, de puissance et d'énergie dans les cadres de la théologie trinitaire et de la philosophie du langage de Grégoire, à savoir de la modalité du discours sur Créateur. Pour la présente thèse nous avons consulté également l'étude de J. Zachhuber (*Human Nature in Gregory of Nyssa : philosophical background and theological significance*, Leiden, Brill, 2000) qui expose le concept grégorien de nature humaine en montrant l'interférence de la philosophie et de la théologie dans la pensée grégorienne. Nous nous référons également au livre de C. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Philosophie* (Mohr Siebeck, Tübingen, 2009) qui présente la vision cosmologique chrétienne d'Origène, de Basile et de Grégoire de Nysse comme l'interprétation du récit biblique de la création et, en même temps, un des éléments à situer dans les débats antiques, en particulier par rapport aux discussions sur *Timée* de Platon (Plutarque, Atticus, Numénios, Alcinoos et Porphyre). Cette étude apporte une grande aide à la compréhension des éventuelles sources d'inspiration et de leur systématisation dans le domaine de la cosmologie grégorienne.

The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa (L. F. Mateo-Seco, G. Maspero ed., Brill, Leiden, 2010), qui propose 200 articles nous a souvent guidés dans une première approche d'une vision symphonique des études sur Grégoire de Nysse et sa pensée. Également, il faut attirer l'attention sur le monumental *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa* sous la direction de F. Mann (Brill, Leiden, 1999-2008), qui est à la fois un index, une concordance et un dictionnaire

permettant une recherche rapide et précise des termes dans les différents contextes qui se trouvent dans l'abondante littérature grégorienne.

Les travaux analogues de A. Richard sur Grégoire de Nazianze (*Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2003), de U. Früchtel sur Philon d'Alexandrie (*Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien : ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, Leiden, Brill, 1968) et de M. C. Steenberg sur Irénée de Lyon (*Irenaeus on creation : the cosmic Christ and the saga of redemption*, Leiden, Brill, 2008) qui exposent une cosmologie dont celle de Grégoire est dépendante, nous ont été utiles pour notre recherche. Cependant, nous avons pris garde à ne pas interpréter la pensée grégorienne en nous laissant trop influencer par ses devanciers.

5. PLAN DE LA THESE

L'ordre que nous avons suivi dans notre exposé correspond à la «chronologie» des étapes d'apparition de la réalité créée dans la vision de Grégoire, vision elle-même prédéfinie par le récit de la création de la Genèse. Cependant, la physique grégorienne est précédée par sa métaphysique dans la figure de Dieu Créateur et se parachève avec la transcendance de la nouvelle création opérée par le Christ, d'où le fait que, dans la structure de la présente thèse, le premier et le dernier chapitres « métaphysiques » enserrent le contenu « physique », à l'image de l' Λ et Ω créateur et de son mystère impénétrable. Il est logique que dans la thématique de la relation entre l'homme et le cosmos qui se trouve au centre de notre recherche, existe le risque que les différents points se compénétrent l'une l'autre en créant des répétitions. Nous essayons de les présenter d'une façon systématique, en sachant que ce rapport se révèle au milieu d'une ordonnance cosmique en constante évolution et où l'activité divine est présente dans chaque dimension. Néanmoins, l'analyse des concepts concernant le cosmos et l'homme dans la pensée grégorienne conduit à dégager une bipolarité de leurs relations possibles, qui s'exprime dans les idées d'ontologie et d'éthique cosmique.

La première des quatre parties de la présente thèse décrit la vision grégorienne de Dieu comme ultime créateur et unique source de toutes choses, qui à leur tour sont regroupées dans un système d'échelle des êtres où nous distinguons principalement la

nature intelligible et la nature sensible (voir – schéma p. 207). Cela nous permet de voir les éléments fondamentaux de la cosmologie de Grégoire.

Dans la deuxième partie nous montrons comment chaque être dans l'échelle des êtres créés fonctionne d'une façon interdépendante et en pleine relation avec les autres êtres, tout en gardant sa singularité. Ce rapport entre les différents êtres est exprimé dans la pensée de Grégoire par l'idée d'harmonie universelle. Ainsi, il nous est possible d'observer le fonctionnement des éléments fondamentaux de l'univers, façonnés dans la créativité de l'économie et de la providence divines.

Dans la troisième partie, nous découvrons dans le cadre de l'anthropologie métaphysique de Grégoire de Nysse la structure ontologique de l'homme, qui suggère sa nature unique dans l'ordre cosmique. Avec l'analyse de certains points comme la double création de l'homme et l'homme comme μεθόριος – frontière entre la nature intelligible et la nature sensible – nous avons pu dégager une vision anthropologique grégorienne concentrée, elle aussi, sur son aspect relationnel. Cette démarche prépare à comprendre la place réelle de la nature humaine dans le cosmos et à faire ressortir l'idée grégorienne de l'homme cosmique.

La quatrième, et dernière partie, montre comment le rapport de l'homme avec la création sensible est, chez Grégoire, fidèle en cela à la pensée antique, déterminé par l'éthique. C'est dans cette partie-là que nous faisons plus explicitement la lecture des textes grégoriens à la lumière de la crise écologique. C'est en effet à cause de l'éthique que s'accomplit la relation entre l'homme et la nature. Aux yeux de Grégoire, c'est bien à travers l'ontologie que l'homme est en rapport avec l'univers mais c'est l'éthique qui le met d'une façon active en rapport avec l'environnement. L'approche humaine en ce qui concerne l'environnement et leur cohabitation n'est qu'une question de liberté de choix, qui pourtant marque le cheminement de l'homme vers la nouvelle création, celle créée par le Christ.

I. PREMIÈRE PARTIE — PRINCIPES COSMIQUES

Dans cette première partie de notre thèse, nous nous proposons d'analyser les trois éléments principaux qui constituent la base de la réflexion cosmologique de Grégoire de Nysse et que nous regrouperons dans trois chapitres successifs : Dieu Créateur, le monde invisible et le monde visible. Les trois éléments mentionnés ci-dessus sont : la nature incréée, la nature créée intelligible et la nature créée sensible. C'est à partir d'une vision ontologique, notamment de la division entre la nature incréée et la nature créée, que la cosmologie grégorienne se constitue. Mais c'est l'interprétation du récit de la création (Genèse I – III) qui est *de facto* la source d'inspiration fondamentale de l'évêque de Nysse quant au concept théologique de l'univers. La culture philosophique antique et surtout la lecture contemplative de l'Écriture et son herméneutique théologique sont aux origines de la réflexion cosmologique de Grégoire de Nysse.

Dans cette partie nous allons essayer de dégager les caractéristiques de ces éléments dans le contexte cosmique mais aussi leurs éventuelles relations. La deuxième partie de cette thèse, quant à elle, aura pour objectif de présenter de façon exhaustive la cohérence globale de l'univers.

1. DIEU CRÉATEUR

Ce chapitre traite du principe de la création dans la pensée grégorienne. Il montre dans quelle mesure l'homme, épistémologiquement parlant, est capable de réfléchir, de connaître et d'exprimer ce principe créateur alors que sa substance reste incompréhensible. Ensuite, nous observerons que c'est par l'introduction des notions des attributs divins créateurs que le Cappadocien tente de résoudre le problème de l'incompréhensibilité divine ainsi que le mystère de l'origine de l'univers. Car comment est-il possible de parler d'un principe divin, qui est source de toute la création, tout en affirmant que nous ne pouvons pas entièrement le connaître ? C'est également dans ces pages que va être abordé le rôle explicite du Logos divin, deuxième hypostase de la Trinité, qui est le facteur déterminant de l'apparition de la

nature créée comme telle. Ainsi une théologie proprement grégorienne de la création se construit dans ce chapitre.

1. 1. L'ÊTRE DIVIN

1. 1. 1. CRÉATEUR DE TOUTES CHOSES

Nous possédons de nombreuses études sur la doctrine grégorienne au sujet de l'incompréhensibilité de la nature divine.¹⁰ Néanmoins, dans le présent travail, nous allons principalement nous intéresser à ses conséquences sur la notion de la nature incréée. Dans un premier temps, nous allons nous préoccuper de l'analyse métaphysique de l'être à laquelle se livre Grégoire principalement dans *Contra Eunomium libri I et II*.¹¹ Nous allons essayer de présenter le concept d'ousia incréée dans la construction théologique appuyée sur l'interprétation philosophique et biblique de Grégoire.

Tout d'abord, nous allons mettre en évidence le fait que pour Grégoire, la question sur l'incognoscibilité divine n'est pas réfléchiée dans la perspective de l'existence ou du non-existence divine. Que Dieu est, est une certitude posée *a priori* par Grégoire.¹² L'existence d'un principe créateur de tout univers va de soi dans sa vision du monde.

De même, nous savons que le créateur du monde existe, mais nous reconnaissons que nous ne savons pas définir le principe de sa substance.¹³

Οὕτω καὶ τὸν ποιητὴν τοῦ κόσμου ὅτι μὲν ἔστιν οἶδαμεν, τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον ἀγνοεῖν οὐκ ἀρνούμεθα.

Si donc la partie basse de la création que nous atteignons par nos sens dépasse les capacités limitées de la faculté de connaissance humaine, comment celui qui a constitué l'univers par sa seule volonté peut-il être embrassé par notre faculté de compréhension ?¹⁴

Εἰ οὖν ἡ κάτω κτίσις ἢ μέχρι τῶν αἰσθητηρίων τῶν ἡμετέρων φθάνουσα ὑπὲρ τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ γνώσεως, πῶς ὁ μόνω θελήματι τὸ πᾶν συστησάμενος ἐντὸς τῆς ἡμετέρας ἐστὶ καταλήψεως;

¹⁰ E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa : Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen, 1966 ; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique : doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.

¹¹ Désormais cité *Eun I* ou *Eun II*. Pour les abréviations des ouvrages grégoriens, nous utilisons celles qui sont établies dans GNO – voir la liste exhaustive dans *Lexicon Gregoriarum* ou *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*.

¹² A. J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris, 1954, p. 6-17 : où nous lisons que pour Philon d'Alexandrie la seule saisie possible de Dieu est de savoir qu'il est. Voir affirmation parallèle chez J. DANIELOU, « *Philon d'Alexandrie* », Paris, 1955, p. 142-153.

¹³ *Eun II*, 71.

¹⁴ *Eun II*, 79.

Il est important de souligner le fait que selon Grégoire, la première réflexion sur Dieu est très souvent comprise en relation avec l'univers. Ainsi, les adjectifs et les expressions qui décrivent Dieu comme étant le principe créateur, vont de soi pour Grégoire même s'ils sont utilisés en dehors du contexte de la création : ὁ κτίσας Θεός (Eun I, 191), ὁ Θεός τῶν ὄλων (Eun I, 192), ὁ ποιητής τοῦ κόσμου (Eun II, 71) etc. C'est bien la création tout entière qui amène Grégoire à faire le constat que Dieu est.¹⁵ Souvent, les images du cosmos lui servent à montrer ce que nous ignorons et ce que nous savons de Dieu. Prenons l'exemple du spectacle du mouvement harmonieux des astres : nous le voyons et nous l'admirons. Pourtant nous ne pouvons pas en comprendre la nature : « *Prenons une comparaison. En regardant le ciel et en touchant, d'une certaine manière, moyennant le sens de la vue, la beauté qui est dans les hauteurs, nous ne nous doutons pas que ce qui se manifeste à notre vue existe réellement, mais si l'on nous demande quelle en est la nature, nous sommes incapables d'en fournir l'explication par nos paroles.* »¹⁶ Nous pouvons remarquer une analogie entre cette idée et celle de la philosophie du langage de Grégoire, qui explique que lorsque nous parlons de Dieu nous l'évoquons, mais nous ne sommes jamais capables de définir quelque chose par rapport à sa nature.¹⁷

Regardons de plus près comment Grégoire arrive à joindre le thème de la connaissance de Dieu avec celui de la création, dans le passage qui ouvre le traité intitulé *Oratio catechetica*.¹⁸ Pour convaincre les athées (οἱ ἀθεοί)¹⁹ de l'existence

¹⁵ C'est dans le monde créé qu'on trace un chemin qui à son tour tend vers le créateur. Il semble que cette idée de la connaissance divine qui se fait par le monde créé est assez répandue dans l'Antiquité. Nous lisons chez PLATON, *Timée*, 28a-29a, trad. L. Brisson, GF Flammarion, 2001, Paris, p. 116 : « *Soit le ciel dans son ensemble ou le monde - s'il arrive qu'un autre nom lui convienne mieux, donnons-lui ce nom. Il faut d'abord examiner à son sujet ce que, suppose-t-on, il faut examiner en premier lieu au sujet de toutes choses. A-t-il toujours été, sans aucun principe de génération ? Ou bien a-t-il été engendré, tirant son origine d'un principe ? Il a été engendré, car on peut le toucher et par suite il a un corps. Or tout ce qui est tel est sensible. Et ce qui est sensible, ce qui est appréhendé par l'opinion au terme d'une perception sensible, cela, nous venons de le voir, est engendré et sujet à la naissance. Pour sa part, ce qui est engendré, c'est, disons-nous, nécessairement par l'action d'une cause que cela est engendré. Cela dit, trouver le fabricant et le père de l'univers exige un effort et, lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible d'en parler à tout le monde* »¹⁵.

¹⁶ Eun II, 71 ; ὡσπερ δὲ τὸν οὐρανὸν ὀρῶντες καὶ τρόπον τινὰ διὰ τῶν ὀρατικῶν αἰσθητηρίων τοῦ κατὰ τὸ ὕψος ἐφαπτόμενοι κάλλους εἶναι μὲν τὸ φαινόμενον οὐκ ἀμφιβάλομεν, τὸ δὲ τί ἐστὶν ἐρωτηθέντες διερμηνεῦσαι τῷ λόγῳ τὴν φύσιν οὐκ ἔχομεν.

¹⁷ Eun III, 1, p. 265, 25 – 266, 6 ; H. DE LUBAC, dans *Le mystère du surnaturel*, Paris, 2000, note que : « *Contemplant les effets de la création, nous aurions seulement la velléité de connaître ce qui est la cause. Ce faisant, nous n'anticiperions la véritable nature de la vision béatifique ni de près ni de loin, ni par aucune espèce d'inclination mystique originare* ». p. 48.

¹⁸ Grégoire aborde le même thème dans les chapitres 12 et 13 de cet ouvrage. Cf. *In Canticum canticarum* 11 ; *In Ecclesiasten homiliae* 1, 1 (SC 416 p. 107-111) ; *Apologia in Hexaemeron* (PG 44, 73) *De vita Moysis* (SC 1bis p. 77-80). Voir aussi F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zu Dogmengeschichte der patristischen Zeit*, Münster, 1896, p. 63-66.

divine, Grégoire argumente qu'il suffit d'observer l'ordre parfait de l'univers pour pouvoir reconnaître que : « à partir de la savante et sage ordonnance du monde, il existe une puissance qui s'y manifeste et qui est supérieure à l'univers »²⁰. Pour désigner l'unicité divine, Grégoire utilise la notion de perfection, qu'on ne peut pas atteindre : « de l'ordre du plus ou du moins... du moins bon et du meilleur... de l'ancienneté ou de la nouveauté »²¹. Donc l'expression de la perfection de la nature divine entraîne l'idée qu'elle reste une, et, par là même, nie toutes les distinctions possibles au sein de sa nature. Il est important de nous apercevoir que pour Grégoire, c'est bien par le fonctionnement « sage » du cosmos que l'homme accède à la connaissance divine. Nous pouvons constater que ce texte exprime une *analogie* entre la perfection du Créateur et l'harmonie de la création.

Il est utile de souligner également que ce que nous avons vu tout à l'heure est la preuve que Grégoire met en pratique sa vision de la connaissance de Dieu par ses attributs — dont la perfection.²² Selon Grégoire, Dieu laisse les traces de son intervention dans le monde, traces qui à leur tour, nous mènent à déduire son existence et à connaître ses attributs. C'est ce que Grégoire nomme la connaissance de Dieu d'après ses énergies : « La nature divine, étant absolument impossible à saisir ou à imaginer, n'est connue que par son énergie ».²³ Cependant, toute analogie entre

¹⁹ Dans l'antiquité, l'athéisme est sévèrement condamné : on désignait d'« athées » également ceux qui n'admettaient pas les dieux de la cité ; voir PLATON, *Lois* X, 908 b, CUF, t. 12, 1, p. 180-181.

²⁰ Cet argument peut s'appuyer sur l'Écriture (Sg 13, 1 et 3 ; Rm 1, 19-20) et sur la philosophie néo- et platonicienne PLATON, *Banquet* 211 c ; PLOTIN, *Enn.* 1, 6, 1) et chez d'autres Pères, ATHANASE D'ALEXANDRIE *Contra gentes*, SC 18bis 39, p. 186. Il sera utile de souligner, une fois que nous nous posons les questions par rapporte aux origines éventuelles des concepts grégoriens, une dérive qui connecte la notion de Dieu avec celle du Créateur. Dans *Eun II*, 149, nous lisons : « ...en disant qu'il est Dieu, nous invoquons celui qui observe, surveille et discerne les choses cachées ». Il semble que Grégoire se fasse l'écho d'une tradition largement répandue selon laquelle *theos* dérive de *theaomai*, « regarder, surveiller ». D'après *Cratyle* (397 d) de PLATON, *theos* est censé dériver de *theo* « courir » ; « Voyons les astres agités d'un mouvement et d'une course perpétuels, c'est d'après cette faculté naturelle de courir que les premiers habitants de Grèce les nommèrent dieux ». Passages parallèles chez Grégoire : *Eun II*, 282 et 585, *Eust* 8, GNO III, 1, p.14 ; *Cant V*, GNO VI, p. 141 ; CL. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa*, p. 324, n. 97. Serait-ce pour cette raison que Grégoire se réfère souvent au ciel et aux astres, ce qu'on a vu tout à l'heure, pour parler de Dieu ? Rappelons uniquement que l'Antiquité profane divinisait les astres ce qui n'est absolument pas le cas chez le Cappadocien.

²¹ Les termes aristotéliens souvent utilisés par Grégoire ; *Or cat* SC 453, p. 141-145.

²² Précisons que la perfection réunit en soi tous les autres attributs divins.

²³ *In Canticum canticorum*, GNO VI 339. 7 : « ...τὴν θεϊὰν φύσιν ἀκατάληπτον οὖσαν παντελῶς καὶ ἀνεΐκαστον διὰ μόνης τῆς ἐνεργείας γινώσκεισθαι » ; *De beatitudinibus*, VI, PG 44, 1269A : « Celui qui est invisible en sa nature, Dieu, devient visible en ses énergies, étant contemplé dans certaines réalités qui sont autour de Lui-même ». J.-C. LARCHET, *La théologie des énergies divines. Des origines à Saint Jean Damascène*, Paris, 2010 où l'auteur précise la place et le sens de la notion d'énergie divine et de ses corrélats dans la théologie des Pères grecs. C'est dans le chapitre X p. 183-232 que J.-C. Larchet analyse la notion d'énergie chez Grégoire de Nysse soulignant le caractère ontologique et origine increé des énergies divines.

la nature créée et incrée est impossible. En revanche, grâce aux énergies divines présentes dans la création et constituantes de celle-ci, on peut progresser vers le Créateur.²⁴ En effet, l'homme ne peut que s'élever ou tendre vers Dieu par « conjecture ». C'est cette expression double « *conjecturer analogiquement* » que Grégoire utilise pour parler de la nature divine elle-même. Ce terme indique chez Grégoire aussi l'action du passage de la pensée du connu vers l'inconnu.

La pauvreté de notre nature est impuissante à voir la sagesse qui se manifeste dans chacun des êtres ; considérer cependant un certain enchaînement des faits suivant l'ordre fixé par le Créateur, je crois que c'est une connaissance que, d'une certaine façon, par quelques conjectures, peuvent obtenir ceux qui savent observer comme il faut l'enchaînement²⁵

Ἀλλὰ τὸν μὲν λόγον τῆς ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων φαινομένης σοφίας ἰδεῖν ἢ πτωχεῖα τῆς φύσεως ἡμῶν ἀδυνατεῖ, τὸ μὲν τοι κατὰ τὴν ἐκτεθεῖσαν παρὰ τοῦ νομοθέτου τάξιν ἐπὶ τῆς τῶν ὄντων κτίσεως, ἀκολουθίαν τινὰ τοῖς γεγρονόσιν ἐνθεωρῆσαι, τούτοις οἶμαι δυνατὸν εἶναι, τὸ μετρίως πρὸς τὸ ἀκόλουθον ἐπισταμένοις βλέπειν, διὰ τινῶν στοχασμῶν ὅπως οὖν κατανοῆσαι. Οὐκοῦν ἀναλάβωμεν τὴν τῶν γεγρονότων ἀκολουθίαν.

Cet extrait nous permet de mieux comprendre comment fonctionne la logique grégorienne. Cette façon de voir les choses à leur origine constitue le principe fondamental de sa méthodologie. La méthode de Grégoire est fondée sur l'analyse des choses incontestablement connues pour ensuite réfléchir à l'objet de la recherche, qui à son tour, ne peut pas jouer le rôle d'argument.²⁶ Pour étoffer notre propos, nous pouvons relever que c'est à partir de la création — qui est pour nous partiellement connue — que nous nous projetons vers le mystère divin. Cette démarche est inspirée

²⁴ Sg 13, 5 : « Car par la grandeur et la beauté de la créature on peut connaître et voir le Créateur ».

²⁵ *Apologia in Hexaemeron*, PG 44, 117 C. Pour la traduction française, nous utilisons principalement la traduction de T. LECAUDEY parue dans le cadre de la Maîtrise de Lettres classique, Université de Paris IV, Sorbonne, sous la direction de M. ALEXANDRE, Octobre 1999, complétée par la traduction de J. ROUSSELET ; <http://www.gregoiredenysse.com/html/hexaemeron/hexaemeron.pdf> ; nous nous appuyons également sur la traduction allemande faite par F. X. RISCH, *Gregor von Nyssa. Über das Sechstageswerk. Verteidigungsschrift an seinen Bruder Petrus*, Stuttgart, 1999.

²⁶ Eun I 221 : « Si toutes argumentation et démonstration doivent être précédées par un assentiment inattaquable et incontestable, de façon que ce qui est inconnu puisse être montré, grâce aux raisonnements qui s'interposent, comme découlant proprement des prémisses, alors celui qui propose l'objet de la recherche comme argument pour autre chose ne fait rien d'autre que de chercher à prouver l'ignorance par l'ignorance... », ce passage est inscrit dans le contexte où Grégoire porte un jugement sur l'argumentation d'Eunome qui, selon Grégoire, au lieu de partir de ce qui est l'objet d'assentiment, Eunome pose comme prémisses des affirmations qu'il faudrait d'abord prouver pour provoquer l'assentiment. voir ARISTOTE, *Métaphysique* VII a, 1029 b 3-12 et *Analytique Seconds* I, 1, 71, a 1.

de la Bible : « *La grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler l'auteur de toutes choses* ». ²⁷

Arrêtons-nous encore sur les thèmes de l'ordre de l'univers et de la connaissance divine qui semblent être de prime abord deux points différents, mais qui sont en fait interdépendants. La reconnaissance du fonctionnement de l'univers conduit, selon Grégoire, à la reconnaissance de la nature intelligible, et finalement à la reconnaissance de Dieu. ²⁸ Prenons l'exemple du *skopos* de Grégoire dans *Apologia in Hexaemeron* où le récit de Moïse sert à expliquer l'ordre des phénomènes naturels et les principes qui en découlent pour manifester l'*akolouthia* de la création, qui est une introduction à la connaissance de Dieu. ²⁹ Il semble que Grégoire a la même intention que Moïse et Basile : montrer qu'à travers l'observation de la création nous pouvons atteindre une connaissance limitée de Dieu. Le cosmos est ainsi un espace de la communication avec Dieu.

Nous pouvons noter que la question épistémologique de Dieu chez Grégoire est liée étroitement avec la création et particulièrement avec le fonctionnement de l'univers. ³⁰ La connaissance limitée de Dieu créateur se fait par la création. Autrement dit, la création trace une route vers Dieu qui pourtant restera pour nous inaccessible et indicible. Nous remarquons que Grégoire utilise une antithèse en parlant d'un côté du Dieu en partie connu par nous et d'un autre côté du Dieu au-delà de notre compréhension. ³¹ Nous avons énoncé tout à l'heure le fait que Dieu se fait connaître par le fonctionnement de l'univers et qu'Il est à l'origine de cet univers. Ensuite,

²⁷ Sg 13, 5 ; Eun II 154 : voir également Rm 1, 20 : « *sa puissance éternelle et sa divinité se laissent voir à l'intelligence, depuis la création du monde* » Grégoire cite explicitement Paul. C. L. MORESCHINI signale une influence néo-platonicienne et renvoie à PLOTIN, *Ennéades*, VI, 9, 9 ; voir aussi GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 41, 9 et *Or.* 28, 17-21.

²⁸ *Hex* 8, (14, 34-16,1)

²⁹ C. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaizerzeitliche Philosophie : die Auslegung des Schöpfungberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaizerzeitlicher Timaeus – Interpretationen*, Tübingen, 2009, p. 408-409 ; F. X. RISCH, 1999, 119f de *Vit Moys* ; « *le regard sur l'inexprimable* » veut dire le regard sur l'intelligible, sur la nature transcendante qui est la connaissance de Dieu *Vit Moys* 2, 83-84 ; dans *Hex* 5 Grégoire compare la recherche sur l'ordre de la création avec la montée de Moïse pour clarifier que l'observation du fonctionnement de la création conduit à la connaissance de Dieu.

³⁰ Voir schémas chez B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse : étude systématique du Contre Eunome avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur, 1994, p. 197.

³¹ Incompréhensibilité de Dieu ne signifie pas inconnaissance totale de Dieu. Voir introduction par R. WINLING, *Eun* II, SC 551, p. 72 où l'auteur établit une différence entre les notions de l'incompréhensibilité et l'inconnaissance de la nature divine.

lorsque Grégoire affirme que l'homme est incapable de connaître la nature divine, il nie la première proposition.³²

1. 1. 2. L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ DE DIEU

Passons maintenant au sujet de l'incompréhensibilité de la nature incréée. Le thème de l'incompréhensibilité du Créateur pour sa création s'inscrit déjà dans une tradition spirituelle³³ pour laquelle l'intelligence humaine manque de force devant un sujet beaucoup trop grand pour être pensé.

... la nature humaine ne possède pas en elle-même la faculté d'une compréhension exacte de la substance de Dieu. Cependant, il ne faudrait peut-être pas se limiter à dénier cette possibilité à la seule nature humaine, mais quelqu'un qui dirait que même la création incorporelle est incapable de saisir et d'embrasser par la connaissance la nature infinie ne se tromperait pas du tout.³⁴

οὐκ ἔστιν ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει δύναμις εἰς ἀκριβῆ κατανόησιν οὐσίας θεοῦ· τάχα δὲ μικρόν ἐστιν ἐπὶ μόνῃς ἀποφίνασθαι τοῦτο τῆς ἀνθρωπίνης δυνάμεως, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀσώματον κτίσιν ἐλάττωτά τις εἰπὼν ἢ ὥστε χωρῆσαι καὶ περιλαβεῖν τῇ γνώσει τὴν ἀόριστον φύσιν οὐ τοῦ παντὸς ἀμαρτήσεται.

³² Citons un passage de *Vita Moysis* où Grégoire développe le thème : « *Moïse tend toujours plus vers l'intérieur, jusqu'à ce qu'il s'enfonçe, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et inconnaissable et que là il voit Dieu. C'est en ceci que consiste en effet, la vraie connaissance de celui qu'il cherche et sa vraie vision : dans le fait de ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toutes parts par son incompréhensibilité comme par une ténèbre.* » GNO, 7, 1, p. 87, 3-9 ; M. CANEVET p. 339 ; M. Canévet voit dans cette figure de double négation une fonction symbolique précise c'est-à-dire : « *dépasser le régime logique de non contradiction pour pénétrer à l'intérieur du Transcendant* ».

³³ Cf. IRENEE DE LYON, *Adv. Haer.* IV, 19, 2-3, SC 100, p. 619 ; BASILE *Contre Eun* I, PG 29, 540D où il dit que personne ne peut comprendre l'ousia de notre terre, car elle est inaccessible pour nos sens. Le thème repris par JEAN CHRYSOSTOME ; *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu* II, SC 28 bis p. 162-3. il semble que le thème a pris de l'importance parmi les Cappadociens en raison de la querelle eunomienne ; à première vue, la démarche de Grégoire s'inscrit dans la tradition philosophique. Notons ici l'argument fameux de Xénophane : « *aucun homme n'a vu l'exacte vérité, et aucun n'en aura la connaissance : car même s'il parvenait par chance à dire au mieux comment les choses s'accomplissent, il ne le saurait cependant pas lui-même ; mais c'est une opinion (doxa, dokos) qui partout s'élabore* ». Ce qui donnait le paradoxe exposé par Platon dans *Ménon* ; comment chercher une chose sans savoir ce qu'elle est ; on ne connaît rien si l'on ne connaît pas tout. Comparé avec *Eun* II 61 « *tous les hommes à l'esprit sensé jugent qu'il est impossible de faire connaître la nature indicible grâce à la force expressive des mots et que notre connaissance ne s'étend pas au point qu'elle soit capable de parvenir à saisir les réalités qui se situent au-delà des choses connues* ». Cette citation constitue un résumé de la section précédente (12-66). Il semble que le thème a pris une certaine importance dans le milieu cappadocien à cause de la querelle eunomienne. Voir également Cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1913, p. 56 : Norden pense trouver le thème de l'incompréhensibilité de l'essence de Dieu déjà dans la philosophie grecque. Cf. H. A. WOLFSON, *Philo*, Harvard University Press, 1947, t. II p. 113, où l'auteur est d'avis que c'est bien Philon d'Alexandrie qui est le premier à en avoir parlé.

³⁴ *Eun* II, 67.

Donc, toute la pensée et la réflexion au sujet de la nature divine sont au-dessus des capacités de l'homme³⁵ et de la « *création incorporelle — ἀσώματος κτίσις* ». Grégoire tient à prouver cela, dans la phrase qui suit, en utilisant un exemple tiré de la vie quotidienne où il compare les animaux qui volent et ceux qui ne volent pas pour montrer la différence physique indépassable qui les sépare.³⁶ Ce passage présente une comparaison imagée, ce qui permet aux lecteurs de faire les mêmes observations que l'auteur. R. Winling qui voit dans cet exemple une illustration de la thèse métaphysique de la distance du créé et de l'incrété.³⁷ Donc la nature infinie (ἄοριστος φύσις) est inaccessible pour toute la nature créée sensible ou intelligible.

Il est indispensable, pour comprendre ce passage et ceux qui suivent, de développer le thème de la hiérarchie des êtres.³⁸ Selon Grégoire, la division des êtres se fait en deux catégories. La première catégorie distingue la nature créée de la nature incrée ; elle découle des données bibliques.³⁹ Ensuite, la deuxième catégorie, conformément à la philosophie platonicienne, se subdivise entre des êtres sensibles et intelligibles.⁴⁰ Ces deux principes de classification, ayant comme nous l'avons vu des origines différentes, forment l'approche grégorienne de l'échelle des êtres. Pour Grégoire, l'introduction de la hiérarchie des êtres joue un rôle primordial dans son système d'argumentation et dans sa méthodologie. Nous pouvons remarquer que c'est par la notion de hiérarchie que Grégoire ouvre sa manière de penser logiquement pour les thèmes qu'il traite ; nous le voyons dans le cas de la connaissance divine. Voici un passage du Eun I qui récapitule la pensée grégorienne sur le concept de la hiérarchie des êtres :

La distinction la plus fondamentale valant pour l'ensemble des êtres est celle qui établit une séparation entre l'intelligible et le sensible. La nature sensible est appelée d'un terme générique visible par l'Apôtre ; puisque tout corps comporte une couleur et que la vue en a la perception, l'Apôtre omet les autres qualités qui sont naturellement inhérentes à l'ousie, et appelle visible tout simplement, ce qui tombe

³⁵ Voir BASILE, CE I, 13, SC 299, p. 218-219. où il nie la possibilité de « *comprendre* » l'ousie divine, car celle-ci ne peut « *être saisie* » par l'intelligence humaine.

³⁶ Eun II, 68.

³⁷ Selon R. WINLING SC p. 146, ce qui est original dans cette approche de Grégoire c'est sa présentation de classes d'êtres selon un schéma d'analogie de proportionnalité ; cette présentation est, continue R. Winling, sous-tendue par le schème de l'échelonnement et de la distance qui sépare les différentes classes.

³⁸ Eun I, 270-295 ; 369-375, Or cat. XXXIX, SC 453, p. 327

³⁹ Voir M. CANEVET, *Grégoire de Nysse...*, p. 249-251 où l'auteur donne des exemples d'interprétation grégorienne des textes bibliques au sujet de la division des êtres et surtout de l'opposition entre l'Incréé et le créé.

⁴⁰ Voir Paul qui parle du visible et de l'invisible Col, 1, 16

normalement sous la perception des sens. Le nom commun de toute la nature intelligible est, d'après ce que dit l'Apôtre, l'invisible. En faisant abstraction de la saisie par les sens, l'Apôtre dirige notre esprit vers ce qui est incorporel et intelligible. **Mais la raison distingue encore deux aspects de cette notion d'intelligible. En effet, au nom de la cohérence logique, l'intelligible est saisi soit comme incréé soit comme créé, la nature incréée qui a effectué la création, la nature créée qui trouve dans la nature incréée sa cause et sa capacité d'être. (...) Puisque la source, le principe et la distribution généreuse de tout bien sont considérés comme se situant dans la nature incréée et que toute la création est tendue vers le bien, elle qui, en raison de ses liens étroits avec le premier Bien, est unie à la nature suprême et participe d'elle,** nécessairement, en proportion même de leur participation aux choses supérieures, certains êtres reçoivent une part plus grande, les autres une part moins grande selon le libre choix de leur volonté, et ainsi le plus et le moins pour les choses créées sont connus proportionnellement à l'élan (vers le bien) de chacun.⁴¹

Πάντων τῶν ὄντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τε τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν τὴν τομὴν ἔχει. καὶ ἡ μὲν αἰσθητὴ φύσις γενικῶς ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ὁρατὴ κατωνόμασται· ἐπειδὴ γὰρ πᾶν σῶμα ἐν χρώματι, τούτου δὲ ἡ ὄρασις τὴν ἀντίληψιν ἔχει, καταλιπὼν τὰς ὑπολοίπους ποιότητας, ὅσαι οὐσιωδῶς συμπεφύκασιν, ἐκ τοῦ προχείρου κατὰ τὴν αἴσθησιν ὁρατὴν προσηγόρευσε. τῆς δὲ νοητῆς φύσεως πάσης ὄνομα μὲν κοινόν ἐστι, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, τὸ ἀόρατον· τῇ γὰρ ὑπεξαίρεσει τῆς αἰσθητικῆς καταλήψεως ἐπὶ τὸ ἀσώματόν τε καὶ νοητὸν χειραγωγεῖ τὴν διάνοιαν. ὁ δὲ λόγος εἰς δύο τέμνει καὶ ταύτης τὴν ἔννοιαν. ἡ μὲν γὰρ ἄκτιστος ἡ δὲ κτιστὴ ὑπὸ τῆς ἀκολουθίας καταλαμβάνεται, ἄκτιστος μὲν ἡ ποιητικὴ τῆς κτίσεως, κτιστὴ δὲ ἡ διὰ τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν αἰτίαν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ εἶναι ἔχουσα. (...) ἐπειδὴ γὰρ παντὸς ἀγαθοῦ πηγὴ καὶ ἀρχὴ καὶ χορηγία ἐν τῇ ἀκτίστῳ θεωρεῖται φύσει, πᾶσα δὲ πρὸς ἐκεῖνο νέ νευκεν ἡ κτίσις, διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ τῆς ὑψηλῆς φύσεως ἐφαπτομένη τε καὶ μετέχουσα, ἐξ ἀνάγκης κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τῶν ὑψηλῶν μετουσίαις τῶν μὲν πλειόνως τῶν δὲ ἐλαττόνως κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως μεταλαμβάνόντων, τὸ πλεον καὶ τὸ ἥττον ἐν τῇ κτίσει γνωρίζεται ἀναλόγως τῆς ἐκάστου ὀρμῆς.

Reprenons le texte sur l'incognoscibilité de la nature divine pour relever quelles sont, selon Grégoire, les incohérences entre les deux natures créée et incréée.⁴² Cela nous permettra de nous approcher du concept de la nature incréée dans la vision de Grégoire.

En effet, l'intervalle qui sépare comme par une enceinte la nature incréée de la substance créée est grand et infranchissable. Cette dernière est limitée, la première est illimitée ; celle-ci est enfermée dans ses propres mesures selon ce qu'il a plu à la sagesse de celui qui l'a créée ; celle-là a comme mesure l'infinité. Celle-ci s'étend selon une extension par intervalles et est enfermée de toutes parts par le temps et l'espace, celle-là transcende toute notion d'intervalle et se dérobe à la curiosité, quel que soit l'aspect auquel on applique son esprit. Dans le cas de la vie d'ici-bas, il est possible de concevoir un commencement et une fin pour les êtres ; la béatitude qui se situe au-delà de la création n'admet ni commencement ni fin, mais,

⁴¹ *Eun* I 270-274.

⁴² A. A. MOSSHAMMER, « The created and the uncreated in Gregory of Nyssa », dans L. F. MATEO-SECO, *El 'Contra Eunomium I' en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona, 1988, p. 353-380.

par nature elle est au-dessus de ce qui est signifié par ces deux termes, car elle est toujours la même et est stable en elle-même et dans sa vie elle ne passe pas par intervalle d'un stade à un autre. En effet, elle n'accède pas à la vie par participation à notre vie, si bien que, par voie de conséquence, on pourrait concevoir un commencement et une fin de la participation. **Mais elle est ce qu'elle est, à savoir la vie active en elle-même, et elle ne devient ni plus grande ni plus petite par ajout soustraction. En effet, l'accroissement tendant vers ce qui est plus grand n'a pas de place dans l'infini et ce qui est impassible par nature n'admet pas la notion de diminution.**⁴³

πολὺ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ᾧ πρὸς τὴν κτιστὴν οὐσίαν ἡ ἄκτιστος φύσις διατετείχισται. αὕτη πεπεράτωται, ἐκείνη πέρας οὐκ ἔχει· αὕτη τοῖς ἰδίοις μέτροις κατὰ τὸ ἀρέσαν τῆ σοφία τοῦ πεποιηκότος ἐμπεριείληπται, τῆς δὲ μέτρον ἡ ἀπειρία ἐστίν· αὕτη διαστηματικῆ τινη παρατάσει συμπαρεκτείνεται, καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ περιειργομένη, ἐκείνη ὑπερεκίπτει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν, καθ' ὅπερ ἂν τις ἐπιβάλλῃ τὸν νοῦν, κατ' ἐκείνο τὴν πολυπραγμοσύνην ἐκφεύγουσα· ἐν ταύτῃ τῇ ζωῇ καὶ ἀρχὴν τοῖς οὐσίαι καὶ τέλος ἔστιν ἐπινοῆσαι, ἡ δὲ ὑπὲρ τὴν κτίσιν μακαριότης οὔτε ἀρχὴν οὔτε τέλος προσίεται, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ἐν ἑκατέρῳ σημαινόμενον πέφυκεν αἰεὶ ὡσαύτως ἔχουσα καὶ ἐφ' ἑαυτῆς βεβηκυῖα, οὐ διαστηματικῶς ἐκ τίνος εἷς τι τῇ ζωῇ διοδεύουσα· οὔτε γὰρ μετ' οὐσίαν ζωῆς ἑτέρας ἐν τῷ ζῆν γίνεται, ὡς ἀκόλουθον εἶναι καὶ πέρας καὶ ἀρχὴν τῆς μετουσίας νοεῖσθαι, ἀλλ' αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ ζωὴ ἐστὶν ἐν ἑαυτῇ ἐνεργουμένη, οὔτε μείζων οὔτε ἐλάττων ἐκ προσθήκης ἢ ὑφαιρέσεως γίνεται. ἡ μὲν γὰρ εἰς τὸ μείζων ἐπαύξησης ἐν τῷ ἀπειρῷ χώρῳ οὐκ ἔχει, τῆς δὲ κατὰ τὴν ἐλάττωσιν ἐπινοίας τὸ κατὰ φύσιν ἀπαθὲς ἀνεπίδεκτον.

Nous voyons définitivement que pour Grégoire entre le créé et l'incréé s'interpose un mur de séparation qui empêche la nature créée d'accéder pleinement à la connaissance de la nature divine.⁴⁴ Nous remarquons également que le thème de la connaissance divine est étroitement lié avec la conception ontologique de Grégoire. Autrement dit, en introduisant une rupture métaphysique radicale entre le créé et l'incréé, Grégoire établit ainsi une différenciation épistémologique claire.⁴⁵ Grégoire emploie le mot *διάστημα* pour décrire la distance ontologique insurmontable entre les deux natures.⁴⁶ Comme le dit S. Douglass, le concept même de *διάστημα* : "*was the very fabric of the created order. Along with KINĒSIS, its presence indelibly marked creation as having been created and therefore constituted... Creation has diastēma;*

⁴³ *Eun* II 69-70 il existe d'autres passages où Grégoire utilise le procédé du parallélisme en opposant au fur et à mesure ce qui vaut pour la nature créée à ce qui vaut pour la nature incréée. Par exemple *Eun* I 359-385, cf. H. BOERSMA, *Embodiment and virtue in Gregory of Nyssa*, Oxford, 2013, p. 24-27.

⁴⁴ Le développement sur la nature incréée qui se situe au-dessus de tout et échappe à toute compréhension comporte quelques expressions qui font penser au poème de GRÉGOIRE DE NAZIANZE : « *Ὁ τοῖ, l'au-delà de tout...* »,

⁴⁵ Voir B. POTTIER, *Dieu et ...* p. 214.

⁴⁶ T. P. VERGHESE, « *Diastēma and diastasis* », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 253 où l'auteur souligne que dans ce contexte la notion de *διάστημα* désigne non pas une différence qualitative, mais une différence ontologique. Terme qui vient d'Aristote ; il définit une distance ayant relation avec le temps, on le rencontre souvent chez Thémistius dans son œuvre *In Aristotelis physica paraphrasis*, contemporain de Grégoire, et il est également souvent utilisé dans la terminologie musicale voir *Eun*I §359-365 voir également V. CVETKOVIC, « *St Gregory's Argument Concerning the Lack of διάστημα in the Divine Activities from Ab Ablabium* », proceedings of 11th international colloquium on Gregory of Nyssa, Tübingen, 2008. p. 369-382.

*God does not. Creation is 'enclosed by time and space;' God is not... On an epistemological level, the implications of diastêma concerned the restricted scope of any human knowledge of God.*⁴⁷ Cette incompatibilité est fondée sur une inexistence des mesures communes puisque l'incr   n'est pas mesurable. « Celle-là [la nature incrée] a comme mesure l'infinitt   » ; Grégoire parlant ainsi de la substance divine souligne le fait qu'elle échappe à toute limitation. Par l'utilisation de l'oxymore, l'auteur exprime ce qui est inconcevable et rend compte de la discordance.⁴⁸ Cette transcendance de Dieu avait été déjà exprimée dans plusieurs textes bibliques volontairement repris et interprétés par Grégoire. En outre, les textes d'Isaïe et les versets des psaumes⁴⁹ — comme le remarque M. Canévet — témoignent selon Grégoire que la nature divine infinie ne peut être mesurée.⁵⁰ Pour le Cappadocien aussi, chaque mention biblique de mesure amène systématiquement à évoquer l'infinitt   divine.⁵¹ Aussi au niveau de la signification des mots, nous remarquons avec Grégoire que ces deux principes du crée et de l'incrée s'opposent diamétralement.⁵² Aussi au niveau du langage cette faille ontologique entre crée et incrée empêche d'atteindre et de définir Dieu par les mots qui, selon Grégoire, sont une création humaine : « les choses signifiées par les noms sont séparées par la distance même qui sépare les natures »⁵³. Pourtant le langage joue un rôle capital et dynamique dans le domaine de la connaissance divine parce qu'il tourne l'esprit humain vers Dieu.

Nous devons nous poser la question de la source de cette pensée grégorienne qui sépare ainsi radicalement le créateur avec la créature. Les pistes pour cette question se trouvent dans la polémique que Grégoire reprend après la mort de Basile en 379 avec l'évêque de Cyzique Eunome. Dans les trois livres *Contra Eunomium*, Grégoire défend la divinité totale du Fils et la simplicité de l'  tre de Dieu. Grégoire refuse d'accepter une distinction en introduisant un intervalle entre le Père et le Fils. Pour Grégoire, les notions d'intervalle et d'infinitt   ne sont tout simplement pas compatibles, car lorsqu'Eunome introduit la notion d'intervalle dans

⁴⁷ S. DOUGLASS, « DIAST  MA », dans *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by L. F. MATEO-SECO, Leiden, 2010, p. 227.

⁴⁸ H. VAN GORP, *Dictionnaire des termes littéraires*, Paris, 2005.

⁴⁹ Il s'agit de Is 40, 12 : « Qui a mesuré de sa main l'eau de la mer... » ; Is 44, 6 : «    part moi, il n'y a pas de Dieu », Is, 40,18 « D'après qui pourriez-vous imaginer Dieu ? » ; Ps, 144,3 ; «    sa grandeur, point de mesure », Ps, 146, 5 : «    son intelligence point de mesure ».

⁵⁰ M. CANEVET, p. 251.

⁵¹ Ibid., p. 251.

⁵² *Eun* I, 504.

⁵³ *Eun* I GNO 3, 1, p. 206, 4-6.

la nature divine, cela revient à réduire le Père lui-même à des mesures, limites et finitudes.⁵⁴ Nous pouvons constater que la vision christologique de Grégoire exposée dans *Eun* III, par laquelle il élabore et renforce le concept d'infinité éternelle, joue un rôle essentiel dans la distinction ontologiquement radicale entre créateur et créature ; créé et incréé.⁵⁵ Elle s'intensifie à cause de la querelle avec Eunome au cours du débat théologique sur l'essence de Dieu. C'est le point de vue christologique qui détermine le contexte dans lequel nous approchons le concept du Dieu créateur et la création.

Ce qui caractérise la nature de l'Incréé, c'est son être actif en soi et absolument indépendant de tout. Donc, elle ne reçoit pas la vie par la participation, mais elle est la vie elle-même. Il est important de noter que la formule : « *ni plus grand ni plus petit* », employée par Grégoire pour décrire le signe distinctif unique de l'Incréé, est empruntée à Aristote.⁵⁶ Donc, il n'y a pas de « *plus* » ou de « *moins* » en Dieu.⁵⁷ Cette thèse philosophique se rapproche chez Grégoire de l'immutabilité et de la simplicité divine.⁵⁸ Nous pouvons présenter l'exemple de la simplicité de la Trinité qui se trouve dans le paragraphe 232 d'*Eun* I.

Qui ignore, en effet, qu'au sens propre la simplicité n'admet ni le plus, ni le moins dans le cas de la sainte Triade ? Au sujet de celle-ci, il n'est pas possible de concevoir un mélange ou une combinaison de qualités, mais la pensée conçoit une puissance non divisée et non composée ; de quelle manière et d'après quel raisonnement pourrait-on comprendre la différence selon le plus ou le moins ?⁵⁹

τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ἡ ἀπλότης ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον οὐκ ἐπιδέχεται; περὶ ἣν γὰρ οὐκ ἔστι μίξιν τινὰ ποιότητων καὶ συνδρομὴν ἐννοῆσαι, ἀλλ' ἀμερῆ τινα καὶ ἀσύνθετον δύνα μιν καταλαμβάνει ἡ ἔννοια, πῶς ἂν τις καὶ κατὰ τίνα λόγον τὴν παρὰ τὸ πλεον καὶ τὸ ἔλαττον διαφορὰν καταμάθοι;

Selon Grégoire, la Trinité est simple dans le sens où elle n'est soumise à aucune composition : en elle il n'y a pas de plus ou de moins. Le concept de *trois* personnes, qui nous a été révélé, est paradoxal parce qu'il ne signifie pas en Dieu la

⁵⁴ *Eun* I. 129. 1-3 (Hall 85) ; « *If ones holds that the life of the Father is senior 'πρεσβύτερον' to that of the Son, one is surely separating the Onlybegotten from the God over all by a certain interval 'διαστήματι τινι'.*

⁵⁵ Voir surtout le tome II et III ; pour le résumé de *Eun* III voir l'article de J. I. R. ALDAZ, « *Eun* III », dans *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 307-310.

⁵⁶ Reprenons le livre de Catégorie chapitre 5, 3b 33 – 4a 9.

⁵⁷ W. JAEGER, *Gregore von Nyssa's Lehre vom heiligen Geist*, Leiden, 1966 ; « *Gregor hat die aristotelische Kategorienlehre offenbar gut studiert. Die Begriffe μᾶλλον und ἧττον nehmen zwar jede Eigenschaft in sich auf (lassen sie zu δέχσθαι) aber bei dem Begriff des Wesens (οὐσία) ist die nicht der Fall.* », p. 31.

⁵⁸ BASILE, *Eun* I, SC 299, p. 208-212 ; GRÉGOIRE DE NYSSSE, *Eun* I 223-241.

⁵⁹ Voir également le texte *Eun* I 276 où la nature incréée est présentée quasiment comme un synonyme de la Trinité et de Dieu transcendant qui apparaît comme l'objectif qu'on poursuit pour pouvoir participer à sa nature.

multiplicité que nous reconnaissons aux choses créées. Pour Grégoire la nature incréée est commune strictement aux trois hypostases.⁶⁰ En effet, la Trinité est envisagée dans la nature incréée : « ... on considère dans la nature incréée ses entités et ses noms admirables que sont le Père, le Fils et l'Esprit saint... ».⁶¹ C'est une propriété de la Trinité sur laquelle Grégoire insiste particulièrement. C'est aussi pourquoi il défend la formule nicéenne⁶² contre celle d'Eunome — selon laquelle les *ousia* du Fils et de l'Esprit appartiennent à l'ordre de la création⁶³ — et affirme une seule « *ousia incréée* »⁶⁴, et en conséquence l'inexistence d'un seuil ontologique au sein de la Trinité. L'idée du Dieu trinitaire peut aussi avoir un impact sur l'épistémologie de l'Être divin. La formule paradoxale d'un seul Dieu en trois Personnes invoque l'impossibilité de la connaissance totale de Dieu, mais elle provoque une contemplation limitée et extrêmement riche en soi. Ainsi, nous retrouvons le thème de l'incompréhension divine dans le contexte trinitaire.

Il faut noter l'identité, pour notre propos, qui existe entre nature (*physis*) et *ousia* chez Grégoire.⁶⁵ Les deux notions sont ici synonymes.⁶⁶

Grégoire fait un parallèle important entre la connaissance qu'a l'homme de lui-même et la nature divine. Voici le texte qui se trouve dans *De hominis opificio* :

Pour ma part, je dis aussi : qui a connu son propre esprit ? Ceux qui s'estiment capables de saisir la nature de Dieu feraient bien de dire s'ils se sont regardés eux-mêmes. Ont-ils connu la nature de leur propre esprit ? (...) Pour ma part, je trouve la solution de ces difficultés dans le recours à cette parole de Dieu : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance ». **L'image n'est vraiment image que dans la mesure où elle déchoit de la ressemblance avec son prototype, par ce côté-là elle n'est plus image. Comme l'une des propriétés de la nature divine est son caractère insaisissable, en cela aussi l'image doit ressembler à son modèle.** Si la nature de l'image pouvait être « saisie », tandis que le modèle est au-dessus de notre « prise », cette diversité d'attributions prouverait l'échec de l'image.⁶⁷

Ἐγὼ δὲ παρὰ τοῦτό φημι, Τίς τὸν ἴδιον νοῦν κατενόησεν; Εἰπάτω σαν οἱ τοῦ Θεοῦ τὴν φύσιν ἐντὸς ποιούμενοι τῆς ἑαυτῶν καταλήψεως, εἰ ἑαυτοὺς κατενόησαν; εἰ τοῦ ἰδίου νοῦ τὴν φύσιν ἐπέγνωσαν; (...) Ἄλλ' ἔγνω τῶν ἠπορημένων τὴν λύσιν ἐπ' αὐτὴν ἀνα δραμῶν τοῦ Θεοῦ τὴν φωνήν· 'Ποιήσωμεν' γὰρ, φησὶν, 'ἄνθρωπον

⁶⁰ *Eun* I 276-281 voir également ce qui vaut pour la différenciation au sein de la Trinité.

⁶¹ *Ibid.*, 377.

⁶² A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol : Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen, 1965.

⁶³ *Eun* I 206 ; cf. B. POTTIER, p. 125-129, où une partie du chapitre intitulé « L'analyse métaphysique de l'être selon Eunome », est consacrée à l'*ousia* chez Eunome.

⁶⁴ *Eun* I 377 : « Η ἀκτίστη οὐσία ».

⁶⁵ La question a été étudiée par A. MEREDITH, « Studies... », p. 230, 244, 252-256 où l'auteur mentionne notamment *Eun* I 495, 514, 518, 522, 526, 530, 642 et *Eun* II 95 et 97.

⁶⁶ Cf. *Eun* I 505

⁶⁷ *Op hom* PG 44, 153D-156B ; J. LAPLACE, SC 6, p. 121-122.

κατ' εικόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν.' Ἡ γὰρ εἰκὼν ἕως ἂν ἐν μηδενὶ λείπηται τῶν κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένων, κυρίως ἐστὶν εἰκὼν· καθ' ὃ δ' ἂν διαπέση τῆς πρὸς τὸ πρωτότυπον ὁμοιότητος, κατ' ἐκεῖνο τὸ μέρος εἰκὼν οὐκ ἔστιν. Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἐν τῶν περὶ τὴν θεῖαν φύσιν θεωρουμένων ἐστὶ τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας· ἀνάγκη πᾶσα καὶ ἐν τούτῳ τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἔχειν τὴν μίμησιν. Εἰ γὰρ ἢ μὲν τῆς εἰκόνας φύσις κατελαμβάνετο, τὸ δὲ πρωτότυπον ὑπὲρ κατάληψιν ἦν· ἢ ἐναντιότης τῶν ἐπιθεωρουμένων τὸ διημαρτημένον τῆς εἰκόνας διήλεγχεν.

Pour Grégoire, l'homme est à l'image de Dieu, non pas seulement par son intelligence, par sa liberté ou encore par le pouvoir qu'il reçut d'organiser la nature : mais il l'est également par ce qu'il y a d'incompréhensible au fond de lui. C'est vrai que pour approcher Dieu, nous devons regarder et scruter notre nature humaine, spirituelle ; nous devons nous examiner nous-mêmes. C'est une approche anthropologique qui conduit au constat de l'impossibilité de Le connaître.

Après avoir vu Grégoire employer le terme de nature incréée dans les textes présents au sujet de l'incompréhensibilité, nous pouvons constater qu'il l'utilise principalement dans deux contextes différents : le contexte ontologique (cosmologique) et le contexte trinitaire (théologique). Ceci nous permet de conclure que dans les deux cas, Grégoire, par la notion d'incréé, décrit son concept de Dieu, par une opposition radicale entre le créé et l'incréé et par le caractère propre aux trois personnes divines dont l'incompréhensibilité reste totale. Mais c'est bien grâce à cette séparation radicale entre ce qui est incréé et créé que se produit l'incompréhensibilité totale de l'homme au sujet de l'essence divine, ce qui conduit Grégoire à chercher non pas la nature de Dieu, mais son activité créatrice. C'est Dieu créateur que nous pouvons connaître. Donc, aussi dans cette approche épistémologique, pour Grégoire, Dieu est Créateur par excellence. Comme l'exprime T.T. Tollefsen dans son analyse de la cosmologie grégorienne: ' ... we do not really see the nature of the artisan, but only the skilful technique that he applied to his work. Similarly, if we look to the order of creation, we form a notion in our minds, not of the essence of God, but of his wisdom. "He who is invisible by nature becomes visible in His activities being seen in the things that are around Him (τοῖς περὶ αὐτὸν)"'.⁶⁸ Ainsi, la section suivante parlera des attributs de Dieu qui font de Lui l'unique et l'ultime Créateur.

⁶⁸ T.T. TOLLEFSEN, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford, 2012, p. 91. La citation de Grégoire *Eun* GNO 2, 186.

1. 2. L'OUSIA CRÉATRICE

1. 2. 1. LES ATTRIBUTS DIVINS CRÉATEURS

Examinons maintenant la notion de l'*ousia* incréée et sa relation avec le monde créé. Nous allons pour cela nous pencher sur le texte de *Contra Eunomium* et ensuite sur l'interprétation du récit de la Genèse dans *Apologia in Hexaemeron*.

Mais si la substance existe antérieurement aux énergies, si nous percevons les énergies par le moyen de nos sens et si nous les appelons par des mots dans la mesure de nos possibilités, quelle crainte subsiste-t-il à dire que les noms sont postérieurs aux réalités ? En effet, si nous n'exprimons par quelque chose de ce que nous disons de Dieu avant de l'avoir pensé, si nous le pensons à l'aide de ce que nous avons appris à partir des énergies, **si la puissance existe avant l'activité, la puissance dépend de la volonté de Dieu, et la volonté réside dans le pouvoir de la nature divine,** est-ce que nous ne recevons pas clairement l'enseignement que les appellations désignant les réalités sont attribuées après coup à ces réalités et que les paroles prenant leur forme selon les mouvements des choses qui existent, sont comme l'ombre de ces réalités.⁶⁹

Εἰ δὲ προῦφέστηκε τῶν ἐνεργειῶν ἢ οὐσία, νοοῦμεν δὲ τὰς ἐνεργείας δι' ὧν αἰσθανόμεθα, ῥήμασι δὲ ταύτας ὅπως ἂν ἢ δυνατόν ἐξαγγέλλομεν, τίς ἔτι καταλείπεται φόβος νεώτερα τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα λέγειν; εἰ γὰρ μὴ πρότερον ἐρμηνεύομέν τι τῶν περὶ θεοῦ λεγομένων, πρὶν ἂν νοήσωμεν, νοοῦμεν δὲ δι' ὧν ἐκ τῶν ἐνεργειῶν διδασκόμεθα, προῦφέστηκε δὲ τῆς ἐνεργείας ἢ δύναμις, ἢ δὲ δύναμις ἐξήρηται τοῦ θείου βουλήματος, τὸ δὲ βούλημα ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τῆς θείας ἀπόκειται φύσεως, ἅρ' οὐ σαφῶς διδασκόμεθα ὅτι ἐπιγίνονται τοῖς πράγμασιν αἰ σημαντικαὶ τῶν γινομένων προσηγορίαι καὶ ὡς περ σκιαὶ τῶν πραγμάτων εἰσὶν αἰ φωναί, πρὸς τὰς κινήσεις τῶν ὑφεστῶτων σχηματιζόμεναι;

En parlant ainsi de Dieu, Grégoire utilise une série de termes que nous pourrions présenter de la manière suivante : la substance, la puissance, la volonté et l'énergie. Ces termes qui concernent Dieu et son rapport au monde créé sont regroupés hiérarchiquement chez Grégoire.⁷⁰ L'utilisation du couple puissance-énergie, comme le souligne B. Pottier⁷¹, ne trouve pas son origine chez Aristote pour qui Dieu, étant un acte pur sans aucun rapport au monde, n'a aucune empreinte de puissance, car il est éternel.⁷² Chez Plotin et dans le néo-platonisme, cette formule porte un autre sens. Pour Plotin c'est une loi métaphysique universelle qui est valable pour « *tous les êtres tant qu'ils subsistent* » et pour le néoplatonisme cette triade

⁶⁹ *Eun* II 150.

⁷⁰ *Eun* I 243 *Or dom*, PG 44 1157D-1160A.

⁷¹ B. POTTIER, p. 107-108.

⁷² ARISTOTE, *Metaph.* Λ 6, 1071b 19 et Λ 7, 1072a 25 ; *Metaph* Θ 8, 1050b 5-20 : rien de ce qui est éternel, incorruptible ou nécessaire ne peut exister en puissance.

exprime une conception entitative.⁷³ Nous allons également ajouter à cette série la notion d'œuvre.⁷⁴

Regardons de plus près la notion de l'énergie dans Eun I.⁷⁵

(...) en effet, il n'est pas possible de disjoindre l'une (ousia) de l'autre (énergie) et de comprendre en elle-même celle qui reste, mais celui qui dit énergie comprend en même temps par ce mot ce qui se meut selon elle, et celui qui fait mention de l'agent mentionne évidemment aussi, de façon implicite, énergie. (...) Nous disons que quelqu'un travaille l'airain ou qu'il travaille le bois ou qu'il fait quelque chose de semblable. Ainsi donc par un seul terme, le langage présente en même temps l'activité et celui qui exerce le métier, si bien que si l'un d'eux est enlevé, ce qui reste n'existerait même pas. (...) **Elle (l'énergie) est séparée de la première ousie du fait qu'elle n'est pas nature, mais qu'elle est motion d'une nature ; elle ne coïncide pas avec l'ousie qui est seconde, parce qu'elle produit non pas une simple énergie, mais une ousie capable d'agir par elle-même.**⁷⁶

(...) οὐδὲ γὰρ ἔστι δυνατόν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου διαζεύξαντα καταλαβεῖν ἐφ'ἑαυτοῦ τὸ λειπόμενον, ἀλλ'ὁ τὴν ἐνέργειαν εἰπὼν τὸ κατ'αὐτὴν κινούμενον τῷ λόγῳ συμπεριέλαβε, καὶ ὁ τοῦ ἐνεργοῦντος μνησθεὶς καὶ τὴν ἐνέργειαν πάντως κατὰ τὸ σιωπώμενον αὐτῷ συνεσήμνη. ... χαλκεύειν τινὰ λέγομεν ἢ τεκταίνεσθαι ἢ ἄλλο τι ἐνεργεῖν τῶν τοιούτων. οὐκοῦν τῇ μιᾷ φωνῇ τὴν τε ἐργασίαν καὶ τὸν μειόντα τὴν τέχνην κατὰ ταῦτόν ὁ λόγος παρέστησεν, ὥστε εἰ χωρισθεῖ τὸ ἕτερον, μὴ ἂν ὑποστῆναι τὸ λειπόμενον. ... τῆς μὲν γὰρ κεχώρισται τῷ μὴ φύσις εἶναι, ἀλλὰ φύσεως κίνησις, τῇ δὲ μεθ'ἑαυτὴν οὐ συμβαίνει, ὅτι οὐ ψιλὴν ἐνέργειαν, ἀλλ' ἐν ἐργὸν οὐσίαν δι'ἑαυτῆς ὑπεστήσατο.

Nous voyons que les deux concepts sont étroitement liés dans la mesure où l'énergie se définit par rapport à l'ousia et non l'inverse. L'énergie ne peut pas être comprise sans l'ousia qui se révèle uniquement à travers ses énergies. Pourtant cette révélation n'est jamais entière ; c'est l'ousia elle-même qui restera impénétrable⁷⁷ parce qu'elle est au-dessus de nos capacités. Donc, l'énergie comme telle ne peut pas exister en ayant une autonomie propre. En revanche, elle est concevable en celui qui l'a produite pendant le mouvement ou dans son résultat. L'énergie doit être envisagée comme étant un mouvement de la nature (φύσεως κίνησις) dont la source est l'ousia.

Nous pouvons à cet endroit introduire la notion d'œuvre (ἔργον) qui est premièrement un résultat de l'énergie et qui, deuxièmement, provient de l'ousia. L'œuvre à son tour peut être définie comme étant ousia puisqu'elle est une substance,

⁷³ E. VON IVANKA, *Plato christianus : La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990, p. 407-413, PLOTIN, *Enn.* V, 1, 6. ; J.-M. GARRIGUES, « L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur », *Istina*, 1974, p. 283.

⁷⁴ Grégoire établit entre l'énergie et l'œuvre une relation conforme aux définitions aristotéliennes ; ARISTOTE, *Metaph.*, Θ, 8, 1050 a 20-26.

⁷⁵ Notons que le *Eun* I traite systématiquement du rapport de l'énergie à l'ousia d'une façon directe contrairement à *Eun* II où la question est envisagée par le point de vue de l'épinoia.

⁷⁶ *Eun* I 209-211 :

⁷⁷ *Eun* I 420-422 où Grégoire donne un exemple par lequel il explique que le sujet ne peut être dévoilé complètement par ses productions.

une chose, mais sa caractéristique reste inférieure par rapport à l'ousie première. C'est également par l'œuvre que l'homme est capable de raisonner et d'inventer des noms pour définir les attributs de Dieu : « à partir de la sagesse qui se manifeste dans l'univers que nous concevons que celui qui gouverne l'univers est sage... c'est à partir de la magnificence de ses œuvres merveilleuses que nous nous faisons une idée de sa puissance ». ⁷⁸ Nous remarquons que l'énergie paraît dans cette vision comme une relation entre ousia et œuvre. Pour Grégoire, toute la création, malgré sa variété et sa complexité ⁷⁹, est l'œuvre de Dieu seul et de la seule énergie divine. ⁸⁰ Nous avons déjà mentionné la rupture radicale entre l'incrée et le créé ⁸¹ entre lesquels il n'y a aucun intermédiaire. Grégoire souligne cela aussi dans le cadre de la notion d'énergie dans le passage que nous venons de citer. Nous approchons l'ousia divine seulement à travers l'énergie, sans avoir entièrement la possibilité de la connaître. Nous recherchons Dieu Créateur uniquement du point de vue du créé, car nous appartenons à l'œuvre. B. Pottier remarque que pour Grégoire la notion d'énergie est toujours liée à la seule nature créée ; le Père de l'Eglise ne lie jamais l'engendrement du Fils à l'énergie qui a toujours à voir avec la création. ⁸² Autrement dit, nous pouvons affirmer que l'énergie joue un rôle dans la relation active de Dieu au créé. ⁸³

Regardons maintenant la notion de la puissance (δύναμις) chez Grégoire. Contrairement à l'énergie (ἐνεργεία) la puissance est liée à l'incrée et peut même désigner les personnes divines dans leur singularité. ⁸⁴ Grégoire semble s'inspirer de la citation biblique de 1 Cor 1, 24 : « il est Christ puissance de Dieu — Χριστὸς Θεοῦ δύναμις ».

⁷⁸ Eun II 476.

⁷⁹ Eun I 402 où Grégoire s'interroge sur la diversité des choses et l'unité d'énergie. C'est en citant Ps 32 qu'il répond que Dieu a bien voulu la diversité du monde, ce qui n'exclut pas que tout puisse concourir à l'harmonie d'un univers ordonné avec sagesse. Voir BASIL, *Homélie sur l'Hexameron* 3, SC 26bis, p. 290.

⁸⁰ Eun I 399-405 où Grégoire donne son opinion sur l'ontologie scalaire qui ferait dériver les œuvres les unes des autres selon l'échelle néo-platonicienne de la chaîne d'or, reprise par Eunome.

⁸¹ Voir par rapport au ce sujet dans les premières pages de la partie Dieu Créateur.

⁸² B. POTTIER, p. 116 ; T. DAMS, *La controverse eunoméenne*, Dissertation de l'Institut Catholique de Paris, 1951 : « Nous ne pouvons pas autrement concevoir l'énergie de Dieu, produisant un ergon, que comme une activité libre d'où sort quelque chose de créé », p. 254.

⁸³ B. C. BARMANN, *The Cappadocian Triumph over Arianism*, Stanford, 1966, p. 306-317.

⁸⁴ *Or cat* 5, 2 où Grégoire désigne le Fils comme « puissance substantielle – κατ'ουσίαν τις ὑφεστῶσα δύναμις », B. SESBOÛÉ dans SC 305, p. 288, où l'auteur définit la puissance δύναμις « comme une qualité intérieure à la substance divine ». Il est important de noter que Grégoire parle de puissance de Dieu ayant un rapport direct aux personnes trinitaires dans Eun III et Ref., Dans Eun I et II il s'interdit toute expression dans ce sens pour qu'Eunome ne puisse pas profiter de cette façon de parler. Il s'agit de concevoir l'idée de la puissance comme une consistance d'ousie — Grégoire semble refuser d'entrer dans cette polémique.

La notion de puissance existe aussi dans une autre série, celle des attributs créateurs de Dieu que nous propose Grégoire dans son œuvre intitulée *Apologia in Hexaemeron*. Avant d'analyser la citation, nous proposons de dire quelques mots par rapport à ce traité. *Hex*, est un texte écrit en 379 qui propose une interprétation plus harmonieuse du récit de la création que celle faite par Basile. En effet, Grégoire offre une exégèse allégorique du texte biblique approfondissant par cela l'interprétation historico-philologique de son frère. K. Gronau affirme que Grégoire n'a pas dû être uniquement influencé par Philon et Origène, mais aussi par une source stoïcienne, celle de Posidonios et de son commentaire sur *Timée* de Platon, en rédigeant cet ouvrage sur le cosmos.⁸⁵

(...) dans la nature divine, la puissance accompagne l'intention et la mesure de la puissance de Dieu est son vouloir ; son vouloir est savoir ; le propre du savoir est de ne rien ignorer pour que chaque créature puisse être faite ; à la connaissance, est naturellement, liée aussi la puissance ; si bien que tout ensemble il a connu ce qui devait être la force réalisatrice des êtres, qui amène l'objet pensé en existence, en acte, il a accompagné cette connaissance, sans aucun retard sur elle, mais l'œuvre est manifestée en liaison avec le projet (τό νόημα) et sans retard sur lui ; **car le projet est puissance : en même temps, le projet décide la création des êtres et il procure les moyens pour l'existence des objets pensés. Aussi doit-on concevoir ensemble tout ce qui concerne l'action créatrice de Dieu : le vouloir, le savoir, la puissance, l'appel des êtres à l'existence.**⁸⁶

ὅτι ἐπὶ τῆς θείας φύσεως σύνδρομός ἐστι τῆ βουλήσει ἡ δύναμις, καὶ μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται· τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστίν. Σοφίας δὲ ἴδιον, τὸ μηδὲν ἀγνοεῖν ὅπως ἂν τὰ καθ' ἕκαστον γένοιτο. Τῆ δὲ γνώσει συμπέφυκε καὶ ἡ δύναμις· ὥστε ὁμοῦ ἔγνω τὸ δέον γενέσθαι, συνέδραμεν ἡ ἐξεργαστικὴ τῶν ὄντων ἰσχὺς, τὸ νοηθὲν εἰς ἐνέργειαν ἄγουσα, καὶ οὐδὲν μετὰ τὴν γνῶσιν ὑπεστερίζουσα, ἀλλὰ συνημμένως καὶ ἀδιαστάτως συναναδείκνυται τῆ βουλῆ καὶ τὸ ἔργον. **Δύναμις γάρ ἐστιν ἡ βουλή κατὰ ταυτὸν, καὶ ὅπως ἂν τὰ ὄντα γένοιτο προβουλευούσα, καὶ τὰς ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν νοηθέντων ὑπαρξιν ἐκπορίζουσα. Ὡς ὁμοῦ τὰ πάντα τοῦ Θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν νοεῖσθαι, τὸ θέλημα, τὴν σοφίαν, τὴν δύναμιν, τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων.**

Les termes principaux de cette série qui concerne Dieu et son rapport au monde créé sont : la volonté, la sagesse, la puissance et l'ousia. Nous remarquons une convergence de ces termes pour définir l'acte créateur en Dieu. Selon Grégoire la nature divine se caractérise par le fait que l'intention (βούλησις) coïncide avec la puissance (δύναμις). La volonté devient la mesure de la puissance de Dieu. La puissance de Dieu n'est limitée par rien sauf par sa grandeur. Pour Grégoire la volonté divine qui crée est remplie de la sagesse (σοφία). La propriété de la sagesse est de

⁸⁵ K. GRONAU, *Posidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig, 1914.

⁸⁶ *Hex* 7, 12, 30 – 14, 5. PG 69 A ; tr. T. LECAUDAY ; F. X. RISCH p. 62-63.

connaître chaque élément de la création. La puissance est liée (συνφύω) avec la connaissance (γνώσις).

Nous remarquons, dans cette citation très dense, l'expression de l'action propre par laquelle Dieu appelle les êtres à l'existence. Cette action créatrice de Dieu est complètement différente de celle de l'homme qui a une action productrice⁸⁷ ; pour Dieu l'acte de la création inclut d'autres facteurs compris dans ce processus, qui sont simultanés et sont absolument indépendants de toutes proportions possibles, sauf celle de la grandeur divine. Les attributs divins coopèrent ensemble et en même temps. Signalons les mots qu'utilise Grégoire pour décrire cette conjonction des attributs entre eux et avec l'ousia : σύνδρομος, συνφύω, συνάπτω. Le préfixe *συν* exprime l'idée d'un ensemble quasi organique. Grégoire, et avant lui Origène, soulignent que pour Dieu les moments de l'activité créatrice sont simultanés.⁸⁸ Par conséquent, l'acte de création ne peut absolument pas constituer une sorte d'enchaînement évolutif et être dépendant d'un autre principe que Dieu.⁸⁹ Dans ce texte, la notion d'ousia n'appartient pas à un des attributs constitutifs du créé, mais elle manifeste le fait que l'acte de Dieu ne fractionne point le processus de la création en moments et en aspects isolés. L'ousia divine est à la source de la constitution de l'univers. Ainsi, pour C. Köckert, dans ce contexte le terme *ousia* a une double signification : existentielle et essentielle.⁹⁰

Dans le *De anima et resurrectione*, ce dialogue, daté de 379, qui porte sur l'opposition entre l'âme comme essence intelligible et le corps humain, nous trouvons un passage, inspiré de l'épître aux Hébreux⁹¹, où Grégoire définit l'acte créateur par les attributs déjà mentionnés : volonté, autorité et sagesse.⁹² Dans ce texte, Grégoire

⁸⁷ *Eun* II, 69-70. Regarder le début de la première partie de la thèse.

⁸⁸ Cf. ORIGÈNE, *Comm. In Gen. Frg.* par Eusebe de Césarée A I 4. 3. 2 a ; Origène défend de la même façon la création de la matière.

⁸⁹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 3, 1-7 où l'auteur développe les idées et cherche les origines des actes volontaires, involontaires, choix et souhaits humains. Ici aussi, Grégoire lutte contre l'idée de l'ontologie scalaire. Nous allons encore pencher sur cette question dans les prochaines pages.

⁹⁰ J. ZACHHUBER, *Human nature ...*, 433-435 ; C. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie...* p. 412 où l'auteur traduit τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων par l'être substantiel — substantiel Sein.

⁹¹ Heb 11, 3

⁹² Notant aussi que les paragraphes 102 – 109 qui se trouvent dans *An et res*, constituent un petit traité de la création p. 138-139 dans GÉGOIRE DE NYSSÉ, *L'âme et la résurrection. Dialogue avec sœur Macrine*, traduction du grec, introduction et notes critiques, index et bibliographie par B. POTTIER, Éditions Lessius la série donner raison 30, Bruxelles, 2011 : « (...) Mais puisque unique est la cause des êtres et qu'il n'y a pas homogénéité entre la nature suprême et ce qu'elle mène à l'existence, ces deux hypothèses sont également absurdes : de penser que la création sort de la nature de Dieu ou que l'univers tient sa subsistance de quelque autre essence. Car ou bien il y a homogénéité entre ce qui vient à l'existence et Dieu, et l'on supposera que le divin lui-même est présent dans ce qui est propre à la création, ou bien l'on introduira une nature matérielle différente de l'essence divine, considérée

souligne la position particulière de la volonté dans l'acte créateur. En effet, pour Grégoire la création est la volonté divine devenue substantielle. L'existence de la volonté est ousia divine. Donc en Dieu, la volonté et la réalisation sont identiques ce que rappelle le symbole de la foi chrétienne dans le Dieu créateur tout puissant.⁹³ Récapitulons : tous les principes de la création (τὰς ἀφορμὰς⁹⁴) doivent être saisis simultanément et étroitement avec l'ousia divine pour comprendre l'acte créateur et ses conséquences : la substance créée.

1. 2. 2. DIEU ET LA MATIÈRE

Continuons avec le texte de *Hex 7* où Grégoire, après avoir expliqué ce qui concerne l'action créatrice de Dieu, donne son opinion sur la question de la matière :

(...), Car on peut entendre des gens dire par exemple : si Dieu est immatériel, d'où vient la matière ? Comment la quantité vient-elle de ce qui n'a pas de quantité, de l'invisible, le visible, de ce qui est sans grandeur et sans limites ce qui est limité absolument dans un volume et une mesure ? Et tout ce qui se voit dans la matière, comment et à partir de quoi les produits celui qui ne possède rien de tel dans sa propre nature ?⁹⁵

(...) οἷα δὴ λεγόντων ἔστιν ἀκούειν, Εἰ ἄυλός ἐστιν ὁ Θεός, πόθεν ἡ ὕλη, πῶς τὸ ποσὸν ἐκ τοῦ ἀπόσου, καὶ ἐκ τοῦ ἀόπτου τὸ ὄρατον, καὶ ἐκ τοῦ ἀμεγέθους τε καὶ ἀορίστου, τὸ πάντως ὄγκῳ τινὶ καὶ πηλικότητι ὀριζόμενον; καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅσα περὶ τὴν ὕλην ὀράται, πῶς ἢ πόθεν παρήγαγεν ὁ μηδὲν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει τοιοῦτον ἔχων.

Ce questionnement sur l'origine du monde matériel venant de l'immatériel est assez répandu parmi les philosophes néoplatoniciens.⁹⁶ Nous remarquons à partir du

comme égale à Dieu, car non engendrée et éternelle en son être.... au passage notons simplement ceci : la vigueur du choix de Dieu, dès qu'il veut, devient réalité, la volonté se fait substance et aussitôt devient nature : car l'autorité qui peut tout, quoi qu'elle veuille dans sa sagesse et son génie, ne laisse pas son vouloir sans consistance. Dès qu'existe la volonté, il y a substance. », même pensée chez IRENEE DE LYON, *Adv Haer* II, 30, 9 (*est substantia omnium voluntas eius*) et ORIGENE, *Peri archôn* I, 2, 6 (p. 41 de la trad. HARL, DORIVAL, LE BOULLUEC)

⁹³ Credo de Nicée-Constantinople.

⁹⁴ Αἰ ἀφορμαί — du verbe jaillir, s'éloigner, signifie également le point de départ, l'origine. F. X. RISCH traduit αἰ ἀφορμαί par le mot « moyen » ; dans son commentaire p. 143 il argumente ainsi son choix : « Mit « Mittel » gebe ich das nicht einfach zu fassende ἀφορμαί wieder. Seine Zusammenstellung mit αἰτία und δυνάμεις ist beinahe als Zusammenfassung dieser beiden Ausdrücke aufzufassen, das heißt es enthält sowohl die Bestimmung von Anfang eines Seins als auch die von Kraft zur Erhaltung des Seins ».

⁹⁵ *Hex 7*, 14, 5-12, F. X. RISCH, p. 63 ; voir également les textes parallèles : *Op hom* 23, PG 44, 209d-212a : *An et res*, PG, 46, 124c.

⁹⁶ PLOTIN, *Enn.* V. 1, 6, 4-9, V, 2, 1, 3-5 ; PORPHYRIUS, *In Timaeus* I, 396, 5-24. Voir également C. KÖCKERT, p. 418-424 où dans un sous-chapitre l'auteur analyse d'une façon détaillée les influences possibles venant de la philosophie ou de la pensée chrétienne des premiers siècles sur les prises de position de Grégoire de Nysse au sujet de la matière dans les textes que nous citons. Mentionnons brièvement que pour C. Köckert la négation de la matière est une condition de l'existence du monde

texte cité que Grégoire tente d'expliquer la relation entre la nature divine et la matière (ἡ ὕλη) en dehors du concept manichéen du Dieu matériel⁹⁷ et contre la vision dualiste de Dieu et d'un principe matériel. En effet, les théories où la création est de nature divine et où la matière a une nature coéternelle avec Dieu sont fausses du point de vue de Grégoire. Selon Grégoire, la solution de cette impasse se trouve dans la notion de Dieu créateur tout puissant : « ... *Donc, si dans le même être et dans le même cas se trouvent le savoir et la puissance, cet être n'ignore pas comment peut être trouvée une matière pour l'organisation des êtres et n'est pas impuissant pour amener à l'existence en acte ce qui est pensé.* ».⁹⁸ Pour Grégoire c'est la pensée divine accompagnée par la sagesse et la puissance qui donne vie à la matière, à son existence.⁹⁹ Grégoire spécifie la manière dont Dieu crée la κτίσις σωματική :

Comme il peut tout, il a par volonté sage et puissante, fondé ensemble, en vue de la réalisation des êtres, tout ce dont la matière est constituée : le léger, le lourd, le dense, le rare, le mou, le résistant, l'humide, le sec, le froid, le chaud, la couleur, la forme, le contour, la durée ; toutes ces choses, prises en soi, sont de simples notions et pensées. En effet, la matière n'est en soi aucune d'entre elles, mais devient matière lorsqu'elles se rassemblent les unes avec les autres.¹⁰⁰

Πάντα δὲ δυνάμενος, ὁμοῦ τὰ πάντα δι' ὧν ἡ ὕλη συν ἵσταται τῷ σοφῷ τε καὶ δυνατῷ θελήματι κατεβάλετο πρὸς τὴν ἀπεργασίαν τῶν ὄντων, τὸ κοῦφον, τὸ βαρὺ, τὸ ναστὸν, τὸ ἀραιὸν, τὸ μαλακὸν, τὸ ἀντίτυπον, τὸ ὑγρὸν, τὸ ξηρὸν, τὸ ψυχρὸν, τὸ θερμὸν, τὸ χρῶμα, τὸ σχῆμα, τὴν περιγραφὴν, τὸ διάστημα· ἅ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα. Οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα, ὕλη γίνεται.

Dieu, un être tout puissant, est à l'origine de la matière. La matière est composée à partir d'éléments (ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα), qui à leur tour constituent les qualités de la matière. Donc selon Grégoire, la matière est un ensemble de toutes les qualités pour finalement devenir le créé corporel dans toute son unité. Nous remarquons aussi dans ce cas-là que selon Grégoire c'est bien la nature incréée qui est à l'origine de la matière créée, parce qu'elle est constituée par une union des éléments intelligibles.¹⁰¹ F. X. Risch dans son commentaire de ce passage remarque : « *Die*

créé. Cette approche joue un rôle capital, et constitue un argument dans l'apologétique chrétienne de l'époque. Pour F. X. RISCH il s'agit des manichéens p. 130.

⁹⁷ F. DECRET, « *Mani et la tradition manichéenne* », Seuil, 2005

⁹⁸ *Hex* 7, 14, 19-21 ; PG 69 C.

⁹⁹ ORIGÈNE, *Comm. In Gen. Frg. A* I 4.3.2a. Origène défend de la même façon la création de la matière.

¹⁰⁰ *Hex* 7 : PG 69C ; F. X. RISCH, p. 63 et p. 133-136 pour le commentaire de ce passage.

¹⁰¹ *Op hom* 24, SC 6, p. 194 : « *Nous découvrirons, en effet, que la matière n'est faite tout entière que d'un ensemble de qualités dont nous ne pouvons la dépouiller par opérations successives sans la rendre absolument incompréhensible à la raison. Par ailleurs, chaque espèce de qualité peut être*

Materie erscheint zunächst als Voraussetzung für die Erschaffung des Seienden (Zeile 14, 20f πρὸς τὴν κατασκευὴν und 14, 24 πρὸς τὴν ἀπεργασίαν), aber nicht als Grundlage im Sinne eines ὑποκείμενον. Sie ist also kein vorhandener Stoff, aus dem etwas geformt wird »¹⁰². Autrement dit, ce sont les pensées venant de l'être increé qui forment les éléments qui par la suite, par une coopération parfaite, aboutissent à la matière c'est-à-dire la partie visible du monde créé.

Il n'est pas dans notre intention de développer cette question de la matière¹⁰³ dans ce chapitre consacré primordialement à la notion de Dieu créateur. Pourtant, ce qui nous intéresse primordialement c'est de voir quelle est la relation entre la matière créée et Dieu.

1. 3. LA CRÉATION PAR LE LOGOS

1. 3. 1. LE LOGOS DU DIEU

La création est une œuvre du Dieu trinitaire. Sur ce point, Grégoire souligne particulièrement la place du Logos divin comme puissance et sagesse, par lequel le cosmos a été créé. Regardons le passage qui ouvre la partie consacrée à la création de l'homme dans l'*Oratio catechetica*, sur le Logos créateur.

Qu'on veuille l'appeler Logos ou Sagesse ou Puissance ou Dieu ou lui donner un autre nom sublime et vénérable, nous n'engagerons pas de discours sur ce point. **Quel que soit en effet le mot ou le nom que l'on trouve pour dénommer le sujet, une seule réalité est désignée par ces paroles, à savoir la puissance éternelle de Dieu, qui crée ce qui existe, conçoit ce qui n'est pas encore, maintient ensemble les choses créées, prévoit celles qui le seront.** Or, ainsi que la suite logique du raisonnement l'a montré, ce Dieu Logos, Sagesse, Puissance, est le créateur de la nature humaine qu'aucune nécessité n'a poussé à former l'homme, mais qui, dans la surabondance de son amour, a suscité par un acte créateur la genèse d'un tel être. En effet, la lumière ne devait pas rester invisible, ni sa gloire sans témoins, ni sa bonté sans bénéficiaires, ni toutes autres qualités que nous voyons attachées à la nature demeurer inefficaces, du fait qu'il n'y aurait eu personne pour y participer et en jouir.¹⁰⁴

τοῦτον δὲ εἴτε λόγον, εἴτε σοφίαν, εἴτε δύναμιν, εἴτε θεόν, εἴτε ἄλλο τι τῶν ὑψηλῶν τε καὶ τιμίον ὀνομάζειν τις ἐθέλοι, οὐ διοισόμεθα. ὅτι γὰρ ἂν εὐρεθῆ δεικτικὸν τοῦ ὑποκειμένου ῥῆμα ἢ ὄνομα, ἔν ἐστι τὸ διὰ τῶν φωνῶν σημαίνόμενον, ἢ αἰδιος τοῦ θεοῦ δύναμις, ἢ ποιητικὴ τῶν ὄντων, ἢ εὐρετικὴ τῶν μὴ ὄντων, ἢ συνεκτικὴ

mentalement isolée du sujet où elle se trouve. Or, la raison est un mode de connaissance spirituelle qui n'a rien de corporel ».

¹⁰² F. X. RISCH, p. 133.

¹⁰³ Pour lecture complémentaire voir A. BOURNAKAS, « *Das Problem des Materie in der Schoepfnungslehre des Gregor von Nyssa* », thèse de doctorat en philosophie, Freiburg im Breisgau, 1972.

¹⁰⁴ *Or cat* SC 453, p. 163-165.

τῶν γεγονότων, ἢ προορατικῆ τῶν μελλόντων. οὗτος τοίνυν ὁ θεὸς λόγος, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἀπεδείχθη κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής, οὐκ ἀνάγκη τινὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναχθεῖς, ἀλλ' ἀγάπης περιουσία τοῦ τοιούτου ζῶου δημιουργήσας τὴν γένεσιν. ἔδει γὰρ μῆτε τὸ φῶς ἀθέατον, μῆτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μῆτε ἀναπόλαυστον εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μῆτε τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν, ἀργὰ κεῖσθαι, μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος.

La notion de Logos divin a une longue tradition chrétienne qui s'appuie sur un triple héritage : celui de la philosophie grecque (la notion de ῥῆμα, λόγος chez Platon, Aristote, stoïcisme), celui de la pensée juive et chrétienne (tendance à la personnification du Logos chez Philon, le concept de *dabar* [discours] – דָבָר, prologue de l'Évangile de Jean), et celui de la gnose.¹⁰⁵ Nous ne développons pas davantage le sujet du Logos dans la pensée chrétienne dans notre recherche, pour plutôt nous concentrer sur la vision proprement grégorienne du Logos créateur.

Dans le texte que nous avons cité ci-dessus, les attributs divins de la création — vus à l'occasion de l'interprétation grégorienne du récit de la Genèse — expriment les attributs du Logos créateur. Grégoire élève les attributs de la sagesse et de la puissance au rang de noms divins notamment de Dieu et de Logos. Cette opération peut avoir pour objectif de renforcer le dogme nicéen de la consubstantialité et co-éternité du Logos avec Dieu à l'occasion des querelles eunomiennes. Dans ce raisonnement, le monde est une œuvre du Logos de Dieu qui a la puissance de le réaliser ; le Logos devient le Logos créateur.¹⁰⁶ Le Logos de Dieu est lui-même la vie (αὐτοζωή)¹⁰⁷ et le monde est le résultat d'un acte de Dieu par le Logos. La préposition « διὰ - *par* » ne signifie pas pour Grégoire que le Logos est un intermédiaire, mais qu'Il est personne divine qui possède pleinement la puissance de la divinité.¹⁰⁸ Cet

¹⁰⁵ Cf., G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955 ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne : T. I, De l'âge apostolique à Chalcédoine*, 451, Paris, 1973 ; il est utile de noter que la notion de Logos peut être envisagée sous différents aspects, distinguons les principaux : 1. Aspect cosmologique : le Logos en tant que créateur et en tant que maintenant le monde dans l'existence. 2. Aspect noétique : le Logos en tant que fondateur de la vérité. 3. Aspect moral : le Logos en tant que fondateur de la loi morale. 4. Aspect psychologique : le Logos en tant qu'origine de la pensée. 5. Aspect révélateur : le Logos en tant que la Parole révélatrice. 6. Aspect sotériologique : le Logos en tant qu'auteur du salut.

¹⁰⁶ *Or cat*, SC 453, p. 150-151.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 148-149 : « (...) il faut nécessairement admettre l'idée que le Logos est Vie en lui-même et éviter l'idée qu'il ne fait que participer à la vie. Si donc le Logos vit, parce qu'il est lui-même la vie (...) — (...) τῆς ἀπλότητος ὁμολογουμένης, αὐτοζωὴν εἶναι τὸν λόγον οἶεσθαι, οὐ ζωῆς μετουσίαν. εἰ οὖν ζῆ ὁ λόγος ὁ ζωὴ ὢν (...)».

¹⁰⁸ Cf., *Eun III*, GNO 2, p. 330, 7-8 ; M. CANEVET, p. 172 ; *Or cat*, SC 453, p. 162-163 : « *Le Logos de Dieu n'est pas du tout la même chose que la parole ou la possession d'une science ou d'une sagesse acquises, mais qui est une puissance qui subsiste substantiellement, qui choisit le bien en tout, et qui a le pouvoir de tout faire selon sa volonté, et que, comme le monde est bon, il a pour cause la puissance qui dispose du bien et le créé. Si donc la subsistance de l'univers dépend de la puissance du Logos,*

aspect cosmique du Logos implique non seulement la création du monde mais également sa présence dans l'existence — providence divine. Cette pensée est déjà exprimée chez Athanase dans son traité intitulé *Sur l'Incarnation du Verbe* où effectivement l'évêque d'Alexandrie expose l'argument de la raison de la convenance cosmologique de l'Incarnation : « *Mais s'ils [Grecs] reconnaissent qu'il y a un Verbe de Dieu, qu'il est le chef de l'univers, qu'en lui le Père a produit la création, que sa Providence donne à tous les êtres la lumière, la vie et l'être, et qu'il règne sur toutes choses, de sorte que par les œuvres de sa Providence on peut le découvrir et par lui le Père ; observe je te prie, si sans le savoir ils ne font pas retomber le ridicule sur eux-mêmes.* »¹⁰⁹

Pour exprimer la notion du Logos créateur, Grégoire rassemble les noms et les attributs par lesquels le monde a été créé. Cette opération a pour objectif d'unifier l'action créatrice avec l'expression de Dieu. Ce mélange *noms-attributs* manifeste leur parfaite indentification dans l'acte de création par le Logos. Les attributs désignent les noms de Dieu créateur et vice versa ; les noms représentent les attributs du Logos créateur.¹¹⁰

Arrêtons-nous sur le sujet des noms divins qui selon Grégoire reflètent (περιθεωρέω) l'ousia sans pouvoir la définir.¹¹¹ L'accumulation des attributs ne peut pas nous conduire à une connaissance totale de l'essence divine.¹¹² A cause de l'inconnaissance du nom divin, Grégoire propose la contemplation silencieuse de ce mystère. Selon Grégoire, le fait que la transcendance divine nous dépasse constitue une assurance précisément de l'existence de Dieu.¹¹³ Il sera utile de

comme l'enchaînement logique du raisonnement l'a montré, il est absolument nécessaire d'admettre que, pour l'organisation des différentes parties de l'univers, il n'y a pas d'autre cause que le Logos Lui-même, de qui toutes choses tiennent l'accès à l'existence ».

¹⁰⁹ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, SC 199, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Ch. KANNENGISSER, p. 413 : « Εἰ δὲ ὁμολογοῦσιν εἶναι Λόγον Θεοῦ, καὶ τοῦτον Ἡγεμόνα τοῦ παντός, καὶ ἐν αὐτῷ τὸν Πατέρα δεδημιουργηκέναι τὴν κτίσιν, καὶ τῆς τούτου προνοίας τὰ ὅλα φωτίζεσθαι καὶ ζωογονεῖσθαι καὶ εἶναι, καὶ ἐπὶ πάντων αὐτὸν βασιλεύειν, ὡς ἐκ τῶν ἔργων τῆς προνοίας γινώσκεισθαι αὐτὸν καὶ δι' αὐτοῦ τὸν Πατέρα σκόπει, παρακαλῶ, εἰ μὴ τὴν χλεῦν καθ' ἑαυτῶν κινουῦντες ἀγνοοῦσι. » Nous utilisons pour notre recherche la réimpression de la première édition revue et corrigée, Paris, 2011.

¹¹⁰ *Eun II*, 149 ; « *Ceux qui invoquent Dieu ne le nomment pas d'après ce qu'il est effectivement (en effet, la nature de celui qui est, est ineffable) ; il porte des noms en fonction de ce qu'il est cru opérer pour notre vie* ». Alors, nous pouvons dire que la pensée humaine remonte vers Dieu à partir de ses activités et prend conscience de sa bonté et de sa sagesse ;

¹¹¹ *Eun III* 1, 104 : la philosophie du langage de Grégoire est en grande partie inspirée de la thèse de Basile et de celle d'Origène sur la notion d'ἐπινοια

¹¹² *Eun I* 677 et 679.

¹¹³ *Eun III* 1, 105. 108-109 ; « *On saisit qu'il est, à partir de la négation de ce qui ne lui convient pas et de la confession des choses que l'on peut penser avec piété à son sujet* ». *Eun II* GNO, 1, p. 266, 20-22.

remarquer que cette contemplation du mystère de Dieu forme la base de l'approche épistémologique grégorienne : c'est en ayant la conviction que l'*ousia* incréée est inaccessible, qu'elle ne peut être saisie complètement, que nous sommes enfin capables de l'adorer réellement. Grégoire admet que quel que soit le nom ou le mot qui sert à désigner Dieu, il se réfère au Dieu créateur : « *la puissance éternelle de Dieu qui crée ce qui existe* ». Donc, tous les noms que nous allons employer pour tenter de décrire le Logos manifestent l'*ousia* incréée-créatrice. Il faut aussi rappeler que les mots sont d'origine humaine selon Grégoire (contrairement à l'opinion d'Eunome). Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, Grégoire se fonde sur une preuve scripturaire fournie selon lui par Gn 2, 19-20 pour nier l'origine divine des mots et pour montrer que les noms qu'on donne à Dieu ne peuvent jamais décrire son essence.¹¹⁴

Mentionnons aussi le fait que Grégoire s'inspire de Jn 1, 3 pour définir les rapports du Logos avec la création : « *Tout fut par lui et sans lui rien ne fut de ce qui est* ». ¹¹⁵ Pour répondre à la vision arienne sur cette question, Grégoire cite ce passage pour prouver que le Christ n'est pas une créature ; bien au contraire : Il est Dieu créateur.¹¹⁶ Toutes les choses sont l'œuvre du Logos divin et ses œuvres sont reconnues comme belles. Grégoire souligne que Dieu crée non par nécessité mais par amour. L'expression *créé par l'amour* est utilisée uniquement et précisément quand il s'agit de l'être humain.¹¹⁷ Ce Logos créateur se révèle être le Christ, le Fils de Dieu.¹¹⁸

De la même façon, l'Esprit Saint est une puissance qui existe par elle-même et possède la vie indépendamment. Comme le Verbe de Dieu qui est hypostatique l'Esprit Saint aussi existe comme hypostase, alors en conséquence Il : « *possède la volonté, qui se meut d'elle-même, est active, choisissant toujours le bien et ayant pour toute décision un pouvoir à la mesure de sa volonté* ». ¹¹⁹ Nous avons dit que la création est un œuvre trinitaire mais il existe une seule raison pour cela : c'est parce

¹¹⁴ C'est un argument majeur dans la querelle eunomienne,

¹¹⁵ *Eun III*, GNO, 2, p. 16, 6-14 ; p. 19, 20-26

¹¹⁶ Le texte de Prov. 8, 22 : « *Le Seigneur m'a créée* » ne s'accorde pas avec celui de Jean. Pourtant Grégoire, prenant l'Écriture dans son ensemble, fait preuve de la possibilité de la coïncidence d'un principe théologique (l'unité inspirée des Écritures) et d'un principe philosophique (non-contradiction), *Eun III*, GNO, 2. 331, 17-20.

¹¹⁷ Voir *De hominis opificio* et *Or cat.*

¹¹⁸ *Eun II* 358 ; *Eun I* 116 : 45, 344D.

¹¹⁹ *Or cat* SC 453 p. 154-155.

que Dieu est unité.¹²⁰ En effet, tout est l'action d'un seul principe car Dieu est le Père et Un : « *Un seul Dieu et Père de tous, de qui tout vient* ». ¹²¹ Dans l'être des Personnes divines règnent l'unité et l'égalité.¹²² Remarquons que Basile et ensuite Grégoire préfèrent l'appellation Père à l'appellation de Dieu, parce qu'elle est utilisée dans les Ecritures et est pour cela irremplaçable.¹²³ Ce nom possède en soi une forte signification pour désigner Dieu créateur : Père, Abba. Celui qui est à l'origine, à la source de ce qui existe. Grégoire exalte Dieu le Père en soulignant la communauté d'ousia entre le Père et le Fils et l'origine du Fils dans le Père : « *Qu'il nous disent s'ils connaissent... quelque chose de plus élevé que la nature du Père, de sorte qu'en élevant le Dieu Monogène jusqu'à ce quelque chose, il lui fasse dépasser sa relation au Père... quelle idée pourrait exalter davantage l'interprétation du nom du Fils ?* ». ¹²⁴ Déjà les noms Père et Fils qui sont utilisés pour décrire l'Absolu nous renvoient à l'aspect créateur de la Sainte Trinité au sens de la conceptualisation linguistique de Grégoire.

Il faut encore mentionner le fait que les noms du Fils montrent qu'il n'y a pas de communauté (κοινωνία) entre Lui et la création. En effet, Fils et création diffèrent totalement par le mode d'existence : increé et créé.¹²⁵ Pour ce propos observons de plus près l'expression παντοκράτωρ¹²⁶ qui revient à toutes les personnes divines et non pas uniquement au Père comme le veut Eunome. Selon Grégoire le Fils, et l'Esprit ne sont pas dominés par le Père παντοκράτωρ mais eux aussi sont les créateurs et les maîtres de la création. ¹²⁷ Ceci donne un caractère trinitaire à la théologie de la création dans la pensée grégorienne.

¹²⁰ *Or cat* SC 453 p. 154-159, Grégoire insiste aussi dans d'autres passages sur l'unité en Dieu : *Ref Eun* 2, GNO II p. 321 ; *Eun* II GNO, p. 45 ; *Cant* 8, GNO, VI, p. 258. Voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE : « *Nous, c'est la monarchie que nous honorons ; non une monarchie délimitée par une seule personne — car il est possible que cette unique personne, se trouvant en discorde avec elle-même, devienne multiple —, mais une monarchie constituée par l'égalité de nature, l'accord de volonté, l'identité de mouvement et le retour à l'unité de ceux qui viennent d'elle — ce qui est impossible quand il s'agit de la nature procréée (ἐπι τῆς γεννητῆς φύσεως) — de la sorte, même s'il y a différence au point de vue du nombre, il n'y a, du moins, pas de coupure au point de vue de la substance* », *Orat* 29, 2, SC 250, p. 179 ; ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contra arianos*, 4, 1, PG 26 ; BASILE, *Lettre*, 210, 4-5, *Lettres*, t. 2, CUF, p. 193-196.

¹²¹ I Co 8,6.

¹²² *Eun* I 397-398 SC 524, p.172-173.

¹²³ BASILE, *Contra Eun* I 5, SC 299, p. 175-177 et GRÉGOIRE DE NYSSSE, *Eun* I, 538-542.

¹²⁴ *Eun* III, 1, 137.

¹²⁵ *Ibid.*, 6, 63.

¹²⁶ La notion de παντοκράτωρ (al. Allherrscher) est utilisée chez Grégoire uniquement dans *Eun* I et dans *Ref Eun* — voir *Lexicon Gregorianum*.

¹²⁷ *Ref Eun* 124-129.

Grégoire observe que ces différents titres correspondent à des activités que Dieu a déployées dans sa bienveillance au profit des hommes et ensuite en les appliquant à la nature divine du Christ.¹²⁸

1. 3. 2. LA PAROLE CRÉATRICE

Nous ne voudrions pas aborder ici systématiquement la philosophie grégorienne du langage. Néanmoins, il est nécessaire d'analyser cette question dans le contexte de la notion de Dieu créateur pour examiner davantage la figure de Dieu créateur dans la pensée grégorienne.

Nous avons vu que le Logos de Dieu, une Personne de la Triade, est la source de la création. Pour Grégoire il existe aussi un autre aspect du *logos* : c'est la parole injonctive de Dieu créateur. Voici les deux citations, tirées de Hex, qui nous permettent d'observer ce phénomène.

Ce qui fut fait en raison du savoir par la puissance du créateur a été transmis par Moïse sous la forme d'une parole impérative de Dieu : Dieu dit : que la lumière soit et la lumière fut. Pour Dieu en effet, pour notre idée, l'action est raison¹²⁹, puisque tout ce qui est fait par raison et, de ce qui a Dieu pour auteur, on ne peut rien penser qui soit sans raison, ni de hasard ni spontané, mais il faut croire qu'en chaque être réside une raison savante et industrielle, même si elle surpasse notre vue. **Dieu dit : puisque cette locution exprime une raison, nous en aurons, je pense, une idée recevable pour la théologie si nous rapportons ces mots à la raison qui réside dans la création.**¹³⁰

Ὅ δὲ κατὰ τὸν τῆς σοφίας λόγον, τῇ δυνάμει τοῦ πεποιηκότος ἐγένετο, ὡς λόγος Θεοῦ προστακτικὸς, παρὰ τοῦ Μωϋσέως ἐμνημονεύθη, τὸ, «Εἶπεν ὁ Θεός, Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς.» Ἐπὶ γὰρ τοῦ Θεοῦ, κατὰ γε τὴν ἡμετέραν ὑπόληψιν, τὸ ἔργον λόγος ἐστί. Διότι πᾶν τὸ γινόμενον, λόγῳ γίνεται· καὶ ἄλογόν τι καὶ συντυχικὸν καὶ αὐτόματον ἐν τοῖς θεόθεν ὑφισταμένοις νοεῖται οὐδέν. Ἀλλὰ χρὴ ἐκάστῳ τῶν ὄντων καὶ λόγον τινὰ σοφόν τε καὶ τεχνικὸν ἐγκεῖσθαι πιστεύειν, κἂν κρεῖττον ἢ τῆς ἡμετέρας ὄψεως. **Τί οὖν εἶπεν ὁ Θεός, ἐπειδὴ λόγου παραστατικῆ ἐστὶν ἡ τοιαύτη φωνή, θεοπρεπῶς, ὡς οἶμαι, νοήσομεν εἰς τὸν ἐγκείμενον τῆς κτίσεως λόγον τὸ ῥητὸν ἀναφέροντες.**

Tout ce qui se produit dans une savante succession est une parole directe de Dieu car nous ne pouvons savoir ce qu'est l'essence de Dieu mais lorsque nous saisissons en esprit le savoir en soi, la puissance en soi, nous pouvons croire que nous avons saisi Dieu en pensée.¹³¹

Πᾶν γὰρ τὸ καθ' εἰρμόν τινα καὶ σοφίαν γινόμενον τοῦ Θεοῦ, τις ἄντικρὺς ἐστὶ φωνή. Διότι Θεοῦ μὲν οὐσίαν ἥτις ἐστὶν, οὐ γινώσκομεν· τὴν δὲ αὐτοσοφίαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν ἐν νῶ λαβόντες, τὸν Θεὸν ἀνειληφέναι τῇ διανοίᾳ πιστεύομεν.

¹²⁸ *Eun* II 295. 298.

¹²⁹ Dans cette citation nous optons pour traduire le mot *λόγος* par le mot parole comme le fait F. X. RISCH p. 66.

¹³⁰ *Hex* GNO IV/1, 10 ; PG 73 ; F. X. RISCH, p. 65-66.

¹³¹ *Ibid.*, GNO IV/1, 9 ; PG 72 C ; F. X. RISCH, p. 65.

Commentons cette citation en regardant l'usage de l'Écriture dans la vision cosmologique de Grégoire; déjà dans la citation précédente, il s'agissait d'une interprétation de la parole biblique sur la création. Autrement dit, demandons-nous quel est pour Grégoire l'importance et le rôle de la parole biblique dans la recherche sur le Dieu créateur.¹³²

Selon Grégoire tout ce qui est dans l'Écriture est inspiré divinement (θεόπνευστος),¹³³ nous est utile et nous aide à nous approcher de la vérité. Cette conviction par rapport à l'autorité de l'Écriture est tellement enracinée dans le raisonnement grégorien qu'elle n'est pas déstabilisée par le fait même qu'elle provient de la Bible ; comme le proclame Paul : « *Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice* ». ¹³⁴ Grégoire souligne que le discours sur Dieu doit s'appuyer sur l'Écriture qui garantit l'authenticité de la doctrine¹³⁵ et qui à son tour constitue sa méthode d'argumentation.¹³⁶ Cette méthode qui consiste à tirer des exemples de l'Écriture pour illustrer le raisonnement grégorien peut parfois paraître assez abstraite.¹³⁷ Il faut néanmoins remarquer qu'une autorité toute particulière est reconnue à la voix du Seigneur et aux divines paroles : « *Quel témoin plus véridiques pourrait être trouvé que la voix du Seigneur qui, à travers tout l'Évangile, appelle Père celui qui est son vrai Père et non son créateur et se nomme lui-même, non pas « œuvre de Dieu », mais « Fils de Dieu » ?* ¹³⁸ Ces paroles divines jouent aussi un rôle capital dans le rapport entre Dieu et la création. Ajoutons également que l'Écriture et le fonctionnement sage de la nature forment une définition de la vérité chez Grégoire.¹³⁹ Néanmoins, les noms qui sont fournis par l'Écriture

¹³² P. HENNE, *La Bible et les Pères. Parcours historique de l'utilisation des Écritures dans les premiers siècles de l'Église*, 2010, Paris. Voir le chapitre consacré à Grégoire de Nysse p.135-140 où l'auteur constate que l'originalité de Grégoire réside, non pas dans l'analyse de détails de l'Écriture, mais dans l'effort de reconstituer des suites rigoureusement logiques et de grandes synthèses. Citons sa conclusion : « *Il (Grégoire) ne cherche plus seulement à découvrir le sens spirituel des récits bibliques, il essaie de dégager l'organisation de l'ascension mystique de l'âme vers le Créateur et modèle de tout* ».

¹³³ *Eun* I, 466.

¹³⁴ II Tim 3, 16 ; *Eun* III GNO 2, p. 163, 5-25.

¹³⁵ *Eun* I 294 : « *Puisque le critère sûr de la vérité de toute doctrine, c'est le témoignage inspiré, je pense qu'il est bon de confirmer notre discours par l'appel aux divines paroles* ».

¹³⁶ Nous pouvons mentionner l'exemple de la division entre l'Être incréé et les êtres créés dans lequel Grégoire se réfère spontanément à l'Écriture afin « *d'affermir par les témoignages de l'Écriture* », *Eun* I, 296.

¹³⁷ *Eun* I, 128-129 ; 263-264.

¹³⁸ *Ibid.*, 297.

¹³⁹ *Ibid.*, III GNO, 2, p. 5, 20-22 ; « *Voici une définition infaillible de la vérité : que concourent ces deux éléments : l'ordre de la nature et le témoignage de la connaissance d'en haut* ».

expriment toujours un aspect de ce que nous pouvons concevoir au sujet de Dieu. Cela concerne aussi les noms transmis par l'Écriture expliqués par l'épinoia (ἐπίνοια) — la pensée conceptuelle. Nous allons encore nous intéresser à la notion d'épinoia, mais pour le moment, nous allons revenir sur la notion de la parole directe créatrice divine.

Grégoire s'interroge plus profondément sur l'expression *Dieu dit* ¹⁴⁰ dans Eun II.¹⁴¹ Contrairement à Eunome pour lequel Dieu est à l'origine du langage articulé¹⁴², Grégoire affirme que c'est un discours qui : « *à travers la réalité visible fait pénétrer dans notre âme la connaissance de la puissance divine* ». ¹⁴³ Cette connaissance qui vient à partir de la locution *Dieu dit*, ne nous permet pas la représentation de la création originée à elle-même ; mais elle manifeste le fait que la création doit son origine à la nature divine et qu'elle est constituée selon un ordre harmonieux.¹⁴⁴ Nous voyons que ces mots ont un aspect pédagogique, ils nous apprennent quelque chose, que Dieu par sa volonté et sans aucun effort a créé l'univers : « *Ainsi donc, à travers les mots employés, nous apprenons deux choses : d'une part, Dieu, par sa seule volonté, a réalisé l'univers, d'autre part, c'est sans travail et sans peine que la volonté divine s'est fait la réalité naturelle* » ¹⁴⁵

Ensuite, Grégoire constate que Dieu a créé tout avec raison et que rien n'est créé par hasard ou spontanément. Par analogie avec ce que nous avons dit tout à l'heure, l'écrivain arrive à l'affirmation que chaque être humain dans la création possède une raison. C'est grâce à cette raison (λόγος) donnée par le Créateur que nous pouvons comprendre les mots de l'Écriture : *Dieu dit*. Grégoire emploie ici ce que nous pourrions appeler réciprocité. La notion de réciprocité, qui tient une place importante dans les structures du langage symbolique grégorien¹⁴⁶, manifeste la participation de l'âme à la vie divine où se réalise un échange réciproque dans le sens où l'homme devient capable de rendre à Dieu, au moins en paroles, ses propres dons. Il est important de dire que Grégoire ne cesse de rappeler l'origine divine de la raison

¹⁴⁰ Gn 1, 3 *Εἶπεν ὁ Θεὸς*.

¹⁴¹ Il s'agit des passages 219-236.

¹⁴² La théorie d'Eunome réside dans le fait que ce dernier substantifie en quelque sorte les paroles de Dieu et soutient que la parole, réellement utilisée par Dieu, est antérieure à l'œuvre qu'elle désigne.

¹⁴³ *Eun II 225*.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, II 232 : « ὥστε τὰ δύο διὰ τῶν εἰρη μόνων μαθεῖν, καὶ ὅτι βουληθεὶς ὁ θεὸς τὰ πάντα κατεῖργασται καὶ ὅτι ἀπραγμόνως τε καὶ ἀκόπως τὸ θεῖον βούλημα φύσις ἐγένετο ».

¹⁴⁶ M. CANEVET, p. 342–347.

le plus souvent par cette opposition : ainsi Dieu a créé la raison humaine et pas les noms.¹⁴⁷

Nous remarquons au début de la première citation de ce sous-chapitre¹⁴⁸ que cette parole directe, qui nous est enseignée par Moïse, est juste un mode de la puissance du Dieu créateur. Grâce à cette forme verbale, cette parole divine, c'est-à-dire la révélation, nous constatons dans l'Écriture que l'homme fait connaissance avec les attributs créateurs de Dieu. C'est de cette manière-là qu'il découvre l'origine et approfondit la connaissance de la structure de l'univers. Dans ce passage Grégoire fait observer que la création s'est effectuée à la suite de l'ordre de Dieu, mais que cet ordre a été relaté de manière tout à fait humaine par Moïse.¹⁴⁹ Grégoire ajoute qu'en réalité les mots attribués à Dieu par Moïse représentaient une façon de parler adaptée à la capacité des auditeurs de l'époque.¹⁵⁰

Dans les deux textes que nous avons déjà cités,¹⁵¹ l'auteur propose une série de termes ayant un rapport entre eux et qui constituent la philosophie linguistique de Grégoire. Il s'agit des termes mots, pensée et foi.

Pour comprendre le concept du mot chez Grégoire nous devons analyser son rapport extrêmement étroit avec la pensée :

Toute parole qui est une vraie parole, est une émission de sons qui exprime les mouvements de la pensée. Mais toute activité et tout mouvement d'un esprit sain tend, autant que possible, à la connaissance et à l'observation des choses qui existent. Or, de par leur nature, les choses sont divisées en deux parties, selon une distinction entre ce qui est intelligible et ce qui est sensible. La connaissance des phénomènes sensibles s'offre communément à tous en raison de la facilité de l'observation, le jugement des sens ne créant aucune ambiguïté à propos de l'objet. (...) Mais dans le cas de la contemplation de la nature intelligible, vu que celle-ci transcende la perception sensible, **l'intelligence cherche à saisir, par voie de conjecture, ce qui échappe à la sensation. Pour ce motif, nous sommes en mouvement, d'une manière ou d'une autre, autour de l'objet de notre recherche et, en fonction de l'idée qui naît en chacun de nous à propos de cet objet, nous énonçons notre pensée, aussi bien que possible, en essayant de faire correspondre le plus fidèlement possible la signification des choses pensées et le sens des mots employés.**¹⁵²

¹⁴⁷ Eun II 185 : « Dieu nous a donné la faculté de concevoir et de trouver » ; Eun II 186 : « la faculté de penser a été implantée en nous » ; Eun II 343 : « c'est de Dieu que nous avons reçu la nature raisonnable ». Rappelons également que pour Grégoire l'être humain c'est un être λογικός – ce terme a un double sens d'un côté il souligne la capacité de penser et de l'autre côté la capacité de parler.

¹⁴⁸ Hex GNO IV/1, 10 ; PG 73 ; F. X. RISCH, p. 65-66 ; voir p. 30 de la présente thèse.

¹⁴⁹ Passage parallèle : Eun II 265.

¹⁵⁰ Eun II 259-260.

¹⁵¹ Voir p. 30 de la présente thèse.

¹⁵² Eun II 572.574.

Πᾶς λόγος ὃ γε ἀληθῶς λόγος σημαντική τίς ἐστί τῶν κατ' ἔννοιαν κινήματων φωνή. πᾶσα δὲ τῆς ὑγιούσας διανοίας ἐνέργειά τε καὶ κίνησις πρὸς τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν τε καὶ θεωρίαν, ὡς ἂν οἶόν τε ἦ, βλέπει. διχῆ δὲ μεμέρισται τῶν ὄντων ἢ φύσις εἰς τε τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν διαιρουμένη· ἀλλὰ τῶν μὲν κατ' αἴσθησιν φαινομένων διὰ τὸ πρόχειρον τῆς κατανοήσεως κοινῆ πρόκειται πᾶσιν ἢ γνῶσις, οὐδεμίαν περὶ τὸ ὑποκείμενον ἀμφιβολίαν ἐμποιοῦσης τῆς αἰσθητικῆς ἐπικρίσεως. (...) ἐν δὲ τῇ θεωρίᾳ τῆς νοερᾶς φύσεως διὰ τὸ ὑπερκεῖσθαι αὐτὴν τῆς αἰσθητικῆς καταλήψεως **στοχαστικῶς τῆς διανοίας ἐπορευομένης τῶν ἐκφευγόντων τὴν αἴσθησιν ἄλλοι ἄλλως κινούμεθα τε περὶ τὸ ζητούμενον καὶ κατὰ τὴν ἐγγινομένην ἐκάστω περὶ τὸ ὑποκείμενον διάνοιαν, ὅπως ἂν οἶόν τε ἦ, τὸ νοηθὲν ἐξαγγέλλομεν, ἐγγίζοντες ὡς ἐνὶ μάλιστα τῇ δυνάμει τῶν νοηθέντων διὰ τῆς τῶν ῥημάτων ἐμφάσεως.**

Nous remarquons le caractère dynamique du langage et la priorité de la pensée sur les mots. En effet, selon Grégoire c'est la pensée qui cherche les mots pour se dire car ce ne sont pas les mots qui éveillent la pensée. Cette opinion est différente de celle des stoïciens selon lesquels il y a correspondance entre la pensée et le discours.¹⁵³ Par les mots, nous ne fabriquons pas les choses mais nous les signifions, contrairement à Dieu qui en pensant, crée les choses par sa volonté. Dans cette perspective tout est pensée. Grégoire donne alors une théorie intellectualiste du langage sans se rappeler, dans un autre domaine, l'opinion qu'il se fait de la matière. Ajoutons aussi que selon Grégoire, Dieu n'a pas besoin, si l'on peut dire, de se parler à lui-même, c'est la pensée qui déclenche le mouvement vers la décision.¹⁵⁴ Grégoire cite deux passages tirés de l'Écriture pour exprimer l'idée que le cosmos tel qu'il est offre déjà en soi un spectacle capable de révéler la grandeur de Dieu dans un langage sans paroles. Il s'agit des deux versets du livre des Psaumes : « *Les cieux racontent la gloire de Dieu* » et « *Le jour au jour en publie le récit* ». ¹⁵⁵

Ensuite, regardons la définition de la notion d'épinoia c'est-à-dire la pensée conceptuelle que Grégoire a reprise de la théorie stoïcienne et de son frère Basile.¹⁵⁶

¹⁵³ M. CANEVET p. 37 et 41 ; E. VANDENBUSSCHE, « La part de la dialectique... », p. 54 ; B. POTTIER, p. 194 : « ... la philosophie du langage de Grégoire est entièrement intellectualiste, dans la ligne de la tradition grecque remontant à Socrate ».

¹⁵⁴ Eun II 207 ; également au sein de la trinité Dieu n'a pas besoin de paroles pour s'adresser à son Fils. Grégoire explique que le Fils n'a pas besoin d'apprendre à connaître la volonté du Père grâce à la parole, puisqu'il est lui-même la Parole du Père. Quant à l'Esprit, il n'a pas besoin d'une instruction qui s'effectue à l'aide de paroles, puisqu'il scrute la profondeur de Dieu. Voir Eun II 215-218.

¹⁵⁵ Ps 19, 4. 3.

¹⁵⁶ Voir T. KOBUSCH, « Die Epinoia. Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie », dans KARFIKOVA (ed), *Contra Eunonium* II, p. 3-20 ; E. MOUTSOPOULOS, « Epinoia et imaginaire chez Grégoire de Nysse », ibid, p. 363-377 ; M. CANEVET, *Grégoire de Nysse...*, p. 49-54. Par rapport à l'évolution du terme épinoia dans la philosophie grecque nous pouvons dire que cette conception stoïcienne devient objet de contestation de la part des épicuriens. La différence entre les deux est que les épicuriens dénie à la pensée humaine toute spontanéité ou toute puissance inventive ; selon Épicure, la pensée n'a pas de consistance propre au contraire du courant stoïcien où la pensée est une chose qui possède une subsistance propre.

A mon avis, l'activité conceptuelle est la méthode pour découvrir les choses ignorées ; au sujet de l'objet de la recherche, elle utilise ce qui est lié à une première appréhension et à ce qui en découle, pour découvrir la suite. En effet, après avoir entrevu quelque chose de ce qui est l'objet de recherche, nous ajustons à la première appréhension ce qui en résulte, grâce à des notions que nous élaborons progressivement et ainsi nous menons à son terme l'opération de recherche.¹⁵⁷

ἔστι γὰρ κατὰ γε τὸν ἑμὸν λόγον ἡ ἐπίνοια ἐφοδος εὐρετικὴ τῶν ἀγνοουμένων, διὰ τῶν προσεχῶν τε καὶ ἀκολουθῶν τῇ πρώτῃ περὶ τὸ σπουδαζόμενον νοήσει τὸ ἐφεξῆς ἐξευρίσκουσα. νοήσαντες γὰρ τι περὶ τοῦ ζητουμένου τῇ ἀρχῇ τοῦ ληφθέντος διὰ τῶν ἐφευρισκομένων νοημάτων συναρμόζοντες τὸ ἀκόλουθον εἰς τὸ πέρασ τῶν σπουδαζομένων τὴν ἐγχείρησιν ἄγομεν.

Le terme ἐπίνοια veut dire activité réflexive de l'esprit capable d'abstraction à partir des données de la perception et procédant par l'analyse des données en fonction de leurs différents aspects.¹⁵⁸ Selon Grégoire la pensée conceptuelle est très utile à l'esprit humain parce qu'elle permet de découvrir et d'élargir notre connaissance sur des domaines variés comme l'art de la navigation, l'agriculture, la mécanique, la domestication des animaux, les sciences.¹⁵⁹ Pourtant cette utilité de l'épinoia ne se limite pas uniquement à la vie matérielle mais elle contribue à la connaissance des attributs de Dieu acquise à partir de ses activités. Grégoire souligne que l'activité conceptuelle propre à la raison humaine est un don de Dieu. Donc elle a une valeur positive voulue de Dieu en dépit du fait que l'homme étant libre peut l'utiliser dans le bon ou le mauvais sens : « *(Dieu) a accordé à notre nature la faculté de concevoir et de trouver ce qu'est à rechercher* ». ¹⁶⁰ Retenons que Grégoire reconnaît à l'intelligence humaine la capacité de penser les attributs de Dieu et de dire ce que les activités divines permettent de dire de Dieu. Nous pouvons clairement voir le message de Grégoire selon lequel l'homme est responsable de l'usage de la raison lançant, comme le dit Winling : « *un vigoureux plaidoyer en faveur de l'autonomie de la raison humaine* ». ¹⁶¹

Regardons maintenant la notion de la foi si capitale dans le mystère de la connaissance de Dieu.

Mais si Dieu est en lui-même ce qu'on croit qu'il est, ceux qui l'invoquent ne le nomment pas d'après ce qu'il est effectivement — en effet, la nature de celui qui est, est ineffable —, mais il porte des noms en fonction de ce qu'il est cru opérer pour notre vie, comme par exemple le nom même que nous prononçons dans le cas

¹⁵⁷ *Eun* II 182.

¹⁵⁸ BASILE, *Contra Eun* I SC 299, p. 183.

¹⁵⁹ *Eun* II 181.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 185.

¹⁶¹ Introduction par R. WINLING d'*Eun* II p. 92 (SC 551), voir dans le même chapitre les échos de la philosophie grégorienne du langage.

présent : en disant qu'il est Dieu, nous invoquons celui qui observe, surveille et discerne les choses cachées.¹⁶²

ἀλλ' ὁ μὲν θεός ἐστιν καθ' ἑαυτόν, ὃ τι ποτὲ καὶ εἶναι πεπίστευται, ὀνομάζεται δὲ παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων οὐκ αὐτὸ ὃ ἐστιν(ἄφραστος γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὄντος), ἀλλ' ἐξ ὧν ἐνεργεῖν τι περὶ τὴν ζωὴν ἡμῶν πεπίστευται τὰς ἐπωνυμίας ἔχει, οἷον καὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐκ τοῦ προχείρου λεγόμενον· θεὸν γὰρ αὐτὸν λέγοντες τὸν ἔφορον καὶ ἐπόπτην καὶ διορατικὸν τῶν κεκρυμμένων νοοῦντες ἐπικαλούμεθα.

L'être même de Dieu n'est approché que par la foi et la connaissance que nous avons de Lui ne concerne que ses attributs. Selon Grégoire l'homme a besoin de la foi pour reconnaître Dieu, même à travers sa création. L'homme n'est capable de se faire une idée sur Dieu qu'au moyen de la foi : « *nous pouvons croire que nous avons saisi Dieu en pensée* ». ¹⁶³ Selon Grégoire la foi a une priorité sur la pensée, elle vient au secours de la raison. Regardons l'exemple très célèbre d'Abraham qui avec Moïse représente les deux grands modèles de la foi pour Grégoire. ¹⁶⁴

Grégoire propose une interprétation allégorique du départ d'Abraham de sa terre d'origine comme une manière d'abandonner la vision du monde et de Dieu par la pensée basse et terrestre et de la tendre au-dessus des limites communes de notre nature. Grégoire voit dans cette démarche une montée progressive vers une connaissance de plus en plus dépouillée, sans qu'Abraham parvienne à la claire vision de Dieu et de son nom. Il faudra retenir que cet exemple d'Abraham montre d'une part que l'homme n'est pas capable de saisir une connaissance de Dieu en faisant uniquement appel à la seule raison et d'autre part, qu'il existe la voie de la foi qui approche du mystère de Dieu. ¹⁶⁵ Donc, la foi est une autre forme de la connaissance de Dieu, elle est au-delà de la rationalité et consiste à : « *fixer comme signe infaillible et manifeste de sa connaissance de Dieu le fait de croire que Dieu est plus grand et plus sublime que tout signe propre à le faire connaître* ». ¹⁶⁶ La connaissance est une disposition à se diriger d'après l'expérience, et la foi s'appuie sur cette connaissance de la création venant de Dieu créateur. Aussi dans ce cas-là, nous pouvons parler de la réciprocité entre les dons divins et leur usage par l'être humain. C'est ce qu'on lit dans

¹⁶² Eun II 149.

¹⁶³ Hex 73 B, p. 13.

¹⁶⁴ Eun III 5, 55, cf. Vit Moys, SC 1bis : il s'agit de Gn 12, 1-4 : « *Le principe sûr qui le guidait dans sa recherche était de ne se laisser guider par aucune des choses immédiatement perceptibles, pour arriver à la compréhension de ce qui relève de la réflexion sur Dieu et de ne jamais laisser son intelligence entièrement sur le coup de telles ou telles conceptions, au point qu'elle s'arrête dans sa progression vers ce qui est au-delà des choses connues* »

¹⁶⁵ B. POTTIER, p. 211-213.

¹⁶⁶ Eun II, 89.

la phrase qui suit : « *il est possible de comprendre cela à l'aide d'exemples tirés de notre expérience* »¹⁶⁷.

1. 4. CONCLUSION

Récapitulons : l'être créé émane de l'être increé grâce à l'énergie divine et rien n'est au dehors de l'être créé et de l'être increé.

Dieu est éternel et transcendant, increé et inconnaissable. Mais en même temps il est également Dieu créateur qui créé librement et par amour. Cela constitue déjà un mystère et un paradoxe surprenant. Dieu, l'être auto-suffisant et parfait, appelle la création à l'existence de Lui-même (*ex nihilo a Deo*) — car Dieu est tout¹⁶⁸ — non par nécessité mais par l'amour en vue d'une relation avec elle. Cette relation se caractérise par la liberté et la gratuité des échanges. L'approche grégorienne du Dieu créateur semble ne pas être uniquement construite sur le mode exclusif de l'explication, mais sur le mode de la compréhension.¹⁶⁹ C'est pour cette raison que l'épistémologie — avec les instruments de l'herméneutique, du langage, de la raison, de la foi, de la révélation, de la tradition, de l'épinoia, du liturgique, du mystique — joue un rôle décisif pour comprendre la vision du Dieu créateur chez Grégoire.

Nous avons dit que, selon Grégoire, nous pouvons acquérir à partir des créatures la connaissance que Dieu existe et aussi nous pouvons apprendre les attributs divins comme la puissance et la sagesse. Maintenant nous allons nous concentrer sur ce que nous avons appelé les sources de la connaissance de Dieu. Nous avons déjà mentionné qu'une connaissance limitée de Dieu est possible.¹⁷⁰ Pour Grégoire les sources de la connaissance divine ont un schéma quintuple : il se partage entre raison, foi, épinoia, révélation et création. Ces lieux théologiques restent étroitement liés entre eux pour devenir les sources par excellence de la vérité à croire.

¹⁶⁷ *Eun II*, 68.

¹⁶⁸ « *Car ce qui existe dépend de celui qui est et rien ne peut exister qui n'existe en Celui qui est* » *Or cat*, SC (453) p. 259.

¹⁶⁹ L. DILTHEY, selon lequel par les signes sensibles, on reconnaît un « *Inneres* », psychique.

¹⁷⁰ Il faut noter la distinction — comme les autres Cappadociens et ensuite Jean Chrysostome — entre les termes « compréhension » et « connaissance ». Le thème « compréhension » au sens strict, de la nature divine est impossible, mais elle n'exclut pas une connaissance partiellement médiante. BASILE, dans la lettre 234 à Amphiloque d'Iconium, t. 3, CUF, p. 42, explique que si nous ne pouvons pas saisir l'ousia de Dieu, nous pouvons néanmoins saisir la majesté, la bonté, la providence qui sont autant d'opérations de cette ousia. Cela renvoie surtout à la distinction entre essence et attributs ou énergies.

2. HYPERCOSMOS

2. 1. INTRODUCTION

Ici nous commençons la section consacrée à la notion de création (κτίσις – κατασκευή)¹⁷¹ exposée dans les deux prochains chapitres : l’hypercosmos et le monde sensible. La création va être abordée dans le contexte cosmologique et pour cela divisée en deux chapitres : le monde intelligible et le monde sensible. Définir ce qui est sensible et intelligible nous aidera à dégager le concept d’homme parce que, dans la vision grégorienne de la création, l’homme possède son être en participant à ces deux mondes. L’homme est à la fois un être intelligible et sensible. Par cela, il n’appartient pas d’une façon totale ni à l’un ni à l’autre, ce qui rend sa nature particulière. L’homme est un être relationnel ; il possède la vie par participation et c’est la relation qui constitue la manière de vie de l’homme. C’est pour cette raison qu’il constitue un *mode* singulier et doit être examiné à part, de même que les deux autres réalités — sensible et intelligible — qui contiennent sa nature. D’où le fait que nous analyserons la question anthropologique dans la troisième partie de la présente thèse.

Nous trouvons indispensable de clarifier ce que signifient les termes intelligible et sensible pour Grégoire, précisément pour nous approcher au cœur de notre sujet : l’être humain et son rapport/sa relation avec la terre. Il faut également ajouter qu’il s’agit d’un chapitre descriptif comme aussi préalable, néanmoins nécessaire pour la suite de la recherche, puisqu’il nous introduit dans la vision grégorienne de la place de l’homme dans le cosmos. Ces deux chapitres sont nécessaires pour comprendre la suite de la thèse qui comme nous l’avons déjà dit se concentrera sur la place de l’homme dans l’univers ; nous devons voir comment Grégoire perçoit l’homme dans l’aspect cosmologique et par cela aussi ontologique.

Dans le chapitre précédent nous avons parlé du Créateur de toutes choses, l’être incréé qui est, pour Grégoire, incontestablement à l’origine de tout l’univers créé et qui est la source continue des êtres créés. Nous avons également constaté

¹⁷¹ E. CORSINI, « Plérôme humain et plérôme cosmique », *Actes du colloque de Chevetogne, Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, édités par M. HARL, Brill, 1971, p. 115, constate une nuance de sens entre les deux mots employés par Grégoire dans *Op hom* où le deuxième paraît avoir un sens moins abstrait et que Grégoire emploie de préférence pour indiquer la deuxième création, c’est-à-dire le développement de l’acte divin instantané le long du temps. Pareil pour C. KÖCKERT qui en analysant *Hex*, distingue deux sortes de créés : création en dehors et création dans le temps et divise ainsi son chapitre sur Grégoire de Nysse dans *Kaiserzeitliche Philosophie...*, p. 400 — 512.

que la transcendance divine se manifeste par son ineffabilité parce que cet Etre incréé échappe à toute tentative de saisie de la part du créé à cause d'une faille ontologique qui existe entre les deux natures.

Rappelons-nous aussi la division de toute la création en deux parties, intelligible et sensible dans les cadres de la théorie de l'échelle des êtres.¹⁷² Cette division entre intelligible et sensible doit être toujours envisagée comme une distinction seconde dans le concept grégorien de la hiérarchie des êtres. C'est pour cette raison qu'il est utile auparavant de commencer par aborder le sujet du monde intelligible créé, et de noter que le même terme peut être utilisé par Grégoire pour montrer la nature divine incréée. Donc, Grégoire distingue dans la nature intelligible deux propriétés, celle de l'incréé aussi bien que de celle du créé. Ainsi la nature intelligible est propre au Dieu trinitaire, à son unité entre le Père, le Fils et l'Esprit :

(...) dans le cas de la nature intelligible, le terme « union étroite » indique non pas une quelconque connexion corporelle, mais l'union et le mélange de l'intelligible avec l'intelligible moyennant l'identité des volontés.¹⁷³

οὐ γὰρ σωματικὴν τινα συμφύϊαν ἐπὶ τῆς νοερᾶς φύσεως τὸ ὄνομα τῆς συναφείας ἐνδείκνυται, ἀλλὰ τὴν τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν διὰ τῆς ταυτότητος τῶν θελημάτων ἔνωσιν τε καὶ ἀνάκρασιν.

Quant à l'intelligible, nous avons perçu une autre différence qui amène à distinguer le créé de l'incréé. Et nous avons établi que la sainte Trinité est de l'ordre de la nature incréée, alors que tout ce qui est mentionné, est et est nommé après celle-ci, est de l'ordre du créé.¹⁷⁴

καὶ τοῦ νοητοῦ πάλιν ἐτέραν διαφορὰν κατελάβομεν εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον διαιρουμένην. καὶ τῆς μὲν ἀκτίστου φύσεως τὴν ἁγίαν τριάδα εἶναι διωρισάμεθα, τῆς δὲ κτιστῆς πάντα ὅσα μετ' ἐκείνην λέγεται τε καὶ ἔστι καὶ ὀνομάζεται.

Donc, la notion de la nature intelligible peut se rapporter à l'unique nature divine incréée. Cependant, dans ce chapitre nous allons nous concentrer sur la notion du monde intelligible créé qui représente pour Grégoire une partie de la création. Il est important de rester attentif pour ne pas confondre les deux termes homonymiques extrêmement opposés ontologiquement entre eux. C'est pour cette raison-là que nous proposons plutôt l'utilisation du terme hypercosmos (ὑπερκόσμιος), qui, comme

¹⁷² Voir premier chapitre où nous parlons de la philosophie des êtres (φιλοσοφία των οντων) et son partage en deux natures incréée et créée. Eun I 270-275 ; voir au sujet de l'échelle des êtres chez Grégoire de Nysse X. BATTLO.

¹⁷³ CE II 214

¹⁷⁴ CE I 295

remarque J. Daniélou, désigne la partie invisible de la création et ne désigne jamais la nature divine.¹⁷⁵

Grégoire indique le monde intelligible par de nombreuses appellations : le monde invisible, le monde hypercosmique, le troisième ciel, le monde angélique et spirituel, le monde immatériel, etc. esquissant pourtant toujours la même réalité celle de l'intelligible créé.

2. 2. LA NOTION DE MONDE INTELLIGIBLE DANS L'ANTIQUITÉ

Avant d'analyser la vision grégorienne de l'hypercosmos nous proposons de parler brièvement et en quelques points essentiels, de la notion du monde intelligible avant le IV^e siècle. C'est pour cette raison que nous allons résumer la position des deux auteurs antiques connus de Grégoire ; Platon et Philon d'Alexandrie. En plus de cela, nous avons le sentiment que ces deux penseurs influencent la vision grégorienne au sujet de la nature intelligible.

2. 2. 1. PLATON

C'est dans un sens très large, c'est-à-dire tant au niveau éthique et pratique qu'aux niveaux ontologique et épistémologique, que nous trouvons chez Platon la division de la réalité en deux parties : sensible et intelligible. En effet, l'hypothèse de l'existence de *formes intelligibles*¹⁷⁶ permet à Platon de fonder une éthique, une

¹⁷⁵ J. DANIELOU, *L'être et le temps*, p. 75. Comme le montre *Lexicon Gregorianum* les emplois du terme ὑπερκόσμιος par Grégoire se limitent souvent aux attributs des noms comme τὰ ἀγαθὰ, δύναμις, κτίσις, λῆξις et φύσις. *Ref Eun.*, 165-166 (pour le parallèle voir aussi *Maced.* 108, 25-26 et *Diem Lum.* 241, 17-18) : « Toutes choses visibles et invisibles sont l'œuvre du Verbe. Dans les visibles il y a tout le cosmos et tout ce qui est en lui, dans les invisibles il y a la création hypercosmique » ; *Or dom.* 3 ; 1182 C « Dieu tient dans sa main toute création cosmique et hypercosmique » ; *Ref Eun.* 101 ; aussi *Inscr I*, 9 ; 68. « Dieu tient dans sa main toute création cosmique et hypercosmique » ; *Les conciles œcuméniques. Les décrets Nicée I à Latran I*, Tom II-1, Cerf, 1994, Paris. Grégoire connaissait certainement les deux expressions de la foi : celle de Nicée I des 318 Pères en 325 et celle du deuxième concile Constantinople I en 381, le symbole des 150 Pères. Il existe une différence entre les deux textes et entre les deux parties qui nous intéressent. Cette différence consiste principalement dans le fait que dans le symbole de 381, la formule « et du ciel et de la terre » a été ajoutée en vue d'une précision et d'une clarté pour que peut-être, le texte devienne plus compréhensible pour les non-lettrés. Citons les deux textes chronologiquement : « Πιστευομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὀρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν » - « Πιστευομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὀρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν. »

¹⁷⁶ Expression empruntée de L. BRISSON, pour qui il vaut mieux traduire les notions *eidos* et *idea* par *les formes intelligibles* parce que chez Platon, elles désignent une réalité et non une représentation, comme c'est le cas dans le terme français et dans le domaine philosophique.

théorie de la connaissance et une ontologie.¹⁷⁷ Une forme intelligible chez Platon, c'est une entité non sensible, qui existe en soi toujours et absolument, qui est pure et sans mélange, qui n'est pas composée non plus et qui maintient avec les réalités particulières qui y participent un rapport de modèle à l'image.¹⁷⁸ En effet, chez Platon ces réalités particulières changeantes peuvent être objets de connaissance et recevoir un nom seulement si elles sont les copies de réalités qui leur assurent un minimum de stabilité. Autrement dit, s'il n'y avait que du variable, la variable elle-même serait un non-sens, car il manquerait toujours une référence qui lui permette de s'imposer comme différenciation. Cela entraîne l'existence des principes absolus et donc d'une partition de la réalité en deux domaines, l'une fluante, l'autre stable, la première dépendante de la seconde par participation. C'est sur ce principe que repose toute la cosmogonie du *Timée*, constate A. Rivaud, qui ajoute que l'opposition entre sensible et intelligible s'exprime dans les termes du changement et de la stabilité.¹⁷⁹

Au fil du dialogue nous lisons que non seulement le monde sensible est fait sur le modèle du monde intelligible mais qu'il est la reproduction parfaite dans son ordre.¹⁸⁰ Les aspects qui démontrent le monde sensible permettent de manifester les propriétés du monde intelligible.¹⁸¹ Platon introduit le troisième terme qu'est le démiurge pour parler sous forme de genèse de la création du monde sensible. C'est ce terme-là qui établit la correspondance entre les deux niveaux de réalité : le démiurge apparaît principalement comme un artisan qui forme le monde sensible conformément au modèle intelligible. Le démiurge, appelé par Platon « *l'artisan et le père de cet univers – τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός* »¹⁸², le même qui mélange, découpe, construit ; il réfléchit et projette,¹⁸³ ne constitue pas un individu singulier. Citons L. Brisson, qui dans son analyse très convaincante sur l'origine des

¹⁷⁷ H. CHERNISS, 'The philosophical economy of the theory of ideas', dans *Selected Papers*, Leiden, Brill, 1977, p. 121-132.

¹⁷⁸ Platon se montre constamment préoccupé de chercher le modèle à partir duquel les choses sensibles sont fabriquées ; voir également *Politique* 277d, *République* V 472c, VIII 561 c ; pour les caractéristiques du monde intelligible voir *Timée* 27d, 37d-38c.

¹⁷⁹ PLATON, *Timée*, Les Belles Lettres, 2001, p. 32-34 ; Cf. A. RICHARD, *Cosmologie chez Grégoire de Nazianze*, p. 123 : PLATON, *Timée*, 28a-29a : « *Mais il faut encore se demander au sujet de l'univers, d'après lequel des deux sortes de modèles son fabricant l'a réalisé, d'après ce qui reste identique et dans le même état ou d'après ce qui devient ? Si notre monde est beau et si son démiurge est bon, il est évident que le démiurge a fixé ses regards sur ce qui est éternel ; autrement —hypothèse qu'il n'est même pas permis d'évoquer —, c'est sur ce qui est engendré.* »

¹⁸⁰ PLATON, *Timée* 30a ; « *ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν* » le démiurge du Platon veut que la création soit bonne.

¹⁸¹ *Timée* 27d, 37d-38c.

¹⁸² *Ibid.*, 28 c.

¹⁸³ L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, p. 33-50

interprétations successives et divergentes du *Timée* et leur approche envers le statut du monde intelligible, perçoit ainsi le concept de démiurge : « *même distincte, la figure du démiurge ne présente rien d'individuel. Elle apparaît, avant tout, comme investie d'un caractère impersonnel et collectif. En un mot, le démiurge n'est pas un individu, mais une fonction* ». ¹⁸⁴ Le rapport entre le démiurge et le monde intelligible paraît assez ambigu chez Platon car d'un côté la distinction semble être nette, notons le verbe *tourner ses regards vers* – *βλέπειν πρὸς*¹⁸⁵, mais de l'autre côté l'expression comme *être semblable à*¹⁸⁶ se réfère systématiquement au monde intelligible ce qui met en doute la distinction invoquée premièrement.

Nous pouvons constater que le statut de démiurge et de monde intelligible reste assez vague notamment lorsqu'il est question de leur relation. Ces notions ont évolué dans le néo-platonisme représenté surtout par Plutarque, Alcinoos et Numenius.¹⁸⁷ Nous n'allons cependant pas les approfondir, mais il faut quand même mentionner que la pensée platonicienne avait créé un dualisme, une frontière nette entre le sensible et l'intelligible ainsi qu'un statut clairement distinct du monde sensible et de la matérialité.¹⁸⁸

2. 2. 2. PHILON D'ALEXANDRIE

En revanche, ce qui mérite notre attention c'est la vision du monde intelligible selon Philon d'Alexandrie¹⁸⁹ parce que, comme le remarque justement H. Chadwick, il est le premier auteur qui ait identifié les idées aux pensées divines.¹⁹⁰ C'est aussi

¹⁸⁴ Ibid., p. 32

¹⁸⁵ *Timée* 28a et 29a.

¹⁸⁶ Ibid., 29e.

¹⁸⁷ P. MERLAN, 'Greek Philosophy from Plato to Plotinus', dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, éd., A. H. ARMSTRONG, London, 1967, p. 13–132

¹⁸⁸ J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964, p. 22 : « *Car il est juste, bien que banal, d'interpréter le platonisme comme un dualisme ; selon la formule que le Phédon 99b applique au domaine anthropologique, mais qu'il faut étendre à celui de la cosmologie, toute action n'a que deux causes, l'une véritable, τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, l'autre sine qua non, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ'εἴς αἴτιον, sans possibilité d'un tertium quid ; or, transportées à la problématique de Timée, ces deux causes correspondent clairement au modèle intelligible et au réceptable ; le troisième terme auquel on doit refuser une fonction causale de même niveau est donc le démiurge* ».

¹⁸⁹ S. INOWLOCKI ; B. DECHARNEUX, *Philon d'Alexandrie un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'études des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles 26-28 juin 2007, dans la série Monothéisme et philosophie, collection dirigée par C. LEVY, un article sur le cheminement/progression spirituelle. J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 2012. p. 163-167 c'est un sous-chapitre consacré au sujet de la notion anges.

¹⁹⁰ H. CHADWICK, 'Philo and the Beginnings of Christian Thought', *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 142.

Philon qui a été le premier à prendre la Bible comme la source prioritaire et l'autorité décisive dans la matière de sa réflexion.¹⁹¹ Regardons de plus près l'interprétation philonienne du texte biblique parlant de l'échelle de Jacob¹⁹² dans le premier livre *De somniis*, où apparaît sa vision du monde intelligible.

L'air est la demeure d'âmes incorporelles, égales en nombre aux astres. Parmi ces âmes, les unes descendent pour être liées à des corps mortels : ce sont celles qui sont plus portées vers la terre et qui sont amies des corps. Les autres s'élèvent, distinguées à leur tour selon les nombres et les temps fixés par la nature.¹⁹³

Dieu, étant un, a autour de lui des puissances ineffables pour secourir toute chose et conserver ce qui a été créé. C'est à elles aussi que les châtiments sont confiés. C'est à elles aussi que le cosmos incorporel et intelligible a été construit, archétype du monde visible.¹⁹⁴

Le monde intelligible est présenté chez Philon comme un monde angélique. Les anges, les créatures souvent douées de personnalité, sont ici assimilés à des âmes. Philon part du principe que toutes les autres parties de l'univers comme la terre, l'eau et le ciel sont habitées par des créatures, de même que l'air est un espace habité par les êtres immatériels. Au sein de ce monde immatériel, Philon distingue les êtres par rapport à leur relation au créateur. Nous voyons ainsi des êtres qui ont une distance plus proche ou plus lointaine par rapport au créateur et qui sont plus ou moins mêlés au monde matériel. Chez Philon ces êtres sont appelés par trois noms : âmes, démons et anges. Il souligne cependant que ces noms différents renvoient à la même réalité : « *âmes, démons, et anges sont des noms différents qui renvoient à une seule et même réalité — Ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἐν δὲ καὶ ταύτῳ ὑποκειμένον* ». ¹⁹⁵

Notre attention est attirée par le concept philonien d'une sorte de monde parallèle. C'est en interprétant les paroles bibliques tirées du Deutéronome 32, 8 : « *Quand le Très-Haut donna aux nations leur patrimoine, quand il sépara les humains, il fixa le territoire des peuples suivant le nombre des fils de Dieu* »¹⁹⁶, que Philon affirme l'identité du nombre des paroles de Dieu (Θεοῦ λόγοι) avec celle des nations terrestres. Cette approche met en doute la personnalité propre des anges,

¹⁹¹ D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 406

¹⁹² *Gen* 28, 12–13

¹⁹³ *Somn* I, 135, 141

¹⁹⁴ *De confusione*, 17, voir aussi *Somn* I, 140, « *Très pures et excellentes servantes du Souverain de l'Univers, comme les yeux et les oreilles du grand Roi, elles surveillent et inspectent tout* ».

¹⁹⁵ *De gigantibus* : 16-17 ; voir également *Confus* 174.

¹⁹⁶ Voir dans la septante le texte grec et différence dans le texte hébraïque et araméen TOB

mentionnée auparavant, en la remplaçant par la notion de paroles divines ou plutôt en assimilant les anges aux paroles divines.¹⁹⁷ Pour Philon le monde intelligible proprement dit, désigne l'archétype du monde sensible.¹⁹⁸ Inspiré du *Timée* de Platon¹⁹⁹, Philon constate l'existence du modèle du monde sensible qui à son tour constitue le monde intelligible, puisque le modèle intelligible préexiste au sensible.²⁰⁰ Dans le traité sur la création du monde qui est un commentaire linéaire du récit biblique de la création et qui entreprend de remodeler en termes philosophiques le contenu de l'Écriture, Philon relie systématiquement le texte biblique des six jours, à la création successive du monde intelligible et du monde sensible.²⁰¹ Pourtant, ce parallélisme des mondes n'exige point l'identité exacte des deux réalités. Les êtres intelligibles tout comme les êtres sensibles possèdent leurs caractéristiques propres, mais en même temps, la proximité des deux réalités est considérable.

Ce rapide résumé sur la notion de l'intelligible dans l'antiquité nous rapproche des sources d'inspiration et d'influence probables de Grégoire. Il est fort possible que Grégoire connût les œuvres que nous avons abordées tout à l'heure. C'est pour cette raison que leur analyse nous permet de comprendre le contexte dans lequel Grégoire traite la question du monde intelligible.

2. 3. LA NOTION DU MONDE HYPERCOSMIQUE CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE

À présent, nous allons regarder de plus près la notion d'hypercosmos dans la pensée de Grégoire de Nysse. Pour cela, nous allons tout d'abord analyser le thème de l'intelligible dans un texte provenant d'*Oratio catechetica*, puis nous proposerons d'aborder la question de l'interprétation grégorienne de l'expression « *eaux supérieures* » de la Genèse qui se trouve dans *In hexameron*. Enfin, nous nous pencherons sur la notion biblique de la création au commencement commentée par l'évêque de Nysse dans les chapitres 16 et 17 d'*In hexameron*.

¹⁹⁷ *Poster* 91.

¹⁹⁸ *Opificio hominis* 19 ; *Deus* 31.

¹⁹⁹ D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timeus of Plato*, voir p. 450 pour la cohérence de la référence utilisée.

²⁰⁰ *Timée* 30C 3-31 A.

²⁰¹ *Opificio hominis* 35, où Philon montre que le jour « un » ne peut être « premier » par rapporte aux autres, car l'œuvre divine est construite à partir d'un autre ordre : « *et ce jour, il ne l'appela pas "premier", mais "un", appellation due à l'isolement en soi du monde intelligible doté d'une nature monadique* ».

2. 3. 1. LE THÈME DE L'INTELLIGIBLE À PARTIR DE L'Oratio catechetica VI, 5-39

Intéressons-nous à la sixième partie du *Discours catéchétique* où Grégoire aborde plus largement qu'ailleurs le thème du monde intelligible. Voici le premier paragraphe du texte qui paraît dans le contexte des origines et des possibilités du mal dans la création. Nous proposons de nous servir de ce passage comme base de notre recherche sur la question de l'intelligible. Nous allons privilégier ce texte au long de la première section de ce chapitre à cause de son importance et de son approche anthropologique. Voici le texte :

Voici à ce sujet, l'enseignement qui nous a été transmis de la part des Pères ; cet enseignement n'est pas un récit de type mythique, mais il tire de notre nature même ses motifs de crédibilité. De l'ensemble des êtres nous avons une double perception et la raison qui voit juste (θεωρία) distingue ce qui est intelligible de ce qui est sensible. En dehors de ces deux domaines, on ne saurait rien concevoir, dans la nature, qui puisse échapper à cette distinction. **Un grand intervalle les sépare l'un de l'autre, si bien que ni le monde intelligible, ni le monde sensible ne porte les marques de l'intelligible, ni le monde sensible celle du sensible, mais que chacun d'eux est caractérisé par des qualités nettement opposées entre elles. En effet, la nature intelligible est quelque chose d'incorporel, d'impalpable, elle est sans forme ; la nature sensible, conformément à son nom, tombe sous la perception des sens. Mais tout comme dans le monde sensible lui-même, en dépit des profondes oppositions qui existent entre différents éléments, une certaine harmonie, assurant l'accord entre les éléments opposés, a été ménagée par la sagesse qui gouverne l'univers, et que de cette manière se trouve réalisée la consonance interne de toute la création, sans que jamais aucune dissonance naturelle ne rompe la continuité de cet ordre harmonieux ; de la même manière se réalisent, sous l'effet de la sagesse divine, un mélange et une combinaison du sensible et de l'intelligible, pour que tout puisse également participer au bien et que rien de ce qui existe ne soit exclu de la participation à la nature supérieure. C'est pourquoi, bien que la sphère appropriée à la nature intelligible soit la substance subtile et qui se mouvant facilement, en vertu de la place qu'elle s'est vue assignée dans la partie supérieure de l'univers, possède une grande affinité avec l'intelligible en raison du caractère particulier de sa nature, cependant une sagesse supérieure a fait que se produise un mélange de l'intelligible avec la création sensible de façon à ce que rien dans la création ne soit rejeté, comme le dit l'apôtre, ni privé de la communion avec la divinité. Pour cette raison l'homme apparaît comme un mélange de l'intelligible et du sensible opéré par la nature divine, comme l'enseigne le récit de la création du monde : « Dieu ayant pris une motte de terre, en forma l'homme et, de son propre souffle, il implanta la vie dans son ouvrage », afin que ce qui est terrestre fût élevé par son union avec ce qui est divin et que par le mélange de la nature d'en bas avec celle qui est au-dessus du monde, une seule et même grâce pût s'étendre également à travers toute la création.²⁰²**

τοιούτον τινα λόγον παρὰ τῶν πατέρων διεδεξάμεθα· ἔστι δὲ ὁ λόγος οὐ μυθώδης διήγησις, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν τὸ πιστὸν ἐπαγόμενος, διπλῆ τις ἔστιν ἐν τοῖς οὖσιν ἢ κατανόησις, εἰς τὸ νοητὸν τε καὶ αἰσθητὸν τῆς θεωρίας

²⁰² *Or cat*, p. 170-175 (SC 453).

διηρημένης. καὶ οὐδὲν ἂν παρὰ ταῦτα καταληφθεῖη ἐν τῇ τῶν ὄντων φύσει τῆς διαιρέσεως ταύτης ἔξω φερόμενον. διήρηται δὲ ταῦτα πρὸς ἄλληλα πολλῶ τῶ μέσῳ, ὡς μήτε τὴν αἰσθητὴν ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι γνωρίσασαι, μήτε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐκείνην, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἐκατέραν χαρακτηρίζεσθαι. ἡ μὲν γὰρ νοητὴ φύσις ἀσώματόν τι χρῆμά ἐστι καὶ ἀναφῆς καὶ ἀνείδεον· ἡ δὲ αἰσθητὴ κατ'αὐτὸ τὸ ὄνομα ἐντός ἐστι τῆς διὰ τῶν αἰσθητηρίων κατανοήσεως. ἀλλ' ὥσπερ ἐν αὐτῷ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, πολλῆς πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων οὕσης ἐναντιώσεως, ἐπινενόηται τις ἁρμονία διὰ τῶν ἐναντίων ἁρμοζομένη παρὰ τῆς τοῦ παντὸς ἐπιστατούσης σοφίας, καὶ οὕτως πάσης γίνεται πρὸς ἑαυτὴν συμφωνία τῆς κτίσεως, οὐδαμοῦ τῆς φυσικῆς ἐναντιότητος τὸν τῆς συμπνοίας εἰρμὸν διαλυούσης· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν γίνεται τις κατὰ θεῖαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις, ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίη τῆς τοῦ κρείττονος φύσεως. διὰ τοῦτο τὸ μὲν κατάλληλον τῇ νοητῇ φύσει χωρίον ἢ λεπτὴ καὶ εὐκίνητός ἐστιν οὐσία, κατὰ τὴν ὑπερκόσμιον λῆξιν πολλὴν ἔχουσα τῷ ἰδιάζοντι τῆς φύσεως πρὸς τὸ νοητὸν τὴν συγγένειαν, προμηθεῖα δὲ κρείττονι πρὸς τὴν αἰσθητὴν κτίσιν γίνεται τις τοῦ νοητοῦ συνανάκρασις, ὡς ἂν μηδὲν ἀπόβλητον εἴη τῆς κτίσεως, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, μηδὲ τῆς θείας κοινωνίας ἀπόκληρον. τούτου χάριν ἐκ νοητοῦ τε καὶ αἰσθητοῦ τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον μίγμα παρὰ τῆς θείας ἀναδείκνυται φύσεως, καθὼς διδάσκει τῆς κοσμογονίας ὁ λόγος· Λαβὼν γὰρ ὁ θεός, φησιν, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς τὸν ἄνθρωπον ἔπλασε καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἐμπνεύσεως τῷ πλάσματι τὴν ζωὴν ἐνεφύτευσε, ὡς ἂν συνεπαρθεῖη τῷ θεῷ τὸ γήινον καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἢ χάρις διήκοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκιρναμένης.

Dans cette longue citation, nous apprenons de nombreuses opinions sur le statut du monde intelligible dans la vision grégorienne. Grégoire s'approprie ce concept de division de la création en deux parties intelligibles et sensibles, et leur mélange sous forme de l'être humain, à la source mystérieuse qu'il nomme « *nos Pères* ». Nous ne pouvons dire avec certitude s'il s'agit de ceux qui ont transmis cette tradition de génération en génération depuis les origines c'est-à-dire les prophètes bibliques ou bien s'il s'agit des prédécesseurs comme Irénée, Origène, Athanase. Cependant nous avons évoqué dans les pages précédentes de cette thèse, les origines du statut du monde intelligible chez Platon et Philon qui montrent assez clairement d'où peuvent venir les racines éventuelles de cette pensée.²⁰³ Nous savons tous que la conception de l'homme comme lien de l'univers s'enracine dans une tradition philosophique. En bref, ce thème ébauché par Platon lorsqu'il évoque dans le *Timée* l'âme du monde a été repris dans la philosophie stoïcienne pour qualifier l'activité du

²⁰³ G. H. VON KOOTEN, 'Cosmic Christology in Paul and Pauline School. Colossians and Ephesians in the context of Greco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts', *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe 171, Tübingen, 2003.

principe de vie qui anime le cosmos, mais il a également été développé dans le milieu alexandrin par Philon pour expliciter sa conception de la fonction du Logos.²⁰⁴

Mais pour Grégoire, ce concept ne prend ses racines nulle part ailleurs que dans l'être humain et précisément dans sa nature qui participe dans ces deux mondes. Il est peut-être trop tôt pour constater que le fondement de sa cosmologie est fortement influencé par la vision anthropologique, mais nous pouvons dire que c'est à partir de l'être humain qu'il essaye de convaincre les non-croyants dans l'*Oratio catechetica*, en vue de leur présenter la manière chrétienne de la perception et de l'histoire de cosmos. Nous pouvons nous demander s'il s'agit uniquement de rhétorique catéchétique ou d'un rapprochement vraiment original de Grégoire sur la question du système de l'univers. Nous pouvons constater que cette approche paraît uniquement dans ce passage. Nous pouvons également ajouter que pour Grégoire c'est uniquement l'homme qui est capable d'une activité de l'esprit qui cherche à connaître la réalité intelligible au-delà de l'apparence sensible. C'est bien la théorie (θεωρία)²⁰⁵ et la double perception (διπλή κατανόησις) qui permettent à l'être humain de distinguer la réalité intelligible de la réalité sensible. Il y a une sorte d'humanisation de la connaissance et de la cosmologie. Il semble que c'est par le raisonnement et l'observation de soi-même que l'homme parvient à identifier sa double nature et par cela à bâtir un système cosmologique fondé également sur deux réalités.²⁰⁶ Nous voyons comment les notions de cosmologie et d'anthropologie s'entremêlent mutuellement dans ce passage : « *De l'ensemble des êtres nous avons une double perception et la raison qui voit juste (θεωρία) distingue ce qui est intelligible de ce qui est sensible. En dehors de ces deux domaines, on ne saurait rien concevoir dans la nature, qui puisse échapper à cette distinction* ». En tout cas,

²⁰⁴ Cf. section sur Philon ; voir un résumé de cette problématique chez C. PASQUET, « L'homme, lien de l'univers, dans la tradition syro-orientale », p. 205-207, dans *Studia Patristica XLV*, papers presented in the Fifth international Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007 ; voir également J. DANIELOU, « Grégoire de Nysse et l'école d'Athènes », *R.E.G.*, 80 (1967), p. 395-401 ; *L'être et le temps*, p. 78, où il constate que, la conception qui paraît la plus proche de celle de Grégoire est celle que nous trouvons chez Hiéroclès au début du Ve siècle. L'auteur dans sa démarche se fonde sur l'étude faite par W. THEILER, *Forschungen zum Neoplatonismus*, Berlin, 1966, p. 45 ; « Ammonios und Porphyrios », dans *Porphyre, Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève, 1966, p. 93.

²⁰⁵ Voir la notion de la theoria chez Grégoire J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 162 ; mais également W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, p. 146. Pour Grégoire la theoria signifie avant tout un dynamisme de l'esprit humain qui se lance vers la recherche de la réalité intelligible. Theoria est aussi la connaissance scientifique qui procède par analyse et synthèse ; le terme veut dire également la juste perception du sens de l'Écriture et la contemplation mystique.

²⁰⁶ M. R. WRIGHT, *Cosmology in Antiquity*, chapitre 4 macrocosm and microcosm où nous lisons que la notion de micro-macrocosm vient de l'atomiste Démocrite, p. 56.

Grégoire utilise le concept de la double nature de l'homme pour décrire la perception de la création tout entière. Bien que non mentionnée dans notre texte, la notion de l'homme microcosme semble s'être imposée dans ce contexte. Grégoire à partir du concept de microcosme exprime ce que représente le macrocosme, c'est-à-dire la division des êtres créés en deux parties.

Selon Grégoire, toute la création est comprise dans cette logique de distinction de la réalité en deux parties. Rien de ce qui est créé, n'échappe à être ordonné en ces deux réalités qui à leurs tours possèdent des qualités propres. Ces qualités ont pour caractéristiques d'être absolument opposées entre elles. Il est vrai que chez Grégoire le monde intelligible est très nettement en opposition avec le monde sensible.²⁰⁷ La notion du monde intelligible (νοητόν) chez Grégoire apparaît clairement dans le contexte de l'opposition avec le monde sensible (αἰσθητόν) à l'aide de couples de termes opposés : céleste/terrestre, haut/bas, esprit/chair, ténèbres/lumière. Voici l'exemple de cette intelligibilité en opposition totale avec ce qui est sensible par lequel Grégoire se donne l'occasion d'aborder le sujet de la connaissance limitée de l'homme dans le *Contre Eunome II* :

Et si l'âme est quelque chose d'intelligible, comment est-il possible de concevoir dans l'intelligible la multiplicité et la composition, alors que ce genre de notion doit être examiné à part en faisant abstraction des qualités d'ordre corporel ?²⁰⁸
καὶ εἰ νοητόν τί ἐστὶν ἢ ψυχὴ, πῶς ἐν τῷ νοητῷ θεωρεῖται τὸ πολυμερές τε καὶ σύνθετον, ἰδίως τῆς τοιαύτης ἐννοίας παρὰ τὰς σωματικὰς ταύτας ποιότητος θεωρουμένης;

Dans cet exemple, c'est l'âme et le corps qui par leur opposition servent à donner une vision claire et tranchée de ce qui relève de chaque réalité. Grégoire nous donne ici pour ainsi dire la méthode d'approche de la notion du monde intelligible qui consiste à mettre de côté les caractéristiques de la nature sensible. Il semble que ce recours à θεωρία — la contemplation de l'intelligible — est en effet une expérience en dehors de l'ordre du sensible. Néanmoins, nous pouvons remarquer une incohérence chez Grégoire puisque dans un autre passage il affirme que nous nous approchons du monde intelligible à travers le monde sensible et plus précisément par

²⁰⁷ Voir Lexicon Gregorianum où la plupart des annotations sur le mot intelligible apparaissent justement en opposition avec le mot sensible.

²⁰⁸ *Eun II*, 113 (SC 551).

son fonctionnement ainsi que par l'exégèse biblique.²⁰⁹ Regardons ce texte qui se trouve dans l'*In hexaemeron* :

(...) comme la création peut être en deux parties, en intelligible et en sensible, tout le zèle consiste donc pour le Législateur non pas à expliquer les choses intelligibles, mais à nous montrer par l'intermédiaire des phénomènes l'ordre à l'œuvre dans les choses sensibles ? (...) la partie intelligible n'a rien de commun avec les êtres sensibles qui puisse permettre leurs relations réciproques.²¹⁰

Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι διχῆ τῆς κτίσεως νοουμένης, εἰς τε τὸ νοητὸν καὶ αἰσθητὸν, ἢ πᾶσα σπουδὴ τῶ νομοθέτη νῦν ἐστίν, οὐ τὰ νοητὰ ἐξηγήσασθαι, ἀλλὰ ὑποδείξει διὰ τῶν φαινομένων ἡμῖν τὴν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς διακόσμησιν; (...) τῆς νοητῆς κτίσεως ἀκοινωνήτως πρὸς τὴν τῶν αἰσθητῶν ἐπι μιξίαν ἐχούσης.

S'agit-il de l'intelligible incréé et créé dans ce passage ? Malgré cette distinction radicale entre ce qui est intelligible et sensible, Grégoire arrive à décrire de façon très imagée les propriétés du monde intelligible allant jusqu'à affirmer comment il est organisé et quelles fonctions il assure dans l'univers. Arrêtons-nous ici sur le chapitre 6 du *Discours Catéchétique* qui aborde assez largement le concept du monde intelligible au sujet des origines et des potentialités du mal. Ce passage se trouve juste après notre texte de base du chapitre 6.

La création intelligible existait antérieurement à l'autre et chacune des puissances angéliques se vit assigner, par l'autorité qui dirige toutes choses, une part d'activité en vue de l'organisation de l'univers. L'une de ces puissances avait été chargée de maintenir et de gouverner la sphère terrestre et s'était vu attribuer, par la puissance qui ordonne l'univers, les pouvoirs requis pour cette fonction.²¹¹

Un premier fait attire notre attention : l'hypercosmos est créé en premier, il existait avant la création sensible. Nous allons encore revenir sur cette question dans la deuxième section de ce chapitre. Ce qui est encore plus important, c'est le fait qu'il participe à la création du monde sensible. Le monde intelligible se préoccupe de l'organisation de l'univers par le moyen des puissances angéliques. Comme nous pouvons aussi le voir, le monde intelligible selon Grégoire est un monde habité par les anges.²¹² Il faut dire que le créé intelligible par l'autorité divine est non seulement produit, mais est chargé de maintenir et gouverner ce qui est terrestre. Cela doit être

²⁰⁹ *Hex* 76 D ; GNO 14 ; F. X. RISCH, p. 68.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Or cat* 6 (SC 453, p. 175).

²¹² Cf. *Sur les titres des Psaumes (Inscr)* SC 466, p. 351 où en interprétant le psaume 98, Grégoire met en synonymie le mot Chérubin avec celui de monde hypercosmique : « *Ce qui est assis au-dessous de la nature angélique et céleste, car, par les Chérubins, la parole désigne l'éminence de la puissance hypercosmique dont la royauté dissout le mauvais composé — ce n'est pas ce qui en nous est céleste, mais terrestre qu'elle ébranle — quand elle dit ces mots : "Celui qui est assis sur les Chérubins : que la terre soit ébranlée."* »

compris à notre avis, dans le contexte de notion de la matière. Rappelons-nous que la matière, dans la perspective grégorienne, est un mélange des qualités intelligibles.

Mais retournons à notre passage fondamental (p. 52-53) où Grégoire décrit la nature intelligible par trois adjectifs : incorporel (ἀσώματόν), impalpable (ἀναφές), sans forme (ἀνείδειον). Ces trois adjectifs sont construits par l'ajout d'un préfixe négatif — ἀ ; cela montre que l'intelligible est perçu par le Nysséen primordialement à travers l'opposition à la réalité sensible. Maintenant nous voyons encore plus clairement que l'intelligible est ce qui ne tombe pas sous la perception des sens. Dans ce texte, nous pouvons trouver encore deux adjectifs qui décrivent cette fois non seulement l'intelligible, mais aussi la substance (ουσία) intelligible ; il s'agit de ce qui est subtil (λεπτή) et ce qui se meut facilement (εὐκίνητος). Ainsi l'ousia créée intelligible dans sa forme ne reste en aucun cas limitée à la création sensible. En revanche, l'ousia créée intelligible est déterminée par un espace (χωρίον, τὴν ὑπερκόσμιον λῆξιν) propre à elle où elle exerce son activité. L'attribution de l'intelligible à l'ousia est un fait rare chez Grégoire, qui n'apparaît que cinq fois dans la totalité de ses œuvres, ce qui peut signifier une certaine méfiance de l'auteur envers cette terminologie.²¹³

Nous pouvons nous arrêter un instant sur la description de la nature intelligible donnée dans d'autres passages grégoriens pour obtenir plus d'informations sur la nature et les qualités de ce qui est l'intelligible. Nous analysons donc trois passages de Grégoire provenant du *De infantibus praemature abreptis*, puis du *De oratione dominica*, et enfin de l'*Oratio catechetica* :

La nature angélique incorporelle, qui est celle des invisibles, demeure dans les régions hypercosmiques et hyperouraniennes, parce que cet habitat a de l'affinité avec sa nature. En effet, la nature intelligible est légère, pure, sans poids, mue harmonieusement et le corps céleste est léger, subtil et toujours en mouvement »²¹⁴
« La nature intelligible, séparée du corps pesant, je veux dire dur et tendant vers la terre, occupe la partie supérieure demeurant dans des lieux légers et éthérés, dans la nature agile et mue harmonieusement.²¹⁵

Le lieu convenable à la nature intelligible est la substance subtile, rationnelle et mue harmonieusement, qui dans le domaine hypercosmique présente une parenté avec l'intelligence par la propriété de sa nature.²¹⁶

²¹³ Cf. *Lexicon Gregorianum* ; il semble qu'une confusion puisse paraître entre l'hypercosmos et l'ousia divine puisque la nature intelligible connaît deux variantes : créé et incréé.

²¹⁴ *Infant* PG 44, 173, A-B,

²¹⁵ *Or dom* PG 44, 1165 B-C

²¹⁶ *Or cat* 22, SC 453, p. 173.

Nous remarquons que pour Grégoire l'hypercosmos joue le rôle d'habitat par excellence pour les puissances hypercosmiques car ces puissances ont une nature conforme au lieu ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\omicron\nu$) de là-haut. C'est une représentation ancienne de placer l'intelligible dans *les cieux*.²¹⁷ Cette représentation est issue de la loi naturelle selon laquelle tout ce qui est léger, monte. Il existe de nombreux parallèles avec ce passage, nous aimerions citer un exemple de cela qui provient de la Renaissance. Il s'agit de l'œuvre de Pic de La Mirandole intitulée : « *Exposition septiforme des six jours de la Genèse à Laurent de Médicis* » de l'année 1489 où l'auteur d'une manière remarquable et novatrice pour l'époque interprète les paroles de Genèse en s'inspirant de Basile et d'Augustin²¹⁸ : « *la providence de l'ingénieur l'ordonnant ainsi, le ciel qui les divise et sépare a reçu comme en partage : de là (à savoir des anges), une vie divine, d'ici, une corporéité ; de là-haut, une substance incorruptible, de là-bas, une substance visible ; de par-là, la fermeté d'essence, de celle-ci, la mutation et le changement de lieu ; d'en-haut, tout ce qui est simple et d'une seule sorte, d'en-bas, tout ce qui est divers, mêlé et dissemblable* »²¹⁹.

Revenons à notre texte principal de l'Or cat 6. Une chose qui fait l'originalité de ce passage, c'est le fait d'admettre de façon directe l'existence d'un lien entre ces deux réalités ; ce qui n'est pas le cas en général. C'est en utilisant des termes comme harmonie ($\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$), consonance ($\sigma\acute{\upsilon}\mu\phi\omega\nu\acute{\iota}\alpha$), continuité de l'ordre harmonieux ($\sigma\upsilon\mu\pi\nu\omicron\acute{\iota}\alpha$), mélange ($\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$), et combinaison ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$) que Grégoire arrive à joindre ces deux mondes auparavant complètement distincts.²²⁰ Cette harmonie qui n'est pas définie à partir du monde est mise en œuvre par la sagesse divine. Grégoire constate que cela résulte d'une communion globale de toute la création avec la divinité. Cette opération est argumentée et renforcée par deux citations bibliques : le récit de la création de l'homme²²¹ et le verset paulinien.²²² Pour Grégoire, il est évident que les mondes se rejoignent ou plutôt que le monde sensible regagne

²¹⁷ PLATON, *Timée*.

²¹⁸ JEAN PIC DE LA MIRANDOLE, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, p. 158.

²¹⁹ Ibid., p. 207-208.

²²⁰ *Hex* 76 D ; *Eun* I, 113 (SC 551) : « *la partie intelligible n'a rien de commun avec les êtres sensibles qui puisse permettre leurs relations réciproques* ». Voir également J. R. BOUCHET, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse » *Revue Thomiste* 68, 1968, p. 533-582. Ces termes vont être proprement abordés dans la partie suivante de la thèse qui traite des différents modes d'organisation de l'univers.

²²¹ Gn 2,7.

²²² 1 Tm 4, 4.

l'hypercosmos en vue d'une union où il aura une seule et même grâce.²²³ C'est ainsi que Grégoire achève cette réflexion en évoquant comme au début l'aspect anthropologique en parlant cette fois-ci d'apokatastasis ; mais en n'utilisant pas ce mot. Il le remplace par le verbe « faire élever par l'union » (συνεπαρθείη). Nous pouvons nous poser la question suivante : est-il possible que Grégoire se réfère à l'homme lorsqu'il utilise les termes harmonie, etc. qui font le lien entre les deux natures créées ? Il est vrai que Grégoire attire l'attention dans ce passage sur le fait que Dieu a opéré dans l'homme le mélange de l'intelligible et du sensible en vue de l'union totale de toute la création avec la divinité. Si nous regardons la suite du discours, nous pourrions constater que l'auteur prépare ainsi les développements sur la portée de l'œuvre salvatrice du Christ, dont les effets s'étendent à travers l'homme à toute la création. C'est alors que Dieu par participation, par l'intermédiaire de l'être humain, donne à chaque élément une partie de ce qui est propre à l'autre.²²⁴ Nous ne pouvons pas mettre une égalité entre les notions d'homme et d'harmonie, pourtant dans ce texte il paraît clairement que l'homme dans sa vocation première est harmonie et conspersion de l'univers. C'est lui qui participe aux deux natures et c'est lui aussi qui à son tour a la capacité de les unir. Il est capital de retenir ce concept en raison de son importance sur l'ensemble de la cosmologie grégorienne. Le terme harmonie prend ici son sens anthropologique dans le contexte cosmique. Nous allons encore développer la notion d'harmonie dans les écrits grégoriens dans la deuxième partie de cette thèse.

Il faut souligner le fait que dans ce court passage, Grégoire récapitule les points fondamentaux de l'économie divine, de la création à la transformation et la réconciliation de tout l'univers avec Dieu.²²⁵ Les deux natures ne sont pas appelées à être enfermées en elles-mêmes, mais tout au contraire à une union totale avec le principe de la création. Nous pouvons dire que jusqu'à présent, Grégoire analyse la nature intelligible dans le contexte anthropologique dans le sens où il explique les qualités intelligibles par rapport à l'être humain et pour être précis par rapport à son

²²³ I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, 2013, voir particulièrement la troisième partie intitulée *Origen's Apologists and Followers, the Cappadocians, Evagrius, the Antiochenes, and Fourth-Century Latin Origenians*, et la partie consacrée à la vision de Grégoire de Nysse sur l'apokatastasis, p. 372-440.

²²⁴ *Or dom* GNO VII, 2 ; texte parallèle dans *Op hom* 16, (SC 6), p. 151-152.

²²⁵ M. CANEVET, « Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse », *RecSR* 56, 1968, p. 87-95 ; comme aussi J. R. BOUCHET, « La vision de l'économie du salut selon saint Grégoire de Nysse », *RSPT* 68, 1968, p. 613-644 ;

ontologie en évoquant la genèse humaine. Cela nous permet d'approcher le problème de la place de l'homme dans la création : pour comprendre la création, il faut d'abord tenter de se connaître soi-même. En tout cas, c'est à partir de la nature spirituelle créée de l'homme que Grégoire élabore sa vision sur la notion de statut d'intelligible selon le passage que nous avons vu.

2. 3. 2. L'INTERPRÉTATION GRÉGORIENNE DES PAROLES BIBLIQUES « EAUX SUPÉRIEURES ».

Regardons maintenant de plus près l'exégèse de Grégoire sur les « *eaux supérieures* » en Genèse 1, 3. Grégoire prenant parti contre son frère et maître Basile²²⁶, interprète ce récit en désignant par l'expression « *eaux supérieures* » l'hypercosmos. Voici le texte :

Si ces idées sont recevables, l'eau sur laquelle l'Esprit de Dieu était porté est autre chose que la nature portée à descendre des eaux qui coulent d'ici-bas ; elle est séparée par le firmament de l'eau pesante et portée à descendre. **Si est également nommée "eau" par l'Écriture, cette substance dont nous conjecturons, en élevant le niveau de notre étude, qu'elle désigne le plérôme des puissances intelligibles, il ne faut pas qu'on se laisse abuser par l'homonymie.** Car aussi bien Dieu est un feu dévorant, mais le terme est exempt de la signification matérielle du mot feu. Donc, comme lorsque tu entends dire que Dieu est un feu, tu penses qu'il est autre chose que le feu d'ici-bas, de même que quand tu reçois l'enseignement d'une eau soumise à l'Esprit de Dieu, tu ne dois pas penser qu'il s'agit d'un élément porté à descendre qui vient s'écouler sur la terre ; car l'Esprit de Dieu n'est pas porté sur les êtres terrestres et instables. Donc, afin d'éclairer cette pensée et de la rendre plus claire, nous reprendrons avec concision le sens de ce que l'Écriture a dit : **le firmament, qui a été appelé ciel, constitue la limite (μεθόριος) de la partie sensible de la création. Ce qui la remplace au-delà de cette limite, c'est la création intelligible dans laquelle il n'y a ni forme, ni grandeur, ni position en un lieu, ni mesure par intervalles, ni couleur, ni figure, ni quantité, ni aucune autre des choses visibles sous le ciel.**²²⁷

Τὸ δὲ ὕδωρ ᾧ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐπεφέρετο, ἄλλο τι παρὰ τὴν κατωφερῆ ταύτην τῶν ῥευστῶν ὑδάτων φύσιν ἐστίν, ὃ τῷ στερεώματι πρὸς τὸ βαρὺ τε καὶ κατωφερὲς ὕδωρ διατειχίζεται. Εἰ δὲ ὕδωρ κάκεινο παρὰ τῆς Γραφῆς ὀνομάζεται, ᾧ διὰ τῆς ὑψηλοτέρας θεωρίας τὸ τῶν νοητῶν δυνάμεων πλήρωμα σημαίνεται, ἵνα ἀποκατασταθῆς, ξενιζέσθω διὰ τῆς ὁμωνυμίας μηδεὶς. Καὶ γὰρ καὶ ὁ Θεὸς πῦρ καταναλίσκων ἐστίν, ἀλλὰ καθαρεύει τῆς ὑλικῆς σημασίας τοῦ πυρὸς ὁ λόγος. Ὡσπερ οὖν τὸν Θεὸν πῦρ μαθὼν εἶναι, ἄλλο τι αὐτὸν παρὰ τὸ πῦρ τοῦτο ἐνόησας· οὕτω καὶ ὕδωρ θεῖον πνεύματι ἐπιφερόμενον διδαχθεὶς, μὴ τὴν κατωφερῆ φύσιν νοήσης τὴν εἰς γῆν καταρρέουσαν. Τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τοῖς χθαμαλοῖς τε καὶ ἀστάτοις οὐκ

²²⁶ BASILE, *Homélies sur l'Hexameron*, (SC, 26 bis), p. 166-171 : « *Et l'Esprit de Dieu, dit Moïse, était porté sur les eaux. Ou bien, par cet esprit, il entend le souffle de l'air : comprends alors que l'écrivain sacré énumère à ton intention les éléments du monde, que Dieu a créé le ciel, la terre, l'eau et l'air ; que ce dernier élément était déjà répandu, et soufflait sur l'abîme* ». Pour Grégoire, il est clair que les eaux appartiennent à la création spirituelle, car pour lui l'esprit ne se repose pas sur des êtres terrestres et instables. Voir la suite d'*Hex* 81 D.

²²⁷ *Hex* 81 B-D ; GNO 19-20 ; F. X. RISCH, p. 72.

ἐπιφέρεται. Οὐκοῦν ὡς ἂν φανερώτερον ἡμῖν ἐκκαλυφθεῖ τὸ νόημα, διὰ συντομίας τὸν νοῦν τῶν εἰρημένων ἀναληψόμεθα· ὅτι τὸ στερέωμα ὃ ἐπεκλήθη οὐρανός, μεθόριον τῆς αἰσθητῆς ἐστὶ κτίσεως, τὸ δὲ ἀπ'ἐκείνου, νοητὴ τις διαδέχεται κτίσις, ἐν ἧ οὐκ εἶδος, οὐ μέγεθος, οὐχ ἢ ἐπὶ τόπου θέσις, οὐ τὸ ἐκ διαστημάτων μέτρον, οὐ χρῶμα, οὐ σχῆμα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν θεωρουμένων οὐδέν.

C'est une citation essentielle pour notre sujet parce qu'elle nous parle des limites ou plutôt de la frontière entre les deux mondes, intelligible et sensible. C'est par les noms venant du récit de la création de firmament (στερέωμα) et de ciel (οὐρανός) que Grégoire désigne la limite du monde sensible. Dans le sens général, le terme μεθόριος ne désigne pas seulement une région intermédiaire qui unit les propriétés de celles qu'elle unit, mais également la limite entre deux ordres entre lesquels il y a discontinuité.²²⁸ Comme l'écrit J. Daniélou : « (μεθόριος) *ne désigne pas seulement la limite proprement dite, mais peut désigner une « zone limitrophe »* ». ²²⁹ C'est un passage important pour nous, dans le sens où Grégoire y manifeste la possibilité d'un rapport entre les deux natures créées, qui reste néanmoins flou et laisse une sorte d'espace intermédiaire.²³⁰ Et la limite du monde intelligible nous aide également à la compréhension de celui-ci. Mentionnons encore le fait que Grégoire utilise la même image des eaux qui convient à l'une et à l'autre partie de la création.²³¹

2. 3. 3. LE MONDE AU COMMENCEMENT (ἐν ἀρχῇ)

Retournons au statut de monde intelligible et pour cela, regardons maintenant de plus près les passages d'*In hexaemeron* où Grégoire interprète le récit biblique de

²²⁸ A. LAMPE, le traduit par « *on the borders* ».

²²⁹ J. DANIELOU, *l'Être et le temps*, p. 116-117.

²³⁰ JEAN PIC DE LA MIRANDOLE, *Heptable, exposition septiforme des six jours de la Genèse à Laurent de Médicis 1489*, dans *Jean Pic de la Mirandole, œuvres philosophiques, textes latins*, traduction et notes par O. Boulnois et G. Tognon, PUF, 1993 voir en particulièrement cinquième exposition traitant le sujet du ciel étant la limite entre deux mondes : « *Le monde céleste suit prochainement celui-ci, et voici sa première propriété : il est l'entre-deux des mondes, l'intelligible mentionné précédemment, et le sensible que nous habitons. Et nous ne pouvons pas montrer plus clairement l'essence d'une nature qu'en exprimant par quelles limites elle est bornée, attendu que la nature moyenne est tempérée par ses lisières est ses termes. Il nous ouvre donc un grand secret touchant la condition du ciel, lorsqu'il dit qu'il est mis par barreau entre les eaux et les eaux, à savoir entre les substances angéliques et corruptibles, non tant en raison de leur lieu que de leur essence. Or, nous avons déjà dit que sont désignées par "les eaux" les formes qui s'approchent au plus près de la puissance comme de "la terre", et qui parachèvent essence.* »

²³¹ Aperçu global sur la question des eaux supérieures voir P. DUHEM, *Le système du monde...*, le sous-chapitre sur la physique des Pères de l'Église : *Les eaux supra-célestes* p. 487-494.

la création à partir de la Genèse. Commençons par l'interprétation grégorienne du monde créé « *au commencement* » qui se trouve dans le chapitre 9 :

Donc l'institution globale des êtres par la puissance indicible de Dieu, a été nommée par Moïse commencement ou résumé, terme par lequel il affirme que le tout se tient rassemblé, en citant les êtres extrêmes et en désignant par les extrêmes ce qui est entre eux sans en parler ; je dis les extrêmes par référence à la sensibilité humaine qui ne peut s'insinuer jusqu'à ce qui est sous terre ni franchir le ciel. Le commencement de la cosmogonie nous donne donc à penser que Dieu a placé dans leur ensemble, en un instant, les principes, les causes et les puissances de toutes choses, et que dans la première impulsion de sa volonté, la substance de chacun des êtres s'est constituée : ciel, éther, astres, feu, air, terre, êtres vivants, plantes. Tous ces êtres, le regard divin les contemplant, révélés par une parole de puissance, de par (ainsi que le dit la prophétie) la connaissance qu'il avait de toute leur création, et, de l'utilisation conjointe de sa puissance et de sa sagesse s'est ensuivi un enchaînement nécessaire, suivant un certain ordre, dans l'achèvement de chacune des parties du monde (...) ²³²

Ἡ οὖν ἀθρόα τῶν ὄντων παρὰ ἧς ἀφράστου δυνάμεως τοῦ Θεοῦ καταβολή, ἀρχὴ παρὰ τοῦ Μωϋσέως, ἦτον κεφάλαιον κατωνομάσθη, ἐν ἧ τὸ πᾶν συστήναι λέγεται. Τὰ μὲν ἄκρα τῶν ὄντων εἰπὼν· τὰ δὲ μέσα κατὰ τὸ σιωπώμενον τοῖς ἄκροις συνενδειξάμενος. Ἄκρα δὲ φημι, διὰ τὴν ἀνθρωπὶ νην αἴσθησιν, ἢ οὔτε εἰς τὰ ὑπὸ γῆν διαδύεται, οὔτε τὸν οὐρανὸν διαβαίνει. Οὐκοῦν τοῦτο νοεῖν, ἢ ἀρχὴ τῆς κοσμογονίας ὑποτίθεται, ὅτι πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας, καὶ τὰς δυνάμεις, συλ λήβδην ὁ Θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο, καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὀρμῇ, ἢ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνέδραμεν, οὐρανός, αἰθήρ, ἀστέρες, πῦρ, ἀήρ, θάλασσα, γῆ, ζῶον, φυτὰ· ἃ τῷ μὲν θεῷ ὅφ θαλμῶ πάντα καθεωρᾶτο, τῷ τῆς δυνάμεως λόγῳ δεικνύμενα, τῷ, καθὼς φησιν ἢ προφητεία, «εἰδὸτι πάντα πρὸ τῆς γενέσεως αὐτῶν». Τῇ δὲ συγκαταβληθείσῃ δυνάμει τε καὶ σοφίᾳ πρὸς τὴν τελείωσιν ἐκάστου τῶν μορίων τοῦ κόσμου, εἰρμός τις ἀναγκαῖος κατὰ τινὰ τάξιν ἐπηκολούθησεν (...)

Cette interprétation de l'expression au commencement (ἐν ἀρχῇ) de Grégoire est similaire à celle de Basile pour qui la création apparaît aussi de manière instantanée et intemporelle : « *ou peut-être est-ce en raison de l'instant tenu et intemporel de la création, qu'il a été dit : au commencement Dieu créa (...), parce que le commencement est quelque chose d'invisible et d'inattendu. Car, de même que le commencement du chemin n'est pas encore un chemin, ni celui de la maison, pas encore une maison (...)* »²³³. À condition qu'on admette le fait que tout apparaît sans interruption et d'une seule fois selon la volonté divine, Grégoire manifeste ainsi la théorie de la création instantanée et simultanée, qui a été déjà introduite par Philon, Origène ou bien par Didyme l'Aveugle.²³⁴ Mais ce qui fait l'originalité de son approche, c'est de voir dans le récit biblique une chronologie de la création successive

²³² Hex 72 A-C ; GNO 9 ; F. X. RISCH, p. 64-65.

²³³ BASILE, *Homélie sur l'Héxaéméron*, (SC 26 bis), p 110-113.

²³⁴ Pour cela voir C. KÖCKERT chapitre B I 2.

et ordonnée des éléments. Cette citation nous fait nous rendre compte que la création du monde n'est alors dans un premier temps que juxtaposition d'éléments, du ciel et de la terre auxquels il faut ajouter les eaux de la mer (conformément à l'image babylonienne du monde). Cette création du cosmos au commencement paraît être l'établissement du monde comme inscription du « sens » dans la matière.²³⁵ Suivant cette logique, nous pouvons constater que la création du monde intelligible par Dieu est une disposition des éléments qui permet l'apparition du sens dans le monde sensible. Intéressons-nous maintenant à un autre passage de Grégoire où il interprète la création au commencement.

Voilà pourquoi, lorsque tout est venu à l'être, avant que chacun des êtres qui remplissent le tout fût révélé en lui-même, les ténèbres étaient répandues sur le tout : en effet, l'éclat du feu n'était pas encore visible, caché qu'il était sous les parties de la matière ; et de même que les cailloux aussi restent invisibles dans l'obscurité, bien qu'ils possèdent en eux-mêmes, par nature, un pouvoir luminescent — lorsque de leur rencontre mutuelle le feu naît, que l'étincelle en jaillit et que chacun apparaît à la lumière de celle-ci — de même, tout était invisible et caché, avant que la substance éclairante n'advienne pour le rendre visible. **En effet, comme tout était venu à l'existence justement d'un seul coup, en une simple impulsion de la volonté divine, le tout subsistant sans distinction, et que tous les éléments étaient mêlés les uns aux autres, le feu, dispersé dans toutes les directions, était maintenu à l'ombre, masqué par l'excès de la matière.**²³⁶

Τούτου χάριν ὅτε τὸ ὅλον ἐγένετο, πρὶν ἕκαστον τῶν συμπληρούντων τὸ ὅλον ἐφ' ἑαυτοῦ δειχθῆναι, ζόφος τῷ παντὶ ἐπεκέχυτο· οὐπω γὰρ ἐξεφάνη τοῦ πυρὸς ἡ αὐγὴ ὑποκε κρυμμένη τοῖς μορίοις τῆς ὕλης καθάπερ καὶ αἱ ψηφίδες ἀφανεῖς ἐν τῷ σκότει μένουσιν, εἰ καὶ φυσικῶς ἐν ἑαυταῖς τὴν φωτιστικὴν ἔχουσι δύναμιν, διὰ τῆς πρὸς ἀλλήλας συμπτώσεως τὸ πῦρ ἀποτίκτουσαι, τοῦ δὲ σπινθήρος ἐξ αὐτῶν ἀναφανέντος, κάκειναι τῇ λαμπηδόνι τούτου συναεφάνησαν· οὕτως ἀόρατά τε καὶ ἀφανῆ τὰ πάντα ἦν, πρὶν τὴν φωτιστικὴν οὐσίαν εἰς τὸ ἐκφανῆς προελθεῖν. Ἄρτι γὰρ ἀθρόως ἐν τῇ μιᾷ ῥοπῇ τοῦ θείου θελήματος ἀδιακρίτως τοῦ παντός ὑποστάντος, καὶ τῶν στοιχείων πάντων ἐν ἀλλήλοις πεφυρμένων, τὸ πανταχοῦ κατεσπαρμένον πῦρ ἐπεσκοτεῖτο, τῷ πλεονάζοντι τῆς ὕλης ἐπιπροσθούμενον.

La description de la création au commencement est particulière dans cette citation, car *le tout* (τὸ ὅλον) est selon Grégoire déjà entièrement établi, mais ne se montre pourtant pas comme étant le phénomène complet. Nous lisons alors chez Grégoire que *le tout* est un mélange caché dans lequel tous les éléments sont concentrés et se cachent mutuellement. Grégoire présente aussi une explication de la nature philosophique du firmament. Pour le Nysséen, le firmament est une absence de lumière, car le feu qui existe déjà dans le mélange de la matière est tout simplement obscurci par l'autre élément de matière. Cette explication ne prendra pourtant pas

²³⁵ C. BERNER, *Qu'est-ce qu'une conception du monde*, Paris, 2006, p. 27

²³⁶ *Hex* 72 D ; GNO 10 ; F. X. RISCH, p. 65.

chez Grégoire une interprétation métaphysique selon laquelle le firmament apparaît comme un endroit où règnent les puissances mauvaises ou comme un principe préexistant du mal.²³⁷ Il est important de souligner le fait que pour Grégoire, existent aux origines des qualités, le fondement qui construit la matière corporelle dans son ensemble. Cet ensemble est présenté par Grégoire comme étant le mélange des éléments au sein desquels les éléments détachés existent uniquement potentiellement, parce qu'ils ne se sont pas encore divisés de ce mélange créé au début.²³⁸ Pour J. Zachhuber²³⁹, qui aborde ce passage d'*Hex*, la création au commencement est le niveau le plus élevé des êtres intelligibles. Certainement, à partir des textes grégoriens nous constatons que la création au commencement joue un rôle décisif dans l'établissement des formes intelligibles comme l'expression de son être — φύσις, οὐσία ; néanmoins, elle apparaît d'une façon instantanée et immédiate et pour cette raison-là elle échappe à toutes les spéculations les hiérarchisant en son sein. En outre, la création au commencement est le seul et unique instant de la formation du monde intelligible. Cela veut dire qu'une stabilité intérieure harmonique se caractérisant par sa perfection est établie comme la structure du monde intelligible. Il n'y a pas de forme plus ou moins élevée dans le monde intelligible qui est construit au commencement, car cela nierait le concept de substance des êtres créés qui est la même avec la volonté créatrice divine devenant la substance créée²⁴⁰ qui, à son tour, est parfaite.

Nous avons vu dans le chapitre précédent sur la notion de Dieu créateur, que dans le principe de l'être substantiel (οὐσία), le tout existe avec le statut de potentialité.²⁴¹ Cette pensée grégorienne d'une existence potentielle de l'élément détaché dans le mélange de la matière au commencement de la création prend ses racines dans l'être increé créateur.

2. 3. 4. LE MONDE AU COMMENCEMENT : GENÈSE 1, 2.

²³⁷ Voir la citation d'*Or cat* chapitre 6 ; *Hex* 21, et 10 où Grégoire se montre clairement contre l'idée du firmament comme principe de mal, comme le veulent les gnostiques. Voir également BASILE, *Hex* 2, 4.

²³⁸ C. KÖCKERT, p. 431 commente ainsi ce passage de Grégoire « *Die Mischung der Elemente im Anfang ist keine Mischung distinkter Körper, sondern die Mischung ihrer Eigenschaften. Gregor beschreibt damit die Schöpfung im Anfang als ungeschiedene Mischung aller Qualitäten* »

²³⁹ J. ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden, 2000, p. 148–154.

²⁴⁰ Cf. *An et res* PG 46, 124B.

²⁴¹ *Hex* 9.

Regardons ensuite son exégèse sur le monde au commencement qui se trouve dans *l'Apologia in Hexaemeron* 16 et 17 qui se présente en effet comme une sorte de conclusion sur le début de la création, partie qu'il interrompt (Hex 10 à 15). Commençons par le passage extrêmement important sur le statut de la terre *invisible* (ἀόρατος) *et informe* (ἀκατασκευάστος) repris de la traduction grecque de Gn 1, 2. Dans ce passage, Grégoire veut du point de vue exégétique, expliquer ce qui se cache dans la notion de firmament. De nouveau, Grégoire montre que le terme firmament désigne pour lui la récapitulation du *tout* au commencement de la création. Ce commencement de la création, celle du monde intelligible, est intemporel et ne se déroule pas dans l'espace. Citons ce fameux passage :

Il est écrit en effet que la terre était invisible et informe ; aussi apparaît-il clairement d'après ceci que, d'une part, tout était en puissance dans la première impulsion de Dieu pour la création, comme si quelque puissance séminale avait été répandue en vue de la naissance de toutes les choses, et que, de l'autre part chaque être en lui-même n'était pas encore en acte. La terre, est-il dit, était invisible et informe, cela revient précisément à dire qu'elle était et qu'elle n'était pas, car ses qualités ne s'étaient pas encore rassemblées autour d'elle ; et, preuve de cette pensée, le récit dit qu'elle était invisible : en effet, la couleur est invisible ; or la couleur est quelque chose qui émane de la forme à sa surface ; et il n'y a pas de formes sans corps ; si donc elle était invisible, elle était entièrement dépourvue de couleur ; d'où s'ensuit l'absence de forme ; et de la non-corporéité ; donc, dans la globalité de la fondation de l'univers, la terre faisait partie des êtres, au même titre que tous les autres, mais elle attendait de devenir ce qu'elle est par la mise en forme des qualités. Car en disant qu'elle était invisible, le récit montre qu'aucune autre qualité n'était visible en elle, et en l'appelant informe, il donne à comprendre qu'elle n'avait pas été encore modelée avec ses propriétés corporelles.²⁴²

Γέγραπται γὰρ, ὅτι Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος· ὡς ἐκ τούτου δῆλον εἶναι, ὅτι τῇ μὲν δυνάμει τὰ πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ Θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὁρμῇ, οἷον εἰ σπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν καταβληθείσης, ἐνεργεία δὲ τὰ καθ' ἕκαστον οὕτω ἦν. Ἡ γὰρ γῆ, φησὶν, ἦν ἀόρατος, καὶ ἀκατασκευάστος. Ὅπερ ἴσόν ἐστι τῷ λέγειν, ὅτι ἦν, καὶ οὐκ ἦν, Οὐ γὰρ που συνδεδραμήκεισαν περὶ αὐτὴν αἱ ποιότητες· ἀπόδειξις δὲ τῆς διανοίας ταύτης, ὅτι ἀόρατον αὐτὴν ὁ λόγος εἶναι φησὶν. Τὸ γὰρ ἀόρατον, χρῶμα οὐκ ἐστὶ· τὸ δὲ χρῶμα, οἷον τις ἀπορροή τοῦ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν σχήματος γίνεται, τὸ δὲ σχῆμα οὐκ ἄνευ σώματος. Εἰ οὖν ἀόρατον ἦν, καὶ ἀχρωμάτιστον πάντως. Τούτῳ δὲ συνθεωρεῖται τὸ ἀσχημάτιστον· ἐκεῖ γὰρ δὲ τὸ ἀσώματον· οὐκοῦν ἐν τῷ ἀθρώπῳ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς, ἦν μὲν ἐν τοῖς οὖσιν ἡ γῆ, ὡς καὶ τὰ ἄλλα πάντα. Ἀνέμεινε δὲ τὸ διὰ τῆς τῶν ποιότητων κατασκευῆς. Ὅπερ ἐστὶ γενέσθαι. Διὰ γὰρ τοῦ ἀόρατον αὐτὴν εἰπεῖν εἶναι, τὸ μηδὲ ἄλλην τινὰ ποιότητα θεωρεῖσθαι περὶ αὐτὴν ὁ λόγος ἐνδείκνυται. Καὶ διὰ τοῦ ἀκατασκευάστων ὀνομάσαι, νοεῖν δίδωσι τὸ μήπω αὐτὴν πεπυκνωθῆναι ταῖς σωματικαῖς ιδιότησιν.

²⁴² Hex 77 D ; GNO 16 ; F. X. RISCH, p. 69-70.

Il est clair que dans ce texte pour le Nysséen la notion de terre ne signifie pas celle de matière, mais est plutôt un des quatre éléments fondateurs.²⁴³ Nous pouvons constater que le texte de Grégoire doit être abordé dans le contexte d'un débat ou plutôt d'une querelle, vivement combattu par les Pères, sur la matière première éternelle selon laquelle Dieu ne l'aurait pas créée, et qu'Il l'aurait seulement formée pour produire le monde²⁴⁴. La terre dans la description ci-dessus ne se manifeste pas comme un élément distinct et corporel, car ses éléments ne sont pas encore rassemblés. Dans la première phrase, nous observons que le mot puissance n'est pas un attribut de la matière, mais il souligne le fait que la terre ne possède pas encore l'énergie.²⁴⁵ Donc, la terre est uniquement en puissance (τῆ δυνάμει)²⁴⁶ et non pas en acte dans ce processus de la création au commencement. Nous trouvons ici une certaine ressemblance avec l'approche d'Aristote comme le constate D. Charles : « *La stratégie d'Aristote dans la Métaphysique paraît relativement claire. Il commence par examiner un sens de base de "capacité" (dunamis) et d'"activité" (energeia) selon lequel le pouvoir actif de produire un changement dans quelque chose d'autre est appelé une dunamis et le changement que celle-ci produit est appelé une activité (Θ1-5)* »²⁴⁷. Selon D. Charles, dans la *Métaphysique* Aristote introduit ce vocabulaire de la potentialité et de l'actualité afin de souligner l'importance de la téléologie pour comprendre correctement l'ontologie qui est requise.²⁴⁸ M. L. Gill nous montre clairement que le concept de potentialité et d'activité chez Aristote se traduit dans les

²⁴³ C'est ainsi que l'interprètent F. X. RISCH, et M. ALEXANDRE, qui donnent une courte introduction au sujet de l'interprétation du passage de Gn 1, 2 dans la perspective historique. Pour l'argument entier ARISTOTE, *Du ciel*, IV, 4, 311 a 22 sq (Moraux 1965) ; il s'agit du feu, air, eau et terre.

²⁴⁴ BASILE, *Hex*, col. 31-32 ; « *Si la matière n'est pas engendrée, elle est tout d'abord aussi digne d'honneurs que Dieu ; leur ancienneté égale leur vaut le même hommage. Peut-il y avoir semblable impiété ? Ce qui est sans qualités et sans forme, ce qui est la pure privation de forme, cette laideur que rien ne façonne se trouve mise sur le même pied que le sage, le puissant, le parfaitement beau Créateur et Organisateur de toutes choses* ». AMAND DE MENDIETA, 'The Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop towards Greek Philosophy and Science', in D. BAKER, *The Orthodox Churches and the West, Papers read at the summer meeting and the winter meeting of the Ecclesiastical History Society 14/15 SCH*, Oxford 1976, p. 25-49. Pour une vue plus globale sur cette question, voir P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Tome, II, Paris, 1965, où nous trouvons un sous-chapitre consacré aux Pères de l'Église et la matière première, p. 427-443.

²⁴⁵ J. C. M. VAN WINDEN, «Notiz über ΔΥΝΑΜΙΣ bei Gregor von Nyssa», dans H. EISENBERGEB (éd.) EPIMNEUMATA, FS, H. Hoerner, Heidelberg, 1990, p. 148-150.

²⁴⁶ M. CRUBELLIER, A. JAULIN, D. LEFEBVRE, P-M. MOREL, *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2008, dans ce livre les auteurs nous initient à la notion de dunamis, fondamentale dans la philosophie d'Aristote. Voir surtout p. 353-390 l'article de D. CHARLES, « Θ 7 et 8 : quelques questions à propos de la potentialité (dunamis) et de l'actualité (energeia) ».

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 354.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 389 ; c'est une des conclusions de l'auteur sur la conceptualisation de la matière et de la forme en termes d'actualité et de potentialité dans cette partie de *Métaphysique*.

concepts de matière et de forme, sans évoquer le problème de l'essence.²⁴⁹ Comme le remarque aussi C. Köckert, dans son analyse détaillée sur ce passage de l'*In Hex* dans son récent livre intitulé *Christliche Kosmologie und kaizerzeitliche Philosophie : die Auslegung des Schöpfungberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaizerzeitlicher Timaeus — Interpretationen*, l'originalité de Grégoire consiste en la comparaison de la réflexion de la création au commencement avec le fondement d'une faculté séminale de la création de toute chose.²⁵⁰ Il est utile de souligner le fait que selon Grégoire, les *σπερματικαὶ δυνάμεις* ne manifestent pas les qualités dans leurs particularités, mais dans le sens général de la création au commencement. Rappelons-nous que pour Grégoire, c'est bien Dieu qui est fondement de toute la création : nous avons vu que Dieu use la totalité des qualités où la matière paraît comme un être potentiel de toutes les choses²⁵¹ ; ainsi dans *Hex 9* nous lisons au sujet du principe des êtres immédiats et en toute union (ἡ ἀθρόα τῶν ὄντων καταβολή), de même dans *Hex 16* la base du cosmos est parallèle à la base matérielle de tout le cosmos (ἡ ὑλικὴ τοῦ παντός κόσμου καταβολή). Et maintenant, Grégoire compare ce fondement de la création avec une capacité séminale parce qu'elle contient, comme une graine, les *ἀφορμαί, αἰτία, δυνάμεις* comme l'accomplissement et la forme de tous les éléments de l'univers. Cette illustration est extrêmement intéressante parce qu'elle présente une relation de l'être en puissance (*δυνάμει*) à l'être en acte (*ἐνεργεία*) ; du monde intelligible au monde sensible. En même temps, la comparaison montre d'une façon nette qu'il s'agit de la création au commencement fondée sur une faculté active. En ce qui concerne les comparaisons avec la couleur et la forme que Grégoire utilise pour renforcer son explication de l'invisibilité de la terre : elles ont été inspirées d'une théorie antique de la perception.²⁵² Nous voyons surtout dans la deuxième partie du texte que la terre ne

²⁴⁹ M. L. GILL, 'Aristotle's concepts of potentiality an actuality can be straightforwardly mapped on to his concepts of matter and form, without alleviating the problem of substance'. P. 413 dans Dunamis chez Aristote. 'Form-matter prediction in *Metaphysics*' Θ 7, voir également l'article de R. A. H. KING, 'Changing things: Aristotle on Action and the Capacity for Action in *Metaphysics* Θ 5', pp. 327–351.

²⁵⁰ Cette formulation est très souvent comprise de la même manière que celle de stoïciens au niveau de la terminologie et souvent interprétée dans le sens où Grégoire voit les qualités comme étant les puissances séminales.

²⁵¹ *Hex 7* (14, 22-24), 9, (16, 21-28).

²⁵² Pour en lire plus sur le regroupement entre sensibilité, couleur, forme et corporelle dans la théorie antique de couleur et de forme, consulter F. X. RISCH, *Gregor von Nyssa. Über des Sechstageswerk, eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, BGrL 49, Stuttgart 1999, p. 172, 175-178.

possède pas encore son énergie²⁵³, car ses éléments ne sont pas encore regroupés et unis. Dans ce passage, Grégoire utilise le terme ὑποκείμενον pour pouvoir décrire ce mélange des éléments. Regardons l'article de J. Rousselet qui analyse cette partie de *Hex* où nous voyons le rôle et la manière d'exister de la terre ; la terre dont il est question ici : « *existe comme un substrat, ὑποκείμενον, sur lequel se rassembleront individuellement les qualités qui constituent l'élément τὸν ἴδιον λόγον* ». ²⁵⁴ Cette image forte de la terre existant immatériellement au sein de la nature hypercosmique nous mène à dire qu'il y a deux formes de la création γένεσις chez le Nysséen : d'un côté la création du monde comme le fondement matériel de *tout* par la volonté de Dieu à partir de rien, *ex nihilo*, et de l'autre la création successive de tous les éléments dont la potentialité existait déjà dans ce fondement. C. Köckert remarque que Grégoire désigne cette deuxième forme de la création dans *Hex* par des expressions comme : ἀπεργασία (finalité, fait pour être), κατασκευή (construction), ἀνάδειξις (manifestation), διασκευή (arrangement, ordre), soulignant le fait que tout était créé au commencement et que c'est la création au commencement qui est la véritable et la première (πρώτη) création. ²⁵⁵ Nous voyons nettement que Grégoire essaye d'approcher ces deux concepts de la matière pour dire que la potentialité créée par Dieu est un mélange de toutes les qualités. Grégoire perçoit la création comme un fait unique en dépit de deux formes d'apparition de la création créée : la création intemporelle de l'univers au commencement et celle de la finalisation successive dans le temps. C'est ici que la comparaison du grain prend sa forme d'expression dans la terminologie grégorienne : καταβάλλειν.

Rappelons-nous aussi l'approche platonicienne de la nécessité de l'existence du monde intelligible, qui joue le rôle de modèle pour la constitution du monde sensible. Platon partant du principe que le démiurge ne peut créer sans avoir une représentation anticipée de son œuvre fait intervenir pour la constitution de l'univers ce qu'il appelle un troisième genre ou un principe de toutes choses. Comme le

²⁵³ Voir premier chapitre où nous analysons plus profondément la notion de l'énergie dans le contexte de la création.

²⁵⁴ J. ROUSSELET, « Grégoire de Nysse, avocat de Moïse », dans *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, p. 108. Également voir la discussion sur ce passage de J. C. M. VAN WINDEN, M. ALEXANDRE, « L'exégèse de Gen. 1, 1-2 a dans l'*In hexameron* de Grégoire de Nysse. Deux approches du problème de la matière », dans éds., H. DOERRIE, M. ALTENBURGER, U. SCHRAMM, *Gregor von Nyssa und die Philosophie, Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, Leiden, 1976, p. 191.

²⁵⁵ *Hex* 24 : ... περὶ τῆς πρώτης τῶν ὄντων συστάσεως... ; 64 : ... ἐν τῇ πρώτῃ τῆς αἰσθητῆς κτίσεως... ; 31 : ... τὰ ἴδια μέτρα τῆς πρώτης γενέσεως.

constate J. Baudry dans sa thèse de doctorat intitulée *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne* : « L'auteur du *Timée* résout la question [de la formation de monde] en faisant du modèle quelque chose d'éternel, de purement intelligible et même indépendant de la cause productrice »²⁵⁶. Ce qui est original dans la vision de Grégoire sur l'hypercosmos, c'est sa fonctionnalité en vue de la création sensible. Nous remarquons, contrairement à l'idée de Platon, un enchaînement et une collaboration profonde entre les deux mondes. Cette approche est fondée et renforcée par la notion commune des deux mondes, celle du créé. Grégoire semble émettre une objection contre la périodisation de la création de l'univers, mais met davantage l'accent sur son union.²⁵⁷

Pour finir l'analyse des chapitres 7-17 dans *Hex* sur la création au commencement, nous pouvons constater qu'elle est la nature intelligible créée qui contient les origines et les puissances du monde sensible formant par cela son point de départ dynamique et sa cause d'existence. La nature intelligible est un monde créé en vue de la formation de ce qui est sensible. C'est un monde de potentialité de la réalité matérielle et il constitue un plan de ce qui est corporel dans la pensée grégorienne. Nous percevons clairement maintenant l'importance de la compréhension de la structure du monde intelligible pour pouvoir aborder et approfondir la question du monde sensible et en particulier celle de l'homme. La relation entre la terre visible et l'homme va être toujours scellée avec sa partie intégrale qui est la nature intelligible puisque c'est d'elle qu'elle prend non pas uniquement ses racines, mais aussi son prototype et son fond.

2. 4. CONCLUSION

En nous appuyant sur les textes que nous avons choisis pour présenter la problématique du monde hypercosmique chez Grégoire de Nysse, nous pouvons tirer quelques remarques importantes sur son statut et son rôle dans l'univers en général. Grégoire, influencé par la tradition philosophique antique et la lecture des récits bibliques, élabore son propre concept du monde intelligible créé. Selon Grégoire, il

²⁵⁶ J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, 1932, p. 58.

²⁵⁷ Cf., ORIGENE, *Περί ἀρχῶν* libri, lib II, cap. III, 4-5, *Origenis Opera Omnia*, t. I, PG t. XI, coll. 192-193 : « Ceux qui affirment l'apparition successive de mondes entièrement semblables, égaux en toute chose les uns aux autres, je ne sais de quelles preuves ils pourraient étayer leur assertion »

est possible de connaître l'existence du monde intelligible de deux manières : la première se fait par l'observation de l'être humain porteur des deux natures créées intelligible et sensible, la deuxième révélera celui-ci par la scrupuleuse lecture de la Genèse, étant la source incontestable de la vérité, à condition d'une interprétation correcte. Il faut souligner le fait que dans les deux approches, Grégoire utilise le langage philosophique comme le véhicule principal de son expression. Ainsi, l'épistémologie grégorienne sur le sujet de l'hypercosmos établie, nous pouvons nous concentrer sur son rôle dans la création et la vie de l'homme. Nous avons vu que le monde intelligible fait partie intégrante de la création malgré sa différence avec le monde sensible. Cela a des conséquences considérables sur la formation de leurs relations réciproques. Ainsi dans la vision grégorienne, l'hypercosmos semble être la potentialité du monde sensible d'où il prend ses racines pour la création matérielle de celui-ci. Ces deux mondes créés entretiennent une relation parfaitement harmonieuse grâce au principe divin parfait de leur création.

3. COSMOS

3. 1. LE MONDE SENSIBLE

Nous avons vu dans les deux premiers chapitres de ce travail l'origine du concept de création dans le champ métaphysique chez Grégoire. C'est grâce aux notions de Dieu créateur et de monde hypercosmique que nous allons pouvoir entrer dans la logique grégorienne de la création sensible comme à sa source unique. Une fois les origines et la manière du principe de la création établies, nous pouvons avancer dans notre recherche sur la place de l'homme dans le cosmos ou plutôt sa relation par rapport à la terre. Pour cette raison, il sera nécessaire d'analyser la notion de création dans le temps et l'enchaînement du monde sensible. C'est principalement de cette question-là que nous allons nous préoccuper dans ce chapitre. Cette approche téléologique qui constitue comme un schéma de notre travail nous aidera à comprendre de quelle façon Grégoire aborde la question de l'univers et de l'humanité, mais aussi à dégager les concepts principaux de sa cosmologie et de son anthropologie.

Grégoire de Nysse est un théologien de la création. C'est un fait qui n'est pas assez exploré par les études contemporaines qui traitent des œuvres du Nysséen. Voyant plutôt dans le travail de Grégoire son exégèse, on ignore souvent l'importance la notion de la cosmologie et l'anthropologie dans l'ensemble de sa vision

théologique. Mais si nous l'observons de plus près, le fond de son exégèse se soucie principalement de la question cosmique et de celle de l'anthropologie. Grégoire utilise souvent les textes bibliques et philosophiques qui sont en rapport avec la question de la création. Même dans *Eun* ou dans *Or cat* qui sont les œuvres dogmatico-apologétiques, Grégoire revient sans cesse à la création pour exprimer ses opinions théologiques.²⁵⁸ Pour comprendre la réflexion théologique grégorienne il faudra prendre pour point de départ sa perception de la création si présente dans ses œuvres. Comme le dit Daniélou : « *les années les plus fécondes de sa vie sont consacrées aux problèmes qui passionnèrent la pensée antique : l'homme, l'univers, l'immortalité, le mal.* »²⁵⁹

La vision cosmologique a un impact essentiel et considérable sur la compréhension globale de sa pensée théologique. Nous devons nous poser la question de la méthode grégorienne d'approche de la cosmologie et sa connexion avec l'anthropologie. En effet, Grégoire met la personne humaine au cœur de son étude et c'est par la cosmologie qu'il obtient sa vraie image, car il place l'homme dans son contexte propre qui est le reste du monde créé. La personne humaine est profondément intégrée dans l'économie de cosmos et inversement, le cosmos est une partie essentielle de l'homme. L'humanité et l'univers partagent leur histoire de croissance et de chute. Cette anthropologie cosmique grégorienne apparaît nettement avec la notion d'ἀκολουθία par laquelle il décrit la création perpétuelle et dynamique du réel.²⁶⁰ Cet ἀκολουθία est une méthode, un système logique par lequel Grégoire va aborder les questions concernant la corrélation de l'homme avec l'univers²⁶¹ ainsi que

²⁵⁸ *Or cat*, p. 141 : « Pour le cas où il (les athées) prétend qu'il n'y a pas de divinité, on l'amènera, à partir de la savante et sage ordonnance du monde, à reconnaître qu'il existe une puissance qui s'y manifeste et qui est supérieure à l'univers » ; *Eun* I p. 157 : « ... même si la faiblesse du raisonnement humain ne permet pas de pénétrer les choses observées dans la création, il n'est pourtant pas douteux que tout ait été délimité par la puissance du créateur et que tout soit contenu à l'intérieur des limites de la création. La puissance qui a créé les êtres existants et qui circonscrit en elle-même la nature des êtres créés n'a en elle-même rien qui la circoncrive, parce qu'elle enferme en elle-même toute pensée qui s'efforce de remonter jusqu'au commencement de la vie divine et qu'elle dépasse toute recherche dictée par une curiosité excessive désireuse d'arriver à une limite pour celui qui est sans limites. »

²⁵⁹ Dans l'introduction d'*Op hom* (SC 6), 2011, p. 5-7.

²⁶⁰ Avec la notion d'ἀκολουθία comme avec macrocosme/microcosme, on entre dans la relation de la pensée grégorienne avec les concepts stoïciens.

²⁶¹ 'Humanity and the cosmos are to exist in mutual interaction and exchange, through which both come to exist fully according to the intention revealed by God at creation, who himself manifest divine glory on both the cosmos and humankind in this harmonious exchange', M. C. STEENBERG, *Irenaeus on creation*, Leuven, edition Brill 2008, p. 149. Chez Grégoire c'est l'Eucharistie qui peut manifester cette corrélation ; grâce à la création, le pain et le vin, la nourriture principale de l'homme, que le corps humain entre en union avec Christ qui a assimilé le pain à son corps et le vin à son sang. Voir J. SWIETECHOWSKI, « Le paradoxe cosmique... ».

celles de la physique (p. 120). Il fait un *essai*²⁶² qui vise à mettre de l'« *ordre et de l'enchaînement* »²⁶³ entre les données de la foi ou de l'expérience et les exigences de la raison²⁶⁴ ; il ne propose jamais, comme le remarque J. Daniélou, une simple explication du dogme chrétien, *διδασκαλία ἐξηγητική* comme le font plusieurs Pères de l'Église notamment ses contemporains ; Basile et Grégoire de Nazianze.²⁶⁵

Si on admet avec J. Daniélou que dans le sens général la notion d'*ἀκολουθία* est dans la pensée grégorienne une « *théologie préoccupée surtout de marquer les liaisons dans tous les domaines de la réalité* »²⁶⁶, pouvons-nous parler d'*akolouthia* écologique de Grégoire ? Autrement dit, existe-t-il une théologie²⁶⁷ donc une réflexion chrétienne à la fois continue et progressive sur la relation saine entre l'homme et l'environnement dans la vision *physique* de l'univers chez Grégoire de Nysse ? Nous proposons dès maintenant d'explorer l'*akolouthia* de l'être humain et de la terre dans ce chapitre préalable portant sur la signification de la notion de la création sensible dans la pensée grégorienne.

Le problème, en outre, qui est posé dans ce chapitre, c'est la question, du monde sensible pouvant être perçu comme un élément indépendant et autonome par rapport à l'existence humaine. Nous allons voir si Grégoire de Nysse s'inscrit dans une tradition patristique où la création sensible n'est jamais envisagée pour elle-même, mais toujours en lien avec l'être humain.²⁶⁸ Dans le chapitre précédent sur le

²⁶² *Op hom* 68 C.

²⁶³ *Op hom* 128 D.

²⁶⁴ J. Daniélou voit dans cette approche la continuation de l'effort d'Origène. Un certain parallélisme avec EVAGRE LE PONTIQUE dans *Sur les pensées* 8, (SC 438), qui distingue trois sortes de pensées angélique, humaine et démoniaque où celle des anges « *scrutent la nature des choses et en poursuivant les raisons spirituelles* » p. 176-177. Evagre nous invite à nous interroger constamment sur notre condition spirituelle qui est la seule qui peut nous aider à discerner et à connaître la vérité dans le domaine psychologique. Grégoire a la même approche puisqu'il s'interroge sur la nature des choses pour pouvoir donner une réponse nette.

²⁶⁵ Dans l'introduction *Op hom* (SC 6).

²⁶⁶ J. DANIELOU, *L'être et le temps*, p. 18-50.

²⁶⁷ Le sens propre des notions théologie et économie chez les Cappadociens : la théologie traite la divinité elle-même donc elle se préoccupe surtout de l'étude sur la Sainte Trinité ; l'économie aborde le problème de la relation entre ce qui est créé et l'activité divine dans le monde à travers le temps.

²⁶⁸ Dans la LXX Gen. 1, 26-29 ; Ps. 9, 2-3 ; 10, 2 ; Sir. 17, 2-4. PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, 83-88, par R. ARNALDEZ, Paris, Cerf, 1961 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* n. 1) p. 196-200, l'auteur relie la création de l'homme tout à la fin de l'œuvre des six jours à sa supériorité sur le reste du monde, mais en excluant néanmoins les astres. THEOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolykus*, II, 10 (SC 20 p. 89) où nous pouvons lire que Dieu a créé l'homme pour qu'il puisse connaître son Créateur et « *... pour lui, donc, il a d'abord préparé le monde. Car ce qui est créé a aussi des besoins, tandis que ce qui est incréé n'a besoin de rien* ». Comme le résume G. BARDY dans son introduction de *Trois livres à Autolykus* le rôle et la place de l'homme dans le cosmos « *Tout le reste a été fait pour l'homme, pour son utilité et son service* », p. 46 (1948). CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protrepétique*, IV, 63, 4, V, 65, 4 SC 2 bis (2004), où l'auteur se défend d'astrolâtrie et d'idolâtrie affirmant que les astres ont été faits pour les hommes : « *... si les objets qui sont dans le ciel ne sont pas*

monde hypercosmique, nous avons eu la possibilité de l'analyser d'une façon assez autonome : le monde intelligible possède la potentialité et non pas la *nécessité*²⁶⁹ de création des éléments sensibles. Malgré le fait que l'homme fasse partie intégrale du monde intelligible, Grégoire ne parle jamais de sa soumission, mais il s'exprime dans les termes d'approche (le cheminement spirituel) de celui-ci. Ce qui ne semble pas être aussi clairement le cas avec le monde sensible.

Regardons de plus près la notion du monde sensible chez Grégoire pour, comme nous l'avons déjà dit, approfondir la question si pertinente de la relation entre l'homme et cosmos. Pour cette raison nous nous proposons de commencer notre dernier chapitre de la première partie par l'explication grégorienne de la création sensible.

3. 2. LA NOTION DE SENSIBLE CHEZ GRÉGOIRE

Dans les textes de Grégoire, nous pouvons trouver cinq termes qui expriment la réalité sensible : il s'agit d'un verbe αισθάνομαι, de deux noms ἡ αἴσθησις, τό αισθητήριον²⁷⁰, et enfin de deux adjectifs αισθητικός, αισθητός.²⁷¹ Tout au début de ce chapitre nous proposons de nous concentrer sur la notion de sensible dans le contexte de la différenciation et de la hiérarchie des êtres, mais aussi dans la perspective des différentes formes de la vie. Cela nous permettra de dégager la place propre de ce que signifie pour Grégoire le terme « sensible » en général, pour ensuite essayer d'établir une hiérarchie au sein du monde sensible.

des œuvres humaines, ils ont du moins été créés pour les hommes — Εἰ γὰρ καὶ μὴ ἀνθρώπινα τὰ ἔργα τὰ ἐν οὐρανῷ, ἀλλὰ γοῶν ἀνθρώποις δεδημιούργηται. ». « ... ils méconnaissent (les philosophes athées) l'autorité du créateur de toutes choses et de l'auteur de ces principes eux-mêmes, le Dieu absolu ; ils adressent leurs prières à ces "pauvres et faibles éléments", pour employer les termes de l'Apôtre, qui ont été créés pour le service des hommes (Gal. 4, 9) - ... τὰ εἰς τὴν ἀνθρώπων ὑπηρεσίαν πεποιημένα 'στοιχεῖα' προστρεπόμενοι. ». Ce parallélisme semble être encore plus renforcé chez les Cappadociens. Pour BASILE, l'homme est le chef de la création — ἀρχὸν κτίσεως (*Sur l'origine de l'homme* I, 8 [SC 160 p. 184-185] ; et il l'emporte en grandeur sur tout le reste, y compris le ciel, tout cela à cause du soin que Dieu a pris pour le créer. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, comme le montre A. RICHARD dans son livre intitulé *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Paris, 2003 — lui aussi est d'avis que le monde sensible trouve sa raison d'être dans la création de l'homme. Voir surtout *Or.* 44, 4 « *Que l'homme ait été produit au jour le dernier, et ce, tout en ayant été honoré par la main et l'image de Dieu, cela n'a rien d'étonnant : il fallait en effet, comme pour un roi, qu'il existât d'abord la demeure royale, et qu'ainsi fût introduit le roi, d'emblée doté de tous ses satellites* ». A. RICHARD dans le même livre p. 226 remarque que Grégoire de Nazianze définit le monde sensible comme « *le domaine royal de l'image – εἰκόνας ἐμβασιλευμα* » dans P. I, I, 4, 99 [PG 37, 423].

²⁶⁹ La notion platonicienne d'ἀναγκή (voir *Timée*) est vivement débattue par Grégoire pour lequel Dieu créateur n'a pas créé le monde par nécessité.

²⁷⁰ Selon *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden 2015, τό αισθητήριον signifie 'sensory organ'.

²⁷¹ Voir *Lexicon Gregorianum*.

3. 2. 1. LA NOTION DE SENSIBLE DANS L'ONTOLOGIE SCALAIRE GRÉGORIENNE

Commençons par situer la création sensible dans la hiérarchie des êtres. Pour cela, nous allons citer un passage venant de *Contre Eunome I* dans lequel Grégoire aborde la question de la distinction des êtres.

La distinction la plus fondamentale valant pour l'ensemble des êtres et celle qui établit une séparation entre l'intelligible et le sensible. La nature sensible est appelée d'un terme générique visible par l'Apôtre ; puisque tout corps comporte une couleur et que la vue en a la perception, l'Apôtre omet les autres qualités qui sont naturellement inhérentes à l'ousie, et appelle visible tout simplement ce qui tombe normalement sous la perception des sens. (...) l'intelligible est saisi soit comme incréé soit comme créé (...) Font partie des choses sensibles toutes celles que nous percevons par le moyen des sens corporels et pour lesquelles les différences de qualité admettent la notion de plus et de moins, parce que des différences relevant de la quantité, de la qualité et des autres propriétés sont observables en elles.²⁷²

Πάντων τῶν ὄντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τε τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν τὴν τομὴν ἔχει. καὶ ἡ μὲν αἰσθητὴ φύσις γενικῶς ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ὀρατὴ κατωνόμασται· ἐπειδὴ γὰρ πᾶν σῶμα ἐν χρώματι, τούτου δὲ ἡ ὄρασις τὴν ἀντίληψιν ἔχει, καταλιπὼν τὰς ὑπολοίπους ποιότητας, ὅσαι οὐσιωδῶς συμπεφύκασιν, ἐκ τοῦ προχείρου κατὰ τὴν αἴσθησιν ὀρατὴν προσηγόρευσε. (...) καταλαμβάνεται, ἄκτιστος μὲν ἢ ποιητικὴ τῆς κτίσεως (...) ἐν μὲν οὖν τοῖς αἰσθητοῖς ἐστὶ πάντα, ὅσα διὰ τῶν τοῦ σώματος αἰσθητηρίων καταλαμβάνομεν, ἐφ' ὧν αἱ τῶν ποιότητων διαφοραὶ τὸν τοῦ μείζονός τε καὶ ἐλάττονος ἐπιδέχονται λόγον, κατὰ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τὰς λοιπὰς ιδιότητας τῆς διαφορᾶς ἐν τούτοις θεωρουμένης.

Bien que cet exposé sur la hiérarchie des êtres ait un intérêt métaphysique et théologique et qu'il s'inscrive dans le contexte de la querelle eunomienne, nous pouvons en tirer des informations au sujet de la création sensible.²⁷³ Dans ce texte Grégoire se sert de deux termes pour décrire la réalité sensible : sensible (αἰσθητόν) et visible (ὀρατή). La première notion vient de la philosophie platonicienne. En revanche, la deuxième est paulinienne.²⁷⁴ Nous remarquons que Grégoire défend le terme de l'Écriture ὀρατή en soulignant qu'il contient dans sa forme simple toute la richesse du sensible (αἰσθητόν). Il est très intéressant de voir comment Grégoire s'approprie le terme philosophique sensible en lui donnant un synonyme

²⁷² *Eun I* 270-272, p. 88-91

²⁷³ Voir X. BATLLO, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. La subordinationisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἀκτιστόν dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Münster, 2013, surtout la troisième partie consacrée à la place et au rôle de cette distinction dans *Eun I*, p. 236-240.

²⁷⁴ Col 1, 16 : « car en lui tout a été créé, dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles comme les invisibles (τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα) » ; bien que Platon se réfère aussi au « visible », par exemple avec τὰ φαινόμενα.

néotestamentaire pour enfin pouvoir former sa propre terminologie. Cette réception de termes venant de différentes sources établit le concept grégorien particulier de création sensible. Les deux termes s'absorbent mutuellement, mais aussi ils s'influencent l'un et l'autre, ce qui donne à Grégoire un vaste champ d'interprétation. Cela permet de chercher des exemples dans la philosophie, mais aussi dans la Bible pour trouver l'argument qui convient. En l'occurrence, Grégoire se sert dans notre passage de l'expression d'Aristote « *plus ou moins* » pour expliquer les propriétés de la création sensible.²⁷⁵ La nature sensible, contrairement à la nature intelligible, peut être réfléchie dans l'idée de *plus ou moins*, car elle est observable au niveau de ses quantités. Ajoutons également qu'une telle distinction selon le plus ou le moins n'est possible qu'avec la nature sensible parce qu'« *elle est substantiellement bien par nature* »²⁷⁶. D'autre part, comme on l'a vu, Grégoire établit une séparation radicale entre le créé et l'incrédé. Il est à noter que la création sensible ne possède qu'un seul aspect celui d'être créé contrairement à la nature intelligible qui possède les deux : créé et incrédé.

Certains spécialistes signalent que l'expression « *distinction la plus fondamentale* » pose problème, car il semble que la distinction créé – incrédé est encore plus fondamentale.²⁷⁷ Les deux sortes de distinctions sont également valables à condition que les deux soient décrites de façon complète c'est-à-dire en mentionnant tous les trois aspects sensible, intelligible créé et intelligible incrédé. Grégoire le fait souvent de cette manière-là.²⁷⁸ Pour X. Batllo²⁷⁹, Grégoire dans ce passage offre la particularité de mettre en parallèle la distinction sensible/intelligible avec la

²⁷⁵ Voir références dans les ouvrages d'Aristote dans le premier chapitre de cette thèse.

²⁷⁶ *Eun* I 277.

²⁷⁷ A. MOSHAMMER, 'The Created and The Uncreated in Gregory of Nyssa', dans MATEO-SECO, VI Coloquio, p. 353–359, D. L. BALAS, *MEΘΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ*, p. 43–45; X. BATLLO remarque que cette manière de présenter l'échelle des êtres par Grégoire lui sert à réfuter le subordinatianisme trinitaire d'Eunome : « *La distinction sensible/intelligible caractérise en effet non seulement deux types de réalités bien distinctes, mais aussi deux types de différenciations ; comme Grégoire le souligne expressément, la distinction en plus ou moins selon les qualités sensibles n'a pas lieu d'être (χώραν οὐκ ἔχει) pour les intelligibles. Il en est de même pour la seconde distinction, celle du créé/incréé : comme Grégoire le souligne encore, la nature incréée est très éloignée (πόρρωθεν ἀπεστιν) du genre de distinctions valables pour les intelligibles créés. L'échelle des êtres de Grégoire se caractérise ainsi non seulement par une hiérarchie ontologique, mais surtout par la mise en évidence de principes de subordination, qui sont de plus en plus ténus jusqu'à disparaître complètement pour la nature incréée. Et c'est ici assurément que se situe le point fondamental de la présentation de Grégoire : la distinction κτιστόν/ἀκτιστόν manifeste le passage ontologique du monde des réalités créées sujettes aux différences subordonnantes à celui de la nature incréée, étrangère à toute subordination* ». p. 239-240 ; A. MEREDITH, *Studies in the Contra Eunomium*, p. 107-113 affirme que c'est bien la distinction du « créé – incrédé » qui permet à Grégoire de dépasser le subordinatianisme d'Origène.

²⁷⁸ *Eun* I, 295 ; *Eun* III, 6, 66 ; 9, 47.

²⁷⁹ X. BATLLO, p. 236.

distinction visible/invisible et constate qu'il est rare de trouver ensemble ces quatre termes (*Infant* 78, 2-5 : « ὅτι διχῆ διηρημένης τῆς κτίσεως πάσης, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, εἰς τὸ ὀρατὸν τε καὶ ἀόρατον (σημαίνεται δὲ διὰ μὲν τοῦ ἀοράτου τὸ νοητὸν καὶ ἀσώματον, διὰ δὲ τοῦ ὀρατοῦ τὸ αἰσθητὸν τε καὶ σωματῶδες) »). Mentionnons aussi que la même présentation se trouve déjà chez Irénée : « *omnia per ipsum fecit Pater, siue uisibilia siue inuisibilia, siue sensibilia siue intellegibilia* »²⁸⁰. Nous estimons alors qu'il n'est pas essentiel de chercher laquelle des deux est la plus fondamentale parce que cela ne change rien au fond dans l'existence d'un seul ordre des êtres malgré deux expressions différentes : la distinction entre créé et incréé où le créé connaît la séparation entre sensible et intelligible ou la distinction entre sensible et intelligible où l'intelligible connaît la séparation entre créé et incréé.²⁸¹ En tout cas, la place de la création sensible dans les deux systèmes reste la même. Cependant, comme le remarque B. Barmann, Grégoire choisit d'ouvrir ce passage par le sensible qui constitue l'expérience concrète contrairement à Eunome qui, rappelons-nous, commence par l'essence la plus haute.²⁸² En conséquence, l'approche de Grégoire montre sa position épistémologique : la connaissance se fait à partir des réalités sensibles. Il faudra souligner le fait que dans cette perspective l'homme peut uniquement obtenir la connaissance de Dieu et de lui-même grâce à la création sensible. Donc la connaissance humaine dépend du sensible ce qui définit d'une certaine façon son rôle dans leur relation réciproque — ce qui représenterait peut-être une certaine rupture avec le platonisme.

3. 2. 2. LE SENSIBLE DANS LES DIFFÉRENTES FORMES DE LA VIE

Poursuivons notre recherche sur la création sensible par un passage assez général mais cependant utile pour approfondir le sujet de ce que Grégoire entend par la création sensible. Cet extrait se trouve tout au début du traité *Sur la création de l'homme* et plus précisément dans le deuxième chapitre où Grégoire se demande pourquoi l'homme vient à la fin de la création. Voici la citation :

²⁸⁰ IRENEE, *Adv Haer* I 22, 1.

²⁸¹ X. BATLLO, *Ontologie scalaire...*, p. 236-240, où l'auteur analyse le rôle des deux distinctions dans l'échelle des êtres de Grégoire et le rapport des deux distinctions entre elles constatant que « la première distinction de Grégoire entre sensible et intelligible se révèle effectivement la plus haute en tant que la plus universelle ». L'auteur présente un schéma graphique de cette différenciation.

²⁸² B. BARMANN, *The Cappadocian Triumph over Arianism*, thèse non publiée de l'université de Stanford, 1971, p. 250-253

Voici la terre, les îles, la mer et sur eux la voûte du ciel comme un toit. Des richesses de toutes sortes avaient été placées dans ces palais (βασιλεία)²⁸³ : par richesse, j'entends toute la création, tout ce que la terre produit et fait germer, tout le monde sensible ; vivant et animé (καὶ ὅσον αἰσθητικόν τε καὶ ἔμπνουν καὶ ἔμψυχον) et aussi (...) tous ces biens que Dieu cache en abondance dans le sein de la terre comme en des celliers royaux. Alors Dieu fait paraître l'homme en ce monde, pour être des merveilles de l'univers et le contemplateur et le maître (τῶν ἐν τούτῳ θαυμάτων, τῶν μὲν θεατῆρ ἐσομενον, τῶν δὲ κύριον) : il veut que leur jouissance lui donne l'intelligence de celui qui les lui fournit, tandis que la grandiose beauté de ce qu'il voit le met sur les traces de la puissance ineffable et inexprimable du Créateur. Voilà pourquoi l'homme est amené le dernier dans la création, non qu'il soit relégué avec mépris au dernier rang, mais parce que dès sa naissance, il convenait qu'il fût roi (βασιλεύς) de son domaine.²⁸⁴

Αὕτη δὲ ἦν γῆ τε καὶ νῆσοι, καὶ θάλαττα, καὶ οὐρανὸς ὑπὲρ τούτων ὀρόφου δίκην ἐπικυρτούμενος· πλοῦτος δὲ παντοδαπὸς τοῖς βασιλείοις τούτοις ἐναπετέθη. Πλοῦ τον δὲ λέγω πᾶσαν τὴν κτίσιν, ὅσον ἐν φυτοῖς καὶ βλαστίμασι, καὶ ὅσον αἰσθητικόν τε καὶ ἔμπνουν καὶ ἔμψυχον· (...) καὶ τούτων πάντων τὴν ἀφθονίαν καθάπερ τισὶ βασιλικοῖς θησαυροῖς τοῖς τῆς γῆς κόλποις ἐγκατακρύψας, οὕτως ἀναδείκνυσιν ἐν τῷ κόσμῳ τὸν ἄνθρωπον, τῶν ἐν τούτῳ θαυμάτων, τῶν μὲν θεατῆρ ἐσομενον, τῶν δὲ κύριον, ὡς διὰ μὲν τῆς ἀπολαύσεως τὴν σύνεσιν τοῦ χορηγοῦντος ἔχειν, διὰ δὲ τοῦ κάλλους τε καὶ μεγέθους τῶν ὀρωμένων τὴν ἄρρητόν τε καὶ ὑπὲρ λόγον τοῦ πεποιηκότος δύναμιν ἀνιχνεύειν. Διὰ ταῦτα τελευταῖος μετὰ τὴν κτίσιν εἰσῆχθη ὁ ἄνθρωπος, οὐχ ὡς ἀπόβλητος ἐν ἐσχάτοις ἀπορρίφεις, ἀλλ' ὡς ἅμα τῇ γενέσει βασιλεύς εἶναι τῶν ὑποχειρίων προσήκων.

Nous pouvons noter la comparaison du monde sensible avec un royaume (βασιλεία). Par cette comparaison Grégoire présente au lecteur toute la création sensible pour montrer ensuite qu'elle est destinée à être habitée et gouvernée par l'être humain ; ce qui constitue effectivement le but du deuxième chapitre de son traité. Nous apprenons aussi que la création sensible dans son état originel est quelque chose de positif et de beau pour l'homme parce qu'elle possède en elle des biens à sa surface, mais aussi en son sein en vue de maintenir celui-ci en vie. Dans cette citation, et dans ce qui suit dans le texte,²⁸⁵ nous voyons le monde sensible comme un endroit créé dans un but précis : celui d'accueillir et de faire vivre l'homme. Donc la création sensible a un rapport direct avec l'homme ; par l'utilisation de celle-ci en vue de son maintien en vie.

Il est utile de souligner que dans cette citation aussi la notion de connaissance est profondément liée avec celle de sensible. Ainsi selon Grégoire, Dieu a créé tout ce qui est visible pour que l'homme à travers cette création visible puisse arriver à faire

²⁸³ Il semble que J. Daniélou traduise ce passage en se basant également sur le texte latin en traduisant βασιλεία par palais, palatiis comme le veut la traduction latine de PG.

²⁸⁴ *Op hom* PG 44, 132 D (SC 6, p. 90).

²⁸⁵ Voir trois premiers chapitres d'*Op hom*.

connaître le Créateur.²⁸⁶ Grégoire s'inscrit dans une longue tradition comme aussi Basile, qui confirme que l'être invisible de Dieu peut être expérimenté dans sa création visible.²⁸⁷ Citons les paroles de D. Groh qui analyse cette question à l'occasion de son interprétation de *Hex* de Basile dans son article intitulé « The Emergence of Creation Theology. The Doctrine of the Book of Nature in the Early Church Fathers in the East and the West up to Augustine »: '*God's natural laws guarantee that the world will remain well-governed and that the beauty of nature is preserved, while man is left with the task to discover these laws in all things great and small in reverent wonder. The divine Telos is realised for man in the usefulness and beauty of nature. The theologically proven anthropocentrism at one with its inherent utilitarianism shows its total force by seeing the positive in that which is undeniably negative in nature. Even the negative is part of the whole of creation, according to the theorem that nothing that made by God is without use*'.²⁸⁸ Cette analyse nous aidera à comprendre les sources d'inspiration grégorienne non seulement lorsqu'il s'agira d'aborder la question épistémologique, mais aussi quand nous allons parler de la relation des éléments dans l'univers.

Revenons pour le moment au problème de la connaissance. Grégoire insiste sur la seule possibilité de la connaissance de Dieu par sa création et non par l'essence, conséquence de la querelle eunomienne. Évidemment, Grégoire ne traite pas indépendamment la question de la création sensible dans son œuvre anthropologique, ce qui ne change pas le fait qu'elle soit mise uniquement au service de l'homme. En cherchant une éventuelle inspiration qui a pu conduire Grégoire à une telle réflexion, nous arrivons à un concept cosmologique antique, celui de l'analogie entre *le monde* et *le livre*. Comme le précise A. Vasiliu, qui avait travaillé sur cette question de la comparaison entre cosmos et logos dans son livre sur la notion d'*icône* chez les

²⁸⁶ Voir le premier chapitre sur le *Dieu Créateur* où nous abordons cette question de la connaissance divine qui se fait uniquement à travers la création sensible ; nous avons vu que cette thèse grégorienne a été formée dans le contexte eunomien alors apologétique ; négation par Grégoire de la thèse d'Eunome au sujet de la connaissance directe de l'essence divine. GRÉGOIRE DE NYSSSE, *Le dialogue sur l'âme et la résurrection* : « ainsi, découvrant le monde entier par la perception sensible, nous sommes conduits, par l'activité même que nous déployons dans la sensation à concevoir une réalité et une pensée au-delà de toute sensation : notre œil devient l'herméneute de la sagesse toute-puissante contemplée partout et dévoilant de soi celui qui, par son moyen, domine l'univers. De même, en regardant notre univers intérieur, nous n'avons pas peu de motifs de conjecturer, au travers de ce qui paraît, la réalité cachée. Est caché, en effet, ce qui de soi intelligible et invisible échappe à l'appréhension sensible. ». p. 75, Traduction et note par B. POTTIER.

²⁸⁷ BASILE, *Hex*, I, 3, 10 ; Sg 13, 5.

²⁸⁸ D. GROH, 'The Emergence of Creation Theology. The Doctrine of the Book of Nature in the Early Church Fathers in the East and the West up to Augustine', dans *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, edited by A. VANDERJAGT and K. VAN BERKEL, Leuven, 2005, p. 31.

Cappadociens, pour les anciens c'est soit le discours, soit le dialogue ou le mythe qui devaient être semblables à l'univers et jamais l'inverse.²⁸⁹ L. Brisson qui analyse plus systématiquement cette idée, surtout dans le contexte historique de ce renversement de perspective, dans son article intitulé « Le discours comme l'univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néo-platoniciens », montre comment s'est développé l'aspect de la relation qui relie l'univers et le texte d'une façon « *affirmative qui permet d'identifier les deux termes structurellement, et non pas comme avant dans l'ordre de comparaison, de la métaphore ou de l'imitation* ». ²⁹⁰ Grégoire est probablement un héritier de cette transformation et dans ce contexte comme également dans le texte choisi d'*Op hom*, la pensée de Grégoire s'inscrit entièrement dans ce système de réflexion analogique.²⁹¹ Grégoire, en s'inspirant du texte biblique (logos) demande au lecteur de voir dans la réalité sensible (cosmos) ce qui est déjà transmis dans notre cas dans le récit de la Genèse et vice versa. Ainsi l'analogie « boucle » son tour, entourant dans cette logique l'idée que l'auteur a voulu présenter comme l'argument.

3. 2. 3. L'INCLINATION DES ÉLÉMENTS SENSIBLES

Regardons de plus près une citation de Grégoire dans *Or cat* au chapitre 8 qui traite de la mort — qui est selon lui, une sage disposition pour rendre l'homme à l'immortalité — et qui évoque à l'occasion quelques propriétés de la partie sensible des êtres, qui sont très intéressantes et utiles à mentionner. Voici le texte :

Ainsi, selon une sage disposition, la condition mortelle, provenant de la nature des êtres privés de raison, sert à revêtir la nature qui, elle, a été créée en vue de l'immortalité ; elle en recouvre l'extérieur, non l'intérieur ; elle s'applique à la partie sensible de l'homme, mais ne touche pas à l'image divine elle-même. **Or, la partie sensible se dissout, mais n'est pas anéantie consiste dans la désagrégation suivie du retour aux éléments du monde dont elle était constituée. Ce qui est retourné à ces éléments n'a pas péri, même si cela échappe à notre perception sensible.** La

²⁸⁹ A. VASILIU, *Eicôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, 2010, Paris, p. 103-110.

²⁹⁰ L. BRISSON, « Le discours comme l'univers et l'univers comme discours. Platon et ses interprètes néo-platoniciens », dans *Le texte et ses représentations. Études de littérature anciennes*, t. 3, Paris, Presses de l'ENS, 1987, pp. 121-128. Notons la conclusion de l'auteur : « à l'assimilation du "texte" à l'univers répond l'assimilation de l'univers à un "texte" ».

²⁹¹ Notons que le premier des théologiens qui a développé une analogie étroite entre la structure du texte biblique et la structure de la création était Origène d'Alexandrie comme l'affirme R. BENJAMINS, *The Analogy between Creation and the Biblical text in Origen of Alexandria*, dans *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, edited by A. VANDERJAGT and K. VAN BERKEL, Leuven, 2005, p. 13.

cause de cette dissolution s'explique clairement à partir de l'exemple que nous avons donné plus haut. En effet, vu que la perception entretient des liens d'étroite affinité avec ce qui est matière consistante et terrestre et que la nature douée d'intelligence est supérieure aux mouvements de la sensation et plus élevée qu'eux, vu aussi que le discernement du bien a été faussé par le jugement arbitral des sens et que cette erreur d'évaluation au sujet du bien a entraîné la naissance de l'état contraire, pour toutes ces raisons la partie de nous-mêmes, devenue inutile pour avoir accueilli ce qui lui est contraire, connaît la dissolution.²⁹²

Οὐκοῦν ἐκ τῆς τῶν ἀλόγων φύσεως ἢ νεκρότης οἰκονομικῶς περι ετέθη τῇ εἰς ἀθανασίαν κτισθείσῃ φύσει, τὸ ἔξωθεν αὐτῆς περικαλύπτουσα, οὐ τὸ ἔσωθεν, τὸ αἰσθητὸν τοῦ ἀνθρώπου μέρος διαλαμβάνουσα, αὐτῆς δὲ τῆς θείας εἰκόνας οὐ προσαπτομένη. **λύεται δὲ τὸ αἰσθητὸν, οὐκ ἀφανίζεται. ἀφανισμὸς μὲν γὰρ ἐστὶν ἢ εἰς τὸ μὴ ὄν μεταχώρησις· λύσις δὲ ἢ εἰς τὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα πάλιν, ἀφ' ὧν τὴν σύστασιν ἔσχε, διάχυσις.** τὸ δὲ ἐν τούτοις γενόμενον οὐκ ἀπόλωλε, κἂν ἐκφεύγῃ τὴν κατάληψιν τῆς ἡμετέρας αἰσθήσεως, ἢ δὲ αἰτία τῆς λύσεως δῆλη διὰ τοῦ ῥηθέντος ἡμῖν ὑποδείγματος. ἐπειδὴ γὰρ ἡ αἴσθησις πρὸς τὸ παχὺ τε καὶ γήινον οἰκείως ἔχει, κρείττων δὲ καὶ ὑψηλοτέρα τῶν κατ' αἰσθησιν κινήματων ἢ νοερά φύσις, διὰ τοῦτο τῆς περι τὸ καλὸν κρίσεως ἐν τῇ δοκιμασίᾳ τῶν αἰσθήσεων ἀμαρτηθείσης, τῆς δὲ τοῦ καλοῦ διαμαρτίας τὴν τῆς ἐναντίας ἕξεως ὑπόστασιν ἐνεργησάσης, τὸ ἀχρεὶ ὄθεν ἡμῶν μέρος τῆ παραδοχῆ τοῦ ἐναντίου λύεται.

Dans ce passage, Grégoire établit de façon nette, la différence entre d'un côté la dissolution (λύσις) et de l'autre côté l'anéantissement (ἀφανισμὸς), c'est-à-dire la destruction de ce qui est sensible, donc de la matière.²⁹³ Selon l'analyse de ce passage par G. Dellling, il peut s'agir de la conception stoïcienne du retour aux éléments du monde.²⁹⁴ G. Dellling souligne également que cette pensée a été proposée par Philon d'Alexandrie qui avance que le corps humain est composé à partir de quatre éléments et que l'âme vient d'une nature complètement différente. Il est important de noter que selon Grégoire les éléments qui constituent la matière — dans notre passage c'est le corps humain — reviennent à leur forme initiale qui se trouve dans le monde intelligible. Dans le chapitre précédent, nous avons vu comment à partir d'un mélange des éléments intelligibles apparaît la matière ; ici, nous remarquons ce qui se passe avec la matière après sa dissolution : elle revient à son état d'origine. Ainsi, nous pouvons parler du début et de la fin de ce qui est sensible. Ce passage nous montre aussi que le sensible n'est pas que profondément enraciné dans la dimension intelligible, mais qu'il y trouve sa finalité. Ce processus dynamique de la création et

²⁹² *Or cat* 30–31, SC 453, p. 190–191.

²⁹³ E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit...*, p. 135-137 ; où l'auteur analyse la vision grégorienne de la finalité de la création par rapport à la transcendance infinie de Dieu : „Auch wenn das menschliche Denkvermögen zu schwach ist, um bis zu der Erkenntnis dieser Harmonie der Welt vorzudringen, so steht doch fest, dass elles Gewordene begrenzt ist und sich innerhalb der Grenzen der Schöpfung befindet. Die Zeit setzt allem durch Anfang und Ende seine Grenze. Aber es ist unmöglich, dass das Denken einen Anfang des göttlichen Lebens annimmt. Die Vernunft kann zu einer Begrenzung des Unbegrenzten nicht vordringen!“, p. 136.

²⁹⁴ G. DELLING, « Stoicheion », *TWNT* 7, p. 672-682.

de la disparition de la matière caractérise la vision de Grégoire sur l'émergence cyclique de celle-ci soit dans le temps soit dans l'intemporalité. Il faut souligner le fait que cette idée s'inscrit dans la notion fondamentale de διάστημα ou διάστασις.²⁹⁵ Nous pouvons citer la pensée très fine de Tollefsen au sujet de l'apparition de la matière dans le temps et l'espace : « *He (Gregory) thinks rather that beings are made present by an activity that exists dynamically as the actuality of their emerging into presence* ». ²⁹⁶ Nous allons encore revenir sur le sujet de la durée dans le sens temporel du terme de la création sensible, quand il s'agira des notions κατάσκευη et διάστημα dans la deuxième partie de cette recherche.

Grégoire montre clairement dans ce passage que la double nature de l'homme est constituée de sensible d'un côté et d'un autre côté d'intelligible. R. L. Wilson dans son étude intitulée 'The Early History of the Exegesis of Gen. 1, 26' a montré l'existence de deux traditions exégétiques chrétiennes par rapport au verset de Gen, 1, 26. Il s'agit en effet de la tradition irénéenne selon laquelle c'est l'homme tout entier, c'est-à-dire le corps et l'âme, qui est fait à l'image de Dieu. Mais il doit avancer spirituellement pour pouvoir atteindre la ressemblance divine. Selon la deuxième tradition appelée alexandrine, l'image de Dieu est limitée uniquement à l'âme ou à l'intelligence.²⁹⁷ À la lumière du texte que nous analysons, la vision grégorienne de l'image divine dans l'être humain est plutôt de tradition alexandrine : la nature sensible « ne touche pas » l'image divine dans l'homme. Grégoire établit une distinction assez radicale entre ce qui est sensible et intelligible dans l'homme. Cela peut être motivé par la volonté de montrer que l'homme, malgré la mort de son corps, reste immortel puisque créé à l'image et à la ressemblance divine.

La fin du texte nous parle d'un autre aspect de la notion du sensible, qui est extrêmement important. C'est l'importance des conséquences de la perception humaine fondée sur les sens. Nous voyons que ce type de connaissance joue un rôle capital dans l'histoire et dans le destin de l'univers et de l'humanité. Grégoire utilise plusieurs expressions pour décrire l'aspect de la connaissance qui se fait à partir du visible : discernement (κρίσις) à partir de la matière « consistante et terrestre » ; « perception sensible » (κατάληψιν τῆς ἡμετέρας αἰσθήσεως); « mouvement de la

²⁹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, Paris, 1988, où l'auteur donne toute la liste des références concernant la notion de διάστημα dans les textes de Grégoire. Nous pouvons noter que l'auteur traduit le terme par le mot espacement. Voir également la discussion au sujet de διάστημα dans R. SORABJI, *Matter, Space and Motion*, London, 1988.

²⁹⁶ T. T. TOLLEFSEN, *The Christocentric cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2008.

²⁹⁷ *Studia patristica* 1, (1957), p. 437.

sensation » (κατ'αἰσθησιν κινήματων), « le jugement arbitraire des sens » (δοκιμασία τῶν αἰσθήσεων) et effet (ἐνεργός). Ce dernier paraît chez Grégoire comme le résultat lié à la perception sensible.²⁹⁸ De nombreux textes de Grégoire traitent de la notion de sensible dans le cadre de la question de la connaissance et de la compréhension²⁹⁹. Par rapport à la première citation d'*Op hom* que nous avons pu voir au début de cette partie du texte, la perspective de la connaissance à travers les sens change radicalement³⁰⁰. Ici, la création sensible ne mène plus à la reconnaissance de Dieu, comme nous l'avons vu avant, mais au contraire, sa mauvaise interprétation détourne et éloigne l'homme du Créateur de toutes choses. C'est un paradoxe épistémologique : la création visible peut entraîner soit méconnaissance soit connaissance du principe créateur. Il est important de voir dans ce passage que c'est bien la notion de la perception qu'a l'homme de la création sensible, qui joue le rôle intermédiaire et transitoire dans l'histoire de l'univers. C'est dans ce contexte-là que Grégoire voit la notion biblique de chute. La chute est pour le Cappadocien une conséquence du jugement humain fondé seulement sur les sens. Dans ce cas-là, nous pouvons dire que la création sensible par elle-même ne change pas son statut épistémologique, c'est-à-dire qu'originellement elle mène à la découverte de la source d'elle-même à l'aide de l'observation de sa structure et de son fonctionnement qui est le Dieu créateur. Dans ce sens épistémologique, la création sensible demeure inchangée depuis son origine. Donc dans un premier temps, elle sert par son objectif pédagogique à faire connaître sa source réelle et c'est uniquement la perception humaine « irréfléchie » qui peut détourner ce processus de connaissance. Grégoire de nouveau se sert de l'analogie pour expliquer la question de l'apparition de la méconnaissance dans le cosmos. En effet, c'est par l'utilisation de la négation du

²⁹⁸ *Eccl IV. 2 SC 416 p. 238-239* ; Grégoire parle ainsi de l'or : « elle n'a d'effet (ἐνεργός) ni sur son goût, ni sur son odorat, ni sur son ouïe, au toucher elle est de la même valeur que tout objet. » Voir parallélisme dans la *Vie de Moïse*, SC 1bis p. 204-207 : « en général tout ce qui met en jeu la sensation (ὧν ἐνεργός ἡ αἰσθησις) tient beaucoup de place chez eux (chez les animaux), la contemplation de Dieu au contraire ne s'exerce ni dans le domaine de la vue ni dans celui de l'ouïe — et elle échappe même à l'activité ordinaire de l'intelligence. »

²⁹⁹ *Lexicon gregorianum*, Band I, p. 104- H. TIMM, *Wahr-zeichen. Angebote zur Erneuerung rel. Symbolkultur*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1993. Où l'auteur voit la création comme l'œuvre et l'image sensible de Dieu (Principe Verantwortung), mais (Principe Besinnung) où le sensible semble être la connaissance de Dieu par le monde vivant.

³⁰⁰ *Or cat* (SC 453, p. 190-191) : « en effet, vu que la perception a des liens d'étroite affinité avec ce qui est matière consistante et terrestre et que la nature douée d'intelligence est supérieure aux mouvements de la sensation et plus élevée qu'eux, vu aussi que le discernement du bien a été faussé par le jugement arbitral des sens et que cette erreur d'évaluation au sujet du bien a entraîné la naissance de l'état contraire, pour toutes ces raisons la partie de nous-mêmes, devenue inutile pour avoir accueilli ce qui lui est contraire, connaît la dissolution ».

premier principe tout en s'appuyant sur la notion de la perception humaine, que Grégoire parvient à bâtir tout un concept épistémologique sur la place et le rôle de la création sensible dans l'univers. Ainsi le visible paraît être pour Grégoire, le lieu de la réciprocité entre la présence et la signification de l'être. Autrement dit, c'est à partir du visible qu'une relation existentielle et épistémologique se tisse entre l'homme et son Créateur.

Il est important de souligner le fait que dans l'opinion de Grégoire, la décision prise par l'homme à partir de sa perception par les sens, a entraîné une conséquence universelle de dissolution de la matière.³⁰¹ Autrement dit, le sensible en sa totalité se dissout littéralement dans les seules qualités.³⁰² Donc, le choix fait par l'homme a d'une certaine façon déformé le regard que l'homme porte sur le sensible, mais le sensible n'a pas changé ses qualités épistémologiques. Pourtant, à partir de ce passage, nous pouvons parler de la création sensible transformée par l'activité humaine, dans ce sens elle devient une image de l'humanité.³⁰³ Autrement dit, l'homme façonne la réalité visible en fonction de la manière dont il se perçoit lui-même et dont il perçoit son environnement. Rappelons-nous que la création sensible est donnée pour l'homme en vue de la gouverner donc aussi de la diriger vers une transformation. Cela nous permet de nous rendre compte que chez Grégoire, les notions de création sensible et d'anthropologie sont étroitement liées et ne constituent qu'une seule entité.

Nous devons noter ce fait très important sur la manière dont se fait dans l'être humain le processus de perception sensible. Pour cela regardons un passage du traité *Sur l'âme et la résurrection*, dans la partie où Grégoire cherche les preuves de l'immortalité de l'âme et à cette occasion donne une définition de l'âme humaine.

L'âme est une substance créée, une substance vivante, intelligible, qui introduit de soi dans un corps organisé et apte à sentir, une puissance vitale de percevoir le sensible, et cela aussi longtemps que la nature réceptrice se montrera fermement constituée.³⁰⁴
Ψυχή ἐστὶν οὐσία γεννητὴ, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ, δύνάμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιοῦσα, ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις.

³⁰¹ La question se pose sur le changement éventuel de la nature sensible avant / après la chute. Mais il semble que si là le corps humain était éternel avant la chute et que le corps est une matière sensible donc, tout le reste de la création sensible était éternel.

³⁰² La même pensée chez BASILE, *Hex* SC 26 bis pp. 120-122 ; voir également A. H. ARMSTRONG, 'The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and in the Cappadocians', *Studia Patristica* 5 (1962), p. 427.

³⁰³ Voir l'avant-dernier chapitre traitant de l'intervention humaine au sein de l'environnement.

³⁰⁴ *An et res* PG 44, 29, p. 76, B. POTTIER.

Selon Grégoire, la partie sensible de l'homme est capable de sentir (αἰσθητικός) la nature sensible, mais c'est uniquement en union avec l'intelligible, ici représentée par l'âme, que se produit la capacité de percevoir ce qui est sensible (τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν). Nous pouvons alors nous demander quelle est la différence entre capacité de *sentir* et de *percevoir* le sensible. À la lumière des analyses que nous avons fournies précédemment, nous pourrions peut-être constater que la perception du sensible entraîne d'un côté pour Grégoire, la possibilité de connaissance divine à partir de la nature sensible, alors que de l'autre côté, la notion de sentir se ferme sur elle-même dans le sens où elle produit un cercle clos des sens qui commence et s'arrête entre eux. En tout cas *sentir* le sensible (σώματι ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ) et *percevoir* le sensible (δύναμις τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴ) sont pour Grégoire deux termes différents. Dans les deux cas, il s'agit d'une méthode de connaissance du sensible par l'expérience humaine, mais dans la notion de perception (τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴ) il y a quelque chose de l'intelligible. Pour mieux comprendre cette double approche par l'homme de la création sensible, nous pouvons regarder un chapitre sur la notion de l'attention dans « *Anthropologie philosophique* » de P. Ricœur qui distingue aussi « *faire attention* » de « *percevoir* ». Pour le philosophe le fait de percevoir « *n'est pas avoir une représentation dans la conscience ni avoir conscience d'une représentation. Percevoir, c'est connaître des objets, le monde. Quand je perçois, je ne suis pas occupé de moi, je ne me connais pas. Je suis hors de moi* ». ³⁰⁵ Il est à noter qu'à la fin du texte, Grégoire réunit les deux aspects en leur donnant le nom générique *la nature réceptrice* (ἡ δεκτικὴ φύσις), en soulignant par cela une synergie obligatoire qui fait fonctionner la capacité d'assimilation du sensible par l'être humain.

Il est également important de retenir que c'est bien grâce à l'âme (ἡ ψυχή), essence intelligible créée, en collaboration avec le corps, que la perception du sensible peut être réalisée dans sa plénitude. ³⁰⁶ C'est bien l'âme qui nous rend capable de comprendre réellement la création sensible. Donc selon Grégoire, la clé de la compréhension de ce qui est réellement sensible doit premièrement faire partie intégrale de la nature sensible et deuxièmement être guidée par le principe

³⁰⁵ P. RICŒUR, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences*, Éditions du Seuil, Paris, 2013, p. 53.

³⁰⁶ E. VON IVANKA, *Plato christianus : La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990.

d'intelligibilité. Il est également utile de mentionner que la création sensible peut exister complètement en dehors de l'intelligible. Elle peut exister de façon autonome en tout cas d'après le texte que nous avons analysé tout à l'heure. Bien sûr dans la vision de Grégoire ce qui ne fait pas le lien avec la nature intelligible revêt chez le Nysséen un caractère fortement négatif. Donc selon Grégoire, la création sensible en soi est dépourvue de sens, ce qui pourtant ne change pas son statut indépendant pour ses propriétés caractéristiques comme la mode spécifique de la connaissance par la capacité de sentir. Nous remarquons qu'en lisant ce passage de Grégoire il n'est pas facile d'en tirer des idées claires concernant le monde sensible. Observons qu'à la fin de cette phrase d'*An et res* la nature sensible est appelée la « *nature réceptrice* ». Cette dénomination indique indirectement une sorte de soumission de la nature sensible à l'intelligible. Le corps humain physique est alors pour le Nysséen un endroit passif qui reçoit les sensations produites par ce qui est sensible et c'est l'âme qui les perçoit activement. La construction de cette phrase est très intéressante. Grégoire donne deux propriétés de l'âme (intelligible) pour ensuite les entremêler avec celles du corps (sensible). Pour comprendre mieux la description de l'âme chez Grégoire voici ce qu'écrit J. Terrieux qui analyse ce passage grégorien : « *Grégoire de Nysse assimile ici psyché, principe vital, et nous, principe de la connaissance dans l'homme, faisant converger la tradition aristotélicienne de l'âme forme de corps et principe vital, et les traditions platonicienne et stoïcienne qui font de l'âme un principe intellectuel apparenté au divin* ». ³⁰⁷ Il est à noter que Grégoire emprunte à deux courants philosophiques sa vision de l'âme humaine, pour ensuite les juxtaposer avec deux opinions différentes sur le corps. Regardons de plus près cette curieuse combinaison. Là où l'âme paraît être pour Grégoire un principe intelligible, *voûς*, la matière sensible est « *organisée et apte à sentir* » par elle-même, donc capable d'exister indépendamment de ce qui est immatériel. Cela vient probablement des conséquences de l'application de la séparation nette entre la nature créée intelligible et sensible dans l'ontologie scalaire grégorienne. D'un autre côté, lorsque Grégoire parle de l'âme comme d'une puissance qui forme et vivifie le corps, ce dernier se manifeste comme une matière qui ne possède que la faculté réceptrice, donc dépendant dans son existence de l'intelligible (*voητόν*). Il ne faut pas oublier que tout concept se forme dans le contexte de la question la connaissance que l'homme a du sensible. Donc le

³⁰⁷ J. TERRIEUX, *Le « De anima et resurrectione » de Grégoire de Nysse. Introduction, traduction, annotation et index*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris IV – Sorbonne, 1981, p. 80.

sensible se fait connaître par soi-même (sentir le sensible) et par l'intelligible, mais uniquement en union avec le sensible.³⁰⁸ Autrement dit, ce n'est que l'homme et la création sensible qui peuvent avoir une expérience épistémologique mutuelle. Il existe encore une possibilité : la « nature réceptrice » du corps est un synonyme de la première affirmation dans laquelle le corps est « *organisé et apte à sentir* », ce qui nous aide à mieux comprendre le terme de sentir c'est-à-dire simplement de recevoir ou d'accueillir les informations tangibles sans forcément pouvoir les discerner au niveau intelligible.

R. J. Kees, dans son étude sur la notion d'économie dans *Or cat*, remarque que pour pouvoir voir le monde sensible dans son état indépendant il faut partir du principe de la double nature humaine c'est-à-dire du concept de l'homme comme le médiateur entre νοητόν et αἰσθητόν ou l'homme microcosme. L'auteur souligne que cette cristallisation du sensible paraît exclusivement dans les œuvres tardives de Grégoire en appuyant sur le texte d'*Infant*³⁰⁹. Voici la conclusion de la partie dont nous avons parlé : „*Wenn der Mensch um der Welt willen eine Doppelnatur hat, dann hat die Welt für Gregor einen eigenen Wert. Sie ist dann nicht um des Menschen willen, sondern eher um ihrer selbst willen geschaffen. In den früheren Werken scheint diese Gewichtung genau entgegengesetzt zu sein.*“³¹⁰ À la lumière du texte extrait de l'*An et res* nous sommes d'accord avec R. J. Kees que dans la pensée grégorienne le monde sensible se manifeste indépendamment beaucoup plus clairement dans le contexte anthropologique.

Il est intéressant de remarquer que ce texte révèle un certain dualisme : il décrit d'un côté le monde sensible livré à ses propres moyens de perception et d'un autre côté, ce même monde, mais sous la conduite de l'intelligible. Pour Grégoire, ce deuxième mode de perception du sensible est beaucoup plus élevé que l'autre qui, mentionnons-le, est toujours condamné par le Nysséen à cause des conséquences de la chute.³¹¹ Mais d'autre part, nous pouvons aussi constater que selon Grégoire la

³⁰⁸ SPINOZA, *Ethique*, 3, 2, scolie, op. cit. p. 139 : « nul ne sait ce que peut le corps ».

³⁰⁹ GNO III/2 77, 4-79, 1

³¹⁰ R. J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*, Leyde, 1994, p. 242 ; à comparer avec H. J. OESTERLE, « Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa. Zur Interpretation seiner Schrift *De Hominis opificio* » dans *Hermes* 113 (Wiesbaden 1985), p. 110.

³¹¹ *Eccl* I 12 : « *La vue ne fixe pas la connaissance du visible qui arrive à l'âme par l'intermédiaire des yeux, mais nous ne cessons pas de regarder comme si nous n'avions jamais vu et c'est encore dans l'ignorance que nous tenons ce que nous saisissons par la sensation. Car la vue ne peut pas aller au-delà de la surface, elle a pour mesure de sa propre activité ce qui se manifeste à elle de l'apparence de*

conscience de la limite de la connaissance sensible exprimée par les cinq sens provoque la découverte et l'utilisation des sens intelligibles.

Par rapport à la hiérarchie au sein du monde sensible, nous pouvons encore citer le texte venant d'*Op hom* qui résume en quelque sorte ce qui a été dit par Grégoire dans le passage d'*Or cat* que nous avons vu tout au début de ce sous-chapitre, au sujet du fonctionnement de la création sensible.

(...) pour parler avec précision, la nature des parties opposées n'est en fait pas sans aucun mélange des propriétés de l'autre, parce que selon moi, tous les êtres de ce monde visible, ont les uns pour les autres une mutuelle inclination et que toutes les créatures conspirent (συμπνοία) entre elles, même lorsqu'elles se font connaître par des caractères opposés.³¹²

Μᾶλλον δὲ κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον οὐδὲ αὐτῆ τῶν ἀντικειμένων ἢ φύσις ἀμίκτως πάντη πρὸς τὴν ἐτέραν τοῖς ιδιώμασιν ἔχει, ὡς ἂν, οἶμαι, πάντα πρὸς ἄλληλα νεύοι τὰ κατὰ τὸν κόσμον φαινόμενα, καὶ συμπνεοὶ πρὸς ἑαυτὴν ἢ κτίσις ἐν τοῖς τῶν ἀντικειμένων ιδιώμασιν εὕρισκομένη.

Dans cette citation, nous voyons que le monde sensible, bien qu'il soit composé d'éléments opposés, se maintient dans une certaine harmonie. En revanche, il serait difficile de trouver une hiérarchie au sens propre du terme au sein de cette harmonie, c'est-à-dire dans le sens d'une subordination ou d'une classification³¹³. En effet, ce qui peut caractériser l'organisation du monde sensible selon Grégoire, c'est exactement la conspiration (συμπνοία) et l'harmonie (ἁρμονία). J. Daniélou attire notre attention sur l'origine possible de l'application du terme συμπάθεια comme le leitmotiv de la cosmologie posidonienne.³¹⁴ Donc paradoxalement, la hiérarchie du monde visible c'est son parfait enchaînement d'éléments contraires. Nous pouvons

ce qui est. L'œil ne sera comblé de voir, l'oreille ne sera pas comblée d'entendre... comment donc l'ouïe sera-t-elle comblée de ce qu'elle entend sur les objets de sa recherche, lorsque ce qui la remplirait n'existe pas » (SC 416, p. 141).

³¹²*Op hom*, p. 86-87 ; PG 129 C.

³¹³ Synonymes trouvés dans *Le petit Robert 2006*.

³¹⁴ *Op hom*, p. 86 dans la note en bas de page, J. Daniélou remarque aussi que le terme συμπάθεια apparaît chez Grégoire et Cicéron « en conclusion du même développement », prouvant que les deux auteurs doivent forcément suivre le même texte (CICERON, *De Nat. Deor.* II, 46, 119 et III, 11). Chez Grégoire ce terme est présent dans beaucoup de ses œuvres par exemple *Inscr* PG 44, 440 d ; SC 466, p. 176-179 lorsqu'il aborde le terme de la musique et de la mélodie cosmique dans la première partie du troisième chapitre : « Or la disposition ordonnée de l'univers, constitue une espèce d'harmonie musicale... La stabilité et le mouvement s'opposent en effet l'un à l'autre, mais ils sont mélangés dans la nature des êtres : on y observe un prodigieux mélange des contraires qui fait que dans le mouvement se montre le stable, et dans ce qui ne se meut pas, le mouvement perpétuel... en effet l'accord et la sympathie de toutes les choses les unes avec les autres, qui sont soumis à un ordre régulier et à un enchaînement, constituent la musique première, l'archétypale et véritable, que l'accordeur de l'univers, dans la raison indicible de sa sagesse, fait résonner avec art dans la continuité des phénomènes ». Cf. K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie : neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1926.

dire également que les éléments s'organisent en fonction de deux principes : l'opposition et l'harmonie de l'univers. Pour pouvoir arriver à ce concept d'harmonie entre tous les éléments, Grégoire, comme nous le décrit J. Daniélou, a dû introduire la théorie du mouvement cyclique des éléments autrement dit la théorie de la transmutation.³¹⁵ Lisons pour cette raison-là la citation venant d'*Hex* qui nous permettra d'élargir la connaissance sur ce point :

Mais nos explications rendraient plus clair, d'une part, que l'apport d'eau ne fait pas défaut au fleuve puisque la terre se change en cet apport d'eau, d'autre part, que la masse de la terre ne diminue pas à cause de ce retrait puisque la transformation des vapeurs en sec a lieu partout, compensant la diminution continue de sa masse. **Cela étant, la transmutation des éléments les uns en les autres ne saurait plus nous sembler boiteuse, mais le raisonnement poursuivra par enchaînement en considérant le changement de chaque élément en un autre comme la création de celui en lequel il s'est transformé, et le retour de ce dernier au stade d'origine ;** par exemple l'eau, s'élevant dans l'air sous forme de vapeurs, devient de l'air ; l'air humidifié est asséché par le rayonnement très fort du soleil ; la partie terrestre du liquide est séparée par la nature du feu ; cette partie revenue sur terre, est changée en eau par la qualité du froid ; **et ainsi le cycle de la transformation mutuelle des éléments est ininterrompu et sans entrave, sans qu'aucun d'eux ne subisse de perte ni qu'aucun n'augmente, chacun demeure continuellement dans ses proportions originelles.**³¹⁶

Ἀλλὰ δῆλον ἂν εἶη διὰ τῶν ἐξητασμένων, ὅτι τῷ ποταμῷ μὲν οὐ λείπει ἡ χορηγία τοῦ ὕδατος, τῆς γῆς πρὸς τοῦτο μεθισταμένης. Ὁ δὲ ὄγκος τῆς γῆς οὐκ ἐλαττοῦται διὰ τοῦ ὑπεξιόντος, τῆς πάντοτε γινομένης τῶν ξηρῶν ἀτιμῶν μεταβολῆς, τὸ ἀεὶ μειούμενον ἐκ τοῦ ὄγκου ἀναπληρούσης. **Ἵν γινομένων, οὐκέτ' ἂν ἡμῖν ἢ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων ἀλλοίωσις σκάζειν δοκοίη, ἀλλὰ δι' ἀκολούθου δεσμεῖται ὁ λόγος, τὴν ἐκάστου πρὸς τὸ ἕτερον τροπὴν, γένεσιν ἐκείνου τοῦ εἰς ὃ μετεβλήθη βλέπων, καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς πάλιν ἀποκατάστασιν.** Οἷον τὸ ὕδωρ πρὸς τὸν ἀέρα διὰ τῶν ἀτιμῶν ἀναχθὲν, ἀήρ ἐγένετο· ὁ ἀήρ ὑγραθεὶς ἐν τῷ ὑπερκευμένῳ φλογμῷ κατεξηράνθη· τὸ γεῶδες τοῦ ὑγροῦ διὰ τῆς τοῦ πυρὸς φύσεως ἀπεκρίθη· τοῦτο ἐν τῇ γῇ γενόμενον διὰ τῆς ψυχρᾶς ποιότητος εἰς ὕδωρ μετεποιήθη· **καὶ οὕτως ἀδιάλειπτος, ἐστὶ καὶ ἀνεμπόδιτος ἢ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων περιφορά, οὐδενὸς ἐν τούτοις δαπανωμένου καὶ οὐδενὸς πλεονάζοντος, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς μέτροις εἰς τὸ διηνεκὲς διαμένοντος.**

Il est tout d'abord utile de préciser que pour Grégoire le cosmos, c'est-à-dire la création sensible, est constitué à partir de quatre éléments : la terre, le feu, l'eau et l'air. Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédent, ces éléments sont faits du mélange des qualités³¹⁷ et ils se transforment les uns les autres par la modification de ces qualités. Maintenant, nous voyons clairement la théorie grégorienne selon

³¹⁵ J. DANIELOU, *L'être et le temps*, p. 79-81.

³¹⁶ *Hex* 62 ; PG 113 A ; F. X. RISCH, p. 93-94.

³¹⁷ *Hex* PG 69 C : « comme il peut tout, il a par sa volonté connaissante et puissante, fondé ensemble, en vue de la réalisation des êtres tout ce dont la matière est constituée : le léger, le lourd, le dense, le rare, le mou, le résistant, l'humide, le sec, le froid, le chaud, la couleur, la forme, le contour, la durée ; toutes ces choses, prises en soi sont de simples notions et pensées. En effet, la matière n'est en soi aucune d'entre elles, mais devient matière lorsqu'elles se rassemblent les unes avec les autres. »

laquelle la création sensible a pour caractéristique le mouvement cyclique des éléments provoquant leur répétition perpétuelle et une sorte d'immobilité (*une sorte* parce que la notion de l'immobilité est réservée uniquement à la nature incréée). La création sensible est selon Grégoire le changement des éléments en d'autres. Cette transmutation se produit en fonction du changement organisé principalement au niveau de l'opposition du mouvement (*κίνησις*, dans le texte cité ci-dessus) et de la stabilité (*στάσις*), pour ainsi utiliser l'exemple que nous donne Grégoire. Cette vision grégorienne de la matière en mouvement nous renvoie à la théorie physique, celle de la mécanique classique d'I. Newton qui était non seulement un physicien connu, mais aussi un théologien. Regardons la conception de la matière qu'I. Newton résume à la fin de son traité sur l'*Optique* de 1704 : « *Il me paraît très probable que Dieu forma au commencement la matière de particules solides, pesantes, dures, impénétrables, mobiles... Pour que l'ordre des choses puisse être constant, l'altération des corps ne doit donc consister qu'en séparations, nouvelles combinaisons, et mouvements de ces particules.* »³¹⁸. Nous pouvons paraphraser les paroles de I. Newton en disant que la stabilité du fonctionnement de toute la création sensible peut être maintenue grâce au mouvement perpétuel au sein de la matière.

Voici encore un passage de l'*Hex* qui décrit de manière nette le fonctionnement des qualités opposées au sein d'un élément :

(...) il existe en chaque élément des qualités opposées les unes aux autres... en effet, ni l'un ni l'autre n'existerait, si vraiment la permanence de l'un et de l'autre trouvait sa puissance dans la destruction des deux ; car en chacun il y a la même puissance de détruire l'autre, et l'élimination du vaincu dépend toujours de la supériorité du vainqueur.³¹⁹

(...) ἐξ ἐναντίου εἰσὶν αἱ ἐν ἑκατέρῳ ποιότητες ἀλλήλαις ἀντικαθήμεναι... Οὕτω γὰρ ἂν οὐθέτερον εἶη, εἴτερ ἢ διαμονὴ ἀμφοτέρου ἐν τῇ τῶν δύο φθορᾷ τὴν δύναμιν ἔχοι· ἴση γὰρ ἐν ἑκάστῳ ἢ τοῦ φθεῖρειν τὸ ἕτερον δύναμις, καὶ ἀεὶ καταπλεονᾷ ζῶν τοῦ ἐπικρατοῦντος ὁ ἀφανισμὸς τοῦ λειπομένου γίνεται·

Ce passage apporte de nombreuses informations sur le fonctionnement interne des structures visibles composées, c'est-à-dire les éléments. Nous apprenons des faits

³¹⁸ I. NEWTON, *Optique*, 3, 31, traduction par J.-P. MARAT, 1989, pp. 343-344. Pourtant, comme le signale M. ESFELD, dans *Physique et métaphysique. Une introduction à la philosophie de la nature*, Lausanne, 2012 ; nous trouvons une vision similaire au sujet de la matière chez DÉMOCRITE : « *Il y a des substances en nombre infini, insécables et impassibles et de plus, sans qualités et immuables, qui se meuvent dans le vide où elles sont disséminées. Mais lorsqu'elles se rapprochent les unes des autres, ou qu'elles entrent en collision, ou qu'elles s'entrelacent, il résulte de leur agrégation soit de l'eau, soit du feu, soit une plante, soit un être humain.* » ; *Démocrite et atomisme ancien. Fragment et témoignage*, traduction par M. SOLVINE, Paris, 1993, p. 68.

³¹⁹ *Hex* 29 ; PG 89D-93A ; F. X. RISCH, p. 77-78.

importants : chaque élément est fait à partir de deux qualités obligatoirement contraires. Dans la suite du texte, Grégoire donne de multiples exemples d'une telle nature des éléments.³²⁰ Nous pouvons clairement remarquer un parallélisme entre la construction sensible-intelligible anthropologique (opposition) et celle des éléments dans la pensée de Grégoire. Malgré la complexité qui forme l'être humain, le principe des éléments opposés est soutenu, pour à son tour devenir une caractéristique propre à la création sensible chez Grégoire. Encore plus, cet état paradoxal de l'être des éléments constitue le moteur de leur existence. Grégoire explique la possibilité d'une telle coexistence des qualités opposées au sein d'un élément, par l'équilibre parfait de la puissance. Dans ce contexte, le terme de puissance fait appel à l'opposition fondamentale *στάσις* — *κίνησις*.

Malgré une prise de position claire sur l'absence de hiérarchie du monde sensible, Grégoire, dans *Hex* qui est une œuvre postérieure à *Op hom*, s'inspire du passage néotestamentaire paulinien sur le troisième ciel³²¹ et parle de la division du visible en trois parties, dont le troisième ciel qu'il présente comme son sommet. Regardons de plus près ce texte :

Je pense donc que Paul a donné le nom de troisième ciel au sommet du monde sensible ; il divisait tout le visible en trois et, selon l'habitude de l'Écriture, donnait le nom de ciel à chacune de ces divisions. Car la langue de l'Écriture, par une sorte de catachrèse, appelle d'abord ciel la limite de l'air assez dense qu'atteignent dans leur ascension les nuages, les vents et la famille des oiseaux qui volent haut ; elle dit en effet nuées du ciel et oiseaux du ciel. Et elle ne le nomme pas seulement ciel, mais également firmament ; elle dit en effet : que les eaux produisent des bêtes aux âmes vivantes et des oiseaux volant au-dessus de la terre au firmament du ciel. En second lieu, elle dénomme ciel et firmament l'espace qu'on observe à côté de la sphère des fixes vers l'intérieur, où se déplacent les astres errants ; elle dit en effet : et Dieu fit les grands luminaires et les plaça dans le firmament du ciel, de telle sorte qu'ils brillent sur la terre, et tout examen de l'organisation de l'univers fait bien voir combien ces astres se déplacent selon une translation supérieure. Et le sommet même du monde sensible, qui forme une frontière avec la création intelligible, il le nomme aussi firmament et ciel.³²²

Τὸ οὖν ἀκρότατον τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου τρίτον οἶμαι οὐρανὸν προειρηκέναι τὸν Παῦλον, τριχῆ μὲν τεμόντα πᾶν τὸ φαινόμενον, κατὰ δὲ τὴν συνήθειαν τῆς Γραφῆς, ἕκαστον τῶν τμημάτων τούτων οὐρανὸν ὀνομάσαντα. Ὁ γὰρ τῆς Γραφῆς λόγος, ἐν καταχρήσει τινὶ ῥημάτων, ἓνα μὲν οὐρανὸν ὀνομάζει, τὸν ὅρον τοῦ παχυμερεστέρου ἀέρος, μέχρις οὗ καὶ νέφη καὶ ἄνεμοι καὶ ἡ τῶν ὑψηπετῶν ὀρνέων φέρεται φύσις. Καὶ γὰρ καὶ νεφέλας οὐρανοῦ λέγει, καὶ πετεινὰ οὐρανοῦ· καὶ οὐχ ἀπλῶς οὐρανὸν λέγει τοῦτον, ἀλλὰ καὶ μετὰ τοῦ στερεώματος. Λέγει γὰρ, «Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἐρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν, καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ

³²⁰ Ibid. ; voir aussi par l'expérimentation — le brandon enflammé que Grégoire fournit juste à la suite du texte cité, en vue de renforcer son argumentation.

³²¹ II Cor. 12, 2-4.

³²² *Hex* 75 ; PG 121A-C ; F. X. RISCH, p. 99-100.

τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ.» Εἶτα τὸ ἕτερον, οὐρανόν τε καὶ στερέωμα κατονομάζει, τὸ μετὰ τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν περὶ τὸ ἐντὸς θεωρούμενον, ἐν ᾧ οἱ πλανῆται τῶν ἀστέρων διαπορεύονται. Λέγει γὰρ ὅτι «Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοὺς φωστῆρας τοὺς μεγάλους, καὶ ἔθετο αὐτοὺς ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ, ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς.» Παντὶ δὲ πρόδηλον τῷ ὅπως οὖν ἐπεσκεμμένῳ τὴν τοῦ παντὸς διακόσμησιν, ὅσον ὑποβέβληκε ταῦτα περὶ τὴν ἄνω φορὰν, καὶ αὐτὸ δὲ τὸ ἀκρότατον τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ὃ μεθόριον τῆς νοητῆς κτίσεως, στερέωμά τε καὶ οὐρανὸν ὀνομάζει.

Soulignons qu'au début de ce texte, Grégoire interprète les paroles de Paul d'une façon personnelle et libre, ce qui nous est indiqué par la tournure du début de la phrase : « *Je pense donc que...* ». Voici la présentation du ciel selon Grégoire dans ce passage (ciel — οὐρανος³²³ avec son synonyme firmament — στερέωμά, firmamentum³²⁴ qui pourtant joue le rôle de synonyme pour les deuxième et troisième parties du ciel)³²⁵. En effet, nous pouvons distinguer dans un premier temps une division du sensible en terre et ciel. Le premier élément, c'est le ciel c'est-à-dire la place où se trouvent les nuages, où il y a du vent et où volent les oiseaux. Grégoire cite le passage de la Genèse pour renforcer son interprétation paulinienne : « *Et Dieu dit : « Que les eaux fassent sortir celles des âmes vivantes qui sont des reptiles, et des volatiles sur la terre sous le firmament du ciel ».*³²⁶ Le deuxième ciel c'est tout le reste de l'univers qui est au-dessus du premier ciel contenant les astres et les planètes. Grégoire s'appuie encore ici sur la Genèse pour décrire les propriétés du second ciel : « *Dieu fit les grands luminaires et les plaça dans le firmament du ciel, de telle sorte qu'ils brillent sur la terre* »³²⁷. Il est à noter que selon l'Écriture, le deuxième ciel doit être visible et observable par l'homme ; « *de sorte qu'ils brillent sur la terre* », donc il est toujours compris dans la création visible. La dernière partie du ciel est décrite par Grégoire comme le sommet (ἀκρότατος) de la création sensible et la frontière (μέθοριος)³²⁸ entre les deux natures créées. Les termes μέθοριος et ἀκρότατος

³²³ Il est important de noter que le terme οὐρανος est identifié soit à la limite ὄρος soit au verbe voir ὄρασμα cf. PLATON, *Rep* VI, 509 d.

³²⁴ Rappelons-nous que le mot grec στερέωμά n'est employé avant la LXX qu'au sens d'un fondement et d'un corps solide d'où le sens étymologique grec de solidité voir ORIGENE, *Hom Gen* I, 2.

³²⁵ Dans la même œuvre *Hex 72B* Grégoire utilise le mot στερέωμά pour désigner la limite du monde sensible qu'atteint le feu et qui est imposé au mouvement circulaire.

³²⁶ Traduction de *La Bible d'Alexandrie*, LXX, I Genèse, Paris ; 1986, p. 92-94.

³²⁷ Gn 1, 16.

³²⁸ LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, traduit par *on the borders, the frontier*. Il est à noter que dans les diagrammes gnostiques, le terme μέθοριος est utilisé dans le sens d'étape, degré astrologique dans les signes du zodiaque. Voir NILUS ANCYNANUS, *Episcularum libri quattuor*, M. 79, 192A, qui comme nous le savons grâce à J. QUERSTEN p. 692 t. III, a vécu à la fin du IVe siècle et début du Ve siècle dans l'Anatolie (Ankara) : « *Μικροῦ δεῖν ἐξεθάμβησας ἡμᾶς μυθολογίας προσαγαγόν κατ'ὄναρ πλουτήσας τοῖς πλείστοις κόσμοις, καὶ τῷ πλήθει τῶν αἰώνων, καὶ τῇ ἐξαριθμήσει τῶν λοποδείκτων ὀρίων, καὶ μεθορίων, ἀλλ' ἐντυχῶν τῇ πρὸ πολλοῦ ἤδη χρόνου συντεταγμένη ὑπὸ διαφορῶν προσώπων ἀνατροπῇ, καὶ ἀνασκευῇ, τῶν τοιούτων δογμάτων, τῇ σιωπῇ μᾶλλον σαυτὸν προτιμήσον* ».

renvoient chez Grégoire à la notion de limite - pas dans le sens d'une limite rigide, mais qui désigne au contraire un échange assez libre des propriétés venant des deux différentes natures. Nous avons l'impression que la troisième partie du ciel désigne pour Grégoire un état plutôt que l'endroit où se trouvait Paul selon son témoignage. Mais pour cela, regardons la suite du texte d'*Hex* :

L'homme qui désirait donc ce qui dépasse la parole, et ne considérait, comme il nous exhorte nous aussi à le faire, aucune des choses visibles parce que les choses visibles n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles, fut élevé là où l'emportait son désir par la puissance de celui qui lui montra l'objet de son désir. Et au lieu de dire : je connais un homme qui a traversé toute la création sensible et se trouvait dans le sanctuaire de la nature intelligible, parce qu'il a appris enfant les saintes Écritures, **il exprime son idée avec le langage scripturaire et nomme troisième ciel la limite où l'on quitte les trois divisions observées dans le tout. Il a en effet laissé l'air derrière lui, il a franchi de sa course la zone intermédiaire où les astres ont leur déplacement circulaire, il a dépassé l'enveloppe extrême des limites de l'éther et est arrivé dans la nature stable et intelligible, il a vu les beautés du Paradis et a entendu ce qu'une nature humaine ne peut prononcer.**³²⁹

Ὁ οὖν ἐπιθυμητῆς τῶν ὑπὲρ λόγον, καὶ σκοπῶν καθὼς καὶ ἡμῖν ἐγκελεύεται μηδὲν τῶν βλεπομένων ὅτι τὰ μὲν βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια ὅπου αὐτὸν ἢ ἐπιθυμία ἐπῆρεν, ἐκεῖ ἐγένετο ὑψωθείς τῇ δυνάμει. Τοῦτο ἐπιθυμητὸν αὐτῷ προδεικνύοντος, καὶ ἀντι εἰπεῖν, Οἶδα ἄνθρωπον πᾶσαν τὴν αἰσθητὴν διαβάντα κτίσιν, καὶ ἐν τοῖς ἀδύτοις τῆς νοητῆς γενόμενον φύσεως· ἐπειδὴ ἐκ παιδὸς τὰ ἱερά γράμματα οἶδεν, ταῖς γραφικαῖς φωναῖς διασημαίνει τὸ ὄνομα, **τρίτον οὐρανὸν ὀνομάσας τὴν τῶν τριῶν τούτων τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένων τμημάτων διέξοδον· κατέλιπε γὰρ τὸν ἄερα· παρέδραμε καὶ τὴν διὰ μέσου τῶν ἀστέρων κυκλοφορίαν· ἐπέρασε δὲ καὶ τὴν ἄκραν τῶν αἰθερίων ὄρων περιβολὴν, καὶ ἐν τῇ στασίμῳ καὶ νοητῇ φύσει γενόμενος, οἶδε τὰ τοῦ παραδείσου κάλλη, καὶ ἤκουσεν ἃ ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ φθέγγεται.**

Nous voyons dans cette citation une reprise, comme dans le passage précédent, de la connaissance scientifique de l'astronomie de l'époque sur sa structure.³³⁰ Selon Grégoire de Nysse, Paul aurait littéralement dépassé les deux premières parties du ciel pour finalement parvenir au τρίτος οὐρανός.³³¹ Cette description commentée de l'extase paulinienne attire notre attention par son élaboration dans le contexte cosmologique. Le désir de la connaissance réelle introduit Paul, grâce au pouvoir divin, dans la dimension hypercosmique. Nous observons également le dépassement ou plutôt la décomposition de la matière sensible

³²⁹ *Hex* 76 ; PG 121 C-D ; F. X. RISCH, p. 100-101.

³³⁰ P. DUHEM, *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tome II*, Paris, 1914 ; F. BERTOLA, *Imagio Mundi : la représentation de l'univers à travers les siècles*, Bruxelles, 1996.

³³¹ Grégoire, dans sa conclusion sur *Hex*, affirme qu'il n'utilise pas dans son analyse de la Genèse la méthode allégorique PG 121D : « sans aucune transposition du texte de l'Écriture en allégorie figurée – μήτε τι τῆς γραφικῆς λέξεως εἰς τροπικὴν ἀλληγορίαν μεταποιήσαντες », d'où nous affirmons le dépassement physique de la matière.

dans les éléments premiers toujours grâce à la puissance divine d'où la possibilité de la présence du Paul dans le sanctuaire de la nature intelligible — ἐν τοῖς ἀδύτοις τῆς νοητῆς γενόμενον φύσεως. Il est à noter qu'avec ce processus de transformation de la matière se produit parallèlement le changement de la temporalité à l'éternité. Grégoire, inspiré par le passage paulinien : « *les choses visibles n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles* », ³³² associe au même niveau le visible avec le temps. Ces deux termes vont de pair pour Grégoire, de telle sorte que ce qui est visible et ce qui est relatif au temps renvoient à la création sensible ; la même approche est appliquée en ce qui concerne le monde intelligible et l'éternité. ³³³ Cette citation nous apporte également une autre perspective sur la manière dont l'homme assimile la connaissance ; cette fois-ci, il s'agit de la connaissance *mystique* établie sur la base intelligible et non pas comme jusqu'à présent sur les sens. Cette connaissance *mystique* n'est pas exprimable, elle peut être uniquement révélée à la personne qui l'a expérimentée : « οἶδε τὰ τοῦ παραδείσου κάλλη, καὶ ἤκουσεν ἃ ἀνθρωπίνη φύσις οὐ φθέγγεται ».

Pourtant ce schéma de la tripartition de la création sensible ne contredit en rien l'idée du caractère harmonique de l'univers que nous avons vu précédemment, tout au contraire elle la complète. J. Daniélou, lorsqu'il aborde le sujet des éléments dans la cosmologie de Grégoire, voit dans la façon dont les éléments sont regroupés dans l'univers une « *hiérarchie ascendante* ». J. Daniélou explique : « *ils [les éléments] ont leur place dans le cosmos. Cette place est conçue sous la forme d'une hiérarchie ascendante, qui va de la terre au ciel. Cette hiérarchie s'établit selon la position du lourd et du léger, le feu étant le plus léger et la terre la plus lourde. C'est le thème des lieux. Nous ne sommes plus ici dans une perspective stoïcienne, mais dans une autre conception. Celle-ci paraît représenter une tradition platonicienne, continuée par le jeune Aristote et le néo-pythagorisme. On remarquera qu'elle est liée chez Grégoire au thème musical de la συμφωνία* ». ³³⁴ Nous pouvons constater qu'en effet chez Grégoire la constitution des parties dans un élément est à l'origine de la vision hiérarchique globale de l'univers ou vice versa. ³³⁵ Il apparaît alors dans la vision grégorienne, que le système complexe qu'on envisage dans un élément, appelons cela

³³² II Cor 4, 18.

³³³ Voir chapitre I et II p. de cette thèse ; D. L. BALAS, 'Eternity and Time of Gregory of Nyssa's Contra Eunomium', dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, p. 128–155.

³³⁴ J. DANIELOU, p. 81, ajoute une référence à *Hex PG44*, 129 A-B.

³³⁵ W. PANNENBERG, « Die Bedeutung der Kategorien, „Teil“ und „Ganzes“ für Wissenschaftlichkeitstheorie der Theologie », *ThPh* 53 (1978), p. 481-497.

microstructure, aboutit à *macrostructure* c'est-à-dire l'ordre général de monde sensible.³³⁶

Nous voudrions continuer notre recherche sur le rapport de la création visible avec le temps. Mais cette relation est étroitement liée avec la notion d'harmonie que nous proposons d'aborder dans la deuxième partie de cette thèse.

3. 3. CONCLUSION

Dans cette première partie de la thèse, nous avons analysé la source unique de toute la création — Dieu Créateur —, ainsi que ces deux éléments principaux : la création intelligible et la création sensible. La tentative d'y réfléchir séparément, comme des concepts complètement autonomes, paraît dorénavant être une tâche difficile, voire impossible. Les liens entre ces trois natures se font à plusieurs niveaux : l'être créé, qu'il soit de nature intelligible ou de nature sensible, tient son existence de l'être increé ; l'être increé se fait connaître à travers la création ; le monde sensible est créé grâce à la potentialité du monde intelligible créé. Dans la conception cosmologique de Grégoire, ces entités, en dépit de leurs respectives propriétés, se caractérisent primordialement par une union étroite.

Ce système cosmologique est fondé à partir de la vision ontologique scalaire en accord avec le récit de la création exposée dans la Genèse. Dans la partie suivante de la thèse, nous allons essayer d'aborder le concept d'ordre dans l'univers qui est élaboré à partir des éléments que nous avons traités ci-dessus.

³³⁶ Cf., la théorie séminale de Grégoire.

II. DEUXIÈME PARTIE : HARMONIE COSMIQUE

1. HARMONIE

1. 2. L'HARMONIE COSMIQUE

Le terme cosmos lui-même, étymologiquement, indique l'idée d'ordre. Ainsi, nous devons nous poser les questions : par quoi (quel concept, quel système) en réalité est exprimée chez Grégoire cette manière ordonnée du cosmos ? Dans la première partie de notre travail nous avons analysé les éléments qui constituent cet ordre mais qui pourtant ne montrent pas dans toute la profondeur de la pensée grégorienne le concept sur lequel est fondée l'ordonnance de l'univers. En effet, nous avons observé qu'il existe une forte cohérence et même une dépendance entre tous ces éléments, c'est-à-dire Dieu Créateur et la création façonnée par Lui comme aussi entre les natures créées, intelligible et sensible. Dans le premier cas la création dépend complètement de la source divine de son existence, dans le deuxième cas le monde intelligible, tout en gardant son intégrité semble être pour Grégoire une potentialité du monde sensible. Or, dans la deuxième partie de la thèse nous avons l'intention de présenter de quelle manière ces éléments font un ensemble harmonieux. Nous allons nous préoccuper de voir de plus près le contenu même de l'ordre cosmique dans les différents aspects de la pensée grégorienne. Cette conception d'ordre cosmique semble être en constante mutation, développement et créativité, tout en restant dans une sorte de stabilité à cause de son origine divine immuable. Il faut ajouter que l'homme selon Grégoire est intimement lié au cosmos, d'où le fait que nous allons parfois traiter quelques sujets anthropologiques dans cette partie de notre thèse.

1. 2. 1. L'HARMONIE ET LA MATIÈRE UNIVERSELLE ³³⁷

³³⁷ Pour l'organisation de ce chapitre nous nous inspirons, avec quelques exceptions, du travail de M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957 et plus précisément de son douzième chapitre intitulé « *L'unité du monde* ». Nous avons pensé que ce schéma faciliterait l'analyse de la notion d'harmonie chez Grégoire sans supprimer l'originalité de sa vision.

Dans un premier temps nous allons nous occuper de la notion d'harmonie dans les ouvrages grégoriens. Nous nous concentrons sur cette question pour pouvoir commencer l'analyse des différentes expressions qui, pour Grégoire, décrivent d'une façon ou d'une autre l'union des éléments et des parties créées dans l'univers créé. Autrement dit, nous recherchons les termes qui peuvent désigner dans le langage grégorien l'idée de coexistence des différentes entités dans l'univers³³⁸. Il semble que la notion d'harmonie exprime au mieux l'idée de l'unité cosmique chez Grégoire. Ce qui est particulièrement important dans notre recherche c'est la coexistence de l'homme et de la terre. Notre problématique peut être décrite par la question suivante : quel est en effet le rôle de l'homme dans cette harmonie cosmique ou encore plus précisément : est-ce que l'homme apparaît comme étant le sujet ou l'objet, par rapport au reste de la création, dans cet ordre universel ? Mentionnons que cette problématique va apparaître à nouveau dans la troisième partie du présent travail.

Tout d'abord, nous pouvons constater que l'utilisation de ce terme (ἀρμονία) par Grégoire se trouve, avec une fréquence considérable³³⁹, dans les quatre œuvres, sur lesquelles nous nous appuyons en particulier, soit : *Oratio Catechetica*, *Apologia in Hexaemeron*, *De hominis opificio* et *In Ecclesiasten*.

Le premier texte que nous allons présenter ici vient de l'*Oratio catechetica* :

Mais tout comme dans le monde sensible lui-même, en dépit des profondes oppositions qui existent entre les différents éléments, **une certaine harmonie, assurant l'accord entre les éléments opposés, a été ménagée par la sagesse qui gouverne l'univers, et que de cette manière se trouve réalisée la consonance interne de toute la création, sans que jamais aucune dissonance naturelle ne rompe la continuité de cet ordre harmonieux, de la même manière se réalise, sous l'effet de la sagesse divine, un mélange et une combinaison du sensible et de l'intelligible, pour que tout puisse également participer au bien et que rien de ce qui existe ne soit exclu de la participation à la nature supérieure.** (...) cependant une sagesse supérieure a fait que se produise un mélange de l'intelligible avec la création sensible, de façon à ce que rien dans la création ne soit rejeté, comme le dit l'apôtre, ni privé de la communion avec la divinité. **Pour cette raison l'homme apparaît comme un mélange de l'intelligible et du sensible opéré par la nature divine, comme enseigne le récit de la création du monde : « Dieu ayant pris une motte de terre, en forma l'homme et, de son propre souffle, il implanta la vie dans son ouvrage », afin que ce qui est terrestre fût élevé par son union avec ce qui est divin et que par le mélange de la nature d'en bas avec celle qui est au-dessus du monde (hypercosmique), une seule et même grâce pût s'étendre également à travers toute la création.**³⁴⁰

³³⁸ Cf., B. MEYER, *Harmonia. Bedeutungsgeschichte des Wortes von Homer bis Aristoteles*, Dissertation, Zürich, 1932.

³³⁹ Cf. *Lexicon gregorianum*, s. v. ἀρμονία

³⁴⁰ *Or. cat.*, PG. 25, 28 ; Mühlenberg, GNO III 4, 21-23 ; SC 453, p. 173-175.

ἀλλ' ὥσπερ ἐν αὐτῷ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, πολλῆς πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων οὔσης ἐναντιώσεως, ἐπινενόηται τις ἁρμονία διὰ τῶν ἐναντίων ἁρμοζομένη παρὰ τῆς τοῦ παντός ἐπιστατούσης σοφίας, καὶ οὕτως πάσης γίνεται πρὸς ἑαυτὴν συμφωνία τῆς κτίσεως, οὐδαμοῦ τῆς φυσικῆς ἐναντιότητος τὸν τῆς συμπνοίας εἰρμὸν διαλυούσης· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν γίνεται τις κατὰ θεῖαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις, ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχῃ καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίῃ τῆς τοῦ κρείττονος φύσεως... προμηθεΐα δὲ κρείττονι πρὸς τὴν αἰσθητὴν κτίσιν γίνεται τις τοῦ νοητοῦ συνανάκρασις, ὡς ἂν μηδὲν ἀπόβλητον εἶη τῆς κτίσεως, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, μηδὲ τῆς θείας κοινωνίας ἀπόκληρον. **τούτου χάριν ἐκ νοητοῦ τε καὶ αἰσθητοῦ τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον μίγμα παρὰ τῆς θείας ἀναδείκνυται φύσεως, καθὼς διδάσκει τῆς κοσμογονίας ὁ λόγος·** Λαβὼν γὰρ ὁ θεός, φησιν, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς τὸν ἄνθρωπον ἔπλασε καὶ διὰ τῆς ἰδίας ἐμπνεύσεως τῷ πλάσματι τὴν ζωὴν ἐνεφύτευσε, ὡς ἂν **συνεπαρθεῖ τῷ θεῷ τὸ γήινον καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἢ χάρις διήκοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκιρναμένης.**

Regardons de plus près les termes qui sont utilisés par Grégoire, qui sont en effet les synonymes du mot harmonie ἁρμονία. Il s'agit de : accord - ἁρμοζομένη/ἁρμόζω ; consonance interne - ἑαυτὴν συμφωνία ; continuité de l'ordre harmonieux - εἰρμὸν, τὸν συμπνοίας εἰρμὸν ; mélange - μίξις ; combinaison - ἀνάκρασις, συνανάκρασις ; participer - μετέχῃ ; communion - κοινωνίας ; l'homme comme mélange - τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον μίγμα ; union - συγκρίνω³⁴¹, κατὰ τὸ ὁμότιμον ; grâce - ἢ χάρις. Ce groupe d'expressions nous aidera à voir encore plus largement la vision qu'a Grégoire de l'unité dans le cosmos comme aussi ses sources possibles d'inspiration. Ce qui tout de suite attire notre attention, c'est le fait que la notion d'harmonie dans ce texte est réservée pour exprimer uniquement l'ordre des éléments dans le monde sensible et non pas l'ordre qui existe entre le monde intelligible et sensible ni la possibilité de la participation du créé à l'incrédé. Tout ce qui vit et existe est connecté et rien ne peut exister d'une façon autosuffisante : peu importe le statut ontologique ou le temps d'apparition. Dans ce court passage nous pouvons remarquer qu'absolument tout se partage, communique et se lie entre soi : le principe même de la vie et de l'être c'est la relation universelle et globale de tout.

Ce qui est également intéressant à remarquer c'est la structure de la phrase qui est construite d'une manière analogique, ce qui est pourtant fréquent chez Grégoire. C'est par l'expression *de la même manière* - κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, que Grégoire introduit l'analogie dans cette longue phrase. Donc, la façon harmonieuse dont le monde sensible est aménagé ressemble à celle entre le sensible et intelligible malgré l'utilisation de termes différents : d'un côté *harmonie, accord et consonance interne,*

³⁴¹ *Ibid., bring into combination, link, combine.*

continuité de l'ordre harmonieux - τὸν συμπνοίας εἰρμὸν et de l'autre côté, *mélange, combinaison*. Les termes comme *participation, communion, union et grâce* désignent alors dans cette citation la relation par laquelle le créé – c'est-à-dire le monde sensible et le monde intelligible – possède la possibilité d'une relation avec la divinité. Cette tripartition de la notion de l'union en général est déterminée, comme nous pouvons l'observer, par la hiérarchie des êtres ; en effet, à chaque niveau ontologique Grégoire associe le vocabulaire propre. Autrement dit, ce schéma du regroupement linguistique des expressions sur la relation des êtres et des éléments dans l'univers est dicté d'une certaine façon par la position ontologique grégorienne.

Ce curieux fait nous fait revenir vers la théorie scalaire des êtres de Grégoire que nous avons eu l'occasion de voir dans le premier chapitre de la thèse. Dans son livre intitulé *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subordinationisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, X. Batllo analyse l'activité des réalités créées, en citant l'exemple connu du forgeron³⁴² pour montrer le rapport entre ἐνέργεια et δύναμις qui « *apparaissent donc corrélatives et étroitement liées entre elles*³⁴³ ». L'auteur continue sa recherche sur la signification du terme ἐνέργεια disant, cette fois-ci en s'appuyant sur le *Eun I 420*³⁴⁴, qu'elle (ἐνέργεια) peut « *glisser vers ce dernier sens (en tant qu'elle est un mouvement de la nature et qu'elle est aussi le terme de ce mouvement), ce à quoi le mouvement aboutit, l'œuvre réalisée (...)* Le terme ἐνέργεια pourrait ici être traduit par œuvre, ἔργον³⁴⁵ ». Le monde sensible, comme nous l'avons déjà vu dans le troisième chapitre de la première partie de la thèse, est selon Grégoire un système d'éléments qui se trouvent dans un mouvement circulaire permanent que nous pouvons nommer aussi, ou plutôt plus précisément, en recourant à la notion d'harmonie ou de consonance interne, des termes que nous retenons déjà de la citation

³⁴² GREGOIRE, *Eun I 424* : « *De même en effet que tout le savoir-faire du forgeron n'a pas été en branle lorsqu'il a réalisé la terrière, mais que c'est en mesure de l'objet à réaliser que l'artisan a mis en œuvre son art, capable de réaliser aussi beaucoup d'autres choses, ainsi la mesure de l'activité est-elle indiquée par ce qu'elle a réalisé* » ; BASILE, *Contre Eunome II 32*, (SC 305 p. 134-135), même exemple de l'ouvrier : « *Et elles ne font pas nécessairement voir toute la puissance de l'artisan, car il peut se faire que l'ouvrier ne dépose pas toute sa force dans ses activités, mais qu'il emploie souvent des énergies réduites aux oeuvres de son art. Et s'il avait mis sa puissance entière en mouvement pour son ouvrage, même dans ce cas on pourrait bien mesurer sa force à travers ses oeuvres mais non pas comprendre ce que peut être sa substance.* »

³⁴³ X. BATLLO, p. 213.

³⁴⁴ Grégoire mentionne l'architecte et l'armateur qui ont travaillé, puis il présente aussitôt après le résultat de leur travail, la maison ou le bateau, désignés comme activité.

³⁴⁵ X. BATLLO, p. 213 : l'auteur souligne que le même aspect existe déjà chez ARISTOTE, pour lequel l'activité est définie par rapport à la puissance et la caractérise surtout comme un mouvement, *Metath.* © 6, 1048a 31.

d'*Or cat.* Il semble qu'il existe chez Grégoire une sorte d'analogie entre l'énergie et l'harmonie. Nous avons vu en effet que l'énergie joue un rôle particulier dans la création où elle est associée à l'œuvre. Pour Grégoire, « œuvre » veut automatiquement dire « ordre »³⁴⁶ ; l'œuvre n'est pas qu'une matière mais elle est également et surtout la manière dont elle fonctionne et dont elle existe et cette façon d'être de l'œuvre est chez Grégoire nettement harmonieuse.

Dans ce passage nous remarquons le rôle très précis de l'harmonie : c'est celui d'assurer le monde sensible en vue de sa participation à la nature supérieure, et, avant cela à son mélange avec le monde intelligible. Nous savons que l'ascension vers les hauteurs et la participation au mouvement circulaire des sphères viennent du *Phèdre* de Platon³⁴⁷. Ainsi, nous voyons comment ces expressions se retrouvent chez Grégoire. Il est utile de noter un certain parallélisme dans l'emploi de l'analogie chez Grégoire d'un côté et chez les Stoïciens de l'autre. Nous lisons chez M. Protopapas-Marneli dans sa thèse portant sur la rhétorique selon les Stoïciens que : « *L'analogie consiste donc en une relation facilement saisissable, pour mettre en évidence une autre relation semblable à la première et qui fait coïncider l'énonciation et le thème (...) il s'agit ici d'une élaboration logique à laquelle ont recours les philosophes du Portique pour rendre manifeste la théorie de leur doctrine*³⁴⁸. » Nous trouvons un passage grégorien d'*Op. hom.* où l'auteur de la même façon, c'est-à-dire par analogie, résout la question de la finalité du monde, disant que l'harmonie du monde sensible est faite à l'image de celle du monde intelligible mais que puisque nous n'avons pas assez d'informations (*hors de nos prises*) sur celui-ci, l'harmonie du monde sensible elle aussi, à son tour, doit rester un mystère. Voici la citation qui, comme nous l'avons déjà mentionné, se trouve dans le chapitre 23 d'*Op. hom.*, et qui décrit l'opinion de Grégoire sur les théories sur le commencement du monde et sur sa fin :

La question du 'comment', il faut la rejeter de notre curiosité : sur ce point encore, nous recevons avec foi que le monde visible a son harmonie définitive (καταρτίζω/καταρτίζομαι/κατήρισται) dans un monde qui n'est pas encore manifesté et nous laissons de côté la recherche de ce qui est hors de nos prises³⁴⁹.

Τὸ δὲ πῶς, ἐξαιρετέον τῆς πολυπραγμοσύνης· καὶ γὰρ κάκει πίστει κατηρτίσθαι τὸ βλεπόμενον ἐκ τῶν μηδέπω φαινομένων κατεδεξάμεθα, παραδραμόντες τῶν ἀνεφίκτων τὴν ζήτησιν.

³⁴⁶ Oeuvre au sens d'oeuvre de Dieu, résultat de l'acte créateur.

³⁴⁷ Cf. A. PETIT, « Harmonie pythagoricienne, harmonie héraclitienne », *Revue de Philosophie ancienne*, 13, 1, 1995, p. 55-66.

³⁴⁸ M. PROTOPAPAS-MARNELI, *La rhétorique des Stoïciens*, Paris, 2002, p. 69.

³⁴⁹ *Op. hom.* PG 209C, (SC p. 190-191).

Il faut également souligner le rôle de la foi, absent du texte d'*Or. cat.*, dans la formulation de cette idée de l'harmonie à l'image de l'harmonie qui règne dans le monde intelligible.

Mais revenons au thème de la finalité du monde sensible. La même problématique est manifestée dans notre texte principal de Grégoire *Or. cat.* par cette parole : « *sans que jamais aucune dissonance naturelle ne rompe la continuité de cet ordre harmonieux* (οὐδαμοῦ τῆς φυσικῆς ἐναντιότητος τὸν τῆς συμπνοίας εἰρμὸν διαλυοῦσης). » Nous avons le sentiment qu'avec cela Grégoire ne ferme pas totalement la porte concernant le débat sur les théories de la fin du monde³⁵⁰. Peut-il s'agir ici d'une catastrophe naturelle provoquée par l'homme ? C'est une supposition qui pourtant ne change pas le fait que pour Grégoire une éventuelle fracture de l'ordre harmonieux dans l'univers reste une possibilité. Il faut également souligner que Grégoire ne parle pas d'une façon directe de la destruction totale du monde mais plutôt de la perte de l'harmonie donnée par son Créateur. Dans cette vision, le monde peut exister malgré le manque d'harmonie.

Pour Grégoire, l'harmonie existe aussi *en dépit des profondes oppositions qui existent entre les différents éléments* : nous avons déjà parlé, dans le chapitre sur le monde sensible, de la vision grégorienne des propriétés des différents éléments et en particulier de leur collaboration dans la création de la matière. Rappelons-nous que, selon Grégoire, la matière doit être conçue par deux qualités intelligibles naturellement opposées entre elles. Ce qu'il est très important de mentionner c'est le fait que la nature de ces éléments qui, chez notre auteur, ne porte aucune signification dualiste, nous mène à constater que l'idée de l'action des deux puissances contraires, non seulement dans les âmes humaines et dans l'histoire, mais aussi dans le cosmos est issue de la philosophie de Plutarque. Regardons de plus près la citation qui vient du *De Iside et Osiride* où l'auteur, faisant l'herméneutique d'un mythe égyptien, aborde le sujet du dualisme qui fait fonctionner l'univers sensible. Voici la citation :

Car s'il ne faut pas placer dans des corps inanimés les principes de l'univers, comme Démocrite et Epicure, il ne faut pas non plus postuler, avec les Stoïciens, une Raison et Providence unique, souveraine maîtresse de toutes choses, qui serait seule à agir sur une matière dépourvue de qualités (...) « L'harmonie du monde (ἁρμονία κόσμου), selon Héraclite, est faite de tensions opposées, comme celle d'une lyre ou d'un arc ». Et selon Euripide, « Le bien et le mal sont inséparables, mais il en existe un heureux

³⁵⁰ Voir *Physique* d'ARISTOTE surtout le livre VIII qui parle du mouvement perpétuel.

mélange (τις σύγκρασις) » (...) deux principes antagonistes sont en action, deux forces opposées, dont l'une mène vers la droite, sans écarts, et dont l'autre cherche à faire rebrousser chemin et tire en arrière. C'est à elles que notre vie doit d'être un mixte, et le monde, (ὁ τε βίος μικτός ὁ τε κόσμος) sinon dans sa totalité, du moins dans cette partie terrestre et jusqu'à la lune inclusivement, d'être irrégulier, divers et susceptible de toute sorte de changement. Car si dans la nature rien ne se produit sans cause, et si le Bien ne peut être la cause du Mal, la nature a nécessairement en elle, comme pour le Bien, un principe originel propre au Mal³⁵¹.

Cette citation de Plutarque nous informe sur plusieurs éléments fondamentaux dans la pensée antique. Nous savons que pour Démocrite et les Stoïciens le matériau primordial de l'Univers (les atomes pour les uns, la matière pour les autres) est dépourvu de qualités et que pour Epicure, seuls les éléments sont sans qualités³⁵². Cette critique de Plutarque dégage sa propre conception sur les origines et l'ordre de l'univers ; pour lui les éléments primaires ce sont les qualités morales, le Bien et le Mal. Chez Grégoire la matière en dépit du fait qu'elle vient des qualités opposées ne porte pas une signification négative car tout ce qui été créé par Dieu était bon³⁵³. Autrement dit, la nature créatrice a uniquement comme principe originel la sagesse divine – le Bien absolu. Cette démarche nous a été nécessaire pour voir maintenant l'originalité de la notion d'harmonie chez Grégoire.

C'est bien par la sagesse divine parfaite que naissent les qualités (avec le jugement moral positif sur leur propriété car venant de Dieu), qui ensuite se réunissent dans la matière ; celle-ci comporte obligatoirement des qualités profondément opposées mais qui ne possèdent pas des propriétés morales mais qualitatives. Ainsi apparaît la création sensible ayant pourtant pour fondement l'harmonie qui fait coopérer ces éléments opposés. Mais revenons au texte de Plutarque qui lui-même cite deux philosophes antiques parlant au sujet de l'harmonie dans le cosmos. Héraclite constate que l'harmonie qui existe dans l'univers est constituée à partir de tensions opposées (παλίντονος) à l'image de sons produits par les instruments. Euripide parle d'un heureux mélange qui est fait entre le bien et le mal condamnés à une coexistence éternelle³⁵⁴. Nous remarquons que la notion d'harmonie et de mélange est mise toujours dans un contexte d'éléments opposés qui sont coexistants.

³⁵¹ Cf. PLUTARQUE, *Oeuvres Morales*, Tome V – 2^e partie Isis et Osiris, texte établi et traduit par Ch. FROIDEFOND, Les Belles Lettres, 1988, p. 217-218.

³⁵² Dans les notes complémentaires p. 217 de PLUTARQUE, *Oeuvres Morales*, Tome V – 2^e partie Isis et Osiris, texte établi et traduit par Ch. FROIDEFOND, Les Belles Lettres, 1988. p. 296.

³⁵³ Gn 1, 31 « καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν ».

³⁵⁴ Pour les références d'Héraclite et d'Euripide, voir notes complémentaires d'*Isis et Osiris* de PLUTARQUE.

Il faut souligner que tant pour Plutarque que pour Grégoire ce mixte des éléments est propre au monde sensible, y compris l'homme : « *C'est à eux (le bien et le mal) que notre vie doit d'être un mixte, et le monde, (ὁ τε βίος μικτός ὁ τε κόσμος) sinon dans sa totalité, du moins dans cette partie terrestre et jusqu'à la lune inclusivement, d'être irrégulier, divers et susceptible de toute sorte de changement.* »

La théorie d'harmonie des contraires est souvent et généralement attribuée aux Stoïciens. M. Spanneut dans son livre intitulé *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, montre par plusieurs exemples l'influence de cette partie de la philosophie stoïcienne sur la littérature patrologique qui va de 230 à 350. Ainsi l'auteur analyse la position d'Irénée qui « *voit l'harmonie du monde faite d'éléments discordants, qui concourent à l'unité comme le sens varié d'une mélodie*³⁵⁵ ». Voici la citation d'Irénée qui, comme nous allons voir, trouve un parallélisme dans la pensée de Grégoire³⁵⁶:

Diverses et multiples n'en sont pas moins, pour autant, les choses qui ont été faites : replacées dans l'ensemble de l'œuvre, elles apparaissent comme pleines de proportion et d'harmonie ; mais envisagées chacune à part soi, elles apparaissent comme opposées les unes aux autres et discordantes. Il en est d'elles comme des sons d'une cithare, qui, grâce à l'intervalle même qui les sépare, produisent une mélodie une et harmonieuse, encore que constituée de sons multiples et opposés³⁵⁷.

Quia autem uaria et multa sunt quae facta sunt, et ad omnem quidem factorum bene aptata et bene consonantia, quantum autem spectat ad unumquodque eorum sunt sibi inuicem contraria et non conuenientiam sicut cithare sonus per uniuscuiusque distantiam consonantem unam melodiam operantur ex multis et contrariis sonis subsistentem.

Malheureusement nous ne connaissons pas le texte grec, qui est le texte original de ce passage du *Contre les hérésies*, pour pouvoir comparer le vocabulaire avec le vocabulaire grégorien. Mais, il s'agit ici de la même théorie de l'harmonie des contraires laquelle d'ailleurs semble avoir sa source dans la pensée aristotélicienne ; le traité *Sur le cosmos* où le philosophe essaie de montrer que le monde est en effet le résultat d'une harmonie, comprenant des éléments contraires³⁵⁸. Un aspect beaucoup plus antérieur, car venant d'Héraclite – mentionné également par Plutarque -, sur

³⁵⁵ M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, p. 378-379.

³⁵⁶ *Inscr.*

³⁵⁷ IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre II, Edition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, tome II, Texte et Traduction Paris, 1982 ; SC 294, p. 252-253.

³⁵⁸ *Sur le cosmos*, v. 396-397.

l'unité des contraires, est relevé par A. G. Wersinger³⁵⁹ qui à partir de l'origine d'une telle expression tente de reconstruire le véritable sens de cette formule. Elle cite dans son troisième chapitre portant le titre *Héraclite, l'harmonie invisible et le logos de l'un-conjonction*, le fragment convoquant la métaphore du chemin ; voici le texte venant de *Réfutation de toutes les hérésies* d'Hippolyte³⁶⁰ : « ὁδός. ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή - *chemin. En haut en bas un seul et le même* » ou encore : « γναφεῖω ὁδός εὐθεία καὶ σκολιή – *pour le fouloir, le chemin rectiligne et courbe.* »

Cette approche que nous avons observée tout à l'heure nous conduit à observer dans la vision cosmologique de Grégoire une conception optimiste du monde matériel. Ce qui est le cas pour les Pères de l'Eglise des trois premiers siècles comme l'affirme M. Spanneut qui conclut la partie consacrée à la conception optimiste du monde matériel en disant que : « *Cet optimisme, plus appuyé que celui de la Bible, plus persévérant même que celui de la pensée contemporaine, s'explique partiellement par la lutte contre le gnosticisme, cet antistoïcisme*³⁶¹ ». Grégoire est loin de la pensée qui éprouve du mépris pour la matière au profit de l'esprit. En effet, nous ne trouvons pas chez le Cappadocien une opinion dualiste qui sépare le monde créé en pur et impur toujours en faveur de la partie spirituelle³⁶². Nous pouvons pourtant constater que Grégoire s'inscrit dans la longue tradition stoïcienne laquelle

³⁵⁹ A. G. WERSINGER, *La sphère et l'intervalle : le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, 2008.

³⁶⁰ M. MARCOVICH, « *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium* », Berlin-New-York, 1986. Il s'agit de la citation d'un fragment qui se trouve sous le numéro IX, 10, 4, p. 106.

³⁶¹ M. SPANNEUT, p. 370.

³⁶² Cf. K. L. KING, *What is Gnosticism ?*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2005. C'est un ouvrage remarquable, qui à la lumière des découvertes à Nag Hammadi, propose de repenser la définition et les sources possibles du gnosticisme. Dans le chapitre intitulé *Gnosticism Reconsidered King*, en s'appuyant sur H. JONAS, (*Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical*), dans *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile, 1966*, p. 90-108. Ed. Ugo Bianchi. SHR XII. Leiden : E. J. Brill, 1967) l'auteur souligne le contexte cosmique de ce dualisme : « *Dualistic patterns of thought were widespread in antiquity. What made Gnosticism distinctive, Jonas argued, was its expressly cosmological dualism: « a world-God opposition which sprang from the immanent disunion of man and the world. » Its “cosmic pessimism” and “radical mood”, reflecting a human condition of alienation, set in apart from less extreme dualistic positions. In Gnostic thought, Jonas contended, dualism in “an invariant, existential first principle” that must be distinguished from the variable speculative first principle employed in its representation. It was, in short, not a result of philosophical speculation, but the reflection of existential alienation. Later scholars of Gnosticism distinguished among types of dualism on the basis of the value each attributed to the created world: Gnosticism was anticosmic because it regarded the world as evil; Zoroastrian dualism regarded the world favourably; while Greek philosophy represented the constitution of the world as dialectic of two irreducible and complementary principles. The principle of Gnostic dualism was this reduced to regarding the material world as evil. Jonas would seem to agree, for stated that “the complete absence of any such symbol (as the Demiurge) for an inferior or degraded cause of the world, or of its particular order, or of its matter, would make one greatly hesitate to accept a doctrine as Gnostic.* », p. 123.

luttait contre le dualisme entre la raison et la matière. Nous lisons chez M. L. Colish, dans son livre intitulé « *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature* », cette définition du but principal dans le domaine de la physique chez les stoïciens :

The main objective of Stoic physics is to overcome the dualism between mind and the matter taught by other Greek philosophical schools. The Stoic achieve this goal by identifying mind and matter with each other and with God. They therefore propose a totally unitary reality, monism in which God is mind, God is matter, and God is the universe (...) For the Stoics, everything that acts is a body. There is continuum between mind and body. They are completely translatable into each other; they are simply two ways of viewing the content within the continuum. In Stoic physics, matter is not “dead” matter in the Cartesian sense; it is dynamic, and charged with vital force. Mind is not something external to matter, an abstract ideal quality, a principle, the creative force permeating the universe and holding it together. God is called by several names in Stoics physics - the logos, the rational structure of the universe; pneuma, the fiery breath of life, the creative fire; or tonos, the vital tension holding each thing together within itself and making the whole universe cohere. The entire universe, or God, constitutes one living organism, at the same time sentient, rational and material, existing in and of itself. The universe is its own creative force and its own source of growth, change and activity. God, or the universe, is not only its own cause; it is the one cause and explanation of all things³⁶³.

Dans cette réflexion nous trouvons certainement des parallélismes comme aussi les différences avec la pensée de Grégoire mais nous pouvons constater avec certitude que, pour ce qui concerne la vision cosmologique, il s’agit du même système logique caractérisé par la volonté d’unifier tous les éléments physiques, dont la matière avec la sagesse et l’intelligence divine dans une création unique et positive. Il est important de noter que pour Grégoire il y a une confusion à placer l’être de Dieu en égalité avec la création, ce qui est tout simplement impossible à cause de l’application de la hiérarchie des êtres et du dogme fondamental sur la transcendance divine qui est, en effet, la suite du raisonnement ontologique et, n’oublions pas de l’ajouter, de la révélation biblique³⁶⁴.

Quand nous lisons la première partie du texte nous avons l’impression que pour Grégoire la notion d’harmonie reste assez floue par rapport à celle de συμπνοία ; Grégoire en effet parle d’une certaine harmonie τις ἄρμονία. La notion de συμπνοία paraît donc être le résultat final et déterminé de la conception de l’ordre dans le

³⁶³M. L. COLISH, p. 23-24 : Voir aussi S. STRABURSKY, « Physics of the Stoics », NY, 1959, qui donne le point de vue général sur cette question, comme aussi plus récent B. S. CURRIE, *God and Matter in Early Stoic Physics*, New School for Social Research Ph. D. Diss. 1971, qui concerne l’idée de l’unité de raison et de la matière qui permettent le fonctionnement de l’univers – cf. L. EDELSTEIN, *Meaning of Stoicism*, Martine Classical Lectures, 21, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966, p. 30-33.

³⁶⁴ Opposition : le monde – le Fils de Dieu ; dans l’Évangile johannique.

monde sensible. Mais comme d'autres exemples vont encore le montrer les deux notions sont plutôt perçues par le Cappadocien comme synonymes.

Nous trouvons utile de citer l'opinion de Basile sur la notion d'harmonie dans l'univers puisque Grégoire s'inspire ou au moins réfléchit sa vision de l'unité du monde avec les paroles de son frère, qui reste, nous le savons grâce à Grégoire lui-même, une autorité pour sa théologie³⁶⁵. Voici le texte de Basile que nous pouvons trouver dans la deuxième *Homélie sur l'Hexaéméron* où l'auteur interprète les paroles de la Genèse : « *la terre était invisible et informe* » :

Mais Dieu, avant qu'il existât rien de ce que nous voyons maintenant, avait projeté et résolu d'amener à l'existence ce qui n'était pas encore ; tout à la fois, Il conçut quel devait être le monde, et avec la forme Il produisit la matière qui serait en harmonie avec elle (τὴν ἀρμόζουσαν ὕλην). Au ciel Il assigna une nature qui lui convînt ; à la forme de la terre Il donna l'être particulier qui lui était dû. Le feu, l'eau et l'air, Il les conforma à sa volonté, et les amena à l'existence comme le réclamait la raison profonde de chacun d'eux. L'ensemble du monde, composé de parties dissemblables, Il le lia étroitement par la loi d'une indissoluble amitié, en une communion et harmonie (μίαν κοινωνίαν καὶ ἁρμονίαν συνέδησεν) telles que les êtres les plus distants les uns des autres, eu égard à la place qu'ils occupent, parussent unis par la même sympathie (διὰ τῆς συμπαθείας)³⁶⁶.

S. Giet, qui avait introduit et traduit le texte sur lequel nous nous fondons, note que ce passage semble être directement inspiré de *Timée* 31 C - 32 A-B. Ce qui nous donne une piste également pour Grégoire. Regardons de plus près le texte du *Timée* où Platon réfléchit sur la matière indissoluble qui doit être composée de quatre éléments : « *Or, c'est évidemment corporel, visible et tangible, que doit être ce qui est devenu (...) tous, de la sorte, c'est une conséquence nécessaire, ont un rôle équivalent, et étant équivalents dans leurs mutuelles relations, à eux tous ils feront une unité. Si donc c'était une surface n'ayant aucune profondeur qu'eût suffi pour relier les termes extrêmes et le moyen lui-même ; mais c'est de nature solide qu'il convenait qu'il fût ; or, les solides, ce n'est jamais une seule, mais toujours deux médiétés qu'il faut pour les harmoniser - δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόπτουσιν*³⁶⁷ ». Ensuite nous lisons que c'est l'eau et l'air qui jouent le rôle de l'intermédiaire entre le feu et la terre pour constituer ensemble le monde visible. Platon continue : « *C'est par ces procédés*

³⁶⁵ Sur ce point, voir un sous-chapitre dans l'introduction de S. GIET, SC 26bis, intitulé l'Exégèse de saint Basile dans l'Hexaéméron.

³⁶⁶ BASILE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, texte grec, introduction et traduction de S. GIET, SC 26 bis, Paris, 1968, p. 148-149.

³⁶⁷ PLATON, *Timée*, Oeuvres complètes II, traduction et note par L. ROBIN, Paris, 1950, p. 447. Texte grec pris de PLATON, Oeuvres complètes, *Timée, Critias*, Les Belles Lettres, Paris, 2011, p. 145.

et à partir de ces éléments, ainsi faits et au nombre de quatre, que le corps du monde fut engendré, mis d'accord par la proportion ; l'amitié lui est venue de ces conditions, si bien que, rendu à soi-même unanime, le voilà indissoluble par tout autre que celui qui l'a uni³⁶⁸. » Nous pouvons remarquer que l'harmonie apparaît automatiquement comme un résultat nécessaire de la théorie matérielle platonicienne. J. Moreau voit dans ce passage une allusion au problème de la duplication du cube, dit le problème de Délos³⁶⁹. C'est à partir de cette théorie matérielle par laquelle aussi Grégoire semble être influencé et conduit à introduire la notion de l'harmonie, suivant le raisonnement de Platon, à sa vision matérielle du cosmos³⁷⁰.

À plusieurs reprises nous avons pu voir les idées stoïciennes dans la pensée grégorienne, ce qui a été montré d'ailleurs par de nombreux auteurs dont J. Daniélou. Mais à la lumière de notre modeste recherche nous pouvons constater que Grégoire s'inspire moins directement de la philosophie stoïcienne que des idées déjà reçues par les écrivains chrétiens des trois premiers siècles.³⁷¹ Autrement dit, il semble que Grégoire utilise la pensée stoïcienne mais celle qui a été déjà « baptisée », en grande partie transformée par la réflexion chrétienne, y compris le gnosticisme, surtout dans le domaine de la cosmologie.

Passons maintenant à l'analyse de la notion d'enchaînement dans le contexte de l'harmonie cosmique.

1. 2. 2. L'HARMONIE ET L'ENCHAÎNEMENT COSMIQUE

Dans ce sous-chapitre nous allons nous concentrer principalement sur la notion d'enchaînement ἀκολουθία dans le contexte cosmologique en vue d'analyser le

³⁶⁸ PLATON, *Œuvres complètes II*, Bibliothèque de la Pléiade, Traduction nouvelle et note par L. ROBIN avec collaboration de M. J. MOREAU, Paris, 1950. Pour le texte grec cf. PLATON, *Œuvres complètes*, tome X, *Timée – Critias*, texte établi et traduit par A. RIVAUD, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

³⁶⁹ Pour l'explication du problème de Délos, voir PLATON, *Œuvres complètes II*, Bibliothèque de la Pléiade, Traduction nouvelle et notes par L. ROBIN avec collaboration de M. J. MOREAU, Paris, 1950, dans les notes, p. 1487.

³⁷⁰ L. BELLEW, « Straight and Circular in Parmenides and Timaeus », *Phronesis*, 20, 1975, p. 189-208 ; A. FINKELBERG, « On the History of the Word Cosmos », *Harvard Studies in Classical Philology* 98, 1998, p. 103-136.

³⁷¹ P. G. CHAPPUIS, *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive*, thèse présentée à la faculté de théologie de l'université de Genève pour obtenir le grade de docteur en théologie, Genève, 1926, p. 34-51.

rôle de ce terme dans le concept cosmique grégorien³⁷². Le texte qui nous servira de référence est cette fois-ci l'*In Ecclesiasten* dans lequel Grégoire évoque le sujet de l'harmonie et de la conspiration qui garantit l'ordre dans le monde sensible, à l'occasion de son interprétation des paroles : le moment pour déchirer et le moment pour coudre ; ὁ τοῦ ῥῆξαι καιρὸς καὶ ὁ τοῦ ῥάψαι καιρὸς (Eccl. 3, 7) :

La suite immédiate du texte conduit logiquement l'âme vers une réflexion philosophique plus importante concernant les êtres. Elle montre en effet que l'univers est continu à lui-même, que l'harmonie des êtres ne se relâche pas, mais qu'il y a une sorte de conspiration mutuelle de toutes choses. L'univers n'est pas interrompu dans sa cohésion propre, mais toutes choses demeurent dans l'être, gouvernées par la puissance de l'être véritable. Et l'être véritable, c'est la bonté en elle-même ou tout ce que l'on peut concevoir au-delà pour signifier le nom de la nature inexprimable³⁷³.

Ἡ δὲ ἐφεξῆς ἀκολουθία τοῦ λόγου εἰς μείζονά τινα τὴν περὶ τῶν ὄντων φιλοσοφίαν τὴν ψυχὴν ἄγει. δείκνυσι γάρ, ὅτι συνεχές ἐστὶ τὸ πᾶν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔχει τινὰ λύσιν ἢ ἀρμονία τῶν ὄντων, ἀλλὰ τίς ἐστὶ σύμπνοια τῶν πάντων πρὸς ἄλληλα. καὶ οὐκ ἀπέσχισται τὸ πᾶν τῆς πρὸς ἑαυτὸ συναφείας, ἀλλ' ἐν τῷ εἶναι μένει τὰ πάντα τῇ τοῦ ὄντος ὄντος δυνάμει περικρατούμενα. τὸ δὲ ὄντως ὄν ἢ αὐτοαγαθότης ἐστὶν ἢ εἴ τι ὑπὲρ τοῦτό τις ἐπινοεῖ σημαντικὸν τῆς ἀφράστου φύσεως ὄνομα.

C'est bien par le moyen d'ἀκολουθία τοῦ λόγου ; donc par le système logique tiré du texte biblique, que Grégoire voit le point de départ de l'enchaînement cosmique qui à son tour est situé dans l'être et plus précisément dans la hiérarchie des êtres. La notion d'ἀκολουθία, malgré son sens logique dans ce texte, pour reprendre la position de Daniélou « *est ainsi le moyen d'établir rigoureusement la vérité d'une proposition... le mot signifie simplement parfois démonstration*³⁷⁴ ». C'est dans ce sens que nous pourrions dire que la notion d'ordre de l'univers en général entre dans le système cosmologique du Cappadocien grâce à l'Écriture.

Dans cette citation nous voyons clairement que la conspiration mutuelle de toutes choses - σύμπνοια τῶν πάντων πρὸς ἄλληλα - est basée sur le fondement du système ontologique. Grégoire parlant de l'harmonie des êtres - ἡ ἀρμονία τῶν ὄντων - se réfère clairement à l'univers, donc aux êtres créés. Une dysharmonie de l'univers dans le sens d'interruption des éléments du mouvement et de la stabilité, est simplement niée par Grégoire - οὐκ ἀπέσχισται τὸ πᾶν τῆς πρὸς ἑαυτὸ συναφείας - puisque l'univers demeure dans l'être véritable - ἐν τῷ εἶναι μένει τὰ πάντα -, qui assure par sa bonté parfaite et éternelle - ἡ αὐτοαγαθότης. F. Vinel remarque dans ce

³⁷² J. A. GIL-TAMAYO, « Akolouthia », dans *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill Leiden, 2010, p. 14-20 ; J. DANIELOU, « Akolouthia chez Grégoire de Nysse », *Rev SR* 27 (1953) p. 217-249.

³⁷³ *Eccl.*, SC 416, p. 368-371.

³⁷⁴ J. DANIELOU, *L'être et le temps*, p. 21.

passage toute une série de termes qui renvoient à la pensée stoïcienne dans son contexte cosmologique ; il s'agit de *συνεχές, ἄρμονία, συμπνοία* et *συναφεία*³⁷⁵. Nous observons à partir de ce texte que la continuité et l'harmonie des êtres, qui pourtant possèdent leur propre manière de fonctionnement, est possible à cause de leur source qui se trouve en Dieu. Selon Grégoire, c'est la bonté en elle-même (ἡ αὐτοαγαθότης) qui offre cette conspiration mutuelle de toutes choses (σύμπνοια τῶν πάντων πρὸς ἄλληλα) pour l'univers. Nous avons l'impression que dans cette phrase Grégoire veut dire que l'univers malgré sa spécificité de fonctionnement ne se sépare pas de la source de sa création mais tout au contraire il demeure dans l'être. Donc, le monde sensible géré par son système particulier de synchronisation, autrement dit d'harmonie, continue de participer à la permanence dans l'être (τήν ἐν τῷ εἶναι διαμονήν). La notion d'harmonie est ici appliquée au concept de l'ordre des êtres ; elle est directement utilisée pour décrire la manière dont les êtres sont organisés - ἄρμονία τῶν ὄντων - mais aussi pour manifester l'origine de cet ordre dans le monde visible. Certainement, c'est le texte *d'Apologia in Hexaemeron* qui nous apporte les plus grandes précisions sur l'enchaînement cosmique comme sur le processus temporel de la création du monde sensible. Voici le premier texte provenant de cet œuvre où Grégoire explique comment la création se développe selon un certain enchaînement :

(...) de l'utilisation conjointe de sa puissance et de sa sagesse s'est ensuivi un enchaînement nécessaire, suivant un certain ordre, dans l'achèvement de chacune des parties du monde : c'est ainsi que tel être (le feu) s'est présenté et révélé avant les autres êtres observables dans le tout, et après lui, de la même façon celui qui suivait nécessairement le premier, puis un troisième, suivant ce qu'a ordonné la nature industrielle, puis un quatrième, puis un cinquième, et même de suite, suivant un enchaînement successif, non qu'ils se manifestent ainsi par quelque rencontre automatique, selon quelque impulsion sans ordre et liée au hasard, mais parce que l'ordre nécessaire de la nature recherche un enchaînement dans les faits³⁷⁶.

Τῇ δὲ συγκατα βληθείσῃ δυνάμει τε καὶ σοφίᾳ πρὸς τὴν τελείωσιν ἐκάστου τῶν μορίων τοῦ κόσμου, εἰρμός τις ἀναγκαῖος κατὰ τινὰ τάξιν ἐπηκολούθησεν, ὥστε προλαβεῖν μὲν καὶ προεκφανῆναι τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένων, καὶ οὕτω μετ' ἐκεῖνο, τὸ ἀναγκαῖως τῷ προλαβόντι ἐπόμενον, καὶ ἐπὶ τούτῳ τρίτον, ὡς ἡ τεχνικὴ συνηνάγκαζε φύσις· τέταρτον τε καὶ πέμπτον, καὶ τὰ λοιπὰ τῆς κατὰ τὸ ἐφεξῆς ἀκολουθίας, οὐκ αὐτομάτῳ τινὶ συντυχίᾳ, κατὰ τινὰ ἄτακτον καὶ τυχαίαν φορὰν, οὕτως ἀναφαινόμενα. Ἄλλ' ὡς ἡ ἀναγκαῖα τῆς φύσεως τάξις ἐπιζητεῖ τὸ ἐν τοῖς γινομένοις ἀκόλουθον.

Pour mieux comprendre l'enchaînement cosmique chez Grégoire nous

³⁷⁵ Voir la note SC 416, p. 368 et 369.

³⁷⁶ *Hex.*, PG 72C ; GNO, 9 ; F. X. RISCH, p. 65.

pouvons le présenter sous deux aspects différents : le temps et l'espace. Cette distinction nous permettra de cerner encore plus clairement la signification de l'enchaînement cosmique. En effet, ces deux aspects incorporels préoccupent fortement Grégoire dans sa physique, ce qui aboutit à un certain paradoxe, car tout en étant du monde sensible ils expriment les réalités intelligibles. Les deux termes, comme nous le signale E. Bréhier dans son livre portant le titre « *La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme* », ont été élaborés dans la philosophie stoïcienne pour exprimer les notions incorporelles dans sa vision du monde³⁷⁷. Cela, comme nous l'avons vu, peut expliquer le vif intérêt de Grégoire pour ces deux notions dans la perspective de leur situation dans l'enchaînement cosmique.

Grégoire constate que les parties du monde viennent à l'existence en se présentant et en se révélant (προλαβεῖν μὲν καὶ προεκφανῆναι) l'une après l'autre. Dans cette série des principes créateurs il nous faudra tout d'abord mettre en évidence le premier, absent dans notre citation, celui de la première impulsion de la volonté divine (ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὀρμῇ) et de la parole de la puissance divine (τῷ τῆς δυνάμεως λόγῳ δεικνύμενα). Nous avons déjà eu l'occasion d'aborder la question de la place et du rôle de Dieu dans la création dans le chapitre sur « Dieu Créateur » ; pour cette raison nous n'allons pas développer à nouveau ce sujet ici mais nous allons passer au thème de la conjonction des éléments créés et de leur hiérarchie interne. Donc, c'est bien le feu qui apparaît comme le premier élément qui entraîne un certain enchaînement dans la création visible. C'est grâce à sa qualité, qui rend les autres choses observables, que le feu vient d'être énuméré comme le premier dans l'ordre de la création visible. Le feu, dans le cadre de l'enchaînement successif - τῆς κατὰ τὸ ἐφεξῆς ἀκολουθίας, permet le commencement dans l'enchaînement matériel. Le terme commencement ou principe (ἀρχή), que Grégoire explique dans *Apologia in Hexaemeron*, quelques lignes avant notre citation, possède un sens particulier ; il affirme, en effet, que le tout se tient rassemblé (ἐν ᾧ τὸ πᾶν συστῆναι). Nous voyons par ce parallèle que l'enchaînement selon Grégoire est actif, c'est un dynamisme qui est en acte (énergie) au contraire de l'idée du commencement qui est, à son tour, passif, en potentialité, en puissance (dunamis), en attendant la parole de Dieu qui *met le feu* à la création³⁷⁸.

³⁷⁷ E. BREHIER, *La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, Paris, 1928.

³⁷⁸ J. J. WUNENBURGER, « La dynamique héraclitéenne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon », *Etudes Philosophiques* 1, 1976, p. 29-47.

Il est à noter que Grégoire insiste sur le fait que l'enchaînement est un processus qui ne se déroule absolument pas d'une façon chaotique, non prévue et due au hasard - οὐκ αὐτομάτῳ τινὶ συντυχίᾳ, κατὰ τινὰ ἄτακτον καὶ τυχαίαν φορὰν, οὕτως ἀναφαινόμενα. L'adjectif αὐτομάτῳ est souvent employé chez Galien dans le sens de faire quelque chose spontanément, sans savoir ou connaître l'origine ou la finalité d'une réaction dans l'organisme humain³⁷⁹. Dans le concept de l'enchaînement chez Grégoire absolument tout a sa place et un rôle à jouer ; c'est la sagesse divine omnisciente qui est la source unique de tout ce qui est créé. Cet ordre ne peut pas être changé ni remplacé par un autre, il est nécessaire et unique ; Grégoire utilise deux fois l'adjectif nécessaire et une fois l'adverbe correspondant - εἰρμός τις ἀναγκαῖος, τὸ ἀναγκαίως ἐπόμενον, ἢ ἀναγκαία τάξις -, pour renforcer l'idée obligatoire et non pas discutable de raisonnement que le Cappadocien est en train de formuler.

Nous nous sommes posé la question de la place des deux termes incorporels d'origine stoïcienne, si vivement débattue dans les premiers siècles parmi les Pères de l'Eglise comme le montre M. Spanneut³⁸⁰, il s'agit du temps et du lieu. Chez Grégoire ces deux termes semblent être exprimés dans une seule notion, celle d'enchaînement :

Les deux termes, le commencement et le résumé, ont la même signification : l'un et l'autre expriment également le caractère global de la création ; en résumé l'auteur montre que tout a été fait en un seul acte et commencement exprime l'acte instantané et sans espacement, car le commencement est étranger à toute pensée d'espacement comme le point constitue le commencement pour la ligne et l'atome pour le volume, ainsi l'instant pour tout l'espacement temporel.

Δηλοῦται γὰρ ἐπίσης δι' ἑκατέρων τὸ ἀθρόον· ἐν μὲν γὰρ τῷ κεφαλαίῳ, τὸ συλλήβδην τὰ πάντα γεγενῆσθαι περίστησι, διὰ δὲ τῆς ἀρχῆς δηλοῦται τὸ ἀκαρὲς τε καὶ ἀδιάστατον. Ἡ γὰρ ἀρχὴ παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος ἀλλοτρίως ἔχει. Ὡς τὸ σημεῖον ἀρχὴ τῆς γραμμῆς, καὶ τοῦ ὄγκου τὸ ἄτομον, οὕτως καὶ τὸ ἀκαρὲς τοῦ χρονικοῦ διαστήματος.

Grâce à cette citation nous pouvons constater que, selon Grégoire, les notions de l'espace et du temps ne peuvent pas être associées à la création au commencement, c'est-à-dire à la création en puissance ; le Cappadocien utilise le terme acte instantané (τὸ ἀκαρὲς) en vue d'exprimer la manière d'être dans laquelle se trouve la création au commencement. Les deux notions entrent en vigueur pour décrire la création en acte

³⁷⁹ GALENUS, *In Hippocratis librum de officina medici commentarii*, C. G. KUHN, *Claudii Galeni opera omnia*, Leipzig, 1830, vol. 18, p. 903 ; cf. M.-P. DUMINIL, *Le Sang, les vaisseaux, le cœur dans la collection hippocratique. Anatomie et physiologie*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

³⁸⁰ Tertullien avait porté un vif intérêt à cette question : selon lui le temps est vide en lui-même ; il n'est rempli que par les événements (*Anima* LVI, 7) et c'est Dieu qui a donné pour corps le monde en son évolution (*Apol* XXVI).

(énergie) et plus précisément leur déroulement et développement dans ce processus.

1. 3. ΣΥΜΠΝΟΙΑ COSMIQUE ET LA PERSONNE DIVINO-HUMAINE DU CHRIST

Nous pouvons voir quel peut être le rôle de συμπνοία (conspiration cosmique) dans le contexte de l'union du monde créé et par rapport à la notion d'harmonie. Grâce à la consultation du *Lexicon gregorianum*, nous avons la capacité de préciser que le nom συμπνοία est utilisé cinq fois en référence à la création³⁸¹. Nous connaissons déjà la première utilisation de ce terme dans la citation d'*Or. cat.* que nous avons présentée plus haut. Voici un deuxième texte, provenant également d'*Or. cat.* (p. 97-98), où Grégoire, en parlant du symbolisme cosmique de la croix, introduit le mot συμπνοία :

En effet, c'est le propre de la divinité de pénétrer toutes choses et de se répandre dans toutes les parties de la nature des êtres vivants ; car rien ne saurait subsister dans l'être, sans rester en celui qui est ; et la nature divine est ce qui est au sens propre et premier, elle que la permanence des êtres créés nous oblige à croire présente dans tous les êtres. Par la croix, dont la forme en elle-même est quadripartite, si bien qu'à partir du centre où se trouve le point de convergence de l'ensemble, que celui qui y fut étendu au moment où se réalisait l'économie selon la mort, est celui-là même qui relie et ajuste à lui-même l'univers, en ramenant par lui-même à l'unité la diversité des natures du monde pour en faire un ensemble harmonieusement accordé³⁸².

ἐπειδὴ γὰρ ἰδίον ἐστὶ τῆς θεότητος τὸ διὰ πάντων ἤκειν καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαραεκτείνεσθαι οὐ γὰρ ἄν τι διαμένοι ἐν τῷ εἶναι, μὴ ἐν τῷ ὄντι μένον· τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὄν ἡ θεία φύσις ἐστίν, ἣν ἐξ ἀνάγκης πιστεύειν ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς οὐσιν ἢ διαμονὴ τῶν ὄντων καταναγκάζει· τοῦτο διὰ τοῦ σταυροῦ διδασκόμεθα, τετραγῆ τοῦ κατ' αὐτὸν σχήματος διηρημένου, ὡς ἐκ τοῦ μέσου, καθ' ὃ πρὸς ἑαυτὸν συνάπτεται, τέσσαρας ἀριθμεῖσθαι τὰς προβολάς, ὅτι ὁ ἐπὶ τούτου ἐν τῷ καιρῷ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας διαταθῆις ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων τε καὶ συναρμύζων ἐστὶ, τὰς διαφοροῦς τῶν ὄντων φύσεις πρὸς μίαν σύμπνοιάν τε καὶ ἁρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων.

La première phrase de notre citation nous introduit directement dans le concept cosmologique fondamental de Grégoire ; si la nature divine a le pouvoir de pénétrer toutes les choses, elle cause également tous les effets ; dans notre texte c'est la continuité du maintien en vie de la nature créée – ce que Grégoire appelle la permanence (ἢ διαμονή). C'est cette notion de permanence en outre qui pousse

³⁸¹*Lexicon Gregorianum* : deux fois dans *Or. cat.* que nous avons vu et *In inscriptions Psalmorum* 23, 12 ; *In Ecclesiasten* 406, 4, et *Contra Fatum* 37, 17.

³⁸²*Or. cat.*, 79-80, SC 453, p. 288-291.

Grégoire à constater l'existence de l'unité dans le monde sensible³⁸³. Nous pouvons remarquer une ressemblance dans le domaine de l'unité cosmologique avec la philosophie stoïcienne et des écrivains chrétiens des trois premiers siècles. L'historien du stoïcisme V. Goldschmidt, dans son livre *Le système stoïcien et l'idée de Temps*, analyse l'aspect de l'unité cosmique en disant qu'elle « se présente sous deux aspects : l'enchaînement rigoureux des événements par la loi du destin, et la hiérarchie des êtres sympathisant par la puissance en eux du pneuma divin. Deux séries semblent ainsi s'opposer; les corps et les événements (...) les deux séries, en réalité, tendent à se rapprocher l'une de l'autre et même à s'identifier³⁸⁴ ». La vision grégorienne de l'unité cosmique est d'une certaine façon marquée par l'économie divine, nous voyons dans notre texte κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας – une histoire précise du salut universel. C'est ce que nous lisons dans le texte ; l'harmonie cosmique dépend d'une façon directe en effet de l'économie, c'est-à-dire de l'enchaînement des événements historiques. Notre texte témoigne également de la dépendance qui existe entre l'harmonie au sein du monde sensible et le concept hiérarchique des êtres ; la nature divine pénètre toute la création. C'est la vision verticale dans le système scalaire ontologique grégorien où la présence de l'être supérieur se répand dans toute sa création. Voilà les deux séries qui constituent la notion de l'unité du monde selon les Stoïciens d'après V. Goldschmidt et parallèlement la structure de l'harmonie universelle de Grégoire.

Nous remarquons dans ce passage une ressemblance avec la rhétorique stoïcienne et la façon dont Grégoire s'exprime en parlant de la croix. Chez M. Protopapas-Marneli, dans la partie consacrée aux formes géométriques dans son enseignement philosophique, nous lisons : « Ainsi, certaines formes géométriques, et surtout leurs propriétés, ont-elles constitué pour les Stoïciens des arguments privilégiés, comme support à leur doctrine. La sphère prête sa forme au monde, car elle est la plus parfaite des figures géométriques : grâce à sa forme le monde est capable de se mouvoir selon ordre, harmonie et beauté ; le monde lui-même est, grâce à son mouvement et sa forme un ornement³⁸⁵. » Dans notre texte c'est à l'aide de la

³⁸³ A. FINKELBERG, « On the History of the Word Cosmos », *Harvard Studies in Classical Philology* 98, 1998, p. 103-136.

³⁸⁴ V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de Temps*, Paris, 1953, p. 106.

³⁸⁵ M. PROTOPAPAS-MARNELI, *La rhétorique des Stoïciens*, Paris, 2002, p. 64. Il est important de mentionner que l'auteur s'appuie dans son texte sur AETIUS, *De placitis reliquiae*, éd. H. DIELS, *Doxographie Graeci*, Berlin Reimer, 1879, (repr. De Gruyter 1965) et DIOGENE LAERCE, *Vitea philosophorum*, éd. A. S. LONG, Oxford Classical Library, 1964, trad. fr. par. R. GENAILLE, t. 1

figure géométrique de la croix que Grégoire montre la dimension christologique et par cela sotériologique du cosmos. Le Cappadocien relie l'histoire de l'univers avec l'histoire du Christ, exactement par la figure de la croix. La personne du Christ est ici centrale, c'est elle, malgré l'importance qui est donnée ici à la croix, qui de nouveau réunit la nature du monde dans l'harmonie et la conspiration. Les deux mots sont ici clairement mis en égalité (τὰς διαφορούς τῶν ὄντων φύσεις πρὸς μίαν σύμπνοιάν τε καὶ ἁρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων). La relation entre le créé et l'incréé est ici fortement soulignée par le principe de l'être premier qui, ontologiquement parlant, reste présent dans sa création. Cette pensée est renforcée par l'idée qu'en dehors de l'être créateur il n'y a pas d'existence. Nous apprenons dans ce texte des faits intéressants sur la conjonction des êtres créés avec l'être incréé. Pour Grégoire la création subsiste (διαμένειν) et reste (μένειν) dans l'être premier tout au contraire de l'être incréé qui pénètre (ἤκειν) et se répand (συμπαρεκτείνεσθαι) dans sa création. Les deux premiers expriment la stabilité, dans une certaine passivité et les deux autres expriment le mouvement c'est-à-dire l'activité. Dans cette citation Grégoire parle de la permanence (ἡ διαμονή) de la nature créée, qui a sa source dans l'être éternel divin, qui à son tour n'est rien d'autre que l'harmonie qui relie les différentes natures dans l'univers. Le point de convergence c'est la mort sur la croix de la personne humano-divine du Christ qui relie l'univers à elle-même, c'est-à-dire à l'unité harmonieuse du tout. Cette économie selon la mort (τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας) semble non seulement réparer la rupture de la communion entre la création et le fait de la chute ancestrale mais surtout faciliter leur rapprochement au niveau ontologique ; cela grâce à la mort et la résurrection du Christ. Cette approche de Grégoire nous renvoie à la théorie de la récapitulation³⁸⁶ chez Irénée de Lyon et surtout à l'image mystique du Christ rédempteur :

Comme il est, lui, le Verbe du Dieu tout-puissant, dont la présence invisible est répandue en nous et remplit le monde entier, il continue encore son influence sur le monde dans toute sa longueur, sa largeur, sa hauteur et sa profondeur ; car, par le Verbe de Dieu, tout est sous l'influence de l'économie rédemptrice, et le Fils de Dieu a été crucifié pour tout, ayant tracé ce signe de la croix sur toutes choses. Car il était juste et nécessaire que celui qui s'était rendu visible amenât toutes les choses visibles à participer à sa croix, et c'est ainsi que sous une forme sensible son influence propre s'est fait sentir dans les choses visibles elles-mêmes. Car c'est lui qui illumine les hauteurs, c'est-à-dire les cieux ; c'est lui qui pénètre les

et 2, Paris, Garnier, 1965 ; Trad. fr. du livre VII par E. BREHIER, revue par V. GOLDSCHMITT et P. KUCHARSKI, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1962, VII, 140.

³⁸⁶ Le terme ἀνακεφαλαιοῦν est paulinien : Ep 1, 10 ; Rm 13, 9.

profondeurs des lieux inférieurs, lui qui parcourt la longue étendue de l'Orient à l'Occident, lui qui atteint l'immense espace du Nord au Midi, appelant à la connaissance de son Père les hommes dispersés en tous lieux³⁸⁷.

Le même thème de la croix englobant toute la création³⁸⁸ se trouve dans une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte³⁸⁹. Cette homélie, qui est datée par P. Nautin : « *avant l'époque où l'apollinarisme fut partout reconnu comme une hérésie et partout soigneusement évité. Je ne crois pas que cela puisse nous conduire bien loin après le IV^e siècle* », manifeste l'universalité de la Pâque dans le domaine de l'unité cosmique. Voici ce texte si semblable à celui de Grégoire :

Cet arbre aux dimensions célestes s'est élevé de la terre aux cieux, se fixant, plante éternelle, au milieu du ciel et de la terre, soutien de toutes choses et appui de l'univers, support de toute la terre habitée et joint du monde, tenant assemblée la variété de la nature humaine et cloué par les chevilles invisibles de l'Esprit, afin qu'ajusté au divin, il n'en soit plus détaché. Touchant par son faite le sommet des cieux, affermissant la terre par ses pieds et étreignant de tous côtés par ses mains immenses les esprits nombreux de l'air entre ciel et terre, il était tout entier en tout et partout³⁹⁰.

Τοῦτο δένδρον οὐρανόμεκες ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνέβαινεν, ἀθάνατον φυτόν στηρίζας ἑαυτὸν ἐν μέσῳ οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, ἔδρασμα τῶν ὄλων, στήριγμα τοῦ παντός, ἔρισμα τῆς ὅλης οἰκουμένης σύμπλεγμα κοσμικόν, τῆς ποικίλης καὶ ἀνθρωπίνης οὐσίας συνεκτικόν, ἀοράτοις γόμοις τοῦ πνεύματος συνηλωμένον, ἵνα τῷ θεῷ συναρμοσθὲν μηκέτι λυθῆ. Ἄκραις μὲν κορυφαῖς τῶν οὐρανῶν ἐπιψαύων, τὴν γῆν δὲ στηρίζων ποσί, τὸ δὲ πολὺ καὶ μέσον πνεῦμα τοῦ ἀέρος πανταχόθεν χερσίν ἀμερτήτοις περιλαβῶν, ὅλος ἦν ἐν πᾶσι καὶ πανταχοῦ.

M. Spanneut commentant ce passage de l'*Homélie pascale* hippolytienne dit : « *mais nous sommes bien dans cette conception optimiste d'un monde qui ne fait qu'un de l'Est à l'Ouest, du visible à l'invisible ; loin de toute la philosophie qui divise, oppose et méprise*³⁹¹. » Ce regard positif sur l'univers se ressent également chez Grégoire. Cette approche grégorienne positive envers le cosmos est peut-être héritée de la tradition anti-gnostique des Pères de l'Eglise des trois premiers siècles³⁹².

³⁸⁷ Citation d'IRENEE DE LYON chez M. SPANNEUT, *op. cit.*, p. 420.

³⁸⁸ J. M. PRIEUR, *La croix chez les Pères, du II^e au début du IV^e siècle*, Strasbourg, 2006.

³⁸⁹ *Homélie pascales* I, une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte, SC 27, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. NAUTIN, Paris, 2003.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 176-179

³⁹¹ *Ibid.*, p. 421.

³⁹² Cf. BASILE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, SC 26 bis, Texte grec, introduction et traduction de S. GIET, où on lit que Dieu n'est pas l'auteur du mal : « *On ne saurait pourtant dire sans impiété que le mal ait son origine en Dieu, parce que rien de contraire ne vient de son contraire. Ni la vie, en effet, n'engendre la mort ; ni les ténèbres ne sont une source de lumière ; ni la maladie, une cause de santé ; mais tandis que les dispositions changent en passant du contraire à son contraire, dans les générations, chaque être procède, non de son contraire, mais de son semblable. Si donc, objecte-t-on, le mal n'est pas inengendré, et s'il ne provient pas de Dieu, d'où tient-il sa nature ? Qu'il existe en effet des maux, nul ne le contredira parmi ceux qui ont part à la vie. Que répondre ? Que le mal n'est*

Il est important de souligner l'influence dans laquelle la pensée chrétienne de la vision de l'univers avait été forgée au cours de la querelle avec les mouvements gnostiques. Mentionnons que Grégoire n'est pas directement concerné par cette polémique mais cela ne change pas le fait qu'il est fortement influencé par les résultats antérieurs de ce débat, surtout dans le domaine cosmologique.

Retournons à notre texte principal celui d'*Or. cat.*, cité au début de ce sous-chapitre. Nous pouvons remarquer que Grégoire va encore plus loin. La conséquence de cette unité cosmique chez le Cappadocien c'est la croix qui contient l'univers, c'est par la croix que le monde possède l'harmonie. Il faut comprendre cela dans le sens d'histoire du salut. L'harmonie ici apporte un aspect personnalisé ; le lien qui se produit dans l'univers entre des natures différentes, c'est la personne du Christ et son activité rédemptrice. L'harmonie c'est Dieu.

Nous voyons ici deux aspects différents concernant la notion d'harmonie : ontologique et créateur. Ce dernier aspect, comme nous pouvons le voir dans la première partie de ce chapitre, met l'accent surtout sur l'origine de l'harmonie dans l'univers qui est une œuvre divine, donnée gratuitement pour le monde par Dieu pour son organisation et qui est constituée à partir des éléments créés en vue de l'ordre universel. Le premier aspect (ontologique) attire notre attention par le fait que c'est le Christ qui, par sa personne divino-humaine, assure l'harmonie dans l'univers. C'est le Christ qui, si on peut le dire, par son être harmonise la création entière (πρὸς ἑαυτὸν συνδέων τε καὶ συναρμόζων ἐστὶ, τὰς διαφόρους τῶν ὄντων φύσεις πρὸς μίαν σύμπτωιάν τε καὶ ἀρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων).

1. 4. ΣΥΜΦΩΝΙΑ COSMIQUE

Nous trouvons un long passage ouvrant le troisième chapitre sur la musique dans l'*In inscriptiones Psalmorum* qui parle aussi de la doctrine de l'harmonie de l'univers et plus précisément, qui compare la création avec la mélodie.

Car, en vérité, c'est bien un hymne à la gloire inaccessible et indicible de Dieu, produit par un tel rythme, que le concert de toute la création avec elle-même, dans le mélange des contraires. La stabilité et le mouvement s'opposent en effet l'un à l'autre, mais ils sont mélangés dans la nature des êtres : on y observe un

pas un être vivant et animé, mais une disposition de l'âme, contraire à la vertu, qui provient d'un insouciant abandon du bien », p. 159. Déjà PLOTIN dans *Ennéades*, I, 8, 11 ; III, 2, 5, avait défini le mal comme étant la privation du bien.

prodigieux mélange des contraires qui fait que dans le mouvement se montre le stable et dans ce qui ne se meut pas le mouvement perpétuel. Car tout ce qui est éternellement dans le ciel se meut, soit en circulant avec la sphère des fixes, soit en tournant en sens contraire avec les planètes. D'autre part, l'enchaînement dans ce mouvement est toujours fixe et demeure identique, sans jamais passer de l'état où il se trouve à un autre différent, mais est toujours le même et continue à demeurer dans le même état. **Le concours, donc, du stable et mouvant, qui reste continuellement dans une harmonie ordonnée et immuable, est une sorte d'harmonie musicale qui fait retentir l'hymne admirablement varié de la puissance qui domine l'univers.** C'est en l'entendant, me semble-t-il, que le grand David a dit dans un de ses psaumes que les autres puissances, toutes celles du ciel, louent Dieu – la lumière des astres, le soleil et la lune, les cieux des cieux et l'eau au-dessus des cieux, puisqu'il cite alors l'eau – successivement tous les êtres que contient la création. **En effet l'accord et la sympathie de toutes les choses les unes avec les autres, qui sont soumis à un ordre régulier et à un enchaînement, constituent la musique première, archétypale et véritable, que l'accordeur de l'univers, dans la raison indicible de sa sagesse, fait résonner avec art dans la continuité des phénomènes.** Si donc le cosmos entier est une sorte d'harmonie musicale « dont l'artiste est le créateur et Dieu », comme dit l'apôtre et l'homme un microcosme, si ce même homme a également été fait à l'imitation de celui qui a harmonisé le cosmos, ce que la raison connaît dans le cas de l'immense cosmos, il est normal qu'il l'observe aussi dans le microcosme. La partie de tout est, en effet, parfaitement homogène au tout³⁹³.

Ἀληθῶς γὰρ τῆς ἀνεφίκτου τε καὶ ἀφράστου θεοῦ δόξης ὕμνος ἐστὶ τῷ τοιοῦτῳ ῥυθμῷ προαγόμενος ἢ τῆς κτίσεως πάσης πρὸς ἑαυτὴν συνωδία διὰ τῶν ἐναντίων συγκεκριμένη. ἐναντίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα στάσις καὶ κινήσις, ταῦτα δὲ κέκραται μετ' ἀλλήλων ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων καὶ τις ἀμήχανος ἐν αὐτοῖς καθορᾶται τῶν ἀντικειμένων μίξις, ὡς καὶ ἐν τῇ κινήσει τὸ στάσιμον δείκνυσθαι καὶ ἐν τῷ μὴ κινουμένῳ τὸ ἀεικίνητον. κινεῖται μὲν γὰρ τὰ κατ' οὐρανὸν αἰεὶ πάντα ἢ τῷ ἀπλανεῖ συμπεριπολοῦντα κύκλῳ ἢ κατὰ τὸ ἐναντίον διὰ τῶν πλανητῶν ἀνελισσόμενα. ἔστηκε δὲ πάντοτε καὶ ἐπὶ τῆς ταυτότητος μένει ὁ ἐν τούτοις εἰρμὸς οὐδέ ποτε ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστὶν ἐφ' ἑτερόν τι καινὸν μεθιστάμενος, ἀλλ' αἰεὶ ὡσαύτως ἔχων καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένων. ἢ τοίνυν τοῦ ἐστῶτος πρὸς τὸ κινούμενον σύνοδος ἐν τεταγμένη τινὶ καὶ ἀπαραβάτῳ γινομένη διὰ παντὸς εὐαρμοστία μουσικὴ τίς ἐστὶν ἁρμονία σύγκρατον καὶ θεσπεσίαν τῆς τὸ πᾶν διακρατούσης δυνάμεως ὕμνωδιαν ἀποτελοῦσα. ἥς μοι δοκεῖ καὶ ὁ μέγας Δαβὶδ ἐν ἀκροάσει γενόμενος εἰπεῖν ἐν τινὶ τῶν ψαλμῶν, ὅτι αἰνοῦσι τὸν θεὸν αἱ τε ἄλλαι δυνάμεις αἱ κατ' οὐρανὸν πᾶσαι καὶ τὸ ἀστρῶν φῶς, ὃ τε ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ τῶν οὐρανῶν οὐρανοὶ καὶ τὸ ὑπερουράνιον ὕδωρ, ὅτι ποτὲ τὸ ὕδωρ λέγει, καὶ τὰ ἐξῆς πάντα ὅσα ἢ κτίσις ἔχει. ἢ γὰρ τῶν πάντων πρὸς ἄλληλα σύμπνοιά τε καὶ συμπάθεια τάξει καὶ κόσμῳ καὶ ἀκολουθία διοικουμένη ἢ πρώτη τε καὶ ἀρχέτυπος καὶ ἀληθής ἐστι μουσικὴ ἢ ὁ τοῦ παντὸς ἁρμοστής τῷ ἀρρήτῳ τῆς σοφίας λόγῳ διὰ τῶν αἰεὶ γινομένων τεχνικῶς ἀνακρούεται. εἰ οὖν ὁ διάκοσμος ὅλος μουσικὴ τίς ἁρμονία ἐστίν, ἢς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος, μικρὸς δὲ κόσμος ὁ ἄνθρωπος, ὁ δὲ αὐτὸς οὗτος καὶ μίμημα τοῦ ἁρμοσαμένου τὸν κόσμον πεποιήται, ὅπερ ἐπὶ τοῦ μεγάλου κόσμου οἶδεν ὁ λόγος, τοῦτο κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ ἐν τῷ μικρῷ βλέπει τὸ γὰρ μέρος τοῦ ὅλου ὁμογενές ἐστὶ πάντως τῷ ὅλῳ.

Dans ce passage Grégoire expose sa doctrine de l'harmonie de l'univers fait d'éléments contraires et divers. J. Daniélou affirme que cette doctrine remonte au

³⁹³ *Inscr*, 31-32, SC 466 p. 176-179.

Timée de Platon passant ensuite dans le stoïcisme et chez divers auteurs dont Philon³⁹⁴. Dans cette citation Grégoire insiste surtout sur le thème de la coexistence du mouvement et du repos dans l'univers. Ce thème est souvent développé par Grégoire³⁹⁵. Ce qui pourtant est original dans le passage d'*Inscr.*, c'est la comparaison de ce thème de la coexistence entre mouvement et repos avec la musique, c'est-à-dire l'accord des sons divers. Il faut également noter que Grégoire n'est pas le premier à y faire allusion³⁹⁶.

Dans le livre de J. Kepler *Harmonices Mundi*, dans l'introduction du troisième chapitre au sujet de l'origine des rapports harmoniques dans la musique il est écrit : « *En effet la nature de la chose requerrait que nous développions maintenant en troisième lieu, dans l'abstrait, les proportions qui sont établies entre le cercle et la partie coupée du côté que l'on veut, et les autres espèces des choses qui proviennent de la composition et de la division de telles proportions*³⁹⁷ ; *que nous passions en quatrième lieu vers les œuvres du monde que, ou Dieu Créateur lui-même ajusta aux proportions de ce mode, ou que la nature sublunaire met en œuvre chaque jour pour ce qui est prescrit de telles proportions dans les Angles des rayons des astres ; assurément que nous ajoutions à la fin la Musique humaine, montrant comment l'ouïe façonnant le jugement, la Pensée humaine imite le Créateur par un instinct naturel, par le plaisir et l'approbation des mêmes proportions dans les voix, proportions qui plurent à Dieu dans l'ajustement des mouvement célestes*³⁹⁸. » Bien que le texte de Kepler soit postérieur à celui de Grégoire de 1200 ans, il est intéressant de comparer les deux approches sur la notion de l'harmonie dans le domaine musical comme aussi géométrique pour en effet voir leur réciprocité et leur spécificité dans la vision grégorienne. Les images géométriques occupent une place importante dans l'analyse de la notion d'harmonie chez les deux auteurs ; chez Kepler beaucoup plus élaborée au niveau technique ; chez Grégoire centrale – rappelons-nous la figure de la croix qui englobe toute la création (nous pouvons représenter cette image graphiquement comme le cercle croisé)³⁹⁹. Cette élaboration de Kepler n'empêche pas néanmoins de

³⁹⁴ J. DANIELOU, *L'Être et le temps*, p. 54.

³⁹⁵ Cf. *Op. hom.* 128 BC ; *An. et res.* 25 BC ; *Hex.* 108.

³⁹⁶ Citons au moins PHILON, *Cher.* 110 : « *A la façon d'une lyre dont l'accord est fait de sons différents, les choses devraient arriver à une communauté, à une symphonie et s'harmoniser* ».

³⁹⁷ Voir les deux premiers chapitres de *Harmonices mundi* traitant de figures régulières qui produisent des proportions harmoniques et de la congruence, c'est-à-dire de l'égalité de figure géométrique.

³⁹⁸ J. KEPLER, *L'harmonie du monde*, traduit du latin en français, avec un avertissement et des notes par J. PEYROUX, Paris, 1979, p. 84.

³⁹⁹ *Or. cat.*

présenter des idées similaires à celles de Grégoire au sujet de l'expression de l'harmonie. Chez Grégoire nous trouvons également la figure géométrique de cercle qui, pour lui, représente le fonctionnement parfait de l'univers ; d'où en effet la théorie circulaire grégorienne que nous développons dans le troisième chapitre de la présente thèse. Il est à noter que, comme l'analyse M. Protopapas-Miraneli dans la partie consacrée aux formes géométriques dans son enseignement philosophique, la rhétorique stoïcienne avait influencé Grégoire également sur sa théorie circulaire. Voici la citation de M. Protopapas-Miraneli que nous avons déjà vue en abordant la question de la croix dans *Or. cat.* : « *La sphère prête sa forme au monde, car elle est la plus parfaite des figures géométriques : grâce à sa forme le monde est capable de se mouvoir selon ordre, harmonie et beauté ; le monde lui-même est, grâce à son mouvement et sa forme un ornement* ». ⁴⁰⁰ Ce qui est propre à Grégoire c'est de voir dans la figure de la croix un symbole de la mort salutaire du Christ qui s'étend à toutes les extrémités de l'univers. C'est aussi de voir dans la personne du Christ, pour utiliser les paroles de Grégoire : « *le point de convergence de l'ensemble (...) celui-là même qui relie et ajuste à lui-même l'univers, en ramenant par lui-même à l'unité la diversité des natures du monde pour en faire un ensemble harmonieusement accordé* » ⁴⁰¹. »

Nous voyons enfin la comparaison de Kepler avec la musique comme à l'image de l'imitation humaine des proportions divines qui ajoutent les mouvements circulaires. Pour Grégoire c'est cette *musique première, archétypale et véritable* (ἡ πρώτη τε καὶ ἀρχέτυπος καὶ ἀληθής ἐστι μουσική) qui est un synonyme de l'ordre harmonieux façonné par Dieu pour toute la création ⁴⁰².

La nomination de Dieu comme l'accordeur de l'univers (ὁ τοῦ παντός ἄρμωστής) attire notre attention puisque le terme harmonie devient ici un attribut divin ; Dieu c'est celui qui harmonise l'univers ⁴⁰³. Les nombreuses traditions religieuses se réfèrent à l'idée que le cosmos manifeste un ordre sacré en vue d'établir les normes et idéaux pour les actions transformatrices qui se déroulent dans le monde. J. F. Haught remarque ce fait en disant que : « *Pythagoreans, for example, found in the depths of nature a mystical realm of music and numerical enchantment. Ancient Israelites read the universe as an expression of divine Wisdom. Egyptians delved*

⁴⁰⁰ M. PROTOPAPAS-MIRANELI, p. 64.

⁴⁰¹ *Or. cat.*, SC 453 p. 288-291.

⁴⁰² M. SCHNEIDER, *Cosmic Music: Musical Key to the Interpretation of Reality*, Rochester, 1990.

⁴⁰³ Voir dans le contexte du premier chapitre, Dieu créateur.

beneath the surface of nature to the realm of Maat, Indians to the domain of Dharma, and Taoists to the Tao. Stoic read the cosmos as the outward manifestation of an inner rationality that they call Logos. And the Gospel of John pierced beneath all things to an eternal Word that was in the beginning with God, and that was God (...) Traditionally, almost all religions and philosophies read the universe as a revelation of order or purpose⁴⁰⁴. »

Il est utile de souligner que la notion de l'harmonie associée d'une certaine façon avec le cercle et la mélodie est déjà familière à la pensée homérique. Dans un travail de A. G. Wersinger sous le titre : « *La sphère et l'intervalle. Le schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon* », l'auteur montre clairement cette réciprocité : « ...ce qui domine l'idée primitive d'harmonie, c'est la jonction, l'attache qui relie deux ou plusieurs choses, et que dans le cercle, cette harmonie raccorde le bout au bout, l'origine à son terme. Il est apparu aussi que les melea ne relèvent pas directement de l'harmonie, mais de la tension, du courant nerveux qui se traduit par la multiplicité des courbures. Les melea désignent dans le corps les sinuosités des membres nerveux que l'harmonie doit articuler, autrement dit amener à une structure circulaire. Ce sont les melea qui confèrent à la matière élémentaire ses propriétés fondamentalement tensionnelles. Il existe en conséquence une sorte d'isomorphisme entre le rapport musical et le rapport physiologique du melos et de l'harmonia⁴⁰⁵. » Si nous regardons attentivement les grandes lignes de la citation ci-dessus nous pourrions distinguer premièrement la description du système universel cyclique qui fonctionne grâce aux stabilités et mouvements, ensuite comparer avec l'art de la musique pour à la fin aboutir à l'expression anthropologique où l'homme porte en soi l'image de son Créateur, comme aussi de l'ordre de l'univers.

2. ENCHAÎNEMENT UNIVERSEL

2. 1. L'ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ COSMIQUE

⁴⁰⁴ J. F. HAUGHT, « The Unfinished Univers : Does Creation Tell a Story ? », *Commonwealth*, 130/5 (2004), p. 12-14.

⁴⁰⁵ Voir p. 60, éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2008.

Dans ce sous-chapitre nous proposons de nous préoccuper de la notion d'ἀκολουθία (enchaînement) dans le sens cosmique du terme c'est-à-dire de voir comment ce mot contribue chez Grégoire à sa vision harmonieuse de l'univers. C'est bien J. Daniélou qui pour la première fois aborde cette expression grégorienne dans le contexte cosmique à côté de trois autres significations notamment celles de la logique, de l'histoire et de l'exégèse dans son livre déjà souvent mentionné précédemment⁴⁰⁶ : « *Un second sens d'akolouthia est celui par lequel le mot désigne la suite nécessaire des phénomènes qui constituent l'ordre du cosmos. En ce sens le mot est souvent joint à taxis et à heirmos*⁴⁰⁷. » Nous pouvons retenir les deux termes τάξις et εἰρμός que nous voudrions analyser sous l'angle de l'harmonie cosmique par la suite dans cette partie de la présente thèse.

Tout d'abord nous allons commencer à analyser le terme ἀκολουθία dans le *Contra Eunomium* pour pouvoir le placer dans son contexte ontologique car c'est bien cette œuvre qui permet de le clarifier de la meilleure façon⁴⁰⁸. Voici la citation du chapitre XXVI du *Contra Eunomium libri I* où Grégoire explique que la conception de la relation entre le Père et le Fils ne peut pas être appliquée à la création car les créatures existent à partir d'un moment précis ce qui n'est pas le cas pour l'existence éternelle du Père et du Fils :

(...) les êtres existent, les uns par voie de création, les autres avant la création, et, selon la foi, la nature divine est incréée (...) en elle l'un est cause et que l'autre tient sa subsistance de cette cause sans que s'interpose quelque intervalle entre les deux, alors que la création est considérée comme coextensive à un certain intervalle ; tout l'ordre temporel et **la succession** des choses créées sont circonscrits par la durée des siècles (...) En effet comme nous l'avons dit, **la création toute entière, venue à l'existence selon une suite ordonnée, est mesurée par la succession des siècles** ; si quelqu'un remonte en pensée à travers **la suite** des choses créées jusqu'à l'origine de la création, il arrivera dans sa recherche à une limite qui est la fondation des siècles. Mais, l'ousie qui se situe au-dessus de la création, étant étrangère à toute idée d'intervalle, échappe à toute **succession** d'ordre temporel ; elle ne procède d'aucun

⁴⁰⁶ J. DANIELOU, *L'être et le temps*, p. 24-30 ; voir aussi dans le même livre les sources philosophiques de la notion d'ἀκολουθία p. 42-48.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰⁸ *Contra Eunomium libri* est par excellence une source considérable et on peut le dire le plus important sur la question du système scalaire de Grégoire surtout dans le contexte trinitaire ; ce qui avait été souligné par X. BATLLO, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. La subordinationisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster, 2013 : dans son introduction, qui nous informe sur les études faites jusqu'à maintenant au sujet de la distinction κτιστόν/ἄκτιστον, l'auteur écrit que Grégoire « *consacre de très nombreuses pages, presque la moitié du Eun. I (l'ensemble fait 284 paragraphes sur les 691 du Eun. I) à remettre en cause cette ontologie scalaire [de Eunome]* », p. 15.

point de départ, ni ne s'achemine d'aucune manière vers aucun terme, ni ne connaît aucun ordre repérable de succession⁴⁰⁹.

(...) ὅτι πάντων τῶν ὄντων τὸ μὲν διὰ τῆς κτίσεώς ἐστι, τὸ δὲ πρὸ τῆς κτίσεως, καὶ ὅτι ἢ μὲν θεία φύσις ἄκτιστος εἶναι πεπίστευται (...) ἐν ἧ τὸ μὲν αἴτιον, τὸ δὲ ἐξ αἰτίου τὴν ὑπόστασιν ἀδιαστάτως ἔχειν ὁ τῆς εὐσεβείας διδάσκει λόγος, τῆς δὲ κτίσεως ἐν παρατάσει τινὶ διαστηματικῇ θεωροῦ μῆνης, πᾶσα χρονικὴ τάξις καὶ ἀκολουθία τῶν γεγονότων διὰ τῶν αἰώνων καταλαμβάνεται (...) **ἢ μὲν γὰρ κτίσις πᾶσα, καθὼς εἴρηται, κατὰ τινα τάξεως ἀκολουθίαν γεγενημένη τῷ τῶν αἰώνων διαστήματι παραμετρεῖται,** καὶ εἴ τις ἀνίοι τῷ λόγῳ διὰ τῆς τῶν κτισθέντων ἀκολουθίας ἐπὶ τὴν τῶν γεγονότων ἀρχὴν, τῇ τῶν αἰώνων καταβολῇ περιορίσει τὴν ζήτησιν. ἢ δὲ ὑπὲρ τὴν κτίσιν οὐσία ἅτε παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος κειχωρισμένη πᾶσαν χρονικὴν ἀκολουθίαν ἐκπέφευγεν, ἀπ' οὐδεμιᾶς τοι αὐτῆς ἀρχῆς εἰς οὐδὲν πέρασ δι' οὐδενὸς τρόπου τοῦ κατὰ τινα τάξιν εὕρισκομένου προιοῦσα καὶ καταλήγουσα.

Nous pouvons remarquer que le terme d'enchaînement domine notre citation.

La théorie de la hiérarchie des êtres, que Grégoire introduit discrètement dans ce passage, nous permet de voir dans le système de pensée grégorienne, comme le veut R. Winling, une « *cohérence organique*⁴¹⁰ ». Nous remarquons tout au début la différence entre la nature incréée libre de la loi du temps et la nature créée soumise à cette loi que Grégoire utilise comme un élément de son argumentation au sujet de l'existence éternelle du Père et du Fils. Au fur et à mesure du texte, Grégoire montre d'une façon parallèle l'opposition qui s'établit entre la nature créée et la nature incréée. C'est dans ce contexte-là que la question de l'ἀκολουθία apparaît comme la loi uniquement de la nature créée. Nous pouvons dire aussi que notre concept constitue un attribut de la création⁴¹¹. Il faut aussi noter que la distinction κτιστόν/ἄκτιστον est ici utilisée non pas seulement en rapport avec les querelles trinitaires mais également dans le contexte cosmique.

Pour comprendre l'enjeu du rapport qui existe entre διάστημα (intervalle) et ἀκολουθία dans cette citation il faut se rendre compte que la notion d'enchaînement est aussi de l'ordre intelligible dans la pensée grégorienne⁴¹², et pas seulement, comme c'est le cas avec intervalle, de l'ordre sensible : « ... *la création toute entière, venue à l'existence selon un suite ordonnée, est mesurée par la succession des siècles* ». J. Daniélou interprétant ce passage affirme que la catégorie de l'ἀκολουθία ne la limite pas uniquement au monde matériel mais à toute la création, en voyant en

⁴⁰⁹ *Eun* I, 361, SC 524, p. 151-153.

⁴¹⁰ Voir dans une note de SC 524, p. 152.

⁴¹¹ Cf. D. L. BALAS « Gregor von Nyssa und die Philosophie », *Eternity and Time in Contra Eunomium*, p. 11.

⁴¹² Voir le chapitre de cette thèse sur le monde intelligible où l'enchaînement tire son origine du monde hypercosmique.

cela une trace de l'influence posidonienne⁴¹³. L'auteur ajoute que « *en tout cas nous sommes à la racine métaphysique de l'akolouthia, à ce qui en fait, à travers les diverses manifestations que nous avons considérées, le caractère commun*⁴¹⁴ ». Ἀκολουθία apparaît donc comme le plan harmonieux de Dieu pour le fonctionnement de tout l'univers. Ce plan là, prévoit la succession comme l'apparition de ce plan mais dans le monde physique l'intervalle (διάστημα) met, d'une certaine façon, ce plan transcendant en pratique, c'est-à-dire dans le réel. Autrement dit, διάστημα rend ce plan de Dieu harmonieux et sensible car mesurable. Chez Grégoire la notion d'ἀκολουθία se réfère également au monde sensible mais elle reste positive car venant de l'Absolu comme un dynamisme divin. Grégoire réussit à construire le résultat irréfutable entre la nature incréée et la nature créée en y associant l'idée de l'enchaînement. C'est l'ἀκολουθία, dans son contexte cosmique, qui joue le rôle de pont entre ces deux réalités⁴¹⁵.

Dans la nature créée la catégorie de διάστημα (intervalle)⁴¹⁶, si fondamentale pour le système conceptuel grégorien dans lequel elle caractérise le créé, montre le manque d'unité de celle-ci. Il semble que la notion d'intervalle décrit dans ce passage la distinction en deux parties différentes et opposées des êtres, en premier lieu entre l'incréé et le créé comme en celle de l'intelligible et du sensible, comme le veut d'ailleurs la hiérarchie scalaire de Grégoire mentionnée au début du texte. Regardons de plus près le terme diastēma dans notre passage : « *la création est considérée comme coextensive à un certain intervalle, tout l'ordre temporel et la succession des choses créées sont circonscrits par la durée des siècles* » et « *l'ousie (...) étrangère à toute idée d'intervalle, échappe à toute succession d'ordre temporel ; elle ne procède d'aucun point de départ, ni ne s'achemine d'aucune manière vers aucun terme, ni ne connaît aucun ordre repérable de succession* ». Le mot coextensif (παράτασις) apparaît déjà dans la philosophie stoïcienne sous le même sens : *la continuité de la*

⁴¹³ J. DANIELOU, *L'être et le temps*, p. 30.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ Dans le livre de C. A. ANDERSON, *Philo of Alexandria's Views of the Physical World*, Tübingen, 2011, l'auteur analysant le terme de γέννησις dans son contexte cosmologique, qui exprime la plupart du temps sa signification pessimiste, constate que : « *γέννησις and γενητός refer to the sensible world in terms of its intrinsic flux. Both frequently contrast with, or oppose, the uncreated, immutable God, who is thus their exact opposite. Evil is closely linked to γέννησις/γενητός: it exists by virtue of them (...) Only God is peace; the entire created, perishable existence is warfare. On the opposite side of the aversion to disorder and change is Philo's strong preference for order.* »

⁴¹⁶ T. P. VERGHESE, « Diastēma and Diastasis », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, p. 243-260 ; U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée*, p. 2.

présence (παράτασις τοῦ ἐνεστῶτος)⁴¹⁷. Pourtant, cette continuité n'est pas éternelle elle connaît le départ et le terme de son existence comme aussi la loi de la succession qui la détermine pendant sa durée. Il semble alors que la toute première différence dans le sens d'intervalle qui existe dans la création est celle de la séparation entre deux dimensions, visible et invisible. Cette constatation ne nie pas d'autres emplois plus précis du terme διάστημα dans la nature créée. Nous pouvons alors distinguer deux aspects de la notion : le διάστημα ontologique et le διάστημα historique où le premier vise à, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure, montrer l'incrédé et le créé comme deux mondes intelligible et sensible et le deuxième qui étant toujours compris dans le premier, exprime une historicité de la création : son commencement, les étapes etc⁴¹⁸.

Nous supposons que Grégoire pouvait utiliser le terme *diastema* à la manière d'Aristote pour lequel, dans son symbolisme, celui-ci veut dire plutôt que la distance ou la différence, *la conjonction de deux termes*⁴¹⁹. La conjonction présuppose toujours une différenciation de deux ou plusieurs éléments mais avec la tendance à leur rapprochement et à leur collaboration potentielle. Ce regard sur la notion d'intervalle nous permet de clarifier celle d'akolouthia parce qu'elle se manifeste comme un moteur intérieur de la relation cosmique, notamment temporel et spatial. Cette approche correspond à la vision grégorienne positive du temps, au contraire de la distraction et de l'échappement platonicien hors du temps causé par le tragique des délais et l'anxiété des répétitions. A partir de *Timée* 52a-53a nous apprenons que le temps possède l'origine avec la création réalisée par le démiurge. Il faut néanmoins souligner le fait que pour Platon le temps est conçu comme imitation de l'éternité et que la création est faite à partir d'une matière déjà préexistante. Dans ce sens la vision du temps exposée par Grégoire est différente de celle de Platon d'autant plus que la notion grégorienne de temps prévoit son accomplissement. J. Daniélou dans le chapitre consacré à la notion d'enchaînement confirme une « *affirmation chrétienne d'un sens du temps qui lui confère une valeur positive en le montrant comme le lieu d'un dessein divin*⁴²⁰ ». C'est dans ce sens que la notion de l'intervalle au sein de l'enchaînement cosmique prend une signification positive car voulue par son Créateur

⁴¹⁷ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 3, ed. H. VON ARNIM, Leipzig, 1903, p. 96. Voir aussi la notion de continuum dans *Hellenistic philosophy* ; section sur la physique chez les stoïciens.

⁴¹⁸ Nous allons voir le mot *eirmos* qui, d'une certaine façon, dévoile la pensée sur le déroulement de l'économie.

⁴¹⁹ ARISTOTELES, *ANALYTICA PRIORA*, 42b10, Ed. I. BEKKER, Berlin 1831-70.

⁴²⁰ J. DANIELOU, p. 29.

en vue de l'harmonie universelle. Cette idée est reprise et expliquée par Grégoire un peu plus loin par rapport à notre texte principal. Voici la citation dont nous avons parlé :

La création, par contre, prend son départ à partir d'un commencement communément admis et s'achemine vers son terme propre à travers des intervalles de temps, si bien qu'il est possible d'observer, comme le dit Salomon, son début, sa fin, son milieu, en indiquant à travers les divisions temporelles la succession (ἀκολουθία) des choses contenues en elle. Quant à la vie bienheureuse et suprême, elle ne comporte rien qui la mesure ou la divise, car elle n'est accompagnée d'aucun intervalle temporel. **En effet, toutes les choses qui ont été faites, étant circonscrites par des limites propres, sont contenues en quelque sorte à l'intérieur d'une limite par une sage décision du créateur, selon un mode approprié, en vue de l'harmonie de l'univers**⁴²¹.

ἡ δὲ κτίσιν ἀπὸ τινος ὁμολο γουμένης πάντως ἀρχῆς ἐπὶ τὸν ἴδιον σκοπὸν διὰ τῶν χρόνων διαστημάτων ὀδεύουσα φέρεται, ὡς ταύτης μὲν δυ νατὸν εἶναι, καθὼς φησί που ὁ Σολομὼν, ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα διασκοπῆσαι, διὰ τῶν χρονικῶν τμημάτων τὴν ἀκολουθίαν τῶν κατ' αὐτὴν σημειούμενον ἢ δὲ ὑπερκειμένη τε καὶ μακαρία ζωὴ ἄτε μηδενὸς συμπαροδεύοντος αὐτῇ διαστήματος τὸ διαμετροῦν καὶ διαλαμβάνον οὐκ ἔχει. τὰ μὲν γὰρ γεγονότα πάντα τοῖς ἰδίοις μέτροις ἐμπεριγε γραμμένα κατὰ τὸ ἀρέσαν τῇ σοφίᾳ τοῦ κτίσαντος οἷόν τι νι ὄρω τῷ προσήκοντι μέτρῳ ὡς πρὸς τὴν τοῦ παντὸς εὐαρμοστίαν ἐμπεριείληπται.

Nous observons une idée parallèle par rapport à la première citation ; une juxtaposition de la nature incréée avec celle créée où l'intervalle temporel - διαστήματος τὸ διαμετροῦν καὶ διαλαμβάνον - constitue le point de divergence entre les deux. Pourtant nous pouvons remarquer le changement au niveau du vocabulaire ; μέτρον devient synonyme de διάστημα au sens large et ἀκολουθία semble être remplacée par le terme d'εὐαρμονία. La citation biblique de Sg 7, 18 a pour objectif de renforcer l'argumentation grégorienne sur l'idée de l'enchaînement successif dans la nature créée. Mais ce qui fait l'intérêt de ce passage c'est une distinction double de la notion de limite elle-même. Il est à souligner que les choses créées ont chacune des limites propres - τοῖς ἰδίοις μέτροις (au pluriel) - qui se trouvent à leur tour « *en quelque sorte à l'intérieur d'une limite* (τινι ὄρω τῷ προσήκοντι μέτρῳ) ». Cette construction grégorienne de l'univers semble être composée à l'image d'une matriochka, où d'une limite (μέτρον) mesurable on observe une sorte d'écoulement des limites propres aux choses, formant par cela toute perception harmonieuse de celle-ci⁴²².

⁴²¹ Eun. I 365-366, SC 524, p. 155.

⁴²² « *Donc l'institution globale des êtres par l'indicible puissance de Dieu a été nommée par Moïse commencement ou résumé, terme par lequel il affirme que le tout se tient rassemblé, en citant les êtres extrêmes et en désignant par les extrêmes ce qui est entre eux sans en parler ; je dis les extrêmes par*

Après avoir comparé les deux textes nous pouvons noter qu'ἀκολουθία est introduit par Grégoire pour exprimer la méthode ordonnée et logique par laquelle la création a été faite ; quant à la notion d'harmonie, elle apparaît plutôt comme un état harmonieux de l'univers. Il est également important de mentionner que le deuxième passage met en évidence la source de l'enchaînement cosmique qui est celle d'une « sage décision du Créateur ».

Nous avons pu esquisser la notion d'akolouthia dans le contexte ontologique grâce à ces deux textes du *Contra Eunomium Libri I*. En résumé, nous pouvons constater qu'ἀκολουθία joue le rôle d'une loi divine donnée pour la nature créée en vue de l'organisation ordonnée de celle-ci. C'est elle (ἀκολουθία) qui renferme en elle le commencement, le déroulement, la durée, le mécanisme de la succession comme aussi la finalité de toute la création. Nous avons également pu observer que la notion d'enchaînement est liée dans notre passage avec les notions d'engendrement et d'intervalle διάστημα/μέτρον. Ces deux termes constituent les propriétés internes de la loi cosmique de l'enchaînement. Autrement dit, ils sont les éléments du système logique d'ἀκολουθία pour mieux expliquer la cosmologie et la notion même d'ἀκολουθία chez Grégoire.

Après avoir abordé la question de l'enchaînement cosmique dans l'*Eun.* nous nous proposons d'examiner la même notion dans l'*Apologia in Hexaemeron* où Grégoire, en interprétant le récit de la Genèse, cherche non pas seulement une description des phénomènes décrits, comme c'est le cas dans l'œuvre de Basile⁴²³, mais une explication de ceux-ci. Le passage que nous allons présenter à présent se situe au début de l'œuvre après une introduction comprenant l'exposé des problèmes et des objections faites à Basile, la définition du σκόπος selon Grégoire et l'explication de la théorie qui définit la création de la matière par le concours des

référence à la sensibilité humaine qui ne peut s'insinuer jusqu'à ce qui est sous terre ni franchir le ciel. » Ἡ οὖν ἀθρόα τῶν ὄντων παρὰ ἧς ἀφράστου δυνάμεως τοῦ Θεοῦ καταβολή, ἀρχή παρὰ τοῦ Μωϋσέως, ἦτοιν κεφάλαιον κατωνομάσθη, ἐν ἧ τὸ πᾶν συστήναι λέγεται. Τὰ μὲν ἄκρα τῶν ὄντων εἰπὼν τὰ δὲ μέσα κατὰ τὸ σιωπώμενον τοῖς ἄκροις συνενδειξάμενος. Ἄκρα δὲ φημι, διὰ τὴν ἀνθρωπίνην αἴσθησιν, ἢ οὔτε εἰς τὰ ὑπὸ γῆν διαδύεται, οὔτε τὸν οὐρανὸν διαβαίνει. Cette citation venant d'*Op. hom.* de Grégoire attire notre attention pour l'explication du terme ἡ ἄκρα (point culminant, la partie supérieure, sommet) qui rapproche de celui de μέτρον mesure/limite dans le passage d'*Eun.* que nous analysons dans notre texte. La différence entre ces deux termes consiste pourtant dans le fait qu'ἄκρα se rapporte à la connaissance humaine limitée de la cosmogonie tandis que μέτρον accentue la limite physique et par cela sous-entendue ontologique d'une réalité donnée.

⁴²³ *Hex.* SC 6.

qualités⁴²⁴. Mentionnons également que cette citation nous servira de référence principale pour notre analyse présente.

Le commencement de la cosmogonie nous donne donc à penser que **Dieu a placé globalement, en un instant, les principes, les causes et les puissances de toutes choses, et que dans la première impulsion de sa volonté, la substance de chacun des êtres s'est constituée : ciel, éther, astres, feu, air, terre, êtres vivants, plantes.** Tous ces êtres, le regard divin les contemplant, relevés par une parole de puissance, de par (ainsi que le dit la prophétie) la connaissance qu'il avait de tous avant leur création⁴²⁵, et, de l'utilisation conjointe de sa puissance et de sa sagesse s'est ensuivi **un enchaînement nécessaire**, suivant **un certain ordre**, dans l'achèvement de chacune des parties du monde : c'est ainsi que tel être s'est présenté et révélé avant les autres êtres observables dans le tout, et après lui, de la même façon, celui qui suivait nécessairement le premier, puis un troisième, suivant ce qu'a ordonné la nature industrieuse, puis un quatrième, puis un cinquième, et ainsi de suite, suivant **un enchaînement successif**, non qu'ils se manifestent ainsi par quelque rencontre automatique, selon quelque impulsion sans ordre et liée au hasard, mais parce que **l'ordre nécessaire** de la nature recherche **un enchaînement dans les faits** ; voilà comment Moïse dit que toutes choses sont venues à l'être, lorsqu'il a, sous forme de récit, livré son enseignement sur les questions de la physique et a retranscrit certains mots de Dieu qui ordonnent chacune des choses venues à l'être, donnant une nouvelle marque de son intelligence et de son sens de Dieu. Car tout ce qui se produit dans **une savante succession** est une parole directe de Dieu car nous ne pouvons savoir ce qu'est l'essence de Dieu mais lorsque nous saisissons en esprit le savoir en soi, la puissance en soi, nous pouvons croire que nous avons saisi Dieu en pensée⁴²⁶.

⁴²⁴ Cette mise en contexte de notre passage a été facilitée par le plan détaillé de *l'Apologia in Hexaemeron* faite par C. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, 2009, Mohr Siebeck, Tübingen, p. 544-545 ; Cf. T. LECAUDEY dans le cadre de la maîtrise de Lettres classiques, Université de Paris IV-Sorbonne, sous la direction de M. ALEXANDRE, Octobre 1999, complétée par la traduction de J. ROUSSELET.

⁴²⁵ Dans la prière de Suzanne, Dn 13, 42.

⁴²⁶ *Hex.*, PG 44 72 B-C ; GNO, 9 ; F. X. RISCH, p. 64-65 ; voir aussi PG 113B : « *Mais il serait temps de faire notre examen sur la seconde des questions posées ; comment la création de tous les luminaires du ciel est-elle postérieure au troisième jour ? Une parole impérative de Dieu précède chacune des merveilles de la création et Moïse nous livre ainsi, sous forme de récit, le sommet de son enseignement : telle fut la conclusion à laquelle nous sommes arrivés plus haut, où nous avons reconnu que la phrase mise dans la bouche de Dieu n'est pas un commencement qui s'exprime en mots, mais que la puissance réalisatrice de chacun des êtres, puissance pleine de science, selon laquelle existent en acte les merveilles de la nature, c'est cela qu'est la parole de Dieu et qui est ainsi désigné ; nous disons aussi que la totalité du créé s'étant constituée dès le principe de la décision de Dieu, l'ordre qui s'ensuivit nécessairement pour la manifestation de chacun des éléments, conformément à la science qui réside dans les êtres, a mis l'enchaînement des commandements dans la bouche de Dieu - Ἄλλ' ἐπὶ τὸ ἕτερον τῶν ζητούμενων καιρὸς ἂν εἴη τρέψαι τὴν θεωρίαν, πῶς μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν πάντες οἱ κατ' οὐρα νὸν φωστῆρες πεποίηται. Ὅτι μὲν οὖν ἐκάστου τῶν γινόμενων θαυμάτων λόγος τις θεῖος καθηγεῖται προστακτικῶς, οὕτω τοῦ Μωσέως ἱστορικῶς ἡμᾶς τὰ ὑψηλὰ τῶν δογμάτων διδάσκοντος, ἐν τοῖς φθᾶ σασιν ἐξητάσαμεν λόγοις, ἐν οἷς τοῦτο κατενοήσαμεν, τὸ μὴ πρόσταγμα εἶναι διὰ ῥημάτων γινόμενον τὴν θεῖαν φωνὴν, ἀλλὰ τὴν τεχνικὴν τε καὶ σοφὴν δύναμιν ἐκάστου τῶν γινόμενων, καθ' ἣν ἐνεργεῖται τὰ ἐν τοῖς οὐσι θαύματα, τοῦτο λόγον Θεοῦ καὶ εἶναι καὶ λέγεσθαι, καὶ ὅτι παντὸς ἀθρώπου τοῦ κατὰ τὴν κτίσιν πληρώματος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ Θεοῦ θελήματι συστάντος, ἡ ἀναγκαίως κατὰ τὴν ἐγκειμένην τοῖς οὐσι σοφίαν ἐπομένη τάξις, πρὸς τὴν ἐκάστου τῶν στοιχείων ἀνάδειξιν, τῶν θεῶν προσταγμάτων τὴν ἀκολουθίαν ἔχει. » C'est un passage parallèle, sorte de résumé condensé de ce que Grégoire expose au début de *l'Apologia in Hexaemeron*. Nous n'allons pas nous arrêter sur la question de l'enchaînement et de Dieu car nous l'avons déjà développée dans le premier chapitre de la première*

ἡ ἀρχὴ τῆς κοσμογονίας ὑποτίθεται, ὅτι πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας, καὶ τὰς δυνάμεις, συλλήβδην ὁ Θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο, καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὀρμῇ, ἡ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνέδραμεν, οὐρανός, αἰθήρ, ἀστέρες, πῦρ, ἀήρ, θάλασσα, γῆ, ζῶον, φυτά· ἃ τῶ μὲν θεῷ ὀφθαλμῶ πάντα καθεωρᾶτο, τῶ τῆς δυνάμεως λόγῳ δεικνύμενα, τῶ, καθὼς φησιν ἡ προφητεία, « εἰδότεί πάντα πρὸ τῆς γενέσεως αὐτῶν .» Τῇ δὲ συγκατα βληθείσῃ δυνάμει τε καὶ σοφίᾳ πρὸς τὴν τελείωσιν ἐκάστου τῶν μορίων τοῦ κόσμου, εἰρμός τις ἀναγκαῖος κατὰ τινὰ τάξιν ἐπηκολούθησεν, ὥστε τὸ πῦρ προλαβεῖν μὲν καὶ προεκφανῆναι τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένων, καὶ οὕτω μετ' ἐκεῖνο, τὸ ἀναγκαῖως τῷ προλαβόντι ἐπόμενον, καὶ ἐπὶ τούτῳ τρίτον, ὡς ἡ τεχνικὴ συνηνάγκαζε φύσις· τέταρτόν τε καὶ πέμπτον, καὶ τὰ λοιπὰ τῆς κατὰ τὸ ἐφεξῆς ἀκολουθίας, οὐκ αὐτομάτῳ τινὶ συντυχίᾳ, κατὰ τινὰ ἄτακτον καὶ τυχαίαν φορὰν, οὕτως ἀναφαινόμενα. Ἄλλ' ὡς ἡ ἀναγκαῖα τῆς φύσεως τάξις ἐπιζητεῖ τὸ ἐν τοῖς γινομένοις ἀκόλουθον, οὕτως ἕκαστα γεγενῆσθαι φησιν ἐν διηγήσεως εἶδει περὶ τῶν φυσικῶν δογμάτων φιλοσοφίᾳς. Καὶ φωνάς τινὰς τοῦ Θεοῦ προστακτικὰς ἐκάστου τῶν γινομένων προσγράφων, καλῶς καὶ θεοπρεπῶς καὶ τοῦτο ποιῶν. Πᾶν γὰρ τὸ καθ' εἰρμόν τινα καὶ σοφίαν γινόμενον τοῦ Θεοῦ, τίς ἀντικρὺς ἐστι φωνή. Διότι Θεοῦ μὲν οὐσίαν ἦτις ἐστίν, οὐ γινώσκομεν· τὴν δὲ αὐτοσοφίαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν ἐν νῶ λαβόντες, τὸν Θεὸν ἀνειληφέναι τῇ διανοίᾳ πιστεύομεν.

Nous avons eu déjà l'occasion d'analyser une partie de cette citation dans la présente thèse⁴²⁷ en parlant de la vision grégorienne du monde sensible. Etant donné que dans l'analyse précédente nous nous sommes concentrés surtout sur la constitution élémentaire et matérielle de l'univers visible, maintenant nous souhaitons approfondir notre commentaire sur ce passage en abordant la notion d'enchaînement entre les éléments créés. Il faut tout d'abord et brièvement se rappeler la théorie de la création chez Grégoire, qui prévoit premièrement une création des êtres intelligibles c'est-à-dire invisibles⁴²⁸ - *dans la première impulsion de sa volonté, la substance de chacun des êtres s'est constituée : ciel, éther, astres, feu, air, terre, êtres vivants, plantes* – et ensuite, à partir de cette substance de chaque être individuellement une deuxième étape de la création se produit selon Grégoire ; celle de la création sensible. C'est bien dans le contexte de cette deuxième étape de la création que Grégoire emploie le terme ἀκολουθία. Donc, la notion d'enchaînement semble être propre à la réalité sensible dans ce passage.

Il est important de souligner la différence qui existe dans les deux réalités, intelligible et sensible, chez Grégoire. Autant le créé intelligible apparaît spontanément et en un instant : « *Dieu a placé globalement, en un instant, les principes, les causes et les puissances de toutes choses, et dans la première impulsion*

partie de notre thèse. Remarquons que comme dans la citation sur laquelle nous travaillons, la nécessité est un attribut d'enchaînement ainsi que d'ordre.

⁴²⁷ Voir le chapitre sur le monde sensible dans la première partie de la thèse.

⁴²⁸ Voir pour plus de détails le chapitre sur le monde intelligible.

de sa volonté, la substance de chacun des êtres s'est constituée », autant la création sensible se manifeste par l'ordre nécessaire et hiérarchisé⁴²⁹ : « εἰρμός τοῖς ἀναγκαῖος κατὰ τινὰ τάξιν ἐπηκολούθησεν. » C'est par les termes ἀκολουθία, τάξις et εἰρμός que Grégoire décrit cette création progressive du monde sensible dans notre passage. Cette différenciation clarifie la notion de l'enchaînement même.

Il ne faut pas oublier que la notion d'ἀκολουθία dans notre citation joue un rôle assez précis au plan de l'exégèse, celui de défendre le récit biblique dans lequel la création se manifeste progressivement pendant les six jours. Cette approche biblique grégorienne n'est pas à ignorer, au contraire elle donne un sens primordial à son interprétation et par cela à la notion de l'enchaînement. Dans son article intitulé « *La théorie de l'exégèse dans le De Hominis Opificio et l'In Hexaemeron* », M. Alexandre remarque cette position grégorienne en affirmant que : « *Grégoire ici, comme ailleurs dans ses œuvres exégétiques, affirme que l'Écriture enseigne le dessein de Dieu, donne à apprendre un certain nombre de δόγματα ; elle y introduit en guidant par la main. A travers la cosmogonie, une cosmologie ouverte sur le transcendant : le caractère créé du monde, son ordonnance par la prescience divine, le passage du créé au divin nécessaire pour l'homme*⁴³⁰. » L'auteur de l'article énumère à partir d'*Op. hom.* et *Hex.* les termes qui servent à Grégoire dans son approche pédagogique de l'interprétation biblique ; il s'agit notamment de διδάσκειν, παιδεύειν, μαθάνειν, δόγμα, εἰσαγωγικός et χειραγωγεῖν. Le terme d'enchaînement s'inscrit dans cette série de la terminologie pédagogique mais garde aussi le caractère de la suite logique qui nous montre comment, selon le Cappadocien, interpréter le récit de la Genèse dans le contexte cosmologique.

Nous observons un rapprochement considérable entre les deux significations de cette même notion d'enchaînement, c'est-à-dire ἀκολουθία étant principe et critère de l'exégèse et ἀκολουθία comme l'idée grégorienne de l'ordre cosmique⁴³¹. Grégoire se prononce clairement au sujet de cette double conception dans un autre passage de l'*Hex.* : « *La création étant pensée de façon double, en intelligible et en sensible, tout l'effort du législateur consiste ici, non à expliquer l'intelligible, mais en utilisant les*

⁴²⁹ E. CORSINI, « Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaemeron de Grégoire de Nysse », *Studia Patristica*, TU 63, 1957 p. 94-103.

⁴³⁰ M. ALEXANDRE, p. 97.

⁴³¹ Cf. R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs de l'Octateuque et des Rois*, Studi e Testi, Città del Vaticano 1959, p. 15-112, où J. DANIELOU pense à une influence d'Acace ; voir R. DEVREESSE où la lecture de ces fragments montre bien une exégèse sensible à la réflexion cosmologique p. 107-108 ; TAXIS ODOS pour le problème de la création continue.

phénomènes, à nous montrer l'ordonnance dans le sensible - Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι διχῆ τῆς κτίσεως νοουμένης, εἰς τε τὸ νοητὸν καὶ αἰσθητὸν, ἢ πᾶσα σπουδὴ τῷ νομοθέτῃ νῦν ἐστίν, οὐ τὰ νοητὰ ἐξηγήσασθαι, ἀλλὰ ὑποδεῖξαι διὰ τῶν φαινομένων ἡμῖν τὴν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς διακόσμησιν⁴³². » Cette citation exprime d'une façon nette le rôle paradoxal de l'enchaînement dans son sens cosmique, ici rendu par le terme διακόσμησις, car c'est lui qui non pas uniquement unit les phénomènes de la réalité sensible mais par lequel l'homme accède à la connaissance du monde intelligible, donc à la totalité de la connaissance du créé. L'ἀκολουθία semble être pour Grégoire le mode de fonctionnement du monde sensible dans le sens de l'ordre physique, sans oublier qu'elle est également le point de départ de la réflexion globale sur la nature créée en général⁴³³. Nous remarquons ici un rapport étroit entre le système ontologique de Grégoire d'un côté et l'enchaînement au sein du sensible de l'autre. Cela nous montre aussi une sorte de bipolarisation grégorienne de la notion d'ἀκολουθία dans le sens où l'enchaînement comme un déterminisme des causes physiques aide à éclaircir la réalité de toute la nature créée. J. Daniélou, dans l'article que nous avons eu déjà l'occasion de citer auparavant, explique l'importance de l'ἀκολουθία comme : « *une de ses doctrines essentielles* » en disant qu'elle sert à Grégoire à exprimer : « *celle de la création totale de toutes choses dès l'origine et de leur déploiement progressif en vertu du dynamisme interne déposé en elles*⁴³⁴. » Dans notre texte nous sommes parvenus à la même clarification de la vision de l'ἀκολουθία mais en partant tout d'abord du principe de l'enchaînement comme *dynamisme* gouvernant le fonctionnement du sensible, pour ensuite voir que c'est elle (ἀκολουθία) qui est la base de la réflexion grégorienne sur *la création totale de toutes*

⁴³² *Hex.*, PG 76D ; le passage parallèle se trouve dans la même œuvre *Hex.*, PG 44 69D en parlant de skopos de la réflexion de Grégoire qui est le même pour Moïse « *Le but de Moïse est de conduire les hommes soumis à l'esclavage des sens, par l'intermédiaire du sensible, à ce qui transcende la saisie sensible* ». Cf. ORIGENE livre IV du *De Principiis*, le but de l'Esprit Saint dans l'Écriture IV, 2, 7, p. 318-319.

⁴³³ Nous avons déjà abordé la question épistémologique à partir du fonctionnement du monde visible dans le chapitre sur le monde sensible de la première partie. Nous pouvons pourtant citer un passage de Grégoire venant d'*Hex.*, PG 44 117C, reprenant la traduction française de M. ALEXANDRE dans l'article déjà cité p. 99-100 : « *La pauvreté de notre nature est impuissante à voir le principe de la sagesse qui se manifeste dans chacun des êtres ; considérer cependant un certain enchaînement des faits suivant l'ordre fixé par le Créateur, je crois que c'est une connaissance que d'une certaine façon avec quelques conjectures peuvent obtenir ceux qui savent observer comme il faut l'enchaînement* - Ἀλλὰ τὸν μὲν λόγον τῆς ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων φαινομένης σοφίας ἰδεῖν ἢ πτωχεῖα τῆς φύσεως ἡμῶν ἀδυνατεῖ, τὸ μὲν τοι κατὰ τὴν ἐκτεθεῖσαν παρὰ τοῦ νομοθέτου τάξιν ἐπὶ τῆς τῶν ὄντων κτίσεως, ἀκολουθίαν τινὰ τοῖς γεγονόσιν ἐνθεωρῆσαι, τούτοις οἶμαι δυνατόν εἶναι, τὸ μετρίως πρὸς τὸ ἀκόλουθον ἐπισταμένοις βλέπειν, διὰ τινῶν στοχασμῶν ὅπως οὖν κατανοῆσαι. »

⁴³⁴ DANIELOU, chapitre : « Enchaînement » , p. 27.

choses de l'origine. Après avoir étudié rapidement la question de l'enchaînement dans ce passage nous voyons qu'il constitue une sorte de conjonction au sein de la nature créée ; dans la réalité intelligible il apparaît comme la potentialité de la création ordonnée et dans le sensible il est son développement observable et tangible, exprimé d'ailleurs dans le récit biblique. C'est à ce niveau-là, c'est-à-dire épistémologique que la notion d'enchaînement dépasse les cadres du monde sensible pour en arriver au travers de ce dernier à une connaissance plus vaste car englobant toute la hiérarchie scalaire grégorienne.

Mais revenons à notre texte principal qui est l'*Apologia in Hexamaeron* (GNO, 9) pour continuer notre analyse de la notion d'ἀκολουθία dans la réalité sensible. Il est important de noter que la source de *l'enchaînement de la réalité*, pour ainsi reprendre l'expression de M. Alexandre⁴³⁵, est pour Grégoire une mise ensemble de deux attributs divins : puissance et sagesse - τῆ δὲ συγκαταβληθείσῃ δυνάμει τε καὶ σοφίᾳ ; *de l'utilisation conjointe de sa puissance et de sa sagesse*. L'ἀκολουθία comme déterminisme des causes physiques ne s'oppose pas à la création par Dieu parce qu'elle est l'œuvre même de cette *utilisation conjointe* de la puissance et de la sagesse divines. Dans notre passage c'est clairement dit : « *non qu'il se manifeste ainsi par quelque rencontre automatique, selon quelque impulsion sans ordre et liée au hasard* - οὐκ αὐτομάτῳ⁴³⁶ τινὶ συντυχίᾳ, κατὰ τινὰ ἄτακτον καὶ τυχαίαν φορὰν, οὕτως ἀναφαινόμενα » ; ainsi est fermement exprimée l'idée d'une source unique de leur apparition. L'expression grégorienne οὐκ αὐτομάτῳ τινὶ συντυχίᾳ avec une grande probabilité se réfère à la conscience cosmologique d'Alcinoos, qui en interprétant le *Timée* de Platon constate que le cosmos ne tire pas son existence de lui-même. Citons le passage d'Alcinoos qui apparaît dans le neuvième chapitre du *Didaskalicos* dans le cadre de l'enseignement sur les principes et de la création de la nature du cosmos : « Ἔτι γε μὴν εἰ ὁ κόσμος μὴ ἐκ τοῦ αὐτομάτου τοιοῦτός ἐστιν, οὐ μόνον ἐκ τινός ἐστι γεγονώς ἀλλὰ καὶ ὑπό τινος, καὶ οὐ μόνον τοῦτο ἀλλὰ καὶ πρὸς τι τὸ δὲ πρὸς ὃ γέγονε τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ ἰδέα⁴³⁷. » Nous voyons clairement l'utilisation de l'expression ἐκ τοῦ αὐτομάτου dans le *Didaskalicos* d'Alcinoos, qui est un exemple de l'enseignement de la philosophie platonicienne, et qui est daté de la deuxième moitié du II^e siècle apr. J.-

⁴³⁵ M. ALEXANDRE, p. 97.

⁴³⁶ Grégoire fait allusion à l'expression d'ALKIOOS *en ton automotos*, voir C. KÖCKERT.

⁴³⁷ *Intr.* 9 (163, 38-41), « *Wenn außerdem der Kosmos nicht aus sich selbst heraus so ist, wie er ist, so ist er nicht allein aus etwas geworden, sondern auch durch etwas und nicht allein dieses, sondern auch in Richtung auf etwas. Das aber, in Richtung auf das er geworden ist, was sollte das anderes sein als Idee?* »

C.⁴³⁸, dans la partie concernant la physique avec laquelle Grégoire est probablement familier. C. Köckert remarque que l'idée où le cosmos apparaît *ἀπὸ/ἐκ τοῦ αὐτομάτου* constitue un argument polémique traditionnel contre la cosmologie atomiste⁴³⁹. Nous pouvons alors constater que c'est également dans ce sens que Grégoire utilise cette expression dans notre passage. Un autre passage de l'*Apologia in Hexaemeron* peut nous être utile. C'est en examinant les traductions de Symmaque, Théodotion et Aquila⁴⁴⁰ que Grégoire critique ouvertement l'approche de la philosophie épicurienne sur le principe de la création : « *comme trouver dans la philosophie d'Epicure, car celui-ci dit quelque chose de semblable à propos du premier principe des êtres, disant là une parole vide de sens et montrant par ces mots que la nature absurde des atomes est un néant (...) - ὡς ἐκ τῆς Ἐπικούρου φιλοσοφίας παρευρεθέντα, καταλιπεῖν οἶμαι ἀθεώρητον. Ὅμοιον γάρ τι κάκεῖνός φησι περὶ τῆς πρώτης τῶν ὄντων ἀρχῆς, κενόφωνον δὲ καὶ μηδὲν τὴν ἀνυπόστατον τῶν ἀτόμων φύσιν διὰ τῶν τοιούτων φωνῶν ἐνδεικνύμενος, ὅπερ ὅμοιόν ἐστι τῷ οὐδέν, καὶ οὐθέν(...)* »

Grégoire l'explique encore plus clairement dans un autre passage un peu plus loin dans l'*Apologia in Hexaemeron* où l'*akolouthia* de la création, avec ses conséquences, a été créée par Dieu :

A nouveau, Moïse rapporte à l'action divine ce qui est venu à l'être **suiuant l'enchaînement naturel, dans un certain ordre et dans l'harmonie**, nous apprenons, je pense, par ses paroles, qu'a été compris d'avance par le savoir de Dieu tout ce qui va se produire suivant **quelque ordre nécessaire**, par enchaînement (...) Donc, pour que personne ne se réfère à une rencontre de hasard, Moïse dit **que ce qui vient à l'être par enchaînement est l'œuvre de Dieu**, qui a placé cette puissance dans les créatures⁴⁴¹.

Πάλιν τὸ ἀναγκαίως κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τῆς φύσεως ἐν τάξει τινὶ καὶ ἁρμονίᾳ γινόμενον, εἰς θεῖαν ἐνέργειαν ὁ Μωϋσῆς ἀνάγει· διδάσκων, οἶμαι, διὰ τῶν εἰρημένων, τὸ πάντα προκατανενοῆσθαι τῇ τοῦ Θεοῦ σοφίᾳ, **τὰ διὰ τινος ἀναγκαίως τάξεως κατὰ τὸ ἀκόλουθον** ἐκβησό μενα (...) **Τοῦτο τοί νυν τὸ ἀκολούθως γενόμενον**, ὡς ἂν μή τις ἀνάγοι πρὸς αὐτομάτον τινα συντυχίαν, **Θεοῦ φησιν ἔργον** ὁ Μωϋσῆς, τοῦ τὴν δύναμιν ταύτην ἐναποθεμένου τοῖς γενομένοις·

Grégoire associe l'action divine (εἰς θεῖαν ἐνέργειαν) avec l'enchaînement naturel pour pouvoir renforcer son argumentation concernant l'origine divine de l'enchaînement évolutif. C'est, selon Grégoire, cet enchaînement évolutif qui est

⁴³⁸ Pour la datation de l'œuvre d'Alcinoos et le résumé comme aussi le caractère littéraire de *Didaskalicos*, voir C. KÖCKERT, p. 127-129.

⁴³⁹ C. KÖCKERT p. 133-139 où l'auteur expose en détail cette polémique entre les deux écoles philosophiques dans un supplément intitulé *Die Bestreitung eines Kosmos ἀπὸ/ἐκ τοῦ αὐτομάτου als Bestandteil des Polemik gegen eine atomistische Kosmologie*.

⁴⁴⁰ *Hex.*, PG 44 77D - 80C.

⁴⁴¹ *Hex.* 76C.

décrite dans le récit de la Genèse comme la manière par excellence de la création de la nature créée. Cet enchaînement semble être pour Grégoire la preuve tangible même que Dieu est le Créateur de toutes choses : « *ce qui vient à l'être par enchaînement est l'œuvre de Dieu* (τοί νυν τὸ ἀκολουθῶς γενόμενον... Θεοῦ φησιν ἔργον ὁ Μωϋσῆς). » J. Daniélou commentant ce passage de Grégoire remarque qu'il semble qu'existe une opposition entre un simple exposé des faits et l'enchaînement des causes mais puisque les deux sont l'œuvre de la sagesse divine, elles ne s'opposent pas. « *Elles correspondent seulement à deux plans de réalité* » continue J. Daniélou, « *C'est ce que Grégoire voudrait faire comprendre. Il ne contredit pas son maître Basile. Celui-ci s'en est tenu à commenter les épisodes du récit de Moïse. C'est le plan des faits. Mais un esprit plus exigeant veut davantage et saisir entre ces faits le lien qui les unit nécessairement. Il veut une explication et non pas seulement une exposition*⁴⁴². » Cette citation nous aide à voir d'où vient une telle intensité dans l'emploi de la notion d'ἀκολουθία dans l'*Apologia in Hexaemeron*. Il semble que la réaction au sujet de l'*In Hexaemeron* de Basile ait poussé Grégoire vers un développement majeur de la notion d'enchaînement et le fait de l'insérer plus intensivement dans son système cosmique⁴⁴³, est, comme nous l'avons vu, également exégétique⁴⁴⁴. Nous pouvons dire que Grégoire a pu trouver un consensus entre les écrits de son frère et les siens grâce à l'unique et incontestable source de la création que sont la puissance et la sagesse divines. L'idée du Dieu Créateur nous encourage à penser la théorie de la cohérence du système du monde qui est si visible à travers la notion de l'enchaînement dans l'*Apologia in Hexaemeron*, tout en bloquant la négation d'une simple explication de Basile, et peut expliquer la caractéristique grégorienne de « *la recherche d'un sens un, sinon unique, en un attachement au sens propre, au sens littéral, qui n'exclut pas la recherche, si besoin est, d'un sens non matériel lui-même conçu comme « propre », « littéral*⁴⁴⁵ ». Cette explication de l'utilisation du terme *enchaînement* chez Grégoire, que nous avons présentée, devient plus accessible grâce au couple ἐνέργεια - ἀκολουθία que nous avons observé au début de notre passage. C'est elle, la série ἐνέργεια - ἀκολουθία, qui permet à Grégoire de : premièrement,

⁴⁴² J. DANIELOU, p. 28.

⁴⁴³ Voir LEXICON GREGORIANUM au mot *akolouthia* : la notion d'enchaînement dans le contexte cosmologique apparaît la plupart de temps dans l'*Apologia in Hexaemeron*.

⁴⁴⁴ Cf. M. ALEXANDRE, voir surtout les pages 95 – 98.

⁴⁴⁵ M. ALEXANDRE, p. 108.

défendre – et c’est là que le mot apologie, ἀπολογία dans le titre, prend son sens⁴⁴⁶ - le texte de Basile *In Hexaemeron* par l’absorption dans son système marqué par l’emploi de la notion de l’enchaînement comme aussi le texte même de la Genèse ; deuxièmement, de mettre en cohérence sa propre théorie cosmologique en accordant les données bibliques avec les données philosophico-scientifiques de l’époque. C. Köckert suit le même raisonnement sur l’emploi de l’ἀκολουθία mais accentue le parallèle avec la méthodologie (σκοπός) de Grégoire, en mettant le couple σκοπός - ἀκολουθία au premier plan : « *Alle Texte, die als Absicht des Erweis der ἀκολουθία nennen, geben als weiteres Ziel an, den Wortlaut des Bibeltextes in der eigenen Bedeutung zu bewahren. Der Grund liegt auf der Hand. Wenn die Darstellung der Folgerichtigkeit die Kritiker des biblischen Berichtes überzeugen soll, muß sie aus dem Wortlaut des Bibeltextes gewonnen werden. Daß Gregor den Wortlaut des Schöpfungsberichtes hervorhebt, ist kein Dogma der Schriftauslegung, das er einfach von Basilius übernommen hat, sondern hängt unmittelbar mit seiner Zielsetzung und Methodik in der Apologia in Hexaemeron zusammen*⁴⁴⁷. »

2. 2. LA NOTION DE ΤΑΞΙΣ

Les deux termes, τάξις et ἀκολουθία, figurent très souvent ensemble tout en exprimant la même idée de l’ordre dans l’univers. Cette liaison entre les deux termes apparaît en effet 64 fois dans les œuvres de Grégoire⁴⁴⁸ ce qui constitue la fréquence la plus grande par rapport à des termes proches comme ὁδός, εἰρμός, ἁρμονία⁴⁴⁹ (d’après le *Lexicon Gregorianum*). La notion de τάξις – ordre, avec son utilisation dans le domaine de la cosmologie se trouve quasi uniquement dans le *Contra Eunomium libri* et en rapport avec le temps dans l’*Apologia in Hexaemeron* où elle est présentée en rapport avec la création dans le sens le plus global ; enfin on la trouve dans le *De hominis opificio* et le *De anima et resurrectione*, dans le contexte de la création de l’homme. C’est sur ces quatre ouvrages que nous allons nous concentrer dans ce chapitre, comme c’était le cas dans la première partie, pour tenter de donner la

⁴⁴⁶ Nous voyons que l’emploi du terme *apologie* sous la forme ἀπολογία ou de l’adjectif (moins fréquent) ἀπολογητικός, figure dans la quasi-totalité des manuscrits ; voir l’édition de JAEGER (GNO) d’*Apologia in Hexaemeron*, p. 5, pour toutes les variantes du texte.

⁴⁴⁷ C. KÖCKERT, p. 407.

⁴⁴⁸ *Lexicon Gregorianum*, s.v.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

vision grégorienne de l'ordre dans l'univers. Comme nous l'avons déjà mentionné, nous allons analyser le terme de τάξις pour détecter son originalité. Concentrons-nous tout d'abord sur l'emploi de notre notion dans le *De anima et resurrectione*.

Le premier texte provient du *De anima et resurrectione* où Grégoire utilise τάξις en rapport avec l'eschatologie. Nous n'avons pas rencontré cet aspect eschatologique si développé en abordant la notion d'enchaînement dans la partie antérieure, où Grégoire constate clairement l'idée du commencement comme aussi celle de la finalité comprise dans la notion de l'enchaînement⁴⁵⁰. Voici le passage, qui se situe à la fin du dialogue et dans lequel Grégoire, après avoir parlé de l'âme dans les cinq premières parties, aborde enfin dans la sixième et dernière, la question de la résurrection⁴⁵¹ :

Dans le Nouveau comme dans l'Ancien Testament, l'Écriture que Dieu a inspirée affirme en effet que lorsque notre univers, suivant un ordre rigoureux, aura entièrement épuisé la phase temporelle de son mouvement, ce flux qui progresse par succession de génération cessera. L'univers saturé n'admettra plus d'accroissement. Alors la masse tout entière des âmes quittera sa condition éparse et invisible, pour retrouver ensemble une visibilité. Les éléments fusionneront à nouveau pour reproduire le même agencement. Or cet état de vie, c'est précisément ce que le divin enseignement des Écritures nomme la résurrection, et avec lui, ce vaste mouvement des éléments qu'entraînera la restauration du terrestre.⁴⁵²

Φησὶ γὰρ ἡ θεόπνευστος Γραφή, κατὰ τε τὴν νέαν καὶ ἀρχαίαν διδασκαλίαν, πάντως ποτὲ τάξει τινὶ καὶ εἰρμῶ τῆς φύσεως ἡμῶν κατὰ τὴν παροδικὴν τοῦ χρόνου κίνησιν διεξιούσης, στήσεσθαι μὲν τὴν ῥοώδη ταύτην φορὰν τὴν διὰ τῆς τῶν ἐπι γινομένων διαδοχῆς προϊούσαν, τῆς δὲ τοῦ παντὸς συμπληρώσεως μηκέτι τὴν ἐπὶ τὸ πλεῖον ἐπαύξεισιν προδεχομένης, ἅπαν τὸ τῶν ψυχῶν πλήρωμα, πάλιν ἐκ τοῦ ἀειδοῦς καὶ ἐσκεδασμένου πρὸς τὸ συνεστὸς καὶ φαινόμενον ἐπανελεύσεσθαι, τῶν αὐτῶν στοιχείων κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρμόν πρὸς ἄλληλα πάλιν ἀναδραμόντων. Ἡ δὲ τοιαύτη τῆς ζωῆς κατάστασις, περὶ τῶν τῆς θείας διδασκαλίας Γραφῶν ἀνάστασις λέγεται, τῇ τοῦ γεώδους ἀνορθώσει, πάσης τῆς τῶν στοιχείων κινήσεως συννομαζομένης.

A la suite de cette partie du dialogue, Grégoire va chercher les affirmations bibliques au sujet de la résurrection ; premièrement dans les Psaumes 103 (29-30) et 117 (27), comme aussi dans la prophétie d'Ezéchiel 37 (1-14) et ensuite dans les épîtres pauliniennes 1 Th 4, 16 et 1 Co 15, 52. C'est tout au début de notre citation que ce développement des arguments bibliques vétero- et néotestamentaires est

⁴⁵⁰ Surtout en abordant la question de *diastima*, voir le début du chapitre.

⁴⁵¹ Pour l'organisation et la composition du *Dialogue de sainte Macrine sur l'âme et la résurrection*, voir B. POTTIER. Introduction générale, p. 16-22 ; comme aussi J. TERRIEUX, *Le « De anima et resurrectione » de Grégoire de Nysse. Introduction, traduction, annotation et index*, thèse de doctorat de troisième cycle, Univ. De Paris IV – Sorbonne, 1981, p. 48-56, pour le plan structuré du dialogue

⁴⁵² *An. et res.* ; traduction B. POTTIER, PG 44, 129, p. 144-145.

annoncé par le Cappadocien : « Φησὶ γὰρ ἡ θεόπνευστος Γραφή, κατὰ τε τὴν νέαν καὶ ἀρχαίαν διδασκαλίαν. »

Nous pouvons retenir plusieurs mots et expressions du passage cité qui caractérisent la notion de τάξις. A côté de εἰρμός déjà mentionné et que nous allons regarder de plus près dans la suite de ce chapitre, les expressions comme : *flux qui progresse par succession de génération* (τὴν ῥοώδη ταύτην φορὰν τὴν διὰ τῆς τῶν ἐπιγνομένων διαδοχῆς προϊούσαν), la *phase temporelle de mouvement* (κατὰ τὴν παροδικὴν⁴⁵³ τοῦ χρόνου κίνησιν) et *accroissement* (du verbe ἐπαυξάνω - élargir) attirent notre attention. Ces expressions sont mises en opposition avec l'ordre de la réalité sensible après la résurrection ; cette *deuxième vie* du monde terrestre est décrite par le Cappadocien par les notions suivantes : *état de vie* (ἡ δὲ τοιαύτη τῆς ζωῆς κατάστασηις), *résurrection* (ἀνάστασις) et *restauration* (ἀνορθώσις). Il faut souligner, comme nous le montre M. Alexandre dans son article intitulé « Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse », y indiquant les aspects conjoints entre l'expression eschatologique et la nostalgie des origines, que selon Grégoire, ἀνάστασις et ἀνορθώσις marquent le retour à l'état originare. Mais comme nous le retenons de l'analyse de M. Alexandre, qui se fonde principalement, mais non pas exclusivement sur le *De Mortuis*, le *De hominis opificio* et le *De anima et resurrectione*, ce schéma de restauration concernant uniquement le couple âme-corps contient quelques difficultés : « Si dans les chapitre 23-24 du traité Sur la création de l'homme, Grégoire parle très nettement, en commentant 1 Cor 15, 51, de la fin du monde correspondant à son début, avec l'arrêt du temps, on ne voit pas explicitement, dans ses textes protologiques et eschatologiques, comment il situe le Paradis premier, et le Paradis dernier. Il semble bien pourtant par le rapport qu'il marque plusieurs fois avec 2 Cor 12, 2-4 décrivant le ravissement paulinien, peut-être possible dès maintenant pour les vierges, que l'unique Paradis soit pour lui au-delà de ce qu'il voit dans les « trois cieux » : limite de l'air plus lourd, ciel et firmament, cime semi-immatérielle du monde sensible. Il est l'accès à la nature stable et intelligible, parmi les « eaux d'en haut », « parmi les anges⁴⁵⁴. » La description de la problématique de

⁴⁵³ Pour le mot de παροδεία- traverser / πάροδος- passage, nous trouvons la même expression πάροδος τοῦ χρόνου chez Porphyrius Tyrius dans *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 44, éd. B. MOMMERT, Leipzig, 1907.

⁴⁵⁴ M. ALEXANDRE, « Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse », *Estratto da Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, atti del Colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979, Ed. Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica, Milano, 1981, p. 158-159.

ἀποκατάστασις dans cette citation, qui vient de la conclusion de l'article de M. Alexandre, peut d'une certaine façon nous aider à éclairer le texte grégorien sur lequel nous travaillons. Nous pouvons mentionner une sorte de parallèle entre la cosmologie et la notion de restauration qui, comme nous le croyons, accompagne ce dernier pour le rendre plus saisissable à l'esprit humain de l'époque et peut-être par cela renforcer la vision cosmologique du Cappadocien.

En effet, dans notre recherche sur la notion d'ordre, la question qui se pose est la suivante : est-ce que la notion de τάξις se limite à la première phase de la création sensible ou englobe-t-elle aussi l'ordre de l'univers après la résurrection ? Autrement dit, la question consiste à savoir si le τάξις du monde créé reste le même pour le τάξις eschatologique.

Regardons tout d'abord ce qui rapproche selon Grégoire les deux ordres. Au premier plan, c'est bien la notion du mouvement qui semble jouer le rôle unificateur de deux concepts grégoriens. Nous trouvons sans difficulté deux expressions qui parlent de fait de mouvement au sein de la τάξις (eschatologique) : *les éléments fusionneront à nouveau pour reproduire le même agencement* (τῶν αὐτῶν στοιχείων κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρμὸν πρὸς ἄλληλα πάλιν ἀναδραμόντων) et *ce vaste mouvement des éléments* (τῆς τῶν στοιχείων κινήσεως). Nous voyons que la notion du mouvement caractérise d'une façon incontestable les deux ordres. Comme dans le monde sensible⁴⁵⁵, c'est le mouvement (τῆς τῶν στοιχείων κινήσεως) qui organise les éléments en vue du fonctionnement harmonieux de l'univers. L'expression grégorienne *le même agencement* (τὸν αὐτὸν εἰρμόν) qui se trouve au milieu de la citation joue un rôle de jointure entre deux étapes de l'univers visible. Il est important de souligner le fait que le mot εἰρμός est ici le synonyme de τάξις ce qui est clairement accentué par l'association des deux termes au début du texte : τάξει τινὶ καὶ εἰρμῷ τῆς φύσεως. Cela signifie que, selon Grégoire, il s'agit bien du même ordre pour les deux réalités différentes, mais nous remarquons rapidement qu'il existe également un point de divergence qui ne peut pas nous permettre une telle réponse simplifiée.

La différence entre les deux ordres se situe en effet dans la vision du temps. D'un côté l'ordre, τάξις, du monde sensible a pour fondement le déroulement temporel, il est étroitement compris dans les cadres de la succession de génération, et

⁴⁵⁵ Voir chapitre IV, le monde sensible et la théorie circulaire de l'univers.

de l'autre, la τάξις eschatologique ne connaît plus πάροδος τοῦ χρόνου, elle n'est pas du tout déterminée par le temps. L'ordre eschatologique, qui pourtant doit s'appliquer à l'avenir (voir l'utilisation par Grégoire du futur dans le texte) tout en restant libre de toute notion temporelle, manifeste la dimension paradoxale de la vision cosmique de Grégoire parce qu'il parle de la réalité intemporelle tout en recourant au lexique de la temporalité. Il faut mentionner que la perspective eschatologique de l'univers constitue une originalité de la cosmologie chrétienne par rapport à la philosophie platonicienne⁴⁵⁶.

En tout cas, nous pouvons constater que les deux ordres ne sont pas similaires et ne peuvent pas être employés de la même manière en dépit de quelques points communs. Pour cette raison nous proposons de garder la distinction et de les nommer convenablement : τάξις du monde sensible et τάξις eschatologique. Il faut préciser que la τάξις eschatologique contient l'idée de retour à l'état primitif, ce qui explique un dynamisme intérieur perpétuel de cet ordre clos, comme le dit M. Alexandre : « *Il n'y a chez Grégoire aucune alternative ouverte vers la possibilité d'autres 'mondes'. L'unité finale s'enfonce dans le mouvement infini par lequel la passion d'insatiabilité expérimente à travers les gouttes de rosée l'Océan du Beau*⁴⁵⁷. »

2. 3. LA NOTION D'ΕΙΡΜΟΣ

Cette notion d'εἰρμός, comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir, décrit généralement l'idée de la conjonction et de la liaison dans le contexte de la création. Elle est souvent utilisée par Grégoire dans ce contexte cosmologique, parallèlement avec les notions suivantes : τάξις, ἀκολουθία et ὁδός⁴⁵⁸. Malgré le caractère synonymique de ces notions, le terme εἰρμός comporte quelques significations singulières que nous voudrions mettre en évidence dans ce sous-chapitre. La première citation vient du *De anima et resurrectione* et se trouve dans la partie portant sur la purification de l'âme après la mort :

(...) c'est bien en vain que vous vous indignez et irritez contre l'enchaînement du cours nécessaire des choses, quand vous ignorez à quel but tendent les événements disposés chacun avec soin dans l'univers : car toute chose doit venir résider dans la

⁴⁵⁶ Voir PLATON, *Timée*.

⁴⁵⁷ M. ALEXANDRE, p. 158.

⁴⁵⁸ *Lexicon Gregorianum*, s.v..

nature divine en ordre et logique, selon l'ingénieuse sagesse du maître. C'est pour cela que la nature raisonnable est venue à l'existence, pour que la richesse des biens divins ne reste pas inactive⁴⁵⁹.

(...) δυσανασχετεῖτε καὶ δυσχεραίνετε τῷ εἰρμῷ τῆς ἀναγκαίας πραγμάτων ἀκολουθίας, ἀγνοοῦντες πρὸς ὄντινα σκοπὸν τὰ καθ' ἕκαστον ἐν τῷ παντὶ οἰκονομούμενα φέρεται, ὅτι πάντα χρῆ τᾶξει τινὶ καὶ ἀκολουθία κατὰ τὴν τεχνικὴν τοῦ καθηγεμόνος σοφίαν τῇ θεῖα προσοικειωθῆναι φύσει. Τοῦτου γὰρ ἔνεκεν ἡ λογικὴ φύσις ἦλθεν εἰς γένεσιν, ὡς τὸν πλοῦτον τῶν θεῶν ἀγαθῶν μὴ ἀργὸν εἶναι.

Ces paroles d'une réponse du maître Macrine - appelée ici ἡ διδάσκαλος - à la question sur la consolation face à douleur corporelle, exposent une vision d'un système universel caractérisé par l'ordre et la logique. Les deux expressions sont mises en parallèle : *contre l'enchaînement du cours nécessaire des choses* (τῷ εἰρμῷ τῆς ἀναγκαίας πραγμάτων ἀκολουθίας) et *les événements disposés chacun avec soin dans l'univers* (τὰ καθ' ἕκαστον ἐν τῷ παντὶ οἰκονομούμενα). Notre notion d'εἰρμός exprime celle de l'économie divine οἰκονομία. Selon Grégoire toutes les choses ont du sens, même la mort, parce qu'elles s'inscrivent dans un cheminement nécessaire qui à son tour connaît son origine et sa finalité. L'objectif de ce déroulement des faits est précis : c'est la participation des êtres créés à la nature divine éternelle.

Nous pouvons compléter le texte du *De anima et resurrectione* par un autre venant d'*Or. cat.* où Grégoire juxtapose les deux termes εἰρμός et οἰκονομία. C'est en parlant de la question de l'organisation des événements de l'économie du salut, manifestant les attributs divins, qu'apparaît notre citation :

(...) mais justement les faits qui se sont produits selon un certain enchaînement et un ordre régulier, manifestent la sagesse et l'habile agencement de l'économie divine⁴⁶⁰.
τὰ δὲ πεπραγμένα εἰρμῷ τινὶ καὶ τάξει δι' ἀκολουθίου προίοντα τὸ σοφόν τε καὶ τεχνικὸν τῆς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ διαδείκνυσιν.

⁴⁵⁹ *An. et res.* 105, B. POTTIER, p. 127 ; cf. texte parallèle chez GREGOIRE DE NYSSE, *Or. cat.*, SC 453, p. 173 : « Mais tout comme dans le monde sensible lui-même, en dépit des profondes oppositions qui existent entre les différentes éléments, une certaine harmonie, assurant l'accord entre les éléments opposés, a été ménagée par la sagesse qui gouverne l'univers, et que de cette manière se trouve réalisée la consonance interne de toute la création, sans que jamais aucune dissonance naturelle ne rompe la continuité de cet ordre harmonieux, de la même manière se réalisent, sous l'effet de la sagesse divine, un mélange et une combinaison du sensible et de l'intelligible, pour que tout puisse également participer au bien et que rien de ce qui existe ne soit exclu de la participation à la nature supérieure - ἄλλ' ὥσπερ ἐν αὐτῷ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, πολλῆς πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων οὔσης ἐναντιώσεως, ἐπινενόηται τις ἄρμονία διὰ τῶν ἐναντίων ἀρμοζομένη παρὰ τῆς τοῦ παντός ἐπιστατούσης σοφίας, καὶ οὔτως πάσης γίνεται πρὸς ἑαυτὴν συμφωνία τῆς κτίσεως, οὐδαμοῦ τῆς φυσικῆς ἐναντιότητος τὸν τῆς συμπνοίας εἰρμὸν διαλυούσης κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν γίνεται τις κατὰ θεῖαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις, ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχει καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίη τῆς τοῦ κρείττονος φύσεως », p. 241; voir aussi le passage suivant cité dans notre commentaire.

⁴⁶⁰ *Or. cat.* 54-55, SC 453, p. 241.

Nous pouvons nous poser la question suivante : quelle est la différence entre εἰρμός et οἰκονομία, si les deux semblent être utilisés par Grégoire étant des synonymes ? La notion d'économie est liée à la connaissance dans ce sens où, à partir de l'ordre naturel des choses, on reconnaît le plan prévu par Dieu. Autrement dit, οἰκονομία c'est voir l'intervention divine dans chaque partie de l'organisation globale de l'univers. L'ordre du cosmos εἰρμός est déjà connu de la philosophie et de la science dans l'antiquité mais, par le terme d'économie divine, Grégoire réussit à théoriser l'origine divine d'εἰρμός et en outre, à lui donner un tout nouveau sens en ajoutant la définition de la finalité au sein de la vision universelle. L'économie divine est alors pour Grégoire une vision ordonnée du monde créé et accompagnée par la sagesse de Dieu dès sa création à travers l'histoire s'achevant par la perspective eschatologique. Dans ce sens, la notion d'οἰκονομία est liée à la notion de providence et par conséquent à l'histoire.

2. 4. LA SÉRIE : ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ - ΤΑΞΙΣ - ΕΙΡΜΟΣ

Peut-on parler chez Grégoire de Nysse de groupes de termes qui décrivent le fait de l'unité de l'univers grâce à quelques notions clés ? Dans le travail que nous avons effectué jusqu'à maintenant sur la notion d'enchaînement dans le contexte cosmique, nous avons eu l'occasion d'observer qu'ἀκολουθία est très souvent employée par Grégoire accompagnée d'autres termes exprimant l'idée de l'ordre harmonieux dans l'univers. Il s'agit notamment des termes εἰρμός, τάξις, διακόσμησις, et κόσμος qui expriment l'idée de l'ordre de l'univers. Etant donné qu'existe une liaison visible entre les termes, que nous avons pu apercevoir au long de ce chapitre⁴⁶¹, nous avons trouvé utile d'approfondir la recherche non pas uniquement sur leur rapport mais également sur chaque terme individuellement en vue d'enrichir la connaissance au sujet du concept de l'unité cosmique grégorienne. Cette approche

⁴⁶¹ C. KÖCKERT analysant l'*Apologia in Hexaemeron* (Hex. 9) souligne également ce rapport entre les notions constatant qu'elles sont utilisées par Grégoire étant des synonymes : « *Folgerichtigkeit (ἀκολουθία) und Notwendigkeit (ἀνάγκη) setzt Gregor gleich und bildet beide an Gottes Plan und Weisheit. Er verwendet in diesem Zusammenhang die Begriffe ἀκολουθία, εἰρμός und τάξις fast als Synonyme und bezieht sie wechselseitig aufeinander. Während Gregor auf anderer Stelle sagt, daß die künstlerische Weisheit darauf zielt, in folgerichtiger Ordnung alle Dinge mit der göttlichen Natur zu vereinen (voir anim. et res. PG 46, 105a), betont er in der Apologia die Ordnung und Folgerichtigkeit selbst* », p.439-440.

nous a permis d'expliquer et de retrouver un groupe de mots⁴⁶² qui expriment une seule idée, mais par différents aspects, celle de l'unité harmonieuse de la création.

Cette série des trois termes ἀκολουθία - εἰρμός - τάξις apparaît chez Grégoire, vraisemblablement, à la suite de la pensée qu'exprime Philon d'Alexandrie dans son œuvre *De opificio mundi*⁴⁶³. Ce juif de la diaspora alexandrine, né aux environs de l'année 20 avant J.-C., intègre à sa façon la philosophie hellénistique à la loi juive, comme le conclut E. Bréhier dans son étude sur les pensées religieuses et philosophiques de l'Alexandrin : « *Mais assurément l'annexion de Philon à ces courants grecs est en définitive déterminée par son besoin et de justifier et d'approfondir sur le plan moral l'ordonnance légale de sa propre religion*⁴⁶⁴. » Le *De opificio mundi* tient une place particulière dans l'œuvre philonienne parce que, comme le dit R. Arnaldez : « *Le De opificio mundi...est plutôt le préambule de la Loi que la Loi elle-même ; il justifie en indiquant les principes métaphysiques sur lesquels elle s'appuie, et en rappelant les circonstances accidentelles qui l'ont rendue nécessaire*⁴⁶⁵ » que nous trouvons la série ἀκολουθία - εἰρμός - τάξις reprise par le Cappadocien. Le passage de Philon se trouve au moment où il aborde la question du « *au commencement* », qui ne veut pas dire pour lui création dans le temps :

En effet, même si le Créateur a tout créé d'un seul coup, les êtres créés dans la beauté n'en ont pas moins eu un ordre, car il n'y a rien de beau dans le désordre. Or, **l'ordre c'est une suite et un enchaînement de choses** qui précèdent et de choses qui suivent, sinon dans les effets, du moins dans le dessein des ouvriers, car c'est ainsi qu'elles devaient être menées à la perfection sans erreur et sans confusion⁴⁶⁶.

Καὶ γὰρ εἰ πάνθ' ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἦττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ. **Τάξις δ' ἀκολουθία καὶ εἰρμός** ἐστὶ προηγουμένων τινῶν καὶ ἐπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλὰ τοι ταῖς τῶν τεκτανομένων ἐπινοίαις οὕτως γὰρ ἔμμελον ἠκριβῶσθαί τε καὶ ἀπλανεῖς εἶναι καὶ ἀσύγχυτοι.

Dans ce passage notre série des termes ἀκολουθία - εἰρμός - τάξις est employée pour définir l'idée de l'ordre dans l'univers, ou plutôt les deux concepts d'akolouthia et d'eirmos sont associés pour définir celui de taxis. Nous remarquons que, selon Philon, l'ordre concerne tout ce qui se passe selon le plan séquentiel établi

⁴⁶² Dans le chapitre sur l'harmonie nous pouvons déjà parler d'un groupe des mots liés avec la notion d'*harmonia*, comme *sumpnoia* et *sumphônia*.

⁴⁶³ D'autres utilisations de ces termes chez Philon dans le *De fuga et inverteione*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, P. WENDLAND, vol. 3, 1898, S. 152, l. 3 et *De posteritate Caini*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, P. WENDLAND vol. 2, 1897, s. 23 l. 1.

⁴⁶⁴ E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925, p. 80.

⁴⁶⁵ PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, dans la série Les œuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'université de Lyon, introduction, traduction et notes par A. ARNALDEZ, éditions du Cerf, Paris, 1961, p. 125.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 159 et p. 158 pour le texte grec.

par le Créateur. Dans un large commentaire de ce texte, D. T. Runia distingue deux précisions concernant la compréhension de ces termes, d'un côté du point de vue hiérarchique et de l'autre côté du point de vue du développement, remarquant aussi que ces mêmes termes sont utilisés également dans les paragraphes suivants : 65 et 131. Donc, selon l'étude de D.T. Runia sur la notion d'ordre : « *In the former case (§ 65) it is applied to various separate objects whose creation needs to take place in such a way that their different places and functions in the whole are taken into account. For example, when building a house, you do not start constructing the walls before the foundations, and the roof has to come last. If taken developmentally (§ 67) it means that processes of growth have to take place in the right order, as happens in the development of natural things. In both cases the sequence of creation or development can tell us about the rational structure of the things concerned*⁴⁶⁷. » Nous nous rendons compte que la définition de l'ordre à travers les termes de séquence et de série et leur application dans l'ordre cosmique sont employées également chez Grégoire⁴⁶⁸.

Il est également utile de mentionner que la série ἀκολουθία - εἰρμός - τάξις constitue un schéma assez connu et répandu et, si nous pouvons dire, d'une certaine façon, gravé dans la conscience philosophique et théologique de l'époque car elle est mentionnée dans le dictionnaire de Hésychios d'Alexandrie. Cet Alexandrin du VI^e siècle a élaboré un dictionnaire - Γλῶσσαι - qui est en effet une compilation des différents dictionnaires de l'époque sur des sujets variés comme la littérature, l'histoire, la médecine, où sous la notion de τάξις se trouvent les deux autres termes de notre série : ἀκολουθία - εἰρμός⁴⁶⁹. Ce dictionnaire comme d'ailleurs chaque œuvre de ce type, nous permet d'une certaine façon d'observer une systématisation de la pensée antique, dans laquelle s'inscrit aussi celle de Grégoire.

Ces deux exemples, chez Philon et Hésychios d'Alexandrie, de l'utilisation de la série ἀκολουθία - εἰρμός - τάξις et de leur assimilation dans la vision cosmologique grégorienne, montrent que la philosophie alexandrine dans une grande mesure avait

⁴⁶⁷ PHILON OF ALEXANDRIA, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by David T. RUNIA, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2001, p. 160.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 162, où l'auteur remarque que cette influence de l'Alexandrin sur Grégoire est confirmée dans l'idée d'ordre reprise par lui de Philon : « The definition of order in terms of sequence and series, and its application to the order of creation (and also to others themes) is frequently found in Gregory of Nyssa, who has taken it over from Philo. »

⁴⁶⁹ HESYCHIOS D'ALEXANDRIE, *Lexicon*, édité par K. LATTE HAUNIAE, en deux tomes, Ejnar Munksgaard, 1953.

influencé, ou plutôt enrichi, le mode de compréhension et d'expression du Cappadocien sur les questions cosmologiques.

3. ORDRE COSMIQUE

Nous avons décidé qu'il était nécessaire de faire un chapitre à part pour les notions de πρόνοια, οικονομία, ἱστορία ; et c'est pourquoi nous ne les avons pas abordées, ou seulement partiellement, dans le chapitre précédent. Les trois notions mentionnées ci-dessus possèdent de nombreuses significations dans l'œuvre de Grégoire, néanmoins dans notre recherche, nous allons les analyser dans le cadre de l'ordre cosmologique. Autrement dit, nous allons essayer de dégager leur application et leur rôle dans l'ordre de l'univers, et voir comment elles contribuent au fonctionnement harmonieux de l'univers dans la vision grégorienne.

3. 1. LA NOTION D'O'IKONOMIA EN LIAISON AVEC LE COUPLE 'ΕΝΕΡΓΕΙΑ -'ΕΡΓΟΝ/ΘΑΥΜΑΤΑ

Nous nous proposons de commencer par la notion d'économie οικονομία, qui apparaît souvent par rapport à la création dans l'*Oratio catechetica*⁴⁷⁰. Cette œuvre occupe une place à part parmi les ouvrages dogmatiques grégoriens car, comme argumente R. Winling, « *il représente un exposé « systématique » de la foi chrétienne* » et il est adressé à un public fortement diversifié : « *les non-chrétiens représentent des tendances fort diverses, parfois incompatibles entre elles, comme le sont le judaïsme et le paganisme avec ses différentes expressions ; les chrétiens eux-mêmes sont profondément divisés à la suite de la querelle arienne ; le gnosticisme polymorphe est encore vivace*⁴⁷¹. » C'est dans la partie consacrée au mystère de

⁴⁷⁰ R. J. KEES note dans l'introduction de son livre intitulé « *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa* », l'importance d'*Or. cat.* dans la formulation de la relation entre théologie et économie comme aussi de leur signification individuelle à cause de leurs objectif, méthode, construction et datation : « *Sie ist von ihrer Zielsetzung und Methode, von ihrem Aufbau und von ihrer zeitlichen Entstehung her besonders geeignet, einen authentischen Zugang zum Denken Gregors von Nyssa zu eröffnen (...)* Weil es in des or cat vor allem und zuerst um die Verknüpfung von Theologia und Oikonomia, dann aber auch um die Verknüpfung des oikonomischen Themen untereinander geht (...) Sie macht sich die systematisch-theologisch interessante Gliederung und Darstellungsweise des or cat zu Nutze und trägt die wichtigsten Aussagen in ihrer gegenseitigen Verknüpfung zussamen, um davon ausgehend auch das Gewicht entsprechender Aussagen in anderen Werken Gregors zu messen », p. 2-3. Voir également le 5^{ème} chapitre de son livre, p. 199-289, où l'auteur compare l'étude sur la notion de l'économie divine dans l'ensemble des oeuvres grégoriennes.

⁴⁷¹ *Or. Cat.*, SC 453, introduction p. 24.

l'Incarnation que nous trouvons l'emploi de οἰκονομία et que nous nous permettons de citer ici ce passage :

Que celui qui cherche des preuves que Dieu s'est manifesté à nous dans la chair en considère ses activités. Car on ne saurait avoir de l'existence de Dieu, prise globalement, d'autre preuve que le témoignage de ses œuvres. **Ainsi, en contemplant l'univers et en examinant les dispositions relatives au monde ainsi que les bienfaits d'origine divine dont nous bénéficions dans notre vie, nous comprenons qu'il existe une puissance supérieure au monde qui crée ce qui naît et protège ce qui existe ; de la même façon, pour ce qui est de Dieu qui s'est manifesté à nous dans la chair, nous tenons aussi pour preuve suffisante de la manifestation de la divinité les effets merveilleux de son activité, en observant dans les actions relatées tout ce qui caractérise la nature divine. Il appartient à Dieu de donner la vie aux hommes ; à Dieu de conserver par sa providence ce qui existe, à Dieu d'accorder libéralement la nourriture et la boisson aux êtres qui ont reçu en partage la vie charnelle ; à Dieu d'être bienfaisant à l'égard de celui qui est dans le besoin ; à Dieu de rétablir dans son état premier, en lui rendant la santé, la nature que la maladie avait altérée ; à Dieu de régner de façon égale sur toute la création sur la terre, sur la mer, sur l'air et sur les régions plus élevées que l'air ; à Dieu d'avoir une puissance qui suffise à tout et, avant tout, d'être supérieur à la mort et la corruption.** Si donc le récit qui le concerne passait sous silence l'une quelconque de ces prérogatives et d'autres du même ordre, ceux qui sont étrangers à notre foi pourraient, à juste titre, récuser le mystère de notre foi ; si, par contre, dans les récits qui parlent de lui, on peut relever tout ce qui permet de concevoir Dieu, qu'est-ce qui fait obstacle à notre foi⁴⁷² ?

Τοῦ δὲ θεοῦ ἐν σαρκὶ πεφανερῶσθαι ἡμῖν ὁ τὰς ἀποδείξεις ἐπιζητῶν πρὸς τὰς ἐνεργείας βλέπω. καὶ γὰρ τοῦ ὅλως εἶναι θεὸν οὐκ ἄν τις ἐτέραν ἀπόδειξιν ἔχοι, πλὴν τῆς δι' αὐτῶν τῶν ἐνεργειῶν μαρτυρίας. ὥσπερ τοίνυν εἰς τὸ πᾶν ἀφορῶντες, καὶ τὰς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομίας ἐπισκοποῦντες καὶ τὰς εὐεργεσίας τὰς θεοθεν κατὰ τὴν ζωὴν ἡμῶν ἐνεργουμένας, ὑπερκεῖσθαι τινα δύναμιν ποιητικὴν τῶν γιγνομένων καὶ συντηρητικὴν τῶν ὄντων καταλαμβάνομεν, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ διὰ σαρκὸς ἡμῖν φανερωθέντος θεοῦ ἰκανὴν ἀπόδειξιν τῆς ἐπιφανείας τῆς θεότητος τὰ κατὰ τὰς ἐνεργείας θαύματα πεποιήμεθα, πάντα τοῖς ἱστορηθεῖσιν ἔργοις, δι' ὧν ἡ θεία χαρακτηρίζεται φύσις, κατανοήσαντες. θεοῦ τὸ ζωοποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους, θεοῦ τὸ συντηρεῖν διὰ προνοίας τὰ ὄντα, θεοῦ τὸ βρῶσιν καὶ πόσιν τοῖς διὰ σαρκὸς τὴν ζωὴν εἰληχόσι χαρίζεσθαι, θεοῦ τὸ εὐεργετεῖν τὸν δεόμενον, θεοῦ τὸ παρατραπέισαν ἐξ ἀσθενείας τὴν φύσιν πάλιν δι' υἰείας πρὸς ἑαυτὴν ἐπανάγειν, θεοῦ τὸ πάσης ἐπιστατεῖν ὁμοιοτρόπως τῆς κτίσεως, γῆς, θαλάσσης, ἀέρος, καὶ τῶν ὑπὲρ τὸν ἀέρα τόπων, θεοῦ τὸ πρὸς πάντα διαρκῆ τὴν δύναμιν ἔχειν καὶ πρό γε πάντων τὸ θανάτου καὶ φθορᾶς εἶναι κρείττονα. εἰ μὲν οὖν τινὸς τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἐλλιπὴς ἦν ἡ περὶ αὐτὸν ἱστορία, εἰκότως τὸ μυστήριον ἡμῶν οἱ ἔξω τῆς πίστεως παρεγράφοντο· εἰ δὲ δι' ὧν νοεῖται θεός, πάντα ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ διηγήμασι καθορᾶται, τί τὸ ἐμποδίζον τῇ πίστει.

Grégoire juste avant ce texte souligne que l'Incarnation est un mystère insondable du mode d'union entre la divinité et l'humanité. Cela pour montrer qu'elle échappe à la raison humaine mais qu'il est possible de la prouver grâce aux miracles. C'est à partir de l'exemple de l'Incarnation que Grégoire étudie les horizons possibles de la connaissance de Dieu.

⁴⁷² Or. cat. 40-41, SC 453, p. 210-213.

Tout au début de notre texte le Cappadocien introduit une idée qui est assez commune pour la philosophie antique dans l'argumentation au sujet de la connaissance divine à partir du fonctionnement de cosmos ; nous avons eu l'occasion d'approfondir cette question dans le chapitre intitulé « Dieu Créateur » et plus précisément dans la partie consacrée à l'incompréhensibilité divine. Ajoutons uniquement que chez Grégoire le principe de la connaissance est établi à travers l'analogie⁴⁷³. Cette démarche de la réflexion possède pourtant une particularité dans le passage que nous étudions ; c'est le fait qu'un événement évangélique est inséré au sein de cet ordre cosmique, celui de l'Incarnation. Le miracle de l'Incarnation devient en ce sens une partie, capitale d'ailleurs, de l'ordre universel et historique. Ce qui permet à Grégoire au début de l'*Oratio Catechetica* d'arriver à la connaissance du Dieu *unique à partir de la savante et sage ordonnance du monde* (ἐκ τῶν τεχνικῶς καὶ σοφῶς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομουμένων)⁴⁷⁴, est élargi maintenant aux miracles (κατὰ τὰς ἐνεργείας θαύματα) ou comme il les appelle les œuvres (τοῖς ἱστορηθεῖσιν ἔργοις), qui jouent le rôle d'arguments pour une connaissance de Dieu déjà plus approfondie car christologique. Comme nous l'avons déjà mentionné, ce fait se produit par analogie, dans notre phrase par des adverbes exprimant la comparaison : ...ὡσπερ... οὕτως καὶ - ... *de même que... aussi*. Donc, selon Grégoire, les phénomènes naturels relatifs à l'ordre du cosmos sont à mettre en parallèle avec les activités opérées par Dieu, c'est-à-dire les miracles. Ainsi, nous pouvons donc dire que l'ordre du cosmos est comparable au déroulement des miracles rapportés dans l'Évangile.

R. Winling nous informe sur le fait qu'« au cours des débats christologiques les miracles sont considérés comme des *signes* prouvant la divinité du Christ »⁴⁷⁵. Ce

⁴⁷³ Un exemple intéressant dans le *Contra Eunomium libri II* de personnification allégorique de l'univers qui *parle* de sa structure harmonieuse et qui, par analogie, fait connaître l'unique Créateur : « Les cieux mêmes, est-il dit, en montrant la sagesse du Créateur, émettent presque le son d'une voix quand ils crient et proclament sans recourir à un son la sagesse de celui qui les a faits. Il est possible en effet d'entendre les cieux nous instruire comme par un langage parlé en nous disant : « Hommes, en dirigeant le regard vers nous et en voyant en nous la beauté, la grandeur, le mouvement circulaire continu et le cours bien ordonné, harmonieux, toujours invariable et le même, considérez celui qui a la surveillance de notre existence et conjecturez par analogie, à travers la beauté qui se manifeste, la beauté archétypale et invisible. En effet en vous il n'est rien d'indépendant, rien qui soit doté d'un mouvement propre et spontané, mais tout ce qui se manifeste ou se conçoit à notre sujet, dépend de la Puissance sublime et ineffable », SC 551, p. 253.

⁴⁷⁴ Mentionné aussi dans notre texte : *en contemplant l'univers et en examinant les dispositions relatives au monde ainsi que les bienfaits d'origine divine dont nous bénéficions dans notre vie, nous comprenons qu'il existe une puissance supérieure au monde qui crée ce qui naît et protège ce qui existe.*

⁴⁷⁵ R. WINLING, SC 453, p. 210.

thème de la connaissance de Dieu par la création et par le Verbe semble être chez Grégoire emprunté à Athanase d'Alexandrie⁴⁷⁶. Nous lisons en effet dans le *Sur l'Incarnation du Verbe* : « *Donc c'est très raisonnablement que le Verbe de Dieu a pris un corps et qu'il se sert d'un instrument humain : ainsi il donne la vie au corps, et de même que dans la création il se fait connaître par ses œuvres, de même il opère en l'homme et se montre partout, sans rien laisser qui doit priver de la connaissance de sa divinité (...) comme dit la divine écriture : « toute la terre est remplie de la connaissance du Seigneur*⁴⁷⁷. » *Si l'on veut regarder au ciel, on verra l'ordre qu'il y fait régner. Si l'on ne peut regarder le ciel, et qu'on se penche sur l'homme, on verra par ses œuvres sa puissance incomparable sur les hommes, et on reconnaîtra que seul parmi les hommes il est le Verbe de Dieu*⁴⁷⁸. » L'activité divine est chez Athanase décrite au moyen du mot « œuvre » (διὰ τῶν ἔργων, ἐν ἀνθρώπῳ ἐργάσεται) ; c'est le même mot, à côté du mot énergie (ἐνεργειῶν, ἐνεργείας, ἐνεργουμένας) utilisé par Grégoire pour exprimer les conséquences de l'intervention opérante de Dieu : τὰς εὐεργεσίας, τὸ εὐεργετεῖν. Le couple ἐνεργεία - ἔργα = θαύματα est accentué dans notre texte et souligne le fait que les œuvres divines proviennent des énergies de Dieu. Nous avons déjà rencontré ce triple schéma grégorien ousia – énergie – œuvre en abordant le rôle de Dieu dans la création⁴⁷⁹.

Ensuite dans notre passage, Grégoire énumère les œuvres et les énergies/activités ἐνεργεία de Dieu qui sont, selon le Cappadocien, la preuve de son lien avec sa création : donner la vie, la providence (προνοία), les moyens pour continuer la vie physique et la guérison pour les êtres humains comme aussi régner sur toute la création et être omnipotent et supérieur à la mort et à la corruption. Tous ces points décrivent l'ordre cosmique établi par les énergies divines. L'œuvre divine c'est le passé, le présent et l'avenir perpétuel. Grégoire par cela manifeste une vision

⁴⁷⁶ R. J. KEES, consacre un chapitre entier sur l'influence de Methodius d'Olympe, surtout *Über die Auferstehung* et *Über den freien Willen*, et d'Athanase d'Alexandrie sur l'élaboration du concept de l'économie dans l'*Oratio Catechetica* de Grégoire, p. 290-315, où l'auteur trouve plusieurs parallèles avec la manière d'argumentation et le choix des détails entre ces trois écrivains.

⁴⁷⁷ Is 11, 9.

⁴⁷⁸ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe*, introduction, traduction et notes de P. Th. CAMELOT, SC 18, Paris, 1946, p. 296-299 : « Οὐκοῦν ἀκολούθως ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος σῶμα ἀνέλαβε, καὶ ἀνθρωπίνῳ ὀργάνῳ κέχρηται, ἵνα καὶ ζωοποιήσῃ τὸ σῶμα, καὶ ἴν', ὡσπερ ἐν τῇ κτίσει διὰ τῶν ἔργων γνωρίζεται, οὕτως καὶ ἐν ἀνθρώπῳ ἐργάσεται, καὶ δείξῃ ἑαυτὸν πανταχοῦ, μηδὲν ἔρημον τῆς ἑαυτοῦ θεϊότητος καὶ γνώσεως καταλιμπάνων... ἢ φησι καὶ ἡ θεία γραφή· «Ἐπληρώθη ἡ σύμπασα τοῦ γνωῖναι τὸν Κύριον.» Εἶτε γάρ τις ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανὸν βούλεται, ὄρᾳ τὴν τούτου διακόσμησιν· εἶτε οὐ δύναται μὲν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰς ἀνθρώπους δὲ μόνον ἀνακύπτει, ὄρᾳ διὰ τῶν ἔργων τὴν ἀσύγκριτον αὐτοῦ πρὸς ἀνθρώπους δύναμιν, καὶ γινώσκει τοῦτον ἐν ἀνθρώποις μόνον Θεὸν Λόγον. »

⁴⁷⁹ Il s'agit du premier chapitre dans la première partie de la présente thèse.

théocentrique de toute la création ; Dieu est la cause à l'origine de tout, Il accompagne activement (προνοία, nourriture, boisson) sa création qui dépend de sa bienveillance et la sauve par sa puissance de la mort et de la corruption⁴⁸⁰. Elles, c'est-à-dire les actions divines observables dans la création et révélées dans l'Écriture, rentrent dans les cadres du processus historique ; c'est bien le mot que Grégoire emploie ici : ἱστορία. La notion d'ἱστορία récapitule d'une part le récit biblique écrit et de l'autre les fruits de la contemplation et de l'examen du cosmos par l'homme. C'est par le terme ἱστορία que Grégoire exprime cet ordre de l'univers. Déjà, dès la première phrase, nous sommes invités à découvrir Dieu par Ses activités mais toutes ces activités regroupées dans un seul ordre sont exprimées dans le langage grégorien par le mot ἱστορία. C'est exactement par ce dernier terme (histoire) que le Cappadocien clôture le développement de sa pensée⁴⁸¹. C'est bien aussi cette notion qui manifeste d'une façon générale l'union harmonieuse de toutes les œuvres et activités divines. Regardons également l'expression τοῖς ἱστορηθεῖσιν ἔργοις, *les actions relatées* (comme le traduit R. Winling), où le mot ἱστορία joue le rôle de conjonction entre différentes œuvres (ἔργα) divines déjà dans les premières lignes de notre passage : « *Que celui qui cherche des preuves que Dieu s'est manifesté à nous dans la chair en considère ses activités* ». Les énergies apparaissent ici comme des actes divins successifs, et d'une certaine façon, distincts entre eux. Les énergies sont toujours utilisées au pluriel dans notre passage, ce qui peut prouver leur diversité malgré la source unique de leur origine qui est en Dieu et, par conséquence, leur complète collaboration dans l'unique ἱστορία.

A ce point, nous sommes capables de mettre en évidence une certaine démarcation au sein des énergies divines. Nous remarquons à partir de ce passage la distinction entre les énergies *naturelles/cosmiques* (relatives à la création) et les énergies *miraculeuses* qui tendent forcément selon Grégoire vers la même fin : la connaissance du Dieu incarné. Les énergies que l'on vient de nommer *naturelles/cosmiques*, correspondent aux activités divines qui déterminent l'ordre dans la réalité créée. Grégoire associe souvent les attributs de la sagesse et de la puissance de Dieu à ce type d'énergies cosmiques⁴⁸². Les énergies *miraculeuses* sont caractérisées par un engagement direct du Christ. La vue globale sur les deux énergies

⁴⁸⁰ Nous allons encore revenir à ce sujet.

⁴⁸¹ Le chapitre XII constitue une entité comme le montre le texte grec préparé par E. MUEHLENBERG, GNO III, IV.

⁴⁸² Voir le chapitre Dieu Créateur.

– *naturelle et miraculeuse* - que Grégoire distingue dans le texte, aboutit à un ordre qu'il appelle *ιστορία*.

Mais examinons un autre passage d'*Or. cat.* qui nous permettra d'observer une certaine hiérarchie qui existe entre les énergies particulières, et en conséquence les œuvres divines, et qui nous permettra d'accentuer la différenciation parmi les énergies divines :

(...) ni l'étendue des cieux, ni l'éclat des astres, ni l'ordonnance de l'univers, ni l'économie continue des choses créées ne révèlent la puissance divine suréminente autant que le fait sa condescendance qui l'amène à s'abaisser jusqu'à la faiblesse de notre nature ; ainsi nous voyons comment ce qui est élevé se trouvant au niveau de la bassesse, se laisse aussi percevoir dans la bassesse, sans déchoir de son élévation, comment la divinité, s'étant étroitement unie à la nature humaine devient ceci tout en restant cela⁴⁸³.

(...) οὕτως καὶ τὴν θεῖαν τε καὶ ὑπερέχουσαν δύναμιν οὐκ οὐρανῶν μεγέθη καὶ φωστήρων ἀγῶν καὶ ἡ τοῦ παντὸς διακόσμησις καὶ ἡ διηλεκτικῆς τῶν ὄντων οἰκονομία τοσοῦτον ὅσον ἡ ἐπὶ τὸ ἀσθενὲς τῆς φύσεως ἡμῶν συγκατάβασις δείκνυσι, πῶς τὸ ὑψηλόν, ἐν τῷ ταπεινῷ γενόμενον, καὶ ἐν τῷ ταπεινῷ καθορᾶται καὶ οὐ καταβαίνει τοῦ ὕψους, πῶς θεότης ἀνθρωπίνη συμπλακεῖσα φύσει καὶ τοῦτο γίνεται καὶ ἐκεῖνό ἐστιν.

L'ordonnance du monde, qui est si primordiale d'après Grégoire en vue de la connaissance de Dieu unique, source de la création⁴⁸⁴, ne possède pas le même impact au niveau épistémologique que le miracle de l'Incarnation qui est de l'ordre, comme nous l'avons déjà dit, des énergies *miraculeuses*. Nous remarquons que le Cappadocien introduit par des degrés de connaissance qui sont formés par les énergies divines. Ainsi une hiérarchie de la connaissance due à la distinction des énergies est mise place par Grégoire, c'est-à-dire par les deux catégories d'énergies : créatrices et miraculeuses.

La notion d'*οἰκονομία* ne contient pas en elle l'événement de l'Incarnation, c'était déjà le cas dans le premier passage que nous avons abordé où elle est juxtaposée par analogie avec le miracle de l'Incarnation. *οἰκονομία* n'exprime, à côté de l'ordonnance de l'univers (ἡ τοῦ παντὸς διακόσμησις), qu'un phénomène physique de l'ordre cosmique sans apparition de la nature divino-humaine du Christ. Au contraire la notion d'économie l'aide à distinguer l'ordre des énergies relatif à la création de celui relatif aux miracles. Grégoire établit une hiérarchie de grandeur des phénomènes où l'économie, tout à fait digne d'être admirée, ne peut en rien être

⁴⁸³ *Or. cat.* 61-62, SC 453 p. 255.

⁴⁸⁴ Voir le début d'*Or. cat.*

comparée avec l'Incarnation, qui est une révélation de la puissance divine supérieure⁴⁸⁵. C'est au niveau épistémologique que la différence est tellement soulignée par le Cappadocien ; l'Incarnation apparaît comme étant la chose qui apporte plus de connaissance que le fonctionnement harmonieux de l'univers⁴⁸⁶. C'est un point somme toute original chez Grégoire puisque dans la littérature apologétique et ensuite d'Irénée de Lyon à Origène la notion d'économie contient en elle l'événement de l'Incarnation du Christ. Dans le livre de H.S. Benjamins, sous le titre *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenens*, l'auteur dans un chapitre consacré à la notion de l'économie, dévoile sa signification multiple à partir des écrits néotestamentaires ; en suite traversant la littérature apologétique, et l'œuvre d'Irénée l'auteur finit par l'analyse plus détaillée chez Origène⁴⁸⁷. Nous lisons chez H. S. Benjamins une explication d'économie d'après Irénée : « *Gegen die Gnosis betont Irenäus die Einheit der oikonomia als einer einheitlichen Heilsgeschichte. Die Geschichte ist eine einheitliche Heilsgeschichte, weil Gott seinem Plan und seiner Absicht nach darin wirksam ist. Gott ist zwar durch mehrere und verschiedene Heilmassnahmen und Anordnungen (dispositiones) in der Geschichte wirksam, aber die verschiedenen Heilmassnahmen bezwecken nur eins, die Menschheit in einer fortschreitenden Entwicklung zur neuen Gemeinschaft mit Gott zu erziehen*⁴⁸⁸. » Selon Grégoire οἰκονομία apparaît comme un synonyme d'ordre savant – pré-organisé – du cosmos (ἡ τοῦ παντός διακόσμησις), comme aussi une intervention directe dans la matière par l'hypostase divine ; οἰκονομία décrit une histoire des énergies relative à la création qui pourtant fait partie intégrale de l'histoire universelle. L'Incarnation, selon Grégoire, participe à l'ordre physique naturel et observable qui gouverne l'univers. Rappelons-nous que, d'après Grégoire, c'est toujours la sagesse et la puissance de Dieu qui sont attribuées à la réalité créée mais ce qui concerne l'ordre d'engagement

⁴⁸⁵ Nous allons encore revenir à ce thème de la manifestation des attributs divins par l'ordre de la création et le fait de l'Incarnation.

⁴⁸⁶ *Or. cat.*, SC 453, p. 301. Grégoire donne ouvertement à comprendre que l'ordre de cosmos est inférieur dans la connaissance divine quand on donne à la croyance des miracles. Voici la citation qui apparaît dans la partie consacrée aux sacrements à la fin de *l'Oratio catechetica* : « *Nous n'aurions donc plus guère besoin d'une autre preuve établissant que la divinité est présente aux événements qui se produisent, du moment qu'en raison même des miracles nous croyons qu'il est Dieu, et que nous savons que le propre de la divinité est d'être exempte de tout mensonge et qu'en vertu de la véracité de la promesse, nous ne mettons pas en doute la présence de ce qui a été promis.* »

⁴⁸⁷ H.S. BENJAMINS, sous le titre « *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes* », Brill, 1994, p. 166- 211. Voir aussi O. LILLGE, *Das patristische Wort 'oikonomia', seine Grunlage und Geschichte bis auf Origenes*“, Diss. Erlangen, 1955; M. WIDMANN, *Der Begriff 'oikonomia' im Werk des Irenäus und seine Vorgeschichte*, Diss. Tübingen, 1956 ; J. REUMANN, « *Oikonomia as ethical accommodation' in the fathers and its pagan backgrounds* », in TU, 78, 1961, s. 370-379.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 177.

de la deuxième personne divine est hypostatique. Dans la vision d'Origène qui distingue entre l'économie corporelle et spirituelle pour pouvoir unifier les anciennes Alliances avec la venue du Christ, οἰκονομία se présente surtout comme nous le dit H. S. Benjamins : « *Der Heilsplan der oikonomia, den Gott zuvor gefasst hat, ist bei Origenes ain Plan, der alle einzelnen Ereignisse deiser Welt und alle Lebenslaufe aller einzelnen Vernunftwesen umfasst*⁴⁸⁹. » Cette pensée d'Origène qui reprend et développe celle de Clément d'Alexandrie constitue également la démarche grégorienne. Pourtant l'originalité de Grégoire consiste à souligner que la notion d'économie n'est pas uniquement une histoire de l'humanité mais que c'est une histoire de tout le cosmos ; on peut le dire aujourd'hui aussi de l'histoire de la nature. Le rapport de l'économie avec les origines et le développement et la finalité de l'univers est très étroit ; aucune partie n'est vagabonde ou nomade⁴⁹⁰ – tout le créé est compris dans son concept *économique*.

Il semble que Grégoire par cette manière de voir deux ordres dans l'histoire essaye de respecter la distinction fondamentale, c'est-à-dire celle entre la théologie et l'économie. Leur rapport n'est pas facile à saisir. Chez Irénée c'est le terme économie, *dispositio*, qui joue le rôle de mot clé de l'unité dans l'histoire sainte, et c'est la conséquence de la querelle gnostique qui est la cause de la rédaction de *Adversus Haereses*⁴⁹¹. Grégoire continuant à appliquer dans le sens global la séparation entre théologie et l'économie⁴⁹² regroupe l'Incarnation et la conséquence des actions divines hypostatiques dans un ordre à part de ce qu'on appelle l'ordre cosmique, mais qui à son tour entre aussi dans une unité historique totale. Les mots et les expressions comme : τῆς ἐπιφανείας τῆς θεότητος, συγκατάβασις (condescendance), ἐπὶ τοῦ διὰ σαρκὸς ἡμῶν φανερωθέντος θεοῦ caractérisent l'intervention hypostatique marquant par cela l'ordre des énergies miraculeuses. Nous remarquons l'absence du terme *économie* hypostatique dans la suite de cette idée grégorienne mais comme nous l'avons déjà mentionné elle se complète à travers la

⁴⁸⁹ H. S. BENJAMINS, p. 206.

⁴⁹⁰ Cela est vrai pour toute la pensée antique sauf pour l'atomisme épicurien.

⁴⁹¹ I. MILLER, « Cosmos and Exegesis in late Antiquity », « The Gnosis falsified both of God's creations, nature and Scripture. On this point Irenaeus tells us that the Gnostics were far worse than the pagans; who committed errors concerning the created world but were not falsifying it as the Gnostics were. The most heinous aspect of the Gnostics was that they had access to a true text as well as to the truth of the physical world. To distort the truth of the text suggests an act of deliberate mangling and falsification. They made a true text say false things. Throughout the Adversus haereses, Irenaeus criticised Gnostic exegesis on many grounds. », p. 65.

⁴⁹² Voir B. POTTIER.

notion de l'histoire avec l'économie hypostatique. R. G. Kees, dans son étude détaillée sur la question de la notion d'économie dans l'*Oratio Catechetica*, remarque que les deux centres thématiques, théologie et économie, se trouvent bien séparés dans leur présentation et disposition mais par contre au niveau du déploiement du contenu elles se rapportent mutuellement l'une à l'autre : « *Gregor trägt mit der Themenauswahl und Anordnung d. h. mit dem Aufbau des Werkes, zum einen der aufgezeigten Entwicklung der immer stärkeren methodischen Unterscheidung von Theologia und Oikonomia Rechnung. Zum anderen beachtet er in der inhaltlichen Verknüpfung zugleich, dass trotz aller methodischen und theologischen Unterscheidung Theologia und Oikonomia zwangsläufig aufeinander bezogen bleiben*⁴⁹³. » Par rapport à la question de la création, R. J. Kees souligne qu'il existe une relation étroite entre les deux thèmes mais que le point de départ et l'union entre les deux repose toujours sur la capacité divine à créer, comme le montre l'exemple tiré de la fin du chapitre VIII de l'*Oratio catechetica*⁴⁹⁴.

Cette distinction entre deux différents ordres, - ordre économique et ordre théologique - est chez Grégoire provoquée par deux sources de la connaissance incontestables : l'univers et l'Écriture, ou plus précisément par la manière particulière de les interpréter. Chez Grégoire, l'univers et le texte sacré se confrontent mais donnent aussi une vision cohérente et unique de l'histoire harmonieuse du monde⁴⁹⁵. Ce processus grégorien en vue de lier les deux concepts *Theologia* et *Oikonomia* constitue, selon R. J. Kees, le thème principal de l'*Oratio catechetica* ; l'accord des deux est le but par excellence de son traité⁴⁹⁶. Nous pouvons ajouter que c'est bien le problème de la création, et par conséquent de l'anthropologie et de la sotériologie, qui joue le rôle fondamental dans l'élaboration de cet accord. R. J. Kees, malgré son travail approfondi sur le concept de l'οἰκονομία, que nous avons eu l'occasion d'utiliser tout au long de notre recherche, est resté concentré principalement sur son aspect anthropologique et christologique sans vraiment développer celui de la cosmologie dont nous avons souligné les enjeux. C'est ce qu'exprime G. Maspero

⁴⁹³ R. J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*, Leiden, Brill, 1995, p. 60.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 61-62.

⁴⁹⁵ *The Book of Nature in the Antiquity and the Middle Ages*, edited by A. VANDERJAGT and K. VAN BERKEL, PEETERS, Leuven, Paris, Dudley, MA, 2005. En particulier l'article de I. MILLER, « Cosmos and Exegesis in Late Antiquity », p. 57-69 ; comme aussi J. M. van OPHUIJSEN, « The Twofold Action of Mind in Aristotle's Proto-Book of Nature », p. 1-13.

⁴⁹⁶ R. J. KEES, p. 103-118.

dans son article consacré à la notion d'économie dans *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* par rapport à la relation entre οἰκονομία et θεολογία dans l'œuvre du Cappadocien :

Gregory affirms the distinction between οἰκονομία and θεολογία, but at the same time shows their inseparability, manifesting how οἰκονομία, in the historicity and corporeality of Christ, reveals θεολογία itself, i.e. the divinity of the Son and the mystery of the Trinity. In a marvellous unifying vision, he writes that it is enough to turn one's gaze to the activities (τὰς ἐνεργείας) of Jesus in order to believe that God has entered into history. For, as in observing the universe and the designs that rule the cosmos (τὰς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομίας), and the beneficial effects that God renders present in the lives of human beings, one deduces that there is a superior power that guides all things, so too all the good that Christ worked through the miracles throughout his early existence, according to what has been recounted to us, reveals his divine nature⁴⁹⁷.

G. Maspero souligne le lien étroit entre οἰκονομία et θεολογία où οἰκονομία révèle la nature divine.

Nous continuerons notre recherche sur la notion d'économie dans l'*Oratio Catechetica* car, comme nous avons pu le voir, elle constitue un élément important dans la vision grégorienne de l'ordre universel. Dans ce traité le terme économie est compris en général dans quatre contextes différents : la chute, la résurrection, la communauté mystique de l'Eglise et les noms et les attributs divins⁴⁹⁸. Dans cette partie, qui rappelons-nous, traite du concept grégorien de l'harmonie cosmique, nous aborderons la notion d'économie avec les noms et les attributs divins, par contre, nous analyserons plutôt les trois autres, c'est-à-dire la chute, la résurrection et la communauté mystique de l'Eglise, dans la partie suivante consacrée à l'anthropologie.

3. 1. 1. O'IKONOMIA ET LES ATTRIBUTS DIVINS

Commençons notre analyse par la dernière application du terme οἰκονομία, celle qui manifeste les attributs de la nature divine en restant pourtant toujours dans le cadre de l'ordre harmonieux de l'univers. Voici le passage de l'*Oratio Catechetica* qui nous aidera à approfondir le sujet que nous souhaitons développer :

⁴⁹⁷ *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, G. MASPERO, p. 541-542.

⁴⁹⁸ Cf. *Lexicon Gregorianum* avec sa représentation des différents sens de la notion d'économie.

(...) examinons donc si **dans l'économie de l'Incarnation** il manque l'une des notions qui conviennent à Dieu (...) Il faut donc que la sagesse soit unie de la façon la plus étroite à la bonté. Mais comment percevoir, dans les faits examinés, que la sagesse est unie à la bonté ? Il n'est pas possible de percevoir dans la réalité toute nue la bonté du dessein. Comment donc le dessein se manifesterait-il, s'il n'était pas révéélé par les faits ? **Mais justement les faits qui se sont produits selon un certain enchaînement et un ordre régulier manifestent la sagesse et l'habile agencement de l'économie divine (...) il serait avantageux d'unir en pensée, pour la doctrine du plan de Dieu relatif à l'homme, ces deux attributs, je veux dire la sagesse et la justice**⁴⁹⁹.

(...) σκοπήσωμεν εἴ τινος ἡ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία⁵⁰⁰ λείπεται τῶν θεοπρεπῶν ὑπολήψεων (...) οὐκοῦν τὴν σοφίαν δεῖ συνεζευχθαι πάντως τῇ ἀγαθότητι. πῶς τοίνυν ἐν τοῖς γεγενημένοις τὸ σοφὸν τῷ ἀγαθῷ συνθεωρεῖται; ὅτι οὐ γυμνὸν τὸ κατὰ πρόθεσιν ἀγαθὸν ἔστιν ἰδεῖν. πῶς γὰρ ἂν φανεῖη ἡ πρόθεσις, μὴ διὰ τῶν γιγνομένων φανερουμένη; τὰ δὲ πεπραγμένα εἰρμῶ τινὶ καὶ τάξει δι' ἀκολούθου προίοντα τὸ σοφὸν τε καὶ τεχνικὸν τῆς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ διαδείκνυσιν (...) καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ἐπὶ τοῦ λόγου τῆς κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομίας τὰ δύο μετ' ἀλλήλων κατανοῆσαι, τὸ σοφὸν φημι καὶ τὸ δίκαιον.

Notre passage se situe dans la partie où Grégoire s'interroge sur la question de l'Incarnation et plus précisément de l'intervention de Dieu Lui-même dans le salut de l'homme sans se contenter d'agir par décret de Sa volonté. Grégoire essaye ainsi de voir si les événements de l'économie manifestent les attributs divins.

Nous connaissons le terme οἰκονομία grâce à la série ἀκολουθία - εἰρμός - τάξις. Grégoire associe aux niveaux conceptuels (*d'unir en pensée* - τὰ δύο μετ' ἀλλήλων κατανοῆσαι) l'économie avec les attributs de la sagesse et de la justice en vue de montrer qu'elle est en effet une conséquence observable de ces deux attributs

⁴⁹⁹ Or. cat. 54-55, SC 453, p. 238-241 ; texte parallèle p. 253 : « Vous voyez comment la bonté a été unie étroitement à la justice et comment la sagesse n'a pas été séparée de celles-ci. Le fait que la puissance divine ait imaginé de devenir accessible en s'enveloppant d'un corps, de façon à ce que l'économie de notre salut ne fût pas entravée par la peur devant la manifestation divine, fournit la preuve éclatante que la bonté, la sagesse, la justice se trouvaient réunies toutes ensemble. Le dessein de nous sauver atteste la bonté ; le mode d'échange adopté pour le rachat de l'homme asservi montre sa justice ; le fait qu'il ait intentionnellement rendu accessible à l'ennemi ce qui est inaccessible est une preuve de sa sagesse suprême - ὁρᾶς ὅπως τὸ ἀγαθὸν τῷ δίκαιῳ συνεζευκται καὶ τὸ σοφὸν τούτων οὐκ ἀποκρίεται. τὸ γὰρ διὰ τῆς τοῦ σώματος περιβολῆς χωρητὴν τὴν θείαν δύναμιν ἐπινοῆσαι γενέσθαι, ὡς ἂν ἡ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομία μὴ παραποδισθεῖ τῷ φόβῳ τῆς θεικῆς ἐπιφανείας, πάντων κατὰ ταῦτόν τὴν ἀπόδειξιν ἔχει, τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ σοφοῦ, τοῦ δίκαιου. τὸ μὲν γὰρ ἐλέσθαι σῶσαι τῆς ἀγαθότητός ἐστι μαρτυρία· τὸ δὲ συναλλαγματικὴν ποιήσασθαι τὴν τοῦ κρατουμένου λύτρωσιν τὸ δίκαιον δείκνυσι· τὸ δὲ χωρητὸν δι' ἐπινοίας ποιῆσαι τῷ ἐχθρῷ τὸ ἀχώρητον τῆς ἀνωτάτω σοφίας τὴν ἀπόδειξιν ἔχει. ». Également dans l'*Oratio catechetica* GNO III 4 62, 17. 25 ; 64, 14 ; *In diem natalem* GNO X 2, 267, 14.

⁵⁰⁰ Nous proposons la traduction suivante : *l'économie relative à l'homme* à la place de *l'économie de l'Incarnation*. Nous avons constaté en abordant la citation au début de ce sous-chapitre que Grégoire n'utilise pas la notion de l'économie directement avec l'incarnation hypostatique du Christ, par contre elle entre comme un événement majeur dans l'histoire de l'économie divine. La traduction de R. WINLING *l'économie de l'Incarnation* peut apparaître ambiguë dans le sens où l'Incarnation est comprise comme un synonyme ou comme un attribut de l'économie ; l'événement de l'Incarnation ne semble pas chez Grégoire être défini par la notion de l'économie. En outre la citation suivante est présentée dans le contexte du rachat de l'humanité où le thème de l'Incarnation est mêlé avec celui de l'histoire du salut de l'homme, ce qui complique la tâche pour distinguer nettement les deux termes.

de Dieu dont la nature est incréée. Il apparaît que la notion d'économie, décrite ici par les deux expressions suivantes : ἡ κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία et τῆς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ, constitue une somme des termes relatifs à l'ordre dans l'univers. Les trois termes ἀκολουθία - εἰρμός - τάξις semblent être utilisés par le Cappadocien comme des termes quasi techniques qui décrivent l'ordre physique du monde au contraire de la notion de οἰκονομία qui, à son tour, inclut un caractère anthropologique et sotériologique⁵⁰¹. Cette idée grégorienne de l'économie, donc d'une vision historique de la création et particulièrement de l'homme, a pour objectif de convaincre l'auditeur du sens du concept chrétien de l'intervention divine au sein de l'univers. Il est important d'apercevoir la liaison que Grégoire fait entre le terme d'économie et ἀκολουθία - εἰρμός - τάξις. Cela est une preuve de la volonté de la part du Cappadocien de formuler une synthèse à la fois cosmologique et biblique, c'est-à-dire afin de chercher une cohérence entre les données naturo-scientifiques et philosophiques de l'époque avec l'interprétation de l'Écriture. Cet exemple nous montre également que la notion d'économie appartient d'une certaine façon au vocabulaire relatif au cosmos et à l'ordre des choses créées. Grégoire semble ne pas utiliser le mot économie dans sa vision théologique c'est-à-dire trinitaire ; il reste consacré aux choses créées d'où une relation étroite avec l'histoire de l'homme Jésus mais pas avec la deuxième hypostase divine.

Lisons un passage de *Contra Eunomium libri II* où Grégoire réfléchissant au sujet des attributs divins et du concept d'humanité comme aussi à l'origine du langage humain dévoile sa vision de l'économie divine pour la création :

Tout comme, selon l'économie divine, le soleil tempère la pure intensité de ses rayons en traversant l'air qui s'interpose et procure une lumière et une chaleur proportionnées à ceux qui les reçoivent, alors qu'en lui-même il ne peut être approché en raison de la faiblesse de notre nature, de la même manière, conformément à l'exemple que nous avons donné, la puissance divine, tout en surpassant infiniment notre nature et tout en étant inaccessible à une participation de notre part, comme une mère compatissante qui joint ses balbutiements aux cris dépourvus de sens de ses petits enfants, donne à la nature humaine ce qu'elle est capable de recevoir ; c'est pourquoi dans ses apparitions variées aux hommes, Dieu prend une forme humaine, parle à la manière des hommes et assume colère, pitié et d'autres passions du même genre, de façon qu'à travers tout ce qui nous est adapté, nous soyons conduits par la main dans notre vie de petits enfants, en contact avec la nature divine grâce aux paroles de la Providence⁵⁰².

καθάπερ γὰρ κατὰ τὴν θεῖαν οἰκονομίαν ὁ ἥλιος τὸ σφοδρὸν τῶν ἀκτίνων καὶ ἄκρατον τῷ διὰ μέσου κατακεράσας ἀέρι σύμμετρον ἐπάγει τοῖς δεχομένοις τὴν

⁵⁰¹ Grégoire développe sa pensée, voir Lexicon Greg Gottes Heilsplan im Zush mit den Menschen.

⁵⁰² *Eun II* 419, SC 551, R. WINLING, p. 378-381.

αὐγὴν τε καὶ τὴν θερμότητα, καθ' ἑαυτὸν ὢν τῇ ἀσθενείᾳ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπροσπέλαστος, οὕτω καὶ ἡ θεία δύναμις καθ'ὁμοιότητα τοῦ ῥηθέντος ἡμῖν ὑποδείγματος ἀπειροπλασίως ὑπεραίρουσα τὴν φύσιν ἡμῶν καὶ ἀπρόσιτος εἰς μετουσίαν οὕσα οἷόν τις μήτηρ εὐσπλαγχνος τοῖς ἀσήμοις τῶν νηπίων κνυζήμασι συνδια ψελλιζομένη τοῦτο νέμει τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ὃ λαβεῖν δυνατῶς ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς ποικίλαις πρὸς τοὺς ἀνθρώπους θεοφανείαις καὶ κατὰ ἄνθρωπον σχηματίζεται καὶ ἀνθρωπικῶς φθέγγεται καὶ ὀργὴν καὶ ἔλεον καὶ τὰ τοιαῦτα ὑποδύεται πάθη, ὡς ἂν διὰ πάντων τῶν καταλλήλων ἡμῖν χειραγωγῆτο ἡ νηπιώδης ἡμῶν ζωὴ, **διὰ τῶν τῆς προνοίας λόγων** τῆς θείας φύσεως ἐφαπτομένη.

Cette longue phrase de Grégoire est de nouveau construite sur la base de l'analogie ou à l'aide de la construction καθάπερ ... οὕτω καὶ (...) καθ'ὁμοιότητα τοῦ ῥηθέντος ἡμῖν ὑποδείγματος⁵⁰³ ; Grégoire compare le soleil avec la puissance divine qui tous les deux se manifestent non pas dans leur totalité et d'une façon directe, mais à travers (διὰ) les lois de l'ordre des réalités sensibles. La possibilité de saisir le soleil se fait par ses rayons adaptés, car apaisés par la distance, à la vie terrestre, également comme la puissance de Dieu, laquelle assumant la physique du créé peut y être communiquée. Comme dans la première citation dans ce sous-chapitre, la réelle connaissance de Dieu est possible à celui qui connaît les lois physiques de l'ordre de l'univers et à celui qui reconnaît les paroles révélées dans l'Écriture. L'aspect épistémologique est ici au centre de l'attention du Cappadocien d'autant que notre texte se trouve dans la deuxième partie du *Contra Eunomium libri II* consacré à la question de l'activité conceptuelle de l'esprit (ἐπίνοια) et au principe de l'ordre épistémologique qui est celui des limites de la raison humaine interdisant à celle-ci de comprendre la substance divine⁵⁰⁴. Ces deux points, c'est-à-dire l'ordre cosmique et l'Écriture, sont exprimés chez Grégoire sous la forme de deux synonymes respectifs, premièrement l'économie divine - κατὰ τὴν θεϊαν οἰκονομίαν et deuxièmement la providence - διὰ τῶν τῆς προνοίας λόγων.

La particularité de la notion d'économie dans ce passage est qu'elle exprime à la fois l'ordre physique de l'univers et la révélation de la parole divine, y compris l'Incarnation (κατὰ ἄνθρωπον σχηματίζεται). L'οἰκονομία dans l'ordre physique du cosmos exprime aussi, selon la vision grégorienne, l'histoire (διὰ τοῦτο ἐν ταῖς ποικίλαις πρὸς τοὺς ἀνθρώπους θεοφανείαις) de la parole divine pour en donner sa spécificité qui consiste dans le regroupement intellectuel des deux ordres premièrement physique et deuxièmement relatif à l'Écriture en un seul ordre - οἰκονομία.

⁵⁰³ Nous l'avons souligné dans le texte grec.

⁵⁰⁴ B. STUDER, « Der Theologischgeschichtliche Hintergrund des Epinoialehre Gregor's von Nyssa », dans KARFIKOVA (ed), *Contra Eunomium II*, p. 21-49.

C'est l'esprit de synthèse et la vision globale des choses qui mènent Grégoire à une telle approche universaliste comme aussi sa forte conviction et sa foi en *un seul Dieu* omnipuissant comme le veut le symbole de Nicée-Constantinople dont il a été un des artisans. La cohérence du concept de l'οικονομία grégorienne avec *Book of Nature*, comme l'appellent A. Vanderjagt et K. Van Berkel dans l'introduction *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, c'est-à-dire une métaphore⁵⁰⁵ dans l'histoire de la science qui compare la nature environnementale avec la Bible, est frappante. En ce qui concerne la définition de l'expression *le livre de la nature* nous pouvons reprendre les paroles des deux auteurs : « ... *the book of nature was juxtapositioned with that book of grace (Bible), God revealing specific and also different aspects of himself in both (...)* Nature is seen as an interrelated system of signs that ultimately refers to and provides insight into the wisdom, providence and omnipotence of God the Creator. Thus the study of nature was not only easily justified but even regarded as necessary. The 'reading' of the book of nature authored by God was not regarded as mere idle curiosity, but it was as leading to a deeper understanding of God's wisdom and power. From the times of Chrysostomos and Augustine – the latter of whose works provide the locus classicus of the term – to the twenty-first century the notion of the book of nature has culturally legitimated and promoted a positive attitude towards nature and its study⁵⁰⁶. » Maintenant, après avoir lu la signification de la notion *de livre de la nature*, nous sommes capables d'apercevoir beaucoup plus clairement le concept d'οικονομία grégorienne et d'essayer de l'envisager dans ses cadres. Il semble que l'οικονομία constitue une sorte d'actualisation chrétienne de ce qu'on a appelé le livre de la nature, entreprise par les premiers écrivains ecclésiastiques, notamment Origène.

Comme nous avons pu le remarquer dans leur analyse, Grégoire établit un système qui vise à accorder deux systèmes différents, cosmique et biblique, dans une seule position d'argumentation et de preuves qu'il appelle l'économie. En effet, nous sommes forcés de constater que les notions de l'ordre cosmique que nous avons abordées jusqu'à présent dans cette partie ont une liaison étroite avec l'interprétation du texte de l'Écriture qui possède une suite logique et vice versa. Akolouthia, taxis

⁵⁰⁵ Les auteurs donnent tout au début du texte l'explication du terme métaphore : « *Metaphores are essential to human understanding and its communication and transmission. We use metaphors to transform amorphous ideas and impressions into clear and well-defined pieces of knowledge suitable for diffusion and transmission* », p. IX.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

eirmos et *economia*, nous allons voir encore *historia* et *pronoia*, toutes ces notions ont chez Grégoire une double signification ; elles se réfèrent en grande partie à l'ordre cosmique, dans le sens physique du terme, et à la suite logique cohérente de tout le texte biblique. Cette double signification de chaque notion ramène la pensée de Grégoire à une expression de l'unité globale sur l'ordre harmonieux de l'univers, cosmologiquement comprise. Le cosmos et la lecture exégétique de la Bible sont deux sources avec lesquelles Grégoire travaille l'idée de l'ordre universel.

3. 2. LA NOTION D'ΙΣΤΟΡΙΑ

Ce que nous avons dit tout à l'heure concerne aussi la notion d'histoire car elle aussi se joint au texte biblique avec l'ordre cosmique et vice versa. Nous allons essayer de scruter davantage la notion d'histoire, déjà abordée au début de cette partie, en vue de comprendre exactement sa place dans la disposition harmonieuse de l'univers créé.

Nos deux textes viennent du *Contra Eunomium libri II* et portent quelques indices sur la notion d'ιστορία pensée par Grégoire dans le contexte épistémologique et dans celui de l'origine du langage humain.

Afin que nous ne nous représentions pas la création comme étant en quelque sorte née d'elle-même et non gouvernée, le texte nous dit qu'elle doit son origine à la nature divine et affirme qu'elle a été constituée selon un ordre réglé. Il faudrait beaucoup de temps pour étudier méthodiquement l'ordre suivi par Moïse pour donner, au sujet de la création du monde, son enseignement sous forme de récit historique. Ou plutôt, chacun des passages de son écrit pourrait servir à réfuter clairement l'erreur et la vanité des opinions des adversaires. Celui qui le veut peut, en lisant nos travaux sur la Genèse, vérifier quel est l'enseignement le plus cohérent, celui de nos adversaires ou le nôtre⁵⁰⁷.

ἵνα γὰρ μὴ ἀδέσποτόν τινα καὶ αὐτοφυῆ τὴν κτίσιν εἶναι νοήσωμεν, καὶ γεγενῆσθαι ταύτην παρὰ τῆς θείας φύσεως λέγει καὶ **τάξει** τινὶ καὶ **ἀκολουθία** συστήναί φησι. Καὶ μακρὸν ἂν εἶη περὶ τῆς **τάξεως** φιλοσοφεῖν τῶν κατὰ τὴν κοσμοποιίαν ὑπὸ τοῦ Μωϋσέως **ἐν ιστορίας** **χαρακτῆρι** δογματικῶς εἰρημένων. ἥ γὰρ ἂν μᾶλλον δι' ἐκάστου τῶν γεγραμμένων τὸ πεπλανημένον τε καὶ μάταιον τῆς τῶν ἐναντίων ὑπολήψεως φανερῶς διηλέγχθη. ἔξεστι δὲ τῷ βουλομένῳ τοῖς εἰς τὴν Γένεσιν πεπονημένοις ἡμῖν ἐντυχόντι δοκιμάσαι τῶν τε ἡμετέρων καὶ τῶν ὑπεναντίων **τὸν ἀκολουθότερον λόγον**.

La notion d'histoire paraît être un effort de l'intellect humain qui, utilisant une certaine méthode, interprète le passé à partir du récit biblique et permet ensuite de le

⁵⁰⁷ *Eun.* II 225-226, SC 551, p. 255.

transmettre sous une forme particulière et accessible aux lecteurs. L'expression utilisée par Grégoire pour exprimer le récit de la Genèse : *enseignement sous forme de récit historique* (τῶν ἐν ἱστορίας χαρακτηῖρι δογματικῶς εἰρημένων), trahit d'une certaine façon le rôle pédagogique de la notion d'ἱστορία. Le mot δογματικῶς entre dans le vocabulaire pédagogique grégorien d'enseignement⁵⁰⁸. L'histoire est une manière parmi d'autres d'expressions des idées qui sont contenues dans le récit biblique, mais c'est une manière chronophage – *il faudrait beaucoup de temps pour étudier méthodiquement l'ordre suivi par Moïse* – que Grégoire n'a pas l'intention d'entreprendre dans le *Contre Eunome* car il est conscient de la difficulté qu'elle présente⁵⁰⁹.

Nous pouvons remarquer un rapprochement entre les notions d'histoire et d'économie dans un passage d'*In inscriptiones Psalmorum* où Grégoire décrit l'économie comme un synonyme de la prophétie de l'histoire. Notre passage se trouve dans le contexte de l'interprétation du psaume 58 :

Je crois superflu d'introduire maintenant une parenthèse dans notre discours tandis qu'il se hâte vers d'autres questions, sur la nature de ce qui est cherché dans l'histoire : comment, tandis que le texte rapportait que Saül cherchait à frapper David de sa javeline, l'histoire ajoute que la lance est allée contre le mur, mais que David fut sauf (1 Rg 19, 10), que sur son lit ce n'est pas David en personne qu'on trouve, mais à sa place des cénotaphes et un foie de chèvre (1 Rg 19, 13. 16). Cela servait aux gens de l'époque, en vertu d'un certain usage, à détourner la mort par un sacrifice expiatoire, de telle sorte que celui qui se trouvait malade était retiré de son lit, tandis que le vêtement qui recouvre les morts était placé sur la couche avec un foie de chèvre. Car il est sans doute clair pour les plus ardents au travail que l'histoire est une prophétie du plan du Seigneur⁵¹⁰.

Περιττὸν δὲ οἶμαι νῦν παρενθεῖναι τῷ λόγῳ πρὸς ἕτερα σπεύδοντι τί τὸ ἐν τῇ ἱστορίᾳ ζητούμενον, πῶς, εἰπόντος τοῦ λόγου ὅτι ἐπάταξε ὁ Σαοὺλ τὸν Δαβίδ τῇ λόγχῃ ἐπάγει ἡ ἱστορία ὅτι κατὰ τοῦ τοίχου ἦλθε τὸ δόρυ, ὁ δὲ Δαβίδ διεσώθη, καὶ

⁵⁰⁸ Dans l'article de M. ALEXANDRE sous le titre « La théorie de l'exégèse dans le *De Hominis Opificio* et l'*In Hexaemeron* », l'auteur de l'article énumère à partir du *De Hominis Opificio* et de l'*In Hexaemeron*, les termes qui servent à Grégoire dans son approche pédagogique de l'interprétation biblique ; il s'agit notamment de διδάσκειν, παιδεύειν, μανθάνειν, δόγμα, εἰσαγωγικός et χειραγωγεῖν.

⁵⁰⁹ Ce qui pourtant n'empêche pas que Grégoire l'utilise dans la rédaction du *De vita Moysis* où la première partie est consacrée à la biographie de Moïse. Cf. H. – I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1956, p. 55 : « Mais non, « il n'existe pas une réalité historique, toute faite avant la science qu'il conviendrait simplement de reproduire avec fidélité » : l'histoire est le résultat de l'effort, en un sens créateur, par lequel l'historien, le sujet connaissant, établit ce rapport entre le passé qu'il évoque et le présent qui est le sien. On sera tenté ici de recourir de nouveau à une comparaison avec l'idéalisme, pour qui la connaissance reçoit sa forme, sinon même sa réalité toute entière, de l'activité de la pensée. J'hésite cette fois à le faire, étant bien conscient des dangers que comporte l'abus de telles références, car à trop insister sur l'apport créateur de l'historien, on en viendrait à décrire l'élaboration de l'histoire comme un jeu gratuit, le libre exercice d'une imagination fabulatrice se jouant parmi un matériel hétéroclite de textes, dates, gestes et paroles avec la liberté du poète qui jongle avec ses rimes pour composer un sonnet. »

⁵¹⁰ *Inscr.* 169, SC 466, p. 495-497.

ὅτι ἐπὶ τῆς κλίνης τοῦ Δαβὶδ αὐτὸς μὲν οὐχ εὐρίσκεται, ἀλλ' ἀντ' ἐκείνου κενοτάφια καὶ ἦπαρ αἰγῶν, ὅπερ τοῖς τότε εἰς ἀποτροπιασμὸν θανάτου ἕκ τινος συνηθείας ἐγένετο, ὥστε τὸν ἐν ἀρρωστίᾳ γενόμενον ὑπεξάγεσθαι μὲν τῆς κλίνης, τὴν δὲ τοῖς τεθνηκόσιν ἐπιβαλλομένην στολὴν ἐπιτιθέναι τῷ κραββάτῳ καὶ ἦπαρ αἰγῶν. δῆλον γὰρ ἂν εἴη τοῖς φιλοπονωτέροις, **ὅτι προφητεία τῆς κατὰ τὸν κύριον οἰκονομίας ἐστὶν ἡ ἱστορία.**

Donc, le travail laborieux à partir des Ecritures, selon Grégoire, aboutit nécessairement à la constatation que les événements s'accordent mutuellement en vue de découvrir l'économie divine ou, comme le veut la traduction de J. Reynard, «*la prophétie du plan du Seigneur* ». L'expression grégorienne προφητεία τῆς κατὰ τὸν κύριον οἰκονομίας propose une sorte de rapprochement de la science historique avec les récits bibliques, notamment dans le domaine biographique de l'Ancien Testament. Autrement dit, dans ce passage Grégoire veut mettre en évidence le rôle capital de l'Écriture dans la connaissance historique. Nous devons pourtant souligner le fait que dans cette vision, l'économie apparaît selon Grégoire comme étant la finalité nécessaire de l'histoire mais, en même temps, le Cappadocien est conscient de la gravité qu'il y a à porter dans les faits historiques. Cette juxtaposition de ἱστορία avec οἰκονομία construit d'une façon importante le concept d'ordre chez Grégoire parce qu'elle est un signe visible de tentative d'unification des différents champs de l'activité intellectuelle humaine de l'époque.

Nous pouvons compléter la dernière citation grégorienne par un autre passage d'*Eun.* II qui précède de peu celui cité au début de ce sous-chapitre. Notre citation se trouve dans le contexte de l'apologie contre Eunome qui déclare, à tort selon le Cappadocien, que les termes recouvrent strictement toutes sortes de réalités y compris divines :

Le récit de la création, les listes des générations successives des hommes, **l'histoire** de certains événements et la législation variée relative au culte et l'organisation de la vie, tels sont les principaux points des écrits de Moïse.
κοσμογένεια καὶ τῶν καθ' ἑξῆς ἀνθρώπων **γενεαλογία** καὶ πραγμάτων τινῶν **ἱστορία** καὶ ἡ ποικίλη νομοθεσία περὶ τε τῶν κατὰ τὴν λατρείαν καὶ τῶν κατὰ τὸν βίον παρατηρημάτων, ταῦτα τῆς Μωϋσέως γραφῆς τὰ κεφάλαια.

Nous voyons clairement à partir de cette citation que l'ἱστορία est une des différentes façons d'exprimer le passé dans le récit de Moïse notamment à côté de κοσμογένεια et γενεαλογία. Pourtant elle est relative aux événements πραγμάτων

τινῶν ἱστορία, c'est-à-dire qu'elle est relative aux faits *historiques* dans le sens contemporain du terme⁵¹¹.

Dans ces deux citations le mot ἱστορία apparaît en rapport avec le récit vétérotestamentaire attribué à Moïse qui a une autorité incontestable aux yeux de Grégoire. La fréquence de l'utilisation du terme histoire est remarquée surtout dans le *De vita Moysis* et l'*In inscriptiones Psalmorum*⁵¹². Que comprend-il ici par le mot *histoire* ? Nous pouvons peut-être trouver une piste dans la relation avec le *De vita Moysis* où il élabore une *histoire* de la vie du prophète car c'est là qu'il distingue ἱστορία de θεωρία⁵¹³. Grégoire, en vue de répondre à la question d'un ami⁵¹⁴ se demandant quelles sont les règles de la perfection, prend l'exemple de Moïse et le présente par deux approches qu'il nomme respectivement : histoire (ἱστορία) et contemplation (θεωρία). Pour comprendre le terme ἱστορία chez Grégoire nous proposons de citer premièrement le plan de son traité qui se trouve à la fin de la préface, deuxièmement la conclusion de la première partie que J. Daniélou nomme à juste titre *histoire de Moïse* et, troisièmement la conclusion finale du traité. Voici les trois citations dont nous avons parlé :

Quoi qu'il en soit, prenons Moïse pour modèle. **Nous donnerons d'abord un aperçu rapide de sa vie, telle que l'Écriture nous le fait connaître.** Puis nous chercherons le sens spirituel qui correspond à l'histoire, pour y trouver une règle de vertu. Et par là nous apprendrons à connaître ce qu'est pour les hommes la vie parfaite⁵¹⁵.

Μωϋσῆς τοίνυν ἡμῖν εἰς ὑπόδειγμα βίου προτεθῆτω τῷ λόγῳ, οὗ τὸν βίον πρῶτον ἐν ἐπιδρομῇ διελθόντες, καθὼς παρὰ τῆς θείας Γραφῆς μεμαθήκαμεν, οὕτω τὴν πρόσφορον τῇ ἱστορίᾳ διάνοιαν εἰς ἀρετῆς ὑποθήκην ἀναζητήσομεν, δι' ἧς τὸν τέλειον ὡς ἐν ἀνθρώποις βίον ἐπιγνωσόμεθα.

Ces choses donc, **autant que le sens littéral de l'histoire humaine nous l'apprend,** nous les avons retracées dans les grandes lignes⁵¹⁶.

Ταῦτα μὲν οὖν, ὅσα ἐκ τῆς προχείρου τοῦ ἀνδρὸς ἱστορίας ἐμάθομεν, ἐν ἐπιδρομῇ σοι διηγησάμεθα, εἰ καὶ πως ἡ ὑπόθεσις ἐστὶν ἐν οἷς τὸν λόγον ἀναγκαίως ἐπλάτυνε.

⁵¹¹ H. – I. MARROU, p. 33.

⁵¹² Constatation à partir du *Lexicon Gregorianum*.

⁵¹³ P. HENNE, *La Bible et les Pères. Parcours historique de l'utilisation des Écritures dans les premiers siècles de l'Église*, Paris, 2010, p. 139 : « A la fin de sa vie, Grégoire arrive à la plénitude de sa réflexion. L'Écriture devient livre de sagesse et de mystique. La personne même de Moïse devient un modèle de vie ascétique. La Vie de Moïse, rédigée entre 390 et 392, se divise explicitement en deux parties bien distinctes. La première appelée « historique » a le ton d'une haggadah c'est-à-dire que les événements biographiques sont illustrés de façon moralisante. »

⁵¹⁴ Il s'agit probablement de Césaire Καισάρει, lequel prénom est mentionné pour la première fois à la fin du traité dans le texte du manuscrit E. Le mss K et Ἐσφιγένου 49 le nomment déjà dans le titre. Ajoutons que K accompagne son nom de la mention μοναχόν, pourtant son identité n'est pas connue. Pour les divers manuscrits, voir SC 1bis, V^e chapitre, dans l'introduction sur les textes, éditions et traduction faite par J. DANIELOU.

⁵¹⁵ *Vit. Moys.* 15, SC 1bis, p. 6.

⁵¹⁶ *Ibid.*, 77, p. 30.

Donc puisque tel était notre propos de savoir en quoi consiste la perfection de la conduite vertueuse et que nous avons découvert cette perfection par ce que nous avons dit, il est temps, homme généreux, **de te tourner vers le modèle et transportant ce que la contemplation spirituelle des événements historiques nous a montré à ta propre vie**, d'être reconnu par Dieu pour son ami et d'être tel en réalité⁵¹⁷.

Ἐπεὶ οὖν τοῦτο παρ' ἡμῶν τὸ ζητούμενον ἦν τί τὸ τέλειον τῆς ἐναρέτου πολιτείας ἐστίν, εὐρέθη δὲ διὰ τῶν εἰρημένων τὸ τέλειον, ὦρα σοι, ὦ γενναῖε, **πρὸς τὸ ὑπόδειγμα βλέπειν καὶ τὰ δι' ὑψηλοτέρας ἀναγωγῆς θεωρηθέντα περὶ τῶν ἱστορικῶς εἰρημένων· ἐπὶ τὸν ἴδιον μεταφέροντα βίον** γνωσθῆναί τε ὑπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ φίλον γενέσθαι αὐτοῦ.

Le fait que ces trois textes sont juxtaposés nous permet d'analyser la notion d'ἱστορία et de voir dans quel contexte elle est utilisée par le Cappadocien, c'est-à-dire d'observer son rôle. A partir de la première citation nous apprenons que l'exposé de la vie de Moïse est un aperçu (διέρχομαι⁵¹⁸) de sa vie fondée sur l'Écriture⁵¹⁹.

Ensuite le terme πρόχειρος⁵²⁰, qui est un terme technique patristique désignant l'approche littérale du texte de l'Écriture, est l'attribut de l'histoire de l'humanité. Ce que nous lisons chez Grégoire semble signifier que l'histoire se fait découvrir par le sens littéral de la Bible. Cette approche se caractérise d'après Grégoire par la rapidité et la brièveté. Grégoire se défend d'y rentrer avec les détails. Nous avons l'impression qu'il est prudent de lire l'Écriture ainsi.

La troisième citation est très intéressante. Elle résume les deux approches littérale et spirituelle désignant ainsi leur rapport mutuel. Selon Grégoire c'est *la contemplation spirituelle des événements historiques* qui permet d'arriver à l'objectif qu'il avait fixé auparavant – la voie pour accéder à la perfection. Dans ce texte, la notion de l'histoire est le point de départ d'une interprétation spirituelle. Autrement

⁵¹⁷ *Ibid.*, 320, p. 134-135.

⁵¹⁸ *Liddell&Scott (passing tough)* nous renvoie à *La République* de PLATON où διέρχομαι est utilisé avec τὸν βίον comme dans notre citation, Ed. J BURNET, Oxford 365b. Il est à noter que l'expression διέρχομαι τὸν βίον de Grégoire est reprise de Platon chez lequel cette expression apparaît dans le même contexte : le souci de mener une vie vertueuse. Chez Platon la question se pose par rapport aux effets qui donnent les opinions vulgaires des poètes sur la conscience des jeunes gens : « *Tous ces discours...quelle impression pensons-nous qu'ils produisent sur l'âme d'un jeune homme doué d'un beau naturel...sur le propos qu'il entend, il est capable d'en raisonner et d'en conclure ce qu'un homme doit être et quelle route il doit suivre pour s'assurer la meilleure existence possible ? – τὸν βίον ὡς ἄριστα διέλθαι* », p. 59 ; PLATON, *Oeuvres complètes*, tome VI, *La République*, livre I-III, Introduction par A. DIES, Texte établi et traduit par E. CHAMBRY, onzième tirage, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

⁵¹⁹ *In inscriptiones Psalmorum*. Grégoire donne le même sens, c'est-à-dire l'interprétation littérale de l'histoire de David et Saül. Voilà ce que contient l'histoire - ταῦτα περιέρχει ἡ ἱστορία. (SC 466, p. 443).

⁵²⁰ Le terme signifie : *obvious, of literal opposite of spiritual sens of scriptures* ; ce sens se trouve uniquement dans *Lampe*, absent de *Liddell&Scott*).

dit, celui qui veut aborder le texte allégoriquement est sensé tout d'abord établir son sens littéral. Il semble que Grégoire trouve ici un consensus entre ces deux écoles d'exégèse en élaborant un accord et une collaboration entre les deux.

Nous n'avons pas l'intention de développer la théorie exégétique grégorienne dans ce travail, néanmoins nous pouvons grâce à ce concept approfondir notre connaissance par rapport à la notion de l'histoire. Maintenant nous voyons plus clairement quelle est la place de ἱστορία dans l'expression de l'ordre de l'univers. Rappelons-nous que, selon Grégoire, le concept de l'ordre du cosmos est basé sur deux pôles : l'exégèse biblique et l'observation attentive de la réalité créée. C'est bien cette bipolarité qui est à l'origine de sa vision harmonieuse du monde et qui constitue en même temps sa méthode. Nous pouvons citer à cette occasion les paroles de P. Henne pour lequel : « *La grande originalité de Grégoire de Nysse ne repose pas dans ses analyses de détail, mais bien dans cet effort pour reconstituer des suites rigoureusement logiques. Le déroulement des événements au cours de l'Exode évoque le cheminement de l'âme dans le parcours spirituel (...) Il ne cherche plus seulement à découvrir le sens spirituel des récits bibliques, il essaie de dégager l'organisation de l'ascension mystique de l'âme vers le Créateur et modèle de tout*⁵²¹. »

Il est également utile de mentionner que nous pouvons observer chez Grégoire le rapprochement des deux termes ἀπόδειξις, démonstration rationnelle et ἀπόφασις, révélation, qui d'une certaine façon marque les deux voies par lesquelles l'homme peut atteindre la vérité. Ce thème semble être repris de l'*In Hexaemeron* de Basile. L'histoire a alors, dans ce sens-là, une dimension cosmologique chez Grégoire (cf. p. 160).

3. 3. LA NOTION DE ΠΡΟΝΟΙΑ CHEZ LES STOÏCIENS ET CHEZ PLOTIN

La notion de providence engage une grande partie de la philosophie hellénistique, qui n'est pas notre sujet, mais il nous semble nécessaire de nous appuyer sur quelques données, à partir de la synthèse donnée par *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Donc, nous proposons de voir la notion de providence dans la philosophie hellénistique et ensuite chez Grégoire, que l'on peut

⁵²¹ P. HENNE, p. 139-140.

considérer comme influencé par la pensée stoïcienne⁵²², pour comprendre son rôle dans l'ordre cosmique.

3. 3. 1. LA PROVIDENCE SELON LES STOÏCIENS – QUELQUES POINTS DE REPÈRE

Dans *the Cambridge History of Hellenistic Philosophy*⁵²³, qui est une introduction à la philosophie hellénistique, sous le thème de la cosmologie dans le stoïcisme, nous pouvons lire que : « (...) *the providence of God is regarded as something presiding over the course of the world from the superior position, deciding what is best, and bringing it about. But we must not forget that this picture is to a considerable extent metaphorical in the Stoic system. God is not transcendent, but immanent. The providence of God is another way of describing the course of nature itself*⁵²⁴. » Ensuite D. Furley, auteur du texte, cite un passage de Chrysippe de Soles dans son premier livre *Sur la Providence*, où nous lisons également que : « *The cosmos is a living being, rational, ensouled, thinking*⁵²⁵. » Il est important de souligner cette vision stoïcienne du cosmos *vivant*. La providence divine apparaît donc comme une description de l'ordre autonome du cosmos. Autrement dit, la providence c'est l'ordre même de l'univers ; un ordre nécessaire⁵²⁶. Le stoïcisme propose donc une philosophie assez moniste parce que nous n'observons pas l'existence d'un autre principe lequel serait transcendant dans le cosmos.

Citons également un passage d'Alexandre d'Aphrodise, un commentateur péripatéticien⁵²⁷, dans son *Traité du destin*, daté entre 198 et 209⁵²⁸ où l'auteur expose la doctrine stoïcienne d'interdépendance du monde physique :

Ils disent (c'est-à-dire les Stoïciens) donc que ce monde-ci, qui est un, renferme en lui tous les êtres, est gouverné par une nature vivante, raisonnable et intelligente ; que

⁵²² Cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*.

⁵²³ *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Edited by K. ALGA, J. BARNES, J. MANSFELD et M. SCHOFIELD, Cambridge University Press, 1999, p. 448-451.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 449.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 449-450 ; voir parallèle avec, EDELSTEIN, L. & KIDD, I. G. (1988), *Posidonius : vol. I, the Fragments*, Cambridge Classical Texts and Commentaries, VII 142.

⁵²⁶ Cf. *Les Pères de l'Eglise et l'astrologie : Origène, Méthode, Basile, Grégoire de Nysse, Diodore, Procope de Gaza, Jean Philopon*, Paris : Migne, 2003.

⁵²⁷ Cf. R. W. SHARPLES, *Peripatetic*, p. 140-160, dans *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* vol. I, Edited by L. P. GERSON, Cambridge University Press, pour en savoir plus sur cet ensemble des courants philosophiques post-aristotéliens.

⁵²⁸ Voir P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Paris, 1942 ; comme aussi une riche introduction dans ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité du destin*, texte établi et traduit par P. THILLET, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

l'organisation des êtres s'y trouve procédée éternellement selon un enchaînement ordonné, de sorte que les événements antérieurs sont cause des événements postérieurs, et toutes choses sont liées les unes aux autres de telle façon qu'il n'y a aucun événement dans l'univers qu'un autre inévitablement n'en résulte et ne s'y rattache comme une cause, non plus inversement qu'aucun événement conséquent ne peut se séparer des événements antérieurs en sorte qu'il ne soit la conséquence de l'un d'entre eux comme s'il était lié. Bref, de tout événement un autre découle qui lui est lié nécessairement comme à sa cause, et tout événement est précédé d'un autre, auquel il est lié comme à sa cause. Aucun être, aucun événement du monde n'est sans cause, parce que rien en lui n'est sans lien avec la totalité des événements antérieurs et séparé d'eux (...) Le destin même, la nature, la raison par laquelle est régi l'univers, c'est Dieu, disent-ils, puisqu'il se trouve dans tous les êtres et dans tous les événements, et qu'il utilise la nature propre de tous les êtres en vue de l'organisation de l'univers⁵²⁹.

Dans ce texte nous observons une doctrine d'interpénétration totale du monde physique par Dieu⁵³⁰. Cette doctrine, comme le constate D. Furley, unifie la notion de la providence avec celle de destin⁵³¹. La doctrine stoïcienne montre une vision ferme du déterminisme dans la physique, tellement différente de la théorie de Platon et d'Aristote⁵³².

Egalement chez Marc Aurèle la parfaite immanence du divin au monde et des hommes à la nature est clairement affirmée. Regardons le passage de *Pensées* IV, 23 : « *Je m'accommode de tout ce qui peut t'accommoder, ô monde ! Rien n'arrive trop tôt ou trop tard pour toi de ce qui est point pour toi. Tout est fruit pour moi de ce que produisent tes saisons, ô nature ! Tout vient de toi, tout est en toi, tout rentre en toi.* » C'est le monde qui gouverne la totalité de ce qui est contenu par l'existence. Citons encore un passage de Marc-Aurèle qui se trouve dans le livre II, 3 : « *Les œuvres des dieux font éclater une providence ; celles de la fortune ne laissent pas de dépendre de la nature ou d'être tissées et entrelacées avec les événements régis par la providence.*

⁵²⁹ ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité du Destin*, 191.30-192.28, p. 43-44.

⁵³⁰ *Interpenetration of the physical cosmos by God*, D. FURLEY, p. 450.

⁵³¹ *Ibidem* ; voir aussi l'introduction de J. LAURENT à PLOTIN, *Troisième Ennéade*. Texte établi et traduit par E. BREHIER, Les Belles Lettres 2002, p. XIV-XV : « *Les Stoïciens en effet ne distinguent pas le destin de la Providence : il s'agit d'un même mouvement qui prévoit tous les événements du monde et qui organise tous les corps. Plotin critique (notamment en III, 1) cette position extrême pour laquelle « tout ce qui arrive, arrive justement » (Marc Aurèle IV, 10) et proposera une pluralité de modalités de l'action divine ; mais les Stoïciens sont fort éloignés de l'ontologie scalaire de Plotin et d'une théologie où les dieux supérieurs sont incorporels ; pour eux il n'y a finalement qu'un seul dieu, la vie même du logos divin.* »

⁵³² Nous nous permettons de reprendre à nouveau l'analyse de D. FURLEY qui montre que, selon la théorie platonicienne où la raison est opposée à la nécessité et la nature même de la matière physique est vue comme étant un obstacle à l'ordre providentiel de l'univers, la nécessité matérialisée doit être la raison de l'ordre. Chez Aristote aussi existe une certaine possibilité d'indétermination dans le système physique. Voir également les pages 513-541 qui contiennent le 15^e chapitre intitulé « Determinism and indeterminism », de R. J. HANKINSON, toujours dans le *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Edited by K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD et M. SCHOFIELD, Cambridge University Press, 1999.

*Tout découle de là. En outre, ce qui arrive est nécessaire et contribue à l'intérêt général de l'univers dont tu fais partie*⁵³³. »

De fait, Grégoire avait une connaissance de ces images philosophiques lorsqu'il structurait sa propre vision de la providence. Nous sommes également convaincus que, dans plupart des cas, il était influencé par ces pensées et il tenait les arguments des philosophes pour assez bons pour ensuite les développer à sa manière

3. 4. LA PROVIDENCE CHEZ GRÉGOIRE

A. Meredith, dans la conclusion de son étude parue dans *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, à propos de la culture et l'influence philosophique dans la pensée grégorienne, écrit : « *His main launching point was not the discovery of a basic philosophical idea or system, but the desire to understand the faith he has received with the help of philosophy. Most of his writings are in this sense occasional. He uses what suits him and can modify what he used in ways perhaps unacceptable to the Platonic past he inherited*⁵³⁴. » Nous nous proposons de nous concentrer à présent sur la vision grégorienne de ce problème dans le contexte cosmologique, ce qui n'exclut pas la possibilité de la référence à d'autres écrivains chrétiens.

Grâce au *Lexicon Gregorianum* nous pouvons constater que le terme de πρόνοια est, dans la majorité des cas, employé dans le *Contra Eunomium libri I/II*⁵³⁵ et exprime un attribut de Dieu. Nous proposons alors de chercher la signification possible de notre notion dans le contexte de l'ordre cosmique, ce qui ensuite nous permettra d'établir sa fonction dans la relation de la providence à l'égard de la création. Voici notre première citation venant, comme nous l'avons déjà mentionné, d'*Eun.* :

⁵³³ Nous pouvons également citer un passage parallèle du même auteur, VI, 1 : « *La substance universelle est docile et plastique. La raison qui gouverne n'a en elle-même aucun motif de faire le mal, car elle n'a pas de méchanceté, elle ne fait de mal à rien et rien ne reçoit d'elle aucun dommage. Or tout naît et s'achève conformément à elle.* »

⁵³⁴ *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* vol. I, Edited by L. P. GERSON, Cambridge University Press, p. 481, qui est une sérieuse analyse de l'histoire de la philosophie en deux tomes, allant des années 200 à 800 après Jésus-Christ.

⁵³⁵ Cf. *Lexicon Gregorianum* : il faut compter aussi les traités dogmatiques comme *Ad Ablabium. Quod non sint tres dei* et *l'Oratio catechetica*.

Celui qui se met à l'école des Evangiles et de la prophétie croit que celui qui est, existe, en se basant sur ce qu'il a entendu des saints et aussi sur l'harmonie qui règne dans les choses visibles et sur les œuvres de la providence, mais il s'abstient d'étudier ce que Dieu est et comment il est, car, selon lui, cela est à la fois inutile et vain : ainsi il ne permettra pas au mensonge de faire son entrée en scène pour nuire à la vérité⁵³⁶.
 Ὁ δὲ τῶν εὐαγγελίων καὶ τῆς προφητείας μαθητῆς ὅτι μὲν ἔστιν ὁ ὢν ἐξ ὧν ἀκήκοέ τε τῶν ἁγίων καὶ διὰ τῆς τῶν φαινομένων εὐαρμοστίας καὶ τῶν τῆς προνοίας ἔργων πιστεύει, τί δὲ καὶ ὅπως ἐστὶν ὡς ἀνωφελὲς ἅμα καὶ ἀνήνυτον οὐκ ἐξετάζων οὐδεμίαν δώσει τῷ ψεύδει κατὰ τῆς ἀληθείας τὴν εἴσοδον.

Le contexte de cette citation est que Grégoire discute avec Eunome de la possibilité de connaître Dieu. Dans ce passage précis, ce qui nous intéresse est que, parmi les sources de cette connaissance, Grégoire mentionne « *l'harmonie (...) et (...) les œuvres de la providence* » : il affirme ainsi le lien entre l'ordre harmonieux du monde et l'action de la providence dans la création. Nous pouvons nous poser la question : comment comprendre *les œuvres de la providence* et est-ce que le concept de providence n'est-il pas ici synonyme de Dieu ? Il semble que pour Grégoire, la providence est une des formes de manifestation de Dieu dans la création. La providence opère pour le bien et le maintien de la création. Dans le contexte de notre passage c'est cela qui nous fait connaître Dieu, mais pas Dieu lui-même.

Grégoire juxtapose dans ce passage les deux sources de la connaissance au sujet de la divinité : premièrement l'école des Evangiles et de la prophétie (ὁ δὲ τῶν εὐαγγελίων καὶ τῆς προφητείας μαθητῆς) – nous pouvons dire alors de l'Écriture - ; deuxièmement Grégoire énumère ici les trois autres : le témoignage des saints (ἐξ ὧν ἀκήκοέ τε τῶν ἁγίων), l'harmonie du monde sensible (διὰ τῆς τῶν φαινομένων εὐαρμοστίας), les œuvres de la providence (καὶ [διὰ] τῶν τῆς προνοίας ἔργων). Nous pouvons dire que les trois dernières sources de la connaissance contiennent les caractères des choses vécues et expérimentées à l'inverse de « *l'Évangile et de la prophétie* » qui portent sur le caractère révélé de la connaissance.

Il est utile de mentionner, en une brève digression, que le rapprochement des deux termes ἀπόδειξις (démonstration rationnelle) et ἀπόφασις (révélation) est observable chez Grégoire, marque d'une certaine façon les deux voies par lesquelles l'homme peut atteindre la vérité. Ce thème semble être repris de l'*In Hexameron* de Basile, qui pourtant à son tour, comme cela est accentué à juste titre par S. Giet, semble n'accorder de crédit qu'à la révélation dans le cheminement de la vérité⁵³⁷ (cf.

⁵³⁶ Eun. II 98, SC 551, p. 169.

⁵³⁷ BASILE DE CESAREE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, SC 26 bis, Paris, 1968, texte grec, introduction et traduction S. GIET, p. 45 : « *Entre deux modes de connaissance qui ne se présentent*

p. 162). La position grégorienne est proche de celle de Basile ; la foi est un instrument de la connaissance divine beaucoup plus élevé que le jugement à partir des capacités sensibles de l'homme. R. Winling commentant ce passage du *Contra Eunomium libri II* constate que : « le rôle de la foi (...) consiste à nous faire admettre ce qui dépasse notre connaissance, mais nous est révélé par les prophètes et l'Évangile : elle apporte la garantie de l'existence et de la vérité de ce qui échappe à la perception par les sens⁵³⁸. » Nous avons déjà eu l'occasion de parler des différents modes de la connaissance dans le chapitre consacré à l'incompréhension divine et la notion d'*épinouia* qui l'accompagne dans la pensée grégorienne.

Malgré ce rapprochement Grégoire élabore une particularité dans son approche qui mérite notre attention. Il ne met pas seulement la foi au service de l'Écriture, donc de la parole révélée, qui, selon le Cappadocien, permet également de dévoiler les vérités cosmologiques. Autrement dit, la foi devient chez Grégoire un instrument souple et dynamique qui est aussi bien utilisable pour déchiffrer le sens des paroles bibliques que pour contempler le fonctionnement de la nature créée organisée par la puissance et la sagesse divine. Cela nous conduit à dire que les œuvres de la providence (τῶν τῆς προνοίας ἔργων) se révèlent à l'être humain par l'intermédiaire de faculté de la foi.

Il semble que pour Grégoire, la providence joue le rôle d'une preuve observable ou plutôt d'un argument dont il se sert facilement en vue de débattre avec Eunome sur la question du langage et de défendre ses positions épistémologiques comme aussi cosmologiques à l'exemple de l'harmonie universelle (τῆς τῶν φαινομένων εὐαρμοστίας). C'est aussi dans ce contexte qu'on peut faire un rapprochement entre la philosophie stoïcienne et Grégoire. Pour Epictète, la providence constitue l'agencement des parties du monde où les éléments qui arrivent

pas sur le même plan, tendant, l'un au vraisemblable, et l'autre au vrai, il n'est guère de confrontation possible. Toute science des lointains mystères de la nature est vaine ; la foi, au contraire, s'impose sans discussion. Mais, par un étrange renversement de perspectives, celle-ci pourra, dans la mesure où elle est garantie de l'erreur par la Révélation, se servir, pour accréditer son message, des vraisemblances que lui fournit la sagesse profane », l'auteur nous renvoie à *Hex.*, I, 10, *infra* 10 D où nous lisons : « Si quelqu'une de ces hypothèses te semble vraisemblable, reporte ton admiration sur la sagesse de Dieu, qui a aussi disposé les éléments du monde ; car les plus grandes œuvres ne causent pas moins d'étonnement, du jour où l'on a découvert le mode dont s'opère telle de ces merveilles. Si non, que du moins la simplicité de ta foi soit plus forte que ces raisonnements », p. 131 ; comme aussi *In Hexameron* de GREGOIRE DE NYSSE qui dans son introduction décrit le caractère conjoncturel de cette recherche de la vérité à partir de la foi : « Car notre maître avait aussi pour but, non pas d'imposer en aucune manière ses propres conjectures à ses auditeurs, mais d'être par son enseignement, pour ceux qui se mettraient à son école, comme une voie d'accès à la vérité », *Hex.* PG. 44, 89D.

⁵³⁸ *Eun.* II, SC 551, p. 166.

apparaissent comme nécessaires, mais uniquement à l'homme qui est doué de la faculté de les comprendre. C'est par ces mots qu'Epictète commence, chapitre VI consacré à l'étude de la providence, un des plus beaux et des plus importants des *Entretiens*⁵³⁹ : « A l'occasion des événements divers qui se produisent dans le monde, il est facile de louer la Providence, si l'on possède en soi ces deux qualités : la faculté de comprendre ce qui arrive à chacun et le sentiment de la reconnaissance. Sans quoi, ou bien on ne saisira pas l'utilité des événements, ou bien on n'éprouvera à leur propos aucun sentiment de reconnaissance, pas même si on les voit⁵⁴⁰. » La dernière phrase d'Epictète peut peut-être éclairer l'importance de la faculté de la foi chez Grégoire ; ce qui peut expliquer l'insistance de Grégoire dans la compréhension notamment de la providence. Rappelons-nous que dans le passage grégorien du *Contra Eunomium* c'est bien la foi seule qui permet de saisir la connaissance des œuvres de la providence (chez Epictète la providence est également révélée par ses œuvres, en revanche le mot foi n'est pas utilisé chez Epictète mais il s'agit évidemment d'une faculté humaine de la connaissance non pas basée sur les sens).

Mais grâce à un autre passage d'*Eun.*, un rôle singulier de la providence dans le système grégorien de l'ordre universel devient visible ; il s'agit du fait que la providence maintienne le long du temps l'ordre établi divinement.

C'est en interprétant le verset 4 du Psaume 19 (18) dans *Eun.*, toujours dans le contexte lié à la question du langage, que Grégoire décrit ce sens de maintien lié à la notion de providence :

(...) il nous explique à travers ce qu'il dit qu'aucune des choses qui existent ne tire sa subsistance de quelques rencontres spontanées, comme l'ont pensé certains qui ont imaginé que des combinaisons fortuites et imprévisibles d'éléments premiers ont produit le monde tout entier avec ce qu'il contient, sans qu'aucune providence ne pénètre le monde ; mais qu'il existe une cause de la constitution et du gouvernement de l'univers, dont dépend toute la nature des réalités intelligibles, cause d'où elle tient ses principes et ses causes, vers laquelle elle tend et se tourne et dans laquelle elle se maintient. Et, puisque, comme le dit l'apôtre, sa puissance éternelle et sa divinité se laissent voir à l'intelligence, depuis la création du monde (Rm 1, 20), toute la création et avant tout, comme le dit le texte, l'ordonnance des cieux, démontrent la sagesse du créateur à travers l'art manifesté par les choses créées⁵⁴¹.

⁵³⁹ Comme le veut J. SOUILHE le traducteur des *Entretiens*, Tome I, Livre I, dans la collection des Universités de France, Les Belles Lettres, 2014, Paris, p. 24, dont nous tirons d'ailleurs la traduction dans notre texte.

⁵⁴⁰ *Ibidem*. « Ἀφ' ἐκάστου τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων ῥαδίον ἐστιν ἐγκωμιάσαι τὴν πρόνοιαν, ἂν δύο ἔχη τις ταῦτα ἐν ἑαυτῷ δύναμιν τε συνορατικὴν τῶν γεγονότων ἐκάστῳ καὶ τὸ εὐχάριστον. Εἰ δὲ μή, ὁ μὲν οὐκ ὄψεται τὴν εὐχρησίαν τῶν γεγονότων, ὁ δ' οὐχαριστήσῃ ἐπ' αὐτοῖς οὐδ' ἂν ἴδῃ »

⁵⁴¹ *Eun.* II, 222-223, SC 551, p. 250-253.

(ὁ Δαβίδ) τοῦτο δι' ὧν εἶπε διδάσκων· οὐδὲν τῶν ὄντων ἔκ τινος αὐτομάτου συντυχίας τὴν ὑπόστασιν ἔχει, καθάπερ ᾤθησάν τινες τυχαίας τε καὶ ἀλόγους τῶν πρώτων στοιχείων ἀντεμπλοκάς τὸν κόσμον ἡμῖν ὅλον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ κατεργάσασθαι, οὐδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν ὄντων ἠκούσης, ἀλλ' ἔστι τι τῆς τοῦ παντὸς συστάσεως καὶ διοικήσεως αἰτίον, οὗ πᾶσα ἢ τῶν νοητῶν ἐξήπται φύσις, κάκειθεν τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχει καὶ πρὸς ἐκεῖνο νένευκέ τε καὶ ἐπιστρέφεται καὶ ἐν αὐτῷ διαμένει. καὶ ἐπειδὴ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἡ αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως νοουμένη καθορᾶται, διὰ τοῦτο πᾶσα ἢ κτίσις καὶ πρό γε πάντων, καθὼς φησιν ὁ λόγος, ἢ ἐν τοῖς οὐρανοῖς διακόσμησις διὰ τῆς ἐμφαινομένης τοῖς γεγονόσι τέχνης τὴν τοῦ πεποιηκότος σοφίαν ἐνδείκνυται. Καὶ τοῦτό μοι δοκεῖ παραστήσαι θέλων τὴν ἐκ τῶν φαινομένων μαρτυρίαν τοῦ σοφῶς καὶ ἐντέχνως τὰ ὄντα κατεσκευάσθαι καὶ εἰσαεὶ διαμένειν ἐν τῇ δυνάμει τοῦ τὸ πᾶν οἰακίζοντος.

La notion de providence apparaît ici étant la conséquence de l'ordre harmonieux et universel. Grégoire semble réfléchir de cette manière-là : si l'univers est ordonné par Dieu, et que rien n'existe au dehors de Dieu (être, ou non-être) il doit également être maintenu par Lui⁵⁴². C'est dans ce sens-là que la providence entre dans le concept d'ordre de l'univers chez Grégoire. L'ordre initial, décrit par exemple dans l'*In Hexaemeron*, est à l'origine, ou l'on pourrait dire plutôt qu'il constitue la cause naturelle de la providence, c'est-à-dire du maintien ou de la subsistance (διαμένει) de la création. La providence est une sorte de continuité de l'ordre harmonieux créé par Dieu à l'origine. Elle est la cause de l'harmonie universelle que nous avons analysée au début de cette partie de la thèse, à l'image de la cause de la *sympathie universelle* d'Épictète où elle unit toutes les choses terrestres et célestes⁵⁴³. Nous pouvons alors constater que la providence entre dans le cadre de la logique stoïcienne par l'intermédiaire du déterminisme stoïcien, que nous avons esquissé tout au début de ce sous-chapitre, mais qu'elle entre aussi dans la réflexion de Grégoire sur le Dieu créateur. En effet, la pensée grégorienne sur la notion de providence étant quelque chose qui, comme le dit Cicéron dans son ouvrage intitulé *De natura deorum*⁵⁴⁴, « administre le monde – *providentia mundum administrari* », s'inscrit dans la vision stoïcienne de l'ordre universel⁵⁴⁵.

⁵⁴² C'est dans une façon similaire que Chrysippe, cité pourtant par PLUTARQUE dans *De communibus notitiis adversus stoicos*, 34, décrit la causalité de la providence : « En effet rien n'existe en dehors de l'univers, il ne s'y passe rien qui ne soit pas conforme à sa nature puisque rien ne peut s'opposer à son gouvernement. »

⁵⁴³ EPICTETE, « Entretiens », I, 14.

⁵⁴⁴ CICERON, *De natura deorum*, II 29.

⁵⁴⁵ Pour plus d'exemples de la signification de la providence chez les stoïciens dans le sens d'un principe selon lequel le monde est gouverné dans son ensemble et dans ses parties, voir D. SAMB, *Etude du lexique des stoïciens*, éd. L'Harmattan, Paris, 2009, p. 85-86.

Nous pouvons citer le tout début du traité *De la providence* où Plotin, de la même manière, décrit l'ordre de l'univers : « Attribuer à la spontanéité et au hasard l'existence et la formation du monde sensible, c'est l'absurdité d'un homme qui ne sait ni comprendre ni regarder⁵⁴⁶. » Nous remarquons tout de suite les ressemblances de l'argumentation ; pour comprendre réellement la constitution du monde, l'homme doit admettre le principe créateur raisonnable et provident, et non pas chaotique, et sans plan de l'univers.

3. 5. CONCLUSION

Grâce à l'analyse de plusieurs notions qui évoquent – par différents aspects – l'ordre dans le cosmos, nous avons pu observer le concept d'harmonie universelle dans la vision grégorienne. C'est par l'association de ces notions que Grégoire démontre le fonctionnement harmonieux de l'univers dans le passé comme au présent et construit une théorie du *tout* cosmologique. Mais cette théorie ne peut pas être complète sans une réflexion anthropologique car l'homme, créé à l'image de Dieu, est pour Grégoire un élément intégral du cosmos. C'est pour cette raison que nous nous proposons, dans la partie qui suit, d'aborder la question de la nature humaine en relation avec la vision cosmologique de Grégoire.

⁵⁴⁶ PLOTIN, p. 24-25 ; le texte parallèle, c'est-à-dire qui réfute la thèse selon laquelle le monde serait le résultat du hasard, est montré au long du livre X *Les Lois* de PLATON ; pour la distinction entre spontanéité et hasard, voir ARISTOTE, *Physique*, II, 4, 195 b 31.

III. TROISIÈME PARTIE – L’HOMME COSMIQUE

Après avoir vu quelles sont l’origine, la source, la structure de l’univers – dans la première partie de la thèse - et quel est le mécanisme qui met en mouvement le cosmos d’une façon harmonieuse chez Grégoire, nous allons, dans cette troisième partie, aborder l’être humain dans le contexte de la création⁵⁴⁷.

Nous tenterons de répondre aux questions suivantes : quelles sont les origines de l’homme ? Quelles sont les conséquences de la double constitution de l’homme pour la création ? Quels sont principaux facteurs qui déterminent la relation entre l’homme et l’univers ? Quelle est la place de l’homme dans le concept ontologique grégorien du cosmos ?

Il ne s’agit pas pour nous de présenter une étude générale sur l’être humain d’après Grégoire de Nysse, comme c’est le cas par exemple dans le *De anthropologie van Gregorius van Nyssa* de S. de Boer et *L’antropologia di Gregorio Nisseo* de G. Castelluccio⁵⁴⁸. Il sera également important de souligner le fait que notre type d’approche de l’anthropologie grégorienne a pour seul but de préparer la base pour le développement de la quatrième et dernière partie de la présente thèse portant sur la crise écologique⁵⁴⁹ - crise de la relation de l’homme avec son environnement selon la pensée grégorienne. D’où notre intérêt dans cette partie pour analyser quelle est la

⁵⁴⁷ J. LACARRIERE, « Deux mythes antiques sur l’origine de l’homme », sous la direction de Y. Coppens, *Origine de l’homme : réalité, mythe, mode*, p.107, actes du colloque organisé par le Collège de France, 1998, remarque un lien entre l’origine du cosmos et l’origine de l’homme dans la culture : « En aucune mythologie, il n’existe de mythe de création du monde qui ne soit en même temps un mythe de la création de l’homme. Pour parler le langage des mythologues, nous dirons que toute cosmogénèse est aussi une anthropogénèse. La raison en semble évidente : que l’homme tienne son existence sur terre pour intentionnelle ou accidentelle, il ne saurait accéder au secret de ses origines, vu le temps limité de sa vie. Pour cela, pour connaître ce qui s’est passé sur terre ou dans le ciel quand l’homme n’existait pas encore, force nous est de recourir à des créatures omnipotentes et immortelles – autrement dit des divinités – qui, elles, furent les témoins, voire les auteurs, de notre apparition. »

⁵⁴⁸ S. DE BOER, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen, 1968 ; G. CASTELLUCCIO, *L’antropologia di Gregorio Nisseo*, Bari, Levante, 1992.

⁵⁴⁹ Dans laquelle nous allons poser l’hypothèse que la crise écologique comme telle existait déjà à l’époque de Grégoire car c’est tout d’abord une crise de la relation humaine envers le monde physique dont le point central se trouve dans l’éthique ; ce que nous pouvons appeler la crise écologique *dans le temps*, c’est-à-dire l’idée universaliste grégorienne envers l’homme et l’environnement.

vision grégorienne au sujet de la relation entre l'homme et la nature créée. C'est pour cette raison que nous allons analyser le concept grégorien de l'origine humaine.

Les quatre œuvres de Grégoire qui vont être particulièrement utiles et utilisées dans la démarche sur les questions anthropologiques sont : *In Hexaemeron*, *De hominis opificio*, *De anima et resurrectione* et *Oratio catechetica*. Comme le remarque déjà G. Maspero dans son article sur le terme d'anthropologie de Grégoire dans *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* : « *The most significant works from this perspective are Hex, Op Hom and An et res, all of them composed in the early years of his theological production*⁵⁵⁰. » Ces ouvrages ne constituent pas pourtant le seul corpus exhaustif dont nous avons besoin pour analyser ce vaste sujet. Nous allons également utiliser d'autres traités grégoriens qui offrent un intérêt à notre sujet sans se limiter aux quatre autres cités ci-dessus.

Il faut également dire que notre recherche essaye d'introduire les éléments modernes et en même temps universels en nous penchant sur la question de la relation entre l'homme et l'environnement ; comme le dit déjà P. Broca au XIX^e siècle pour lequel l'anthropologie est : « *the study of the human group, considered as a whole, in its details, and in relation in the rest of nature*⁵⁵¹. » Cette définition de l'anthropologie moderne que nous prenons pour une orientation générale de notre recherche sur l'homme veut démontrer le même souci chez Grégoire qui cherche de son côté le chemin vers Dieu en s'appuyant sur le monde physique qui est pour lui une création divine, c'est-à-dire le lieu de la présence et de la possibilité de la rencontre avec Dieu.

1. L'ORIGINE DE L'HOMME

Ce chapitre a pour but de montrer la place de l'homme dans l'univers dans la vision grégorienne du monde. Pour cette raison nous allons parler de son origine dans la création en général et dans le plan divin. Ce chapitre portera sur l'origine du

⁵⁵⁰ *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by L.F. MATEO-SECO and G. MASPERO, translated by S. CHERNEY, paru dans la série *Supplements to Vigiliae Christianae, Textes and Studies of Early Christian Life and Language* vol. 99, Brill, Leiden Boston, 2010, p. 37. Par rapport à la chronologie mentionnée dans la citation nous proposons de se référer à l'article de P. MARAVAL sous le titre *Chronology of works* qui est une des tentatives les plus récentes pour l'établissement chronologique des œuvres grégoriennes, paru dans « *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* », p. 153-169.

⁵⁵¹ F. SCHILLER, *Paul Broca, Founder of French Anthropology, Explorer of Brain*, Berkeley, University of California Presse, 1979, p. 136.

caractère double de la composition de l'homme. Nous proposons de diviser ce chapitre en deux sous-chapitres qui vont traiter successivement : de la double création de l'homme et du principe de la participation comme le dynamisme de la double création de l'homme et de l'origine de la vie humaine, avec les questions sur la préexistence de l'âme humaine et de l'embryon.

1. 1. LA DOUBLE CRÉATION DE L'HOMME

Comme déjà mentionné, nous allons commencer notre recherche par le problème de l'origine de l'être humain. Pour pouvoir aborder cette problématique nous allons tout d'abord nous concentrer sur la question de la double création de l'homme présentée par Grégoire dans le *De hominis opificio*.

Nous nous permettons de donner une première et générale définition de ce concept rédigé par T. H. Tobin dans son livre « *The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation* » : « *The double creation of man is an interpretation which tries to explain why the description of the creation of man occurs twice in Genesis. In such an interpretation this is taken to mean that two different 'men' were create the one heavenly and part of the intelligible world, the other earthly and part of the sensible world*⁵⁵². » Nous voudrions encore ajouter que la première création correspond au verset 1, 27 (ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα γεγωνός) de la Genèse et la deuxième création à Genèse 2, 7 (ὁ πλασθεὶς ἄνθρωπος). Le concept de double création est traité par Grégoire uniquement dans le chapitre XVI du *De hominis opificio*.

Déjà l'expression double création de l'homme (διπλῆ κατασκευή), pose problème entre les spécialistes de Grégoire de Nysse. E. Corsini⁵⁵³, dans son article qui est en grande partie une traduction et une paraphrase du chapitre XVI du *De hominis opificio*, intitulé *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, écrit : « *Ce qui ressort de ce long passage, parfaitement clair, c'est la préoccupation de Grégoire de distinguer dans la nature de l'homme deux aspects : un aspect intellectuel, qui est à l'image de Dieu, et un aspect sensible (la distinction des sexes), qui n'est pas à l'image. Il ne dit nullement qu'il y a deux créations pour les*

⁵⁵² T. H. TOBIN, *The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation*, The Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series 14, The Catholic Biblical Association of America, Washington, DC, 1983, p, 108.

⁵⁵³ E. CORSINI, « Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse », dans *Actes du colloque de Chevetogne, Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, édité par M. HARL, Leiden, 1971.

deux aspects : il dit tout simplement qu'il y a deux expressions de l'Écriture pour indiquer que l'acte créateur de Dieu s'est porté sur deux aspects différents de l'homme. Grégoire ne dit pas, non plus, que l'homme « à l'image » n'avait pas de sexe : il veut dire que dans l'archétype (Dieu) il n'y a pas de sexe et que le sexe est, en conséquence, exclu du *κατ'εἰκόνα*⁵⁵⁴. » U. Bianchi n'est pas d'accord avec cette interprétation⁵⁵⁵ ; par contre D. L. Balas⁵⁵⁶ semble partager l'opinion d'E. Corsini.

La question de la double création a été reprise par J. Zachhuber dans son livre *The human nature in Gregory of Nyssa*⁵⁵⁷ où l'auteur constate que : « *The interpretation depends, I think, mainly on the way the 'duality' is conceived of. To my mind, Corsini is right in rejecting the view that in those lines a two-stages-theory of creation is to be discerned. On the other hand, Gregory explicitly writes of a 'twofold' or 'double' creation and there can be no doubt that he connects this duality with man's anticipated Fall*⁵⁵⁸. »

Comme nous le voyons, les opinions sont partagées parmi les spécialistes au sujet de l'interprétation de l'expression grégorienne de la double création de l'homme. Maintenant, après avoir exposé brièvement les opinions d'E. Corsini, U. Bianchi, D. L. Balàs et J. Zachhuber, nous pouvons voir nous-mêmes le texte de Grégoire qui parle de la *διπλῆ κατασκευή* de l'homme. Soulignons le fait que dans notre approche nous allons surtout nous demander quelle peut être l'influence ou la conséquence de ce concept de double création sur la relation de l'homme avec le monde sensible. Autrement dit, dans quelle mesure la *διπλῆ κατασκευή* de l'homme grégorien, donc sa structure particulière, détermine son rapport avec la réalité visible ? Et comment cela s'inscrit dans la vision cosmologique de Grégoire ? Mentionnons également que les citations principales dans ce sous-chapitre sont les passages du 16^{ème} chapitre du *De hominis opificio* que nous allons présenter et analyser successivement.

Notons aussi que ce chapitre marque une certaine étape dans l'ensemble de l'œuvre de Grégoire. Comme le note J. Laplace, le chapitre 16 commence la

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁵⁵ U. BIANCHI, « Presupposti platonici e dualistici nell'antropogonia di gregorio di Nissa » in : id. (ed.), *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Rome, 1978, p. 83-115.

⁵⁵⁶ D. L. BALAS « *Plenitudo humanitatis. The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa* » in : *Disciplina Nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans*, Ed Donald F. Winslow, Cambridge (Mass.), 1979, 115-131 (Pat MS 6).

⁵⁵⁷ J. ZACHHUBER, *Human nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological significance*, Brill, 2000 ; consulter surtout la partie consacrée au problème de la double création p. 163-174.

⁵⁵⁸ J. ZACHHUBER, p. 168.

deuxième partie du *De hominis opificio* : « Cette crise tragique couvant dans la création est contenue jusqu'à la fin de ce premier acte et emportée dans le thème central de la splendeur de l'esprit. Elle éclate avec violence dans le chapitre XVI, qui est le second acte : l'homme, dans sa condition présente, dit Grégoire, ne peut être ce qu'il est par nature : image de Dieu. Comment un mortel ressemblerait-il au Dieu immortel⁵⁵⁹ ? » Grace à cette citation de J. Laplace nous pouvons placer notre passage dans le contexte global du *De Op. hom.*

Dans le chapitre 16 du *De Op. hom.* Grégoire de Nysse, sous la forme des questions rhétoriques, ouvre le chemin de la réflexion sur la structure paradoxale de l'être humain. Voici la série des questions oratoires mentionnées :

Selon l'Eglise, en quoi consiste la grandeur de l'homme ? Non à porter la ressemblance de l'univers créé, mais à être à l'image de la nature de celui qui l'a fait. Quel est le sens de cette attribution d'« image » ? Comment, dira-t-on, l'incorporel est-il semblable au corps ? Comment ce qui est soumis au temps est-il semblable à l'éternel ? Ce qui se modifie à ce qui ne change pas ? A celui qui est libre et incorruptible, à celui qui est soumis aux passions et à la mort ? A ce qui ne connaît pas le vice ce qui en tout temps habite et grandit avec lui ? Il y a une grande différence entre le modèle et celui qui est « à l'image ». Or l'image ne mérite parfaitement son nom que si elle ressemble au modèle. Si l'imitation n'est pas exacte, on a affaire à quelque chose d'autre, mais non à une image. Comment donc l'homme, cet être mortel, soumis aux passions et qui passe vite, est-il image de la nature incorruptible, pure et éternelle ? Seul celui qui est la vérité sait clairement ce qu'il en est. Pour nous, selon notre capacité, par des conjectures et des suppositions, nous suivrons la vérité à la trace⁵⁶⁰.

Ἄλλ' ἐν τίνι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον τὸ ἀνθρώπινον μέγεθος; Οὐκ ἐν τῇ πρὸς τὸν κτιστὸν κόσμον ὁμοιότητι, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως. Τίς οὖν ὁ τῆς εἰκόνης λόγος; ἴσως ἐρεῖς· πῶς ὁμοίωται τῷ σώματι τὸ ἀσώματον; πῶς τῷ αἰδίῳ τὸ πρόσκαιρον; τῷ ἀναλλοιώτῳ τὸ διὰ τροπῆς ἀλλοιούμενον; τῷ ἀπαθεῖ τε καὶ ἀφθάρτῳ τὸ ἐμπαθὲς καὶ φθειρόμενον; τῷ ἀμιγεῖ πάσης κακίας τὸ πάντοτε συνοικοῦν ταύτῃ καὶ συντρεφόμενον; Πολὺ γὰρ τὸ μέσον ἐστὶ, τοῦ τε κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένου, καὶ τοῦ κατ'εἰκόνα γεγενημένου. Ἡ γὰρ εἰκὼν, εἰ μὲν ἔχει τὴν πρὸς τὸ πρωτότυπον ὁμοιότητα, κυρίως τοῦτο κατ'ονομάζεται. Εἰ δὲ παρενεχθεῖ τοῦ προκειμένου ἢ μίμησις, ἄλλο τι, καὶ οὐκ εἰκὼν ἐκείνου τὸ τοιοῦτόν ἐστι. Πῶς οὖν ὁ ἄνθρωπος τὸ θνητὸν τοῦτο καὶ ἐμπαθὲς καὶ ὠκύμορον, τῆς ἀκηράτου καὶ καθαρᾶς καὶ αἰεὶ οὐσης φύσεως ἐστὶν εἰκὼν; Ἀλλὰ τὸν μὲν ἀληθῆ περὶ τούτου λόγον μόνη ἂν εἰδεῖ σαφῶς ἢ ὄντως Ἀλήθεια. Ἡμεῖς δὲ καθ' ὅσον χωροῦμεν, στοχασμοῖς τισὶ καὶ ὑπονοίαις τὸ ἀληθὲς ἀνιχνεύοντες.

Comme nous pouvons le remarquer, Grégoire tente dans ce passage de donner la mesure de la grandeur humaine (τὸ ἀνθρώπινον μέγεθος) laquelle au contraire de la philosophie n'est pas à l'image du cosmos (microcosme) mais à l'image de Dieu

⁵⁵⁹ *Op. hom.*, SC 6, p. 15.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 152-153.

comme le veut le récit de la Genèse⁵⁶¹. Ajoutons que c'est exactement par l'opposition à la définition philosophique de l'homme à l'image de cosmos (Φασὶ γὰρ μικρὸν εἶναι κόσμον τὸν ἄνθρωπον), présentée ironiquement par le Cappadocien juste avant notre citation⁵⁶², que Grégoire donne la définition biblique ou plutôt théologique (τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον) de l'être humain. Ainsi la problématique grégorienne est rapidement et clairement établie : comment donc l'être humain créé à l'image de Dieu peut-il être si corruptible et périssable ? C'est bien ce paradoxe qui constitue un leitmotiv de la 16^{ème} partie du *De hominis opificio* et constitue le contexte de l'apparition de l'expression double nature.

L'expression τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον, que nous avons soulignée, est très importante de regarder de plus près, parce que elle nous renvoie à la source d'interprétation patristique d'*imago Dei*. Donc, nous pouvons nous poser la question suivante : quelle est la tradition exégétique de ce passage biblique que Grégoire considère, *ecclésiastique*, et donc digne d'intérêt ?

J. Zachhuber, que nous avons eu l'occasion de citer, remarque chez Grégoire le problème lié à l'existence du mal dans la théologie de la création. Dans la première partie de son sous-chapitre consacré au problème de la double création chez Grégoire de Nysse, J. Zachhuber expose le paradoxe du mal dans la création divine en présentant deux approches, celles d'Origène et d'Irénée.

La première explication de ce problème, attribuée à Origène, consiste à accentuer le contraste entre d'un côté l'état parfait et de l'autre côté l'état déchu de la création. J. Zachhuber remarque que la tension créée par ce contraste vient justifier par conséquent l'apokatastasis : la vision salvatrice de l'histoire où l'eschaton est envisagé comme étant le retour à l'état originel⁵⁶³. J. Zachhuber constate aussi que

⁵⁶¹ Il faut également dire que Grégoire ne rejette pas la vision de l'homme comme microcosme mais nie pourtant le fait que l'homme microcosme constitue la plus haute expression de la grandeur humaine.

⁵⁶² Grégoire se moque ouvertement de cette comparaison de la grandeur humaine avec le cosmos : « Par ce nom pompeux, ils ont voulu faire l'éloge de notre nature, mais ils n'ont pas vu que ce qui faisait pour eux la grandeur de l'homme, appartenait aussi bien aux cousins et aux souris », SC 6, p. 152. Néanmoins, il faut souligner le fait que Grégoire est d'avis que la vie humaine, dans sa partie sensible, émerge à partir de la réalité visible (voir la citation d'*An. et res.*, B. POTTIER, p. 95-96). Grégoire ne nie pas d'une façon totale le concept antique de l'homme microcosme – nous allons encore revenir à ce sujet dans le dernier chapitre de cette partie.

⁵⁶³ Cf. M. ALEXANDRE, « Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse », dans *Estratto da Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, atti del colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979, Ed. Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica, Milano, 1981, où l'auteur analyse d'une façon systématique la vision d'apokatastasis chez Grégoire de Nysse, tout en montrant ses sources d'inspiration comme originalité de son approche ; J. ZACHHUBER, p. 163.

cette solution permet d'accuser non pas Dieu par lequel la création est parfaite mais les êtres créés et leur libre arbitre pour toutes les imperfections existantes⁵⁶⁴.

Dans la deuxième approche, une opposition entre la beauté et la perfection permet à Irénée de voir dans la création divine la bonté du monde mais sans qu'il soit parfait. Comme nous pouvons l'observer dans ce texte, ce manque de perfection vient du fait de l'infériorité des êtres créés par rapport à l'incrée :

Mais les êtres créés, en tant qu'ils ont reçu ultérieurement leur commencement d'existence étaient nécessairement inférieurs à celui qui les a faits : impossible, en effet, que fussent incréés des êtres nouvellement créés. Or, en tant qu'ils ne sont pas incréés, ils sont au-dessous de la perfection : (Οὐ γὰρ ἠδύνατο ἀγένητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγενημένα καθ' ὃ δὲ μή ἐστὶν ἀγένητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστερεῖται τοῦ τελείου) car, en tant qu'ils sont nouvellement produits, ils sont de petits enfants, et, en tant qu'ils sont de petits enfants, ils ne sont ni accoutumés ni exercés à la conduite parfaite. De même, en effet, qu'une mère peut donner une nourriture parfaite à son nouveau-né, mais que celui-ci est encore incapable de recevoir une nourriture au-dessus de son âge, ainsi Dieu pouvait donner, quant à lui, dès le commencement la perfection à l'homme, mais l'homme était incapable de la recevoir, car il n'était qu'un petit enfant⁵⁶⁵.

Dans cette perspective la chute de l'homme est le résultat de l'absence de maturité psychologique et intellectuelle de celui-ci. Il est important de noter que cette solution d'Irénée au problème du mal dans la théologie de la création est fondée sur la vision de la chute. Citons les paroles de G. Wingren qui a, selon M. C. Steenberg⁵⁶⁶, saisi le mieux le rapport du péché et de la nature humaine chez Irénée en accentuant dans celui-ci plutôt la perte de la potentialité que la perte des réalités propres à lui. Voici l'explication formée d'une façon analogique de G. Wingren dans son livre *Man and the Incarnation* : « *A healthy, newborn child is unable to talk, for exemple, but it has every likelihood of being able to do so in the future, and provided only that the child grows, it will reach the stage of being able to talk. An injury to the child, however, may prevent it from ever beginning to talk. This is the situation of the first man. He is the child, created in the image of God, but he is not the image of God. That he lacks something, however, is not due to sin. No injury has happened to the child. He is uninjured, but he is just a child – he does not yet realise what he is to be*⁵⁶⁷. »

⁵⁶⁴ ORIGENE, *De Princ* II 9, 1-6 ; C. KÖCKERT, p. 163-170.

⁵⁶⁵ IRENEE, *Adversus Haer.*, IV, 38, 1 ; SC 100, p. 944-947.

⁵⁶⁶ M. C. STEENBERG, *Irenaeus on Creation. The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Leiden, Brill, 2008.

⁵⁶⁷ G. WINGREN, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, tr. Ross MacKenzie, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1959, p. 20.

M. C. Steenberg dans le troisième appendice intitulé *Irenaeus' employment of the two accounts of humanity's creation* dans son livre sur le concept de la création chez Irénée de Lyon, constate que : « *Irenaeus' unitary reading of the two creation accounts in Genesis is an integral aspect of his approach to the text. Nowhere does he acknowledge the existence of two unique or independent strands of history or interpretation present in Genesis 1 – 2, but throughout treats that which modern scholarship refers to as the 'two accounts' as a coherent whole*⁵⁶⁸. » Cette remarque de l'unique création de l'homme malgré une référence faite à ses deux représentations dans le récit biblique de la Genèse semble servir à Grégoire de base à son interprétation n'abandonnant pourtant pas le concept d'apocatastase.

Voici les deux approches attribuées à Origène et à Irénée (ἐκκλησιαστικὸς λόγος) que nous retrouvons chez Grégoire concernant l'interprétation κατὰ τὴν εἰκόνα dans le contexte de l'existence du péché dans l'œuvre parfaite du Créateur. Nous pourrions également noter la contribution de Philon d'Alexandrie qui est un *pionnier* dans cette problématique – un auteur que Grégoire certainement connaissait car c'est à l'Alexandrin qu'il emprunte la formule de la double création de l'homme⁵⁶⁹. Pourtant nous n'allons pas développer les idées de ce penseur du judaïsme hellénisé malgré son influence majeure chez les Pères de l'Eglise. Maintenant nous allons voir l'importance de la notion de participation dans le concept de la double nature de l'homme.

1. 1. 1. PARTICIPATION COMME DYNAMISME DE LA DOUBLE NATURE DE L'HOMME

Ensuite à propos du chapitre 16, J. Zachhuber décrit dans une question ce paradoxe qui préoccupe tellement Grégoire : d'un côté nous devons croire que l'Écriture raconte la vérité par rapport à la création à l'image et ressemblance et de

⁵⁶⁸ M. C. STEENBERG, p. 225.

⁵⁶⁹ J. ZACHHUBER, p. 168 : « *In this view Gregory follows an exegetical tradition going back at least to Philo. In the present context (and only here) Gregory explains this duality in man with a double creation (διπλὴ κατασκευή). Again it is obvious that this idea is taken over from Philo and Origen* » ; PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, éd. ARNALDEZ, Paris, 1967, 134-135 ; T. H. TOBIN, *The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation*, Washington DC, 1983, qui traite systématiquement la question de la double création chez Philon.

l'autre l'homme en toute évidence n'est pas comme Dieu⁵⁷⁰. La réponse de Grégoire à cette pertinente question semble être exposée dans les deux citations du chapitre 16 que nous souhaitons présenter ici. Les deux passages se complètent mutuellement mais en même temps chacun apporte des aspects particuliers.

L'Écriture nous donne ici, je crois, un enseignement d'une grande élévation. Voici quel il est : entre deux extrêmes opposés l'un à l'autre, la nature humaine tient le milieu, entre la nature divine et incorporelle et la vie de l'irrationnel et de la brute. En effet, comme il est facile de le constater, **le composé humain participe de deux ordres** : de la Divinité, il a la raison et l'intelligence qui n'admettent pas en elles la division en mâle et femelle ; de l'irrationnel, il tient sa constitution corporelle et la division du sexe. **Tout être qui participe de la vie humaine possède l'un et l'autre caractère dans leur intégralité**⁵⁷¹.

Οἶμαι γὰρ ἐγὼ δόγμα τι μέγα καὶ ὑψηλὸν διὰ τῶν εἰρημένων ὑπὸ τῆς θείας Γραφῆς παραδίδοσθαι. Τὸ δὲ δόγμα τοιοῦτόν ἐστι· Δύο τινῶν κατὰ τὸ ἀκρότατον πρὸς ἄλληλα διεστηκότων, μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον, τῆς τε θείας καὶ ἀσωμάτου φύσεως, καὶ τῆς ἀλόγου καὶ κτηνώδους ζωῆς. Ἐξεστὶ γὰρ ἑκατέρου τῶν εἰρημένων ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι θεωρῆσαι τὴν μοῖραν; τοῦ μὲν θείου τὸ λογικόν τε καὶ διανοητικόν, ὃ τὴν κατὰ τὸ ἄρρην καὶ θῆλυ διαφοράν οὐ προσίεται· τοῦ δὲ ἀλόγου τὴν σωματικὴν κατασκευὴν καὶ διάπλασιν εἰς ἄρρην τε καὶ θῆλυ μεμερισμένην. Ἐκάτερον γὰρ τούτων ἐστὶ πάντως ἐν παντὶ τῷ μετέχοντι τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς.

Voici l'autre passage, qui suit :

La recension de ces bienfaits [il s'agit de vertus que Dieu a accordé à l'être humain] un à un serait longue : aussi n'est-il pas possible d'en parler en détail. **L'Écriture, les résumant d'un mot qui englobe tout, les a désignés de la sorte : « c'est à l'image de Dieu que l'homme a été fait ».** Ce qui équivaut à dire : **il a rendu la nature humaine participante de tout bien.** En effet, si la Divinité est la plénitude de tout bien et si l'homme est à son image, est-ce que ce n'est pas dans cette plénitude que l'image aura sa ressemblance avec l'archétype ? Donc, en nous, sont toutes les sortes de bien, toute vertu, toute sagesse et tout ce que l'on peut penser de mieux. **Un de ces biens consiste à être libre de tout déterminisme, à n'être soumis à aucun pouvoir physique, mais à avoir, dans ses décisions, une volonté indépendante. La vertu, en effet, est sans maître et spontanée ; tout ce qui se fait par contrainte ou violence n'en est pas**⁵⁷².

Ἐπεὶ δὲ πολλὸς τῶν καθ' ἕκαστον ἀγαθῶν ὁ κατάλογος, οὐ μὲν οὖν ἔστιν ἀριθμῶ ῥαδίως τοῦτον διαλαβεῖν. Διὰ τοῦτο περιληπτικῆ τῆ φωνῆ ἅπαντα συλλαβὼν ὁ λόγος ἐσήμανεν, ἐν τῷ εἰπεῖν, κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον. Ἴσον γὰρ ἐστὶ τοῦτο τῷ εἰπεῖν, ὅτι παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν. Εἰ γὰρ πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον, ἐκείνου δὲ τοῦτο εἰκὼν ἄρ' ἐν τῷ πληρῆς εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ, πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἢ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. Οὐκοῦν ἐστὶν ἐν ἡμῖν παντὸς μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετὴ καὶ σοφία, καὶ πᾶν ὅτιπέρ ἐστι

⁵⁷⁰ ZACHHUBER, p. 167 ; ce paradoxe est le plus clairement exposé dans ces paroles grégoriennes : « Et pourtant l'Écriture affirme que l'homme a été divisé selon le sexe. Donc, double est en quelque sorte la création de notre nature : celle qui nous rend semblable à la Divinité, celle qui établit la division des sexes - Ἀλλὰ μὴν εἰς ταῦτα διη ρῆσθαι ὁ λόγος φησὶ τὸν ἄνθρωπον. Οὐκοῦν διπλῆ τίς ἐστὶν ἢ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευῆ, ἢ τε πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοιωμένη, ἢ τε πρὸς τὴν διαφοράν ταύτην διηρημένη », SC 6, p. 154.

⁵⁷¹ Op. hom. SC 6, p. 155.

⁵⁷² Ibid., p. 157.

πρὸς τὸ κρεῖττον νοούμενον. Ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαι τινι φυσικῇ δυναστείᾳ· ἀλλ' ἀντεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην. Ἀδέσποτον γάρ τι χρῆμα ἢ ἀρετὴ καὶ ἐκούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται.

Nous remarquons à partir de ces deux passages que c'est bien grâce à la notion de participation (μετουσία) que Grégoire tente de trouver la solution à la question paradoxale qui vient d'être posée. Etre à l'image de Dieu veut dire en effet, pour Grégoire, pouvoir participer à la nature même de Dieu (κατ'εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον. Ἴσον γάρ ἐστι τοῦτο τῷ εἰπεῖν, ὅτι παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν). La notion de participation paraît alors comme un concept clef dans l'anthropologie grégorienne⁵⁷³. Regardons alors de plus près les conséquences de l'utilisation de l'idée de participation dans la formulation grégorienne de double création de l'homme.

D. L. Balàs, dans son article paru dans *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, constate que le concept de participation est fondamental dans la pensée grégorienne⁵⁷⁴. L'auteur de l'article écrit que la participation joue un rôle important déjà dans la vision de Platon où elle exprime la relation entre les réalités sensibles et intelligibles avec comme mot principal μέθεξις. La participation comme relation au sein du monde intelligible, est présente dans la philosophie néoplatonicienne⁵⁷⁵. D. L. Balàs qui à juste titre décrit l'homme dans la vision de Grégoire comme : « *an incarnate spirit and a rational animal* » distingue dans son concept de participation deux directions, *verticale* et *horizontale*. La participation verticale, est selon D. L.

⁵⁷³ Ajoutons que cette position de Grégoire diffère de celle de Basile, (*Sur l'origine de l'homme*, SC 160), parle de l'homme qui est à l'image de Dieu, non pas par participation, mais par sa raison : « *Je distingue deux hommes, l'un qui apparaît, et l'autre caché sous celui qui apparaît, invisible : l'homme intérieur. Nous avons un homme intérieur et nous sommes doubles en quelque sorte, mais, à vrai dire, nous sommes l'être intérieur (...)* Créons l'homme à notre image, c'est-à-dire : donnons-lui la supériorité de la raison », p. 182-183 ; un peu plus loin Basile ajoute en parlant du pouvoir de commander donné pour l'homme, que la raison est en effet maîtresse des passions (ἀλλ'ὁ λογισμὸς τῶν παθῶν δεσπότης).

⁵⁷⁴ Grégoire utilise principalement le nom μετουσία ; parfois aussi μετοχή et κοινωνία ; le verbe c'est μετέχειν p. 581.

⁵⁷⁵ D. L. BALAS ajoute l'exemple de PLOTIN pour lequel la participation est une relation de l'âme ψυχή à l'intellect νοῦς et à son tours la relation de νοῦς à l'Absolu τὸ ἔν - p. 581. Voir également la bibliographie extrêmement abondante de cet auteur sur le sujet de la participation chez Grégoire de Nyssa ; « Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa's Use of the Notion of Participation », *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association* (1966), p. 152-157 ; *Methousia Theou : Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Studia Anselmiana 55. Rome : I.B.C. Libreria Herder, 1966 ; « Participation in the Specific Nature according to Gregory of Nyssa : Aristotelian Logic or Platonic Ontology? », Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale. Montréal : Institut d'Etudes Médiévales. 1969, p. 1079-1085 ; « Plenitudo Humanitatis : the Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa », *Disciplina Nostra : Essays in Memory of Robert F. Evans*. Ed. D. F. Winslow. Cambridge, MA : The Philadelphia Patristic Foundation, 1979, p. 115-131, 205-209.

Balàs, une relation entre créé et incréé et plus spécialement entre intelligible créé et intelligible incréé ; autrement dit, c'est une connexion des créatures spirituelles avec Dieu. Or, la participation horizontale se trouve à chaque niveau de la réalité et consiste primordialement dans le fait d'une corrélation entre les êtres sensibles mais toujours en rapport avec le Créateur, que dans la nature commune toutes les espèces partagent. Mentionnons qu'elle est décrite souvent par le terme κοινωμία. Nous pouvons désormais assimiler la participation verticale à la première création, celle à l'image de Dieu et la participation horizontale à la création de l'homme à partir de la terre. Cette juxtaposition n'est pas un concept exhaustif de la double création et de la participation dans le domaine anthropologique, néanmoins elle nous semble bien correspondre à l'explication grégorienne du texte de la Genèse.

Dans les deux passages d'*Op. hom.* que nous avons cités, le premier parle des deux participations, verticale et horizontale, dans le deuxième c'est la participation verticale qui est développée. Dans la perspective de Grégoire, Dieu est la perfection par identité essentielle (κατ' οὐσίαν) ; ce qui cependant concerne l'être humain c'est qu'il possède ces perfections non pas par nature mais uniquement par la participation que Grégoire met en égalité avec κατ' εικόνα Θεοῦ.

Il semble que l'intention de l'emploi de la double création par Grégoire sert à montrer que l'homme est capable de participer intégralement, mais pas de la même façon, à la nature créée et incréée. Nous avons l'impression que selon Grégoire, pour qu'une créature participe à une réalité incréée ou créée, elle doit y avoir ses origines – un point que Grégoire explique dans son *Oratio catechetica*⁵⁷⁶. Grâce à son origine l'homme devient *homo capax Dei* par la participation. Pourtant l'homme dans la

⁵⁷⁶ *Or. cat.* SC 453, p. 165 : « Ainsi donc si l'homme accède à l'existence en vue de prendre part aux biens divins, il est forcément doté d'une constitution telle qu'il soit apte à avoir part à ces biens (ὡς ἐπιτηδείως πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν ἔχειν). (...) il en va de même pour l'homme : créé pour jouir des biens divins, il devait avoir quelque affinité de nature avec ce à quoi il est appelé à participer. C'est pourquoi il a été doué de vie, de raison, de sagesse et de tous les biens dignes de la divinité, afin que chacun de ces privilèges lui fît éprouver le désir de ce qui lui est apparenté. Puisque l'éternité est aussi l'un des biens attachés à la divinité, notre nature ne devait à aucun prix en être privée dans sa constitution, mais elle devrait posséder en elle-même la disposition à l'immortalité, pour que, grâce à cette capacité innée, elle pût connaître ce qui lui est supérieur et éprouver le désir de l'éternité divine ». Ce passage d'une façon claire nous montre d'un côté l'objectif de l'existence humaine qui lui est propre – participation aux biens divins – et de l'autre la capacité innée de l'homme à faire face à cette tâche. Nous avons cité ce texte qui vient de l'*Oratio catechetica* car c'est ici que cette idée d'*homo capax Dei* est si nettement expliquée. Nous pourrions citer encore un passage parallèle, *De infant.* GNO III, 2, p. 79 : « Pour la participation à Dieu il faut absolument, dans la nature du participant, quelque chose d'apparenté à ce à quoi il participe. C'est pourquoi l'Écriture dit que l'homme a été créé à l'image de Dieu, afin qu'il puisse voir le semblable par le semblable. Et la vision de Dieu est la vie de l'âme » ; dans cette citation il est clair que c'est bien la création de l'homme à l'image de Dieu qui rend possible la connection de l'homme aux biens divins.

pensée grégorienne, comme d'ailleurs tout le créé, ne partage pas la nature incréée selon la nature mais puisqu'il est créé à l'image de cette nature, il peut y participer. Et c'est la liberté qui rend possible la participation humaine à Dieu. C'est dans ce sens que nous lisons chez D. L. Balàs : « *The fundamental meaning of participation is 'to have not by nature but as received from above'. Thus is clearest opposites of participation are the expressions beginning with auto (αὐτοζωή) which together with parallel expressions (ὄντως, φθεει) indicate that God, unlike creatures, is absolute perfection originally and essentially*⁵⁷⁷. » Nous avons l'impression que pour Grégoire l'emploi de l'expression double nature est fait en vue de manifester l'originalité de la nature humaine. L'homme de Grégoire a ses origines dans les deux réalités : créée et incréée, parce qu'il est fait pour y participer. D'où une sorte d'instabilité dans la nature humaine qui, à la frontière de deux mondes, trouve sa vocation ultime.

D. L. Balas, dans son livre *METOYSIA ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa*, commente cette relation entre la participation et l'image en disant : « *The themes of "participation" and of "image" are intimately connected, but not identical. Man is "image of God" by sharing the divine goods or attributes; this does not mean, however, that participation is simply one of the notes of the image. Participation applies to the whole created intellectual nature and, to a certain extent, also to the infrahuman world, whereas only man is "image and likeness" of God. "Image" expresses in the language of Gregory the possession of the same attributes as the Archetype; "participation" immediately suggests the derived, secondary and thus imperfection possession of them. "Image" suggests rather a state of perfection; "participation" has essentially dynamic connotations*⁵⁷⁸. » Ainsi, nous devons comprendre le concept de double création de l'homme comme un processus dynamique de l'apparition de l'homme et en ce sens Grégoire ne peut qu'abandonner la conception origénienne de l'apocatastase. Il semble que c'est bien dans ce sens que Grégoire réfléchit la double création de l'homme ; utilisant les deux notions de l'*image* et de la *participation* il arrive à lier les deux séquences de la création de l'homme exposées dans la Bible dans un seul fait de l'apparition de la nature humaine simultanément dans les réalités intelligibles et sensibles.

⁵⁷⁷ D. L. BALAS, « Participation », dans *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 583.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, *METOYSIA ΘΕΟΥ*, p. 145-146.

La participation est alors le concept clef de la compréhension de la double création de l'homme car c'est elle qui donne la raison même de la vie humaine.

1. 2. L'ORIGINE DE LA VIE HUMAINE : MATIÈRE ET ESPRIT – CORPS ET ÂME

Dans ce chapitre nous allons parler de la constitution fondamentale de l'homme dans la vision de Grégoire, c'est-à-dire le corps et l'âme et leur union dans la nature humaine. En effet, la notion de l'homme cosmique exprime cette double provenance de l'homme à partir de l'ordre universel intelligible et sensible. L'homme cosmique reflète cet ordre harmonieux de l'univers. Nous allons également nous poser les questions suivantes : dans quelle mesure l'ordre cosmique reflète-t-il cette double constitution de l'homme et vice versa, comment la nature humaine a-t-elle des conséquences sur l'harmonie cosmique ? Pour pouvoir s'approcher de cette problématique nous allons-nous poser des questions sur les origines du corps et de l'âme dans l'homme, leurs différentes parties et les fonctions qu'elles jouent dans la composition humaine. Pour cette raison nous allons pouvoir distinguer dans ce chapitre deux sous-parties qui vont traiter de la préexistence de l'âme et de l'embryon, cet éclatement de la vie humaine dans l'univers. Avant de plonger dans les textes grégoriens, nous proposons de résumer un peu la problématique de la composition de l'être humain dans le contexte biblique, philosophique et patristique.

Dans le *Vocabulaire de théologie biblique* sur la notion de l'âme nous lisons : « Loin d'être une « partie » composant avec le corps l'être humain, l'âme désigne l'homme tout entier, en tant qu'animée par un esprit de vie. A proprement parler, elle n'habite pas un corps, mais s'exprime par le corps qui, lui aussi, comme la chair, désigne l'homme tout entier⁵⁷⁹. » Les deux récits de la Genèse sur la création de l'homme, (Gn 1, 26 à l'image et ressemblance et 2, 7 un être vivant)⁵⁸⁰ le montrent composé d'un corps et d'une âme. Ensuite, c'est Paul qui introduit le troisième terme, celui de l'esprit (πνεῦμα), dans l'Épître aux Corinthiens 1 Co 2, 10 - 16 et dans la

⁵⁷⁹ *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de X. LEON-DUFOUR, Cerf, Paris, 2013.

⁵⁸⁰ Gn 1, 26 « καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὀμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς »

Gn 2, 6 « Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν » ; SEPTUAGINTA, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. RAHLFS, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

doxologie de 1 Thessaloniens 5, 23. Dans l'Épître aux Corinthiens, Paul établit une distinction assez marquée entre l'homme naturel ψυχικός ἄνθρωπος et l'homme spirituel ὁ δε πνευματικός qui a reçu l'Esprit de Dieu au contraire du premier simplement formé d'un corps et d'une âme. Dans la doxologie de 1 Thessaloniens 5, 23, l'homme est formé par l'âme ψυχή et le corps σῶμα et l'esprit πνεῦμα, énumérant ainsi les composants de l'homme « intégral » (ὁλόκληρον).

Cette anthropologie tripartite avait été reprise par Irénée de Lyon dans sa lutte antignostique mais également par Origène et les Pères de l'Église comme nous le montre Y. de Andia dans son livre *La voie et le voyageur. Essai d'anthropologie de la vie spirituelle*⁵⁸¹. Irénée commentant cette doxologie 1 Th 5, 23 insiste sur l'unité de l'homme dans sa création et dans sa destinée en montrant par cela, comme c'est le cas dans *Contre les hérésies* V, 6,1, que le corps, l'âme et l'esprit sont inséparables : « et que, sans « substance charnelle », il n'y a pas d'homme spirituel⁵⁸². » Dans sa conclusion Y. de Andia écrit : « Ainsi il y a à la fois unité de l'homme charnel, rationnel et spirituel et distinction entre le physique et le spirituel⁵⁸³. »

En qui concerne la philosophie grecque au sujet de la structure de l'être humain⁵⁸⁴, nous allons voir brièvement deux auteurs, Platon et Aristote. Nous allons certainement revenir vers ces philosophes et vers d'autres encore au long de notre sous-chapitre, néanmoins, ici, nous souhaitons introduire la notion clé de leur pensée.

Au sujet de la colère, Platon écrit dans *La République* :

Est-elle différente de la raison aussi, ou n'en est-elle qu'une variété, en sorte qu'il y aurait dans l'âme, non pas trois parties, mais deux, la raison (λογιστικόν) et le désir (ἐπιθυμητικόν) ; ou bien, de même que l'État est composé de trois ordres, des mercenaires, des guerriers et des magistrats, y a-t-il aussi dans l'âme une troisième

⁵⁸¹ Y. DE ANDIA, p. 91-113.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 95 ; citons également le passage d'Irénée : « Ces hommes-là, l'apôtre les nomme également spirituels : spirituels, ils le sont par une participation de l'Esprit, mais non par une évacuation et une suppression de la chair (...) En revanche, lorsque cet Esprit, en se mélangeant à l'âme, s'est uni à l'ouvrage modelé, grâce à cette effusion de l'Esprit, se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait, et c'est celui-là même qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Quand au contraire, l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme, restant en tout vérité psychique et charnelle, sera imparfait possédant bien l'image de Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit (...) C'est le mélange et l'union de toutes ces choses qui constituent l'homme parfait. » SC 152, p. 76-79, tome 2, texte et traduction par A. ROUSSEAU, le texte grec et latin pour ce passage, Paris, 1969.

⁵⁸³ Y. DE ANDIA, p. 96 ; Ajoutant son analyse sur la relation composition, adunatio, temperatio de l'âme et du corps, cette relation peut se résumer ainsi : d'une part l'âme est adaptée au corps dont elle a la forme, comme l'eau gelée celle du vase AH II, 19, 6 mais de l'autre c'est l'âme qui 'domine sur le corps et lui commande' comme le musicien dirige l'instrument de musique AH II, 33, 4. ; voir du même auteur, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon*, Paris, Etudes augustiniennes, 1976.

⁵⁸⁴ L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 2000.

partie, qui est la colère (θυμοειδής), laquelle soutient naturellement la raison, quand elle n'a pas été gâtée par une mauvaise éducation⁵⁸⁵.

Pour Platon l'âme est immortelle et comme nous l'avons vu, elle est composée de trois facultés qui représentent le raisonnable, le concupiscible et l'irascible.

Dans les trois parties du *De anima* d'Aristote le lecteur peut lire que l'être humain est composé du corps, de l'âme et de l'intellect (νοῦς) qui est, à son tour, responsable de la connaissance (γνώσις) et de la contemplation (θεωρία)⁵⁸⁶. Si pour Aristote la distinction entre l'âme et le corps n'existe quasiment pas : « *il n'y a pas d'âme sans corps et l'âme n'est pas un corps mais quelque chose du corps, pour cette raison, elle se trouve dans un corps de telle nature*⁵⁸⁷ », il souligne pourtant une distinction entre le corps et la pensée qui, à son tour, est indépendante du corps⁵⁸⁸. C'est pour cette raison qu'Aristote, comme le remarque justement Y. de Andia, distingue différentes âmes : 1) l'âme nutritive II, 4, 415a ἡ θρεπτική ψυχή ; 2) l'âme sensible II 4, 414a αἰσθητικόν et 3) l'âme qui pense νοητικόν III 3, 427b. Ajoutons que c'est uniquement l'intellect qui est capable de saisir le divin⁵⁸⁹.

Nous devons également nous poser la question du problème de la préexistence de l'âme chez Grégoire de Nysse. Nous proposons alors d'exposer brièvement l'idée de la préexistence de l'âme chez Origène est ensuite de voir dans quelle mesure Grégoire suit ou non sa pensée. Cette démarche nous permettra de clarifier l'origine de la matière et de l'âme chez l'homme comme aussi leur relation mutuelle. Mentionnons que nous allons souvent nous référer à l'étude de M.-H. Congourdeau qui a profondément analysé les notions de l'embryon et de l'âme dans son livre intitulé *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C. - V^e siècle apr. J.-C.)*.

Nous nous proposons de continuer notre recherche sur l'homme dans son optique relationnelle avec le monde sensible en abordant la question de l'origine de la vie humaine – qui, elle aussi, comme nous allons le voir, existe grâce à la collaboration de la partie intelligible de l'homme, c'est-à-dire l'âme et la partie sensible, c'est-à-dire le corps.

⁵⁸⁵ PLATON, Oeuvres complètes Tome VII, 1^{ère} partie, *La République*, livres IV-VII, Les Belles Lettres, Paris, 2015, p. 39.

⁵⁸⁶ Voir dans l'introduction du *De anima*, Les Belles Lettres, le contenu du traité écrit par E. BARBOTIN p. XIV-XXIV. Cf. Y. DE ANDIA, p. 100.

⁵⁸⁷ II, 2, 414a.

⁵⁸⁸ I, 1, 403, a : « *Pour la plupart des affections, l'âme ne peut rien subir ni faire sans le corps (...) mais l'acte de penser paraît au plus haut point propre à l'âme.* »

⁵⁸⁹ Cette affirmation se trouve dans *De generatione animalium* II, 3, 736 b-28-29.

1. 2. 1. PRÉEXISTENCE DE L'ÂME

Le premier texte vient du *Contra Eunomium libri I* et se positionne comme un argument pour la thèse que le Fils est sans commencement.

Même pour les hommes, il n'est pas possible de dire, à proprement parler, que quelqu'un a été engendré alors qu'il n'était pas. En effet, de nombreuses générations avant sa naissance charnelle, Lévi a été soumis à la dîme par Melchisédech : l'Apôtre dit en effet que Lévi qui percevait la dîme a payé la dîme et il l'a fourni comme preuve pour ses dires que Lévi était dans les reins de son père, lorsqu'Abraham rencontra le prêtre du Très-Haut. **Si donc l'homme est enfanté, alors qu'il existe déjà d'une certaine manière, préexistant, d'après le témoignage de l'Apôtre, dans celui qui l'engendre en vertu de la communauté d'ousie avec lui,** comment, au sujet de la nature divine, osent-ils proférer l'affirmation qu'il n'était pas avant d'être engendré, lui qui est dans le Père, comme le dit le Seigneur lui-même : « Je suis dans mon Père et mon Père est en moi⁵⁹⁰.

οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων κυρίως ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι οὐκ ὦν τις ἐγεννήθη. Λευὶς γὰρ πρὸ πολλῶν γενεῶν τῆς κατὰ σάρκα ἑαυτοῦ γεννήσεως ὑπὸ τοῦ Μελχισεδέκ δεδεκάτωται· οὕτω γὰρ φησὶν ὁ ἀπόστολος, ὅτι Λευὶς ὁ τὰς δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτωται, καὶ τὴν ἀπόδειξιν τοῖς λεγομένοις ἐπήγαγεν, ὅτι ἐν τῇ ὁσφύϊ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἦν ὅτε Ἀβραὰμ τῷ ἱερεῖ τοῦ ὑψίστου συνήντησεν. **εἰ οὖν ἄνθρωπος τρόπον τινὰ ὦν γεννᾶται, κατὰ τὴν ἀποστολικὴν μαρτυρίαν διὰ τοῦ κοινού τῆς οὐσίας ἐν τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν προῦφεστώς,** πῶς ἐπὶ τῆς θείας φύσεως τὴν φωνὴν ταύτην τολμῶσι προφέρειν, ὅτι οὐκ ὦν ἐγεννήθη ὁ ἐν τῷ πατρὶ ὦν, καθὼς φησὶν ὁ κύριος· Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί

Comme nous l'avons déjà mentionné cette citation se place dans le contexte trinitaire où Grégoire réfute l'opinion arienne d'Eunome selon laquelle il fut un temps où le Fils n'était pas. Pourtant, ce qui nous intéresse dans cette citation c'est l'aperçu grégorien sur les origines de l'existence humaine. R. Winling, dans sa traduction du *Contra Eunomium libri I* suggère un certain parallélisme avec l'idée d'Athanase d'Alexandrie dans le *Contra Arianos I*. Citons ce texte dans la traduction de A. Rousseau qui argumente également sur la question de savoir si le Fils était avant d'être engendré :

Il en est bien ainsi en effet : même si le père diffère de son fils par le temps, du fait qu'il est un homme né lui aussi dans le temps ; néanmoins il aurait lui aussi son enfant existant depuis toujours avec lui si la nature n'y mettait obstacle et ne le rendait impossible. En effet, Lévi était encore dans les reins de son arrière-grand-père

⁵⁹⁰ *Eun.* I 634-635, SC 524, p. 318-321.

Abraham avant que celui-ci engendrât et que son grand-père Isaac fût engendré. Quand donc l'homme parvient à l'âge où la nature lui en offre la possibilité, aussitôt sans plus d'empêchement du fait de la nature, il devient père d'un fils issu de lui. Si donc ils ont interrogé les parents au sujet de leurs enfants et s'ils ont appris que les enfants selon la nature ne viennent pas du dehors mais de leurs parents, qu'ils confessent également à propos du Verbe de Dieu qu'il vient totalement du Père⁵⁹¹.

Grégoire utilise la même référence biblique qu'Athanase ; celle de l'épître aux Hébreux 7, 9-10. Nous devons ajouter que le terme *reins* (dans le texte grégorien ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἦν) traduit souvent la vigueur physique de l'homme et sa puissance procréatrice⁵⁹².

En bref, dans les deux textes il s'agit de montrer une certaine préexistence de l'être humain comprise dans les cadres de la génération. En effet dans le *Contre Eunome*, comme dans le *Discours contre les ariens* d'Alexandre d'Alexandrie, Grégoire prend l'exemple des générations humaines par analogie avec l'engendrement du Fils par le Père. Il faut dire que cette préexistence ne doit pas être comprise étant le concept de la préexistence de l'âme humaine, comme c'est le cas dans l'origénisme, mais il s'agit d'une préexistence sensible qui se trouve dans le temps et non pas en dehors de celui-ci. Grégoire parle ici de *la communauté d'ousie* (τοῦ κοινοῦ τῆς οὐσίας) soulignant certainement par cela le thème de l'unité de la nature humaine. Cette préexistence apparaît comme une expression historique de l'unité de la nature de l'homme dans le cadre ontologique. Donc, Grégoire se livre à une réflexion sur l'unité de l'espèce humaine nommée par S. Gonzalez avec l'expression de *realismo de la naturaleza humana*⁵⁹³. Ch. Erismann, dans son livre *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Age*, analyse dans un de ses chapitres ce thème de la pensée grégorienne constatant que : « *Nombreux sont les textes où il (Grégoire) soutient l'unicité de la substance homme pour plusieurs individus donnés. Cette substance unique et réelle subsiste dans chaque individu sans être numériquement multipliée (...) Aucun homme n'est plus homme qu'un autre. L'universel est complètement réalisé dans chacun des individus qui lui sont subordonnés. Remarquons que ce point est capital dans l'argumentation*

⁵⁹¹ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*, traduction et notes par A. ROUSSEAU, ouverture et guide de lecture par R. LAFONTAINE, Lessius, Bruxelles, 2004, p. 70 ; pour le texte grec, voir *Contra Arianos I*, PG 26.

⁵⁹² Cf. *Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de X. LEON-DUFOUR, Les éditions du Cerf, Paris, 2013.

⁵⁹³ S. GONZALEZ, « El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa », *Gregorianum*, XX (1939), p. 189-206.

*théologique de Grégoire contre l'arianisme d'Eunome*⁵⁹⁴. » Nous pouvons alors remarquer que la notion de la préexistence de l'homme introduite dans ce texte par Grégoire joue le rôle d'un argument majeur dans sa théorie de la *plenitudo humanitatis*. Nous devons également noter le commentaire de D. L. Balàs qui s'est penché sur cette question plusieurs fois.⁵⁹⁵

Nous pouvons constater que Grégoire malgré l'utilisation du terme préexistence dans le contexte anthropologique ne se référerait pas pourtant à la préexistence de l'âme humaine⁵⁹⁶. Le Nysséen parle de la naissance de l'homme selon la chair (κατὰ σάρκα) ce qui nous renvoie directement aux notions comme celles d'embryon et de semence. C'est bien cette naissance charnelle qui connaît sa préexistence dans le cadre des générations. Donc, Grégoire ne partage pas l'avis d'Origène sur la préexistence de l'âme. M. Alexandre, dans son article « Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nyssa⁵⁹⁷ », que nous avons déjà eu l'occasion d'utiliser dans cette recherche, a clairement montré que l'anthropologie grégorienne contient un axe composé d'âme et de corps ; si la fin fait savoir ce qu'est le commencement, dans le même sens la résurrection des corps manifeste le fait que l'homme a été créé à partir du corps et de l'âme. Cela montre que dans la pensée de Grégoire il n'existe pas

⁵⁹⁴ CH. ERISMANN, « *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Age* », Paris, 2011, p. 158. C'est dans le chapitre III que l'auteur présente le réalisme en tant que théorie ontologique dans le modèle patristique p. 156-181.

⁵⁹⁵ D. L. BALAS, « The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius », *Studia Patristica*, 14, (1976), p. 275-281; « *Plenitudo humanitatis. The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa* », in D. WINSLOW, *Disciplina nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans*, Cambridge Mass. 1979, 115-131 ; « ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa », *Studia Anselmiana LV*, Rome, 1966.

⁵⁹⁶ Nous pouvons nous permettre de nous arrêter un instant pour présenter le problème de la préexistence de l'âme aux III^e et IV^e siècles. Nous trouvons une très bonne étude de cette problématique dans le livre de M.-H. Congourdeau intitulé *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C. - V^e siècle apr. J.-C.)*. Dans la première partie de ce livre qui porte le titre *L'épopée de l'âme : la nébuleuse préexistentialiste*, l'auteur analyse cet aspect de l'anthropologie en parcourant premièrement : les systèmes platoniciens et néoplatoniciens, deuxièmement l'anthropologie sémitique et le judaïsme hellénistique avec en particulier Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie, ensuite le courant gnostique pour finir avec une riche présentation de la tentation préexistentialiste dans la grande Eglise. C'est dans cette dernière section que nous lisons par rapport à la question de la préexistence de l'âme. Nous voudrions citer les paroles de la conclusion de M.-H. Congourdeau : « *Quoi qu'il en soit, la préexistence de l'âme se trouve bien dans la pensée d'Origène, au moins à titre d'aporie. Cette hypothèse, qui lui est chère, il ne la tire directement ni de la Bible ni de la philosophie platonicienne ou néoplatonicienne (même si cette école lui fournit des concepts utiles pour la formuler). Elle apparaît chez lui comme le fruit de sa réflexion sur Dieu, de sa controverse avec les hérétiques et les philosophes, et d'une certaine façon alexandrine de lire la Bible, inspirée de la lecture allégorique d'Homère et de Platon, et que Philon avait inaugurée. L'épopée de l'âme est ainsi entrée dans la grande Eglise (fût-ce pour en être bien vite expulsée), non par suite d'une hellénisation induite du christianisme, mais à la faveur de la rencontre entre la Bible et les grands problèmes qui agitaient le monde en ce III^e siècle : l'origine du mal, la théodicée, la justice, le libre arbitre.* »

⁵⁹⁷ M. ALEXANDRE, p. 122-159.

l'idée d'une épopée de l'âme partant de l'incorporel pour enfin s'accomplir dans le corporel comme le souligne M.-H. Congourdeau⁵⁹⁸.

Mais pour voir clairement que Grégoire ne partage pas l'opinion d'Origène regardons de plus près le texte qui se trouve dans le *De hominis opificio* dans lequel il dénonce la thèse origéniste de la préexistence :

Certains de nos devanciers, auteur du traité « des Principes », ont enseigné que les âmes préexistent et forment pour ainsi dire un peuple dans une cité à part. Là, sont placés les modèles du vice et de la vertu. Tant que l'âme demeure dans le bien, elle reste sans l'expérience de la liaison corporelle, mais si elle déchoit de la participation qu'elle a avec le bien elle glisse vers la vie d'ici-bas et ainsi se trouve dans un corps. (...) L'une et l'autre hypothèse méritent la critique, à la fois celle qui imagine que les âmes ont mené une existence antérieure dans quelque cité particulière et celle qui tient que les âmes ont été faites après les corps⁵⁹⁹.

Τοῖς μὲν γὰρ τῶν πρὸ ἡμῶν δοκεῖ, οἷς ὁ Περὶ τῶν ἀρχῶν ἐπραγματεύθη λόγος, καθάπερ τινὰ δῆμον ἐν ἰδιαζούσῃ πολιτείᾳ τὰς ψυχὰς προὔφεσταναι λέγειν. Προκειῖσθαι δὲ κάκεῖ τά τε τῆς κακίας καὶ τῆς ἀρετῆς ὑποδείγματα. Καὶ παραμένουσιν μὲν ἐν τῷ καλῷ τὴν ψυχὴν, τῆς πρὸς τὸ σῶμα συμπλοκῆς μένειν ἀπείρατον· εἰ δὲ καὶ ἀπορρύη τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίας, πρὸς τὸν τῆδε βίον κατολισθαίνειν, καὶ οὕτως ἐν σώματι γίνεσθαι. (...) Ἐπεὶ οὖν ἐν ἀμφοτέραις ταῖς ὑπολήψεσιν ὁ λόγος ὑπάτιος, τῶν τε προβιοτεύειν τὰς ψυχὰς ἐν ἰδίᾳ τινὶ καταστάσει μυθολογούντων, καὶ τῶν ὑστέρως τῶν σωμάτων κατασκευάζεσθαι νομιζόντων·

Ce passage se trouve dans le 28^e chapitre où Grégoire apporte sa critique, comme il le dit lui-même tout au début de son chapitre, « *ceux qui tiennent la préexistence des âmes par rapport aux corps ou à l'inverse, la formation du corps avant les âmes*⁶⁰⁰ ». ⁶⁰¹ C'est également dans ce chapitre que nous pouvons lire sa réfutation de ce qui concerne le passage des âmes d'un corps dans un autre.

⁵⁹⁸ M.-H. CONGOURDEAU, p. 123.

⁵⁹⁹ *Op. hom.* SC 6, p. 216-217 ; il existe une autre traduction plus récente *De hominis opificio* de J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, DDB (Coll. PDF, n. 23), 1982, p. 147 ; voir également le texte parallèle de la critique sur la préexistence dans *De amina et resurrectione* XLVI, 113 b-c p. 132-133 dans la traduction de B. POTTIER : « *J'ai appris en effet, de ceux qui professent cette croyance, qu'il y a, selon eux, des peuples d'âmes vivant dans une cité particulière avant de connaître la vie corporelle : dans la subtilité et la mobilité de leur nature, ils tournoient avec l'univers en rotation. Mais par une inclination vers le mal, les âmes perdent leur ailes (PLATON, Phèdre, 246c à 248c) et vont dans des corps, et d'abord dans des corps d'hommes ; ensuite, pour avoir fréquenté les passions déraisonnables, elles quittent la vie humaine pour gagner le rang des brutes, et de là déchoient jusqu'à la vie végétative et insensible. Ainsi ce qui par nature est subtil et mobile, l'âme justement, d'abord s'alourdit, tend vers le bas, et à cause du mal, vient élire domicile dans des corps d'hommes ; ensuite, quand s'éteint la puissance raisonnable, elle va vivre parmi les bêtes ; puis de là, également privée de la grâce des sens, elle partage la vie insensible des végétaux. Après quoi elle remonte par les mêmes échelons pour se rétablir au séjour céleste.* » Le texte qui suit ce témoignage réfute cette explication païenne du cycle de la transmigration des âmes.

⁶⁰⁰ *Op. hom.*, SC 6, p. 216.

⁶⁰¹ *Op. hom.*, SC 6, p. 216.

Grégoire réfute clairement le mythe de la cité des âmes, qui est une doctrine d'Origène, comme aussi celle de Méthode d'Olympe⁶⁰² comme nous le suggère, peut-être avec trop de sûreté, J. Daniélou concernant l'apparition du corps avant l'âme. Le texte que nous venons de citer n'est pas uniquement la preuve que Grégoire se coupe de la tradition origéniste sur la préexistence de l'âme et celle de la *préexistence* du corps mais aussi qu'il élabore sa vision propre sur l'origine de la vie humaine.

Nous avons constaté que selon le Nysséen l'être humain préexiste mais uniquement dans le cadre de la réalité sensible – dans le temps – qui ici s'exprime dans le fait de la succession corporelle. C'est dans la capacité humaine de la reproduction générationnelle que se manifeste chez Grégoire cette préexistence de l'homme. Il faut remarquer que pour Grégoire la vie humaine émerge au sein de la réalité sensible ; la vie de l'homme cosmique jaillit dans le temps et l'espace. La préexistence de l'âme humaine est fortement réfutée par notre auteur, ce qui pose la question suivante : quelle est la vision grégorienne de l'apparition de l'homme dans sa structure double de l'âme et du corps ou plus précisément quelle est la chronologie de leur union ?

Nous proposons d'aborder cette question dans le sous-chapitre suivant, portant sur l'embryon dans la pensée grégorienne, pour comprendre l'origine de la vie de l'homme cosmique.

1. 2. 2. L'EMBRYON

Grâce au *Lexicon gregorianum* nous pouvons observer que le thème de l'embryon associé à l'homme est employé d'une manière fréquente dans le *De mortuis*. Ce qui concerne la question de l'organisme humain, c'est-à-dire la structure double de l'homme, l'âme et le corps, elle est surtout exposée dans l'*Antirrheticus adversus Apolinarium*⁶⁰³ et le *De hominis opificio*. Néanmoins, nous nous réservons le

⁶⁰² METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, SC 95 ; introduction et texte critique par H. MUSURILLO, traduction et notes par V.-H. DEBIDOUR, Paris, 1963, voir surtout Discours II, V, 41 où l'auteur précise la manière dont s'opère l'union de l'âme et du corps. H. Musurillo constate dans sa courte introduction que « rien ne rappelle la théorie de la chute de l'âme dans le corps », p. 17, et que rien ne s'oppose à dire que les âmes soient créées au moment même où elles sont envoyées du ciel. Il faut dire que cette théorie de l'apparition du corps avant l'âme que J. DANIELOU attribue à Méthode d'Olympe est douteuse, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être confirmée unanimement.

⁶⁰³ *Antirrheticus adversus Apolinarium* est une œuvre dans laquelle le Nysséen réfute les idées christologiques d'Apollinaire de Laodicée selon lequel l'union en Jésus Christ de la divinité et de l'humanité s'est réalisée du fait que le *noûs* (esprit) humain a été remplacé par le Logos. C'est dans ce contexte qui oblige à connaître les vues sur l'anthropologie (pour pouvoir comprendre la théorie

droit d'utiliser d'autres ouvrages grégoriens lesquels développent la notion de l'organisme humain comme par exemple l'*Oratio catechetica* et le *De anima et resurrectione*.

Dans l'*Oratio catechetica*, Grégoire, voulant exposer l'appropriation des biens du salut grâce au sacrement du baptême, montre son idée de la naissance de l'homme charnel (κατὰ σάρκα). La liaison entre la semence et la vie humaine est évidente, d'où notre citation de l'*Oratio catechetica*, et nous trouvons tout à fait utile d'en traiter :

Alors que le mode de la naissance charnelle est très clair pour tout le monde, comment la semence qui est à l'origine de la formation d'un être vivant devient-elle un homme ? Assurément, il n'y a sur ce point aucune explication qui, par voie de raisonnement, propose une démonstration convaincante. Quoi de commun, en effet, si on les compare, la définition de l'homme et la qualité que l'on observe dans cette semence ? L'homme est un être doué de raison et d'intelligence, capable de penser et de connaître ; la semence, elle, est perçue comme ayant la qualité de l'humidité, et la réflexion n'y découvre rien de plus que ce qui est perçu par la voie de la sensation. Il est vraisemblable que la réponse, qui nous sera donnée par ceux à qui nous avons demandé comment il est croyable qu'un homme se soit formé à partir de cette semence, nous la donnions à notre tour si nous sommes interrogés au sujet de la régénération effectuée par l'eau. Dans le premier cas, chacune des personnes interrogées s'empresse de dire que c'est par un effet de la puissance divine que cette semence devient un homme et que, sans elle, cette semence reste inerte et inefficace⁶⁰⁴.

ἀντερωτήσωμεν γάρ, τοῦ τρόπου τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως πᾶσιν ὄντος προδήλου, πῶς ἄνθρωπος ἐκεῖνο γίνεται τὸ εἰς ἀφορμὴν τῆς συστάσεως τοῦ ζώου καταβαλλόμενον. ἀλλὰ μὴν οὐδεὶς ἐπ' ἐκεῖνου λόγος ἐστὶν ὁ λογισμῶ τινὶ τὸ πιθανὸν ἐφευρίσκων. τί γὰρ κοινὸν ἔχει ὄρος ἀνθρώπου πρὸς τὴν ἐν ἐκείνῳ θεωρουμένην ποιότητα συγκρινόμενος; ἄνθρωπος λογικόν τι χρῆμα καὶ διανοητικόν ἐστι, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν· ἐκεῖνο δὲ ὑγρᾷ τινὶ ἐνθεωρεῖται ποιότητι, καὶ πλεῖον οὐδὲν τοῦ κατ' αἴσθησιν ὀρωμένου καταλαμβάνει ἢ ἔννοια. ἦν τοίνυν εἰκὸς ἐστὶν ἀπόκρισιν ἡμῖν γενέσθαι παρὰ τῶν ἐρωτηθέντων ὅτι πῶς ἐστὶ πιστὸν ἐξ ἐκεῖνου συστήναι ἄνθρωπον, τοῦτο καὶ περὶ τῆς διὰ τοῦ ὕδατος γινομένης ἀναγεννήσεως ἐρωτηθέντες ἀποκρινόμεθα. ἐκεῖ τε γὰρ πρόχειρόν ἐστιν ἐκάστῳ τῶν ἠρωτημένων εἰπεῖν ὅτι θεία δυνάμει ἐκεῖνο ἄνθρωπος γίνεται, ἧς μὴ παρούσης ἀκίνητόν ἐστιν ἐκεῖνο καὶ ἀνερέγητον.

C'est un texte important parmi ceux que nous citons ici car il montre la source unique de la vie humaine qui est la puissance divine. C'est bien θεία δυνάμει qui est principalement derrière l'origine de l'existence humaine dans le contexte de la procréation. Mais elle se manifeste à travers une chose sensible, dans notre citation c'est de la semence. La vie humaine est dès son début une collaboration de ce qui est divin et sensible. Une chose matérielle, créée par Dieu, est animée par la puissance

christologique d'Apollinaire) que nous trouvons chez Grégoire de si nombreuses citations au sujet de la structure de l'être humain.

⁶⁰⁴ *Or. cat.* 83, SC 453, p. 297.

divine. Deux adjectifs décrivent ce bouleversement vivifiant au sein de la semence : mouvement et énergie - présentés dans le texte sous forme apophatique ἀκίνητόν et ἀνεέργητον. La semence en elle-même possède une qualité humide selon Grégoire. C'est une qualité de la matière primordiale dans la vision grégorienne (rappelons-nous sa théorie de l'apparition de la matière dans l'*Apologia in Hexaemeron* et la série des qualités). Mais c'est uniquement la puissance divine qui fait resplendir à partir de la semence sa potentialité créateur. Ανεέργητον c'est l'adjectif qui nous fait penser à cette capacité de mettre en acte la matière. Nous avons déjà eu l'occasion d'aborder cette théorie grégorienne de la création des choses créées dans le chapitre consacré au monde sensible dans le cadre de la vision cosmologique de Grégoire. Or, maintenant nous sommes témoins de l'application de cette théorie dans le domaine anthropologique. Autrement dit, l'utilisation de la même théorie au sujet de la création non pas dans la perspective du macrocosme mais dans celle du microcosme humain. Ce mouvement de la vie humaine possède un schéma dont la description intellectuelle de Grégoire s'interpose avec les grandes lignes de son concept cosmologique⁶⁰⁵.

Nous pouvons regarder de plus près le concept de la formation de l'embryon chez Aristote afin de voir la liaison entre le sperme et la puissance dans le passage grégorien que nous venons d'exposer. Aristote s'oppose à la théorie de Démocrite et d'Hippocrate selon laquelle la semence provient de toutes les parties du corps en les contenant aussi par cela⁶⁰⁶. Aristote dans son œuvre *De Generatione animalium* est d'avis qu'en effet la semence est chacune de ces parties non pas en acte mais « *en-puissance soit dans la vertu de sa masse matérielle, soit parce qu'il possède en lui-même une certaine puissance*⁶⁰⁷ ». Chez Grégoire cette *certaine puissance* aristotélicienne (τινὰ δύναμιν) reçoit une classification précise : la puissance divine (θεῖα δυνάμει).

Grégoire insiste sur l'exclusivité des effets de la puissance divine sur l'existence humaine. Donc, en effet d'après le Cappadocien, sans l'intervention de l'Absolu, la semence elle-même ne peut pas produire l'être humain. C'est dans un des

⁶⁰⁵ H.C. BALDRY, « Embryological Analogies in the Pre-Socratic cosmology », *Classical Quarterly* 26, 1932.

⁶⁰⁶ A. COLES, « Biomedical Models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle's Generation of Animals », *Phronesis* 40, 1995, p. 48-88. G. AUBRY, « La doctrine aristotélicienne de l'embryon et sa réinterprétation par Porphyre », dans PORPHYRE, *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, paru dans la série Histoire des doctrines de l'antiquité classique XLIII, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2012, p. 47-67.

⁶⁰⁷ *De Generatione An.*, I 19, 726b17-19.

passages de l'*Anrithicus adversus Apollinarium*, que nous souhaitons citer ci-dessous, que Grégoire souligne le caractère indispensable de l'activité créatrice dans la formulation de l'homme dans sa double composition : le corps et l'âme.

La nature humaine tient sa subsistance d'une âme noétique concourant avec un corps ; le composé des deux s'effectue parce qu'un principe matériel a été projeté antérieurement à sa constitution. Cette matière modelée en être vivant par la puissance divine devient un homme, si bien que si, par hypothèse, on admettait l'idée que la puissance créatrice de Dieu ne participe pas à la constitution de l'être façonné, la matière resterait absolument inerte et immobile, n'étant pas vivifiée par l'activité créatrice⁶⁰⁸.

ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐκ νοεῶς ψυχῆς σώματι συνδραμούσης τὴν ὑπόστασιν ἔχει φύεται δὲ τὸ συναμφοτέρων ἀφορμῆς τινος ὑλικῆς προκαταβαλλομένης αὐτοῦ τῆς συστάσεως. ἡ δὲ ὕλη ἐκείνη θεία δυνάμει ζωοπλασθηθεῖσα ἄνθρωπος γίνεται, ὡς εἴ γε δοίη τις καθ' ὑπόθεσιν μὴ συμπαρεῖναι τὴν δημιουργικὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν πρὸς τὴν τοῦ πλασσομένου σύστασιν, ἀργὴ πάντως μένει καὶ ἀκίνητος μὴ ζωογονουμένη διὰ τῆς ποιητικῆς ἐνεργείας ἢ ὕλη.

Suite à la lecture de la lettre 3 de Grégoire nous apprenons que ce traité a été rédigé à la suite d'un séjour à Jérusalem où on le soupçonnait de traducianisme⁶⁰⁹. M.-H. Congourdeau soulève la question de la lutte contre Apollinaire qui incite le Nysséen à préciser sa pensée par rapport à l'origine de l'âme d'où sa formulation explicite sur la constitution de l'homme dans ce traité polémique.

En tout cas, Grégoire rejette clairement l'idée que l'âme et le corps commencent leur existence uniquement grâce aux parents en soulignant l'acte de la puissance divine créatrice comme le principe de l'homme cosmique. Ce passage complète la citation de l'*Oratio catechetica* en précisant la double composition de l'homme (τὸ συναμφοτέρων) ce qui veut dire que l'âme humaine est également une création divine.

Cette citation peut être également utile pour éclairer la question de la préexistence de l'homme cosmique, un sujet que nous avons abordé dans le sous-chapitre précédent.

Nous nous sommes posé la question à la fin du sous-chapitre sur la préexistence humaine, concernant la vision de Grégoire de l'apparition du corps et de

⁶⁰⁸ Traduction prise de M.-H. CONGOURDEAU, p. 286-287.

⁶⁰⁹ Nous trouvons la définition de la notion dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2001, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien : « Traducianismus wird die spezifische Form des Generationismus genannt, gemäss der sich die Herkunft eines neuen Menschen ganz dem Zeugungsakt der Eltern verdankt, nicht nur dem Leib, sondern ausdrücklich auch der Seele nach. Die Seele wird demnach durch den körperlichen Samen (lat. tradux) mitgeteilt und entsteht durch den Übergang eines Teils der Seelensubstanz der Eltern auf das Kind. Dieser Auffassung steht der Kreatianismus gegenüber, der die Seele des Einzelnen aus einem unmittelbare göttlichen Schöpfungsact entstehen lässt. » Voir *Epist* 3, SC 363.

l'âme. Le texte que nous allons citer, provenant du *De anima et resurrectione*, répond d'une façon directe et sans ambiguïté à la question posée. Voici le texte :

Il reste donc à penser que le début de la constitution de l'âme et du corps est un et identique. De même que la terre reçoit du cultivateur la bouture détachée de sa racine et en fait un arbre, sans elle-même donner à la pousse la capacité de grandir, mais y injectant seulement les ressources pour croître, de même nous disons que ce qui se détache de l'homme pour la génération d'un homme est aussi, d'une certaine manière, un vivant, être animé issu d'un être animé, être à nourrir issu d'un être à nourrir. Que la petitesse du fragment détaché ne soit pas capable de toutes les activités et mouvements de l'âme n'est pas pour étonner : car le grain dans la semence n'apparaît pas aussitôt en épi. Comment le grand prendrait-il place dans le petit ? Mais la terre le nourrit d'aliments adaptés et le grain devient épi, sans changer de nature dans le sol ; au contraire, il se manifeste et se perfectionne sous l'action de la nourriture. **Comme pour les semences qui poussent et dont la puissance arrive petit à petit à terme, ainsi de la constitution de l'homme : c'est à proportion de la taille du corps que se manifeste la puissance de l'âme.** D'abord, chez les êtres en formation à l'intérieur, elle se situe dans le fait qu'ils se nourrissent et grandissent ; elle offre ensuite à ceux qui viennent au jour la grâce de la sensation ; puis comme un fruit sur une plante déjà grande, elle dévoile progressivement sa capacité à raisonner, non pas tout entière d'un seul coup, mais augmentant à mesure que monte la sève, en progrès continue. **Or, le fragment détaché des êtres animés pour susciter la formation d'un être animé peut être mort : être mort, c'est se trouver privé d'âme ; mais la privation ne saurait précéder la possession. Par là nous saisissons que pour ce composé fait de deux éléments, l'entrée dans l'être est commune, sans que l'un précède ni l'autre suive**⁶¹⁰.

Λείπεται οὖν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῆς τε καὶ σώματος ἀρχὴν τῆς συστάσεως οἶσθαι. Καὶ ὡσπερ τῆς ρίζης τὴν ἀποσπάδα⁶¹¹ λαβοῦσα παρὰ τῶν γειπῶ νων ἢ γῆ δένδρον ἐποίησεν, οὐκ αὐτὴ τὴν αὐξητικὴν ἐνθεῖσα τῷ τρεφομένῳ δύναντι, ἀλλὰ μόνον τὰς πρὸς τὴν αὐξήσιν ἀφορμὰς ἐνιείσα τῷ ἐκκειμένῳ· οὕτω φαμέν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἀποσπώμενον πρὸς ἀνθρώπου φυτεῖαν, καὶ αὐτὸ τρόπον τινὰ ζῶον εἶναι ἐξ ἐμψύχου ἔμψυχον, ἐκ τρεφομένου τρεφόμενον. Εἰ δὲ μὴ πάσας τὰς τῆς ψυχῆς ἐνεργείας καὶ κινήσεις ἢ βραχύτης ἀποσπάδος ἐχώρησε, θαυμαστὸν οὐ δέν. Οὐδὲ γὰρ ἐν τῷ σπέρματι σίτος εὐθὺς κατὰ τὸ φαινόμενον στάχυς ἐστὶ (πῶς γὰρ τοσοῦτον ἐν τοσοῦτῳ χωρήσειεν); ἀλλὰ τῆς γῆς αὐτὸν ταῖς καταλλήλοις τιθηνομένης τροφαῖς, στάχυς ὁ σίτος γίνεται, οὐκ ἐξ ἀλλάσσει ἐν τῇ βολῇ τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐμφαίνων ἑαυτὸν καὶ τελειοῦν τῇ τῆς τροφῆς ἐνεργείᾳ. Ὡσπερ οὖν ἐπὶ τῶν φουομένων σπερμάτων κατὰ λόγον ἢ αὐξήσιν ἐπὶ τὸ τέλος πρόεισι· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ἀνθρωπίνης συστάσεως, πρὸς λόγον τῆς σωματικῆς ποσότητος, καὶ ἡ τῆς ψυχῆς διαφαίνεται δύναντι· πρῶτον μὲν διὰ τοῦ θραπευτικοῦ καὶ αὐξητικοῦ τοῖς ἐνδοθεν πλασσομένοις ἐγγινομένη. Μετὰ ταῦτα δὲ τὴν αἰσθητικὴν χάριν τοῖς εἰς φῶς προελθοῦσιν ἐπάγουσα, εἴθ' οὕτω, καθάπερ τινὰ καρπὸν, αὐξηθέντος ἤδη τοῦ φυτοῦ, μετρίως τὴν λογικὴν ἐμφαίνουσα δύναντι, οὐ πᾶσαν κατὰ τὸ ἄθροον, ἀλλὰ τῇ ἀναδρομῇ τοῦ φυτοῦ δι' ἀκολούθου προκοπῆς συναυξανομένην. Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ ἐκ τῶν ἐμψύχων εἰς ἀφορμὴν ἐμψύχου συστάσεως ἀποσπώμενον, νεκρὸν εἶναι οὐ δύναται (ἢ γὰρ νεκρότης κατὰ ψυχῆς στέρησιν γίνεται· οὐκ ἂν δὴ προσλάβῃ τὴν ἕξιν ἢ στέρησιν)· ἐκ τούτων

⁶¹⁰ *An. et res.* 125-128, *L'âme et résurrection. Dialogue avec sa soeur Macrine*, traduction du grec, introduction et notes critiques, index et bibliographie par B. POTTIER, Lessius, Bruxelles 2011, p. 141-142.

⁶¹¹ Une bouture – fragment de végétal susceptible de régénérer une plante entière par reconstitution des organes manquants (Le petit Robert, 2009).

καταλαμβάνομεν τὸ κοινὴν τῷ ἐξ ἀμφοτέρων συνισταμένῳ συγκρίματι, τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον γίνεσθαι, οὔτε τούτου προτερύοντος, οὔτ'ἐκείνου ἐφυστερίζοντος.

Ce texte est précédé par les deux positions attribuées respectivement à Origène et Méthode d'Olympe que nous avons déjà pu présenter dans le sous-chapitre sur la préexistence de l'homme. Dans le passage, le corps et l'âme surgissent simultanément ; comme le dit B. Pottier dans son commentaire : « *âme et corps sont jumeaux dès la conception*⁶¹² » selon Grégoire. La première et la dernière phrase témoignent clairement de la manière dont apparaissent le corps et l'âme d'après le Cappadocien : 1. « Λείπεται οὖν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῆς τε καὶ σώματος ἀρχὴν τῆς συστάσεως οἶεσθαι » ; 2. « ἐκ τούτων καταλαμβάνομεν τὸ κοινὴν τῷ ἐξ ἀμφοτέρων συνισταμένῳ συγκρίματι, τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον γίνεσθαι, οὔτε τούτου προτερύοντος, οὔτ'ἐκείνου ἐφυστερίζοντος. » Les deux parties de l'homme intelligible et sensible (*un vivant, être animé issu d'un être animé, être à nourrir issu d'un être à nourrir* - τινὰ ζῶον εἶναι ἐξ ἐμψύχου ἔμψυχον, ἐκ τρεφομένου τρεφόμενον) *entrent dans l'être* à partir du non-être, commencent d'être en même temps. Cette communion synchronisée de l'âme et du corps constitue le début de la vie humaine, qui à son tour est caractérisée par une croissance physique comme aussi psychologique. C'est bien par la comparaison avec la croissance d'une plante que Grégoire essaye d'expliquer sa position envers d'un côté la création initiale de l'être humain et de l'autre son développement. Ce développement du corps et de l'âme se fait également simultanément. En effet, selon le Cappadocien l'âme grandit avec le corps et vice versa.

La comparaison de l'embryon humain avec le végétal, critiquée par B. Pottier⁶¹³, ne semble pas être prise par hasard ou non plus par la rhétorique en vue de soigner son style. Nous pensons qu'elle est mise en relief après être avoir reprise du traité intitulé « *A Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme – Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα* » attribué à Porphyre de Tyr, un philosophe néoplatonicien du III^e siècle. Déjà ces trois premiers chapitres sont une initiation au sujet ; il s'agit de montrer la nature végétale de l'embryon. Pour Porphyre, l'embryon

⁶¹² M. HARL, « La croissance de l'âme selon le *De infantibus* de Grégoire de Nysse », dans *Vigiliae Christianae*, 34 (1980), p. 141 ; M. CANEVET, « L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse », dans *Nouvelle revue théologique* 114, (1992), p. 678-695. L.G. PETERSON, « Pleroma : The human Plenitude, from Irenaeus to Gregory of Nyssa », dans *Studia patristica* 34, 2001, p. 529-540.

⁶¹³ B. POTTIER, p. 141 : « *La comparaison avec la plante n'est peut-être pas des plus appropriées.* »

humain est un être végétal ou un être apparenté à un végétal et non pas un animal *en acte* (dans le sens aristotélicien du terme). C'est ainsi que les chercheurs résument les arguments de Porphyre dans le troisième chapitre de son œuvre : « *Les différences spécifiques qui séparent le végétal de l'animal sont les suivantes. Le végétal se nourrit par les racines, alors que l'animal se nourrit par la bouche ; l'animal respire par les narines, lorsque le végétal respire par la « zone médullaire » ; l'animal meurt lorsqu'il est plongé dans l'eau, tandis que le végétal a besoin d'être immergé à un moment ou à un autre pour vivre. Le mode de vie de l'embryon s'apparente plus à celui du végétal qu'à celui de l'animal ; il se nourrit par le cordon ombilical, il ne respire pas par les narines et il vit dans un milieu liquide. Force est donc de conclure que l'embryon est un végétal qui ne deviendra un animal que lors de l'accouchement*⁶¹⁴. » Nous pouvons clairement observer ce passage, marqué par l'accouchement (*ceux qui viennent au jour* - εἰς φῶς προελθοῦσιν), de l'embryon avec ses caractéristiques végétales à un être possédant une âme sensitive chez Grégoire comme également chez Porphyre⁶¹⁵.

A la lumière de la lecture porphyrienne nous arrivons à mieux comprendre la suite logique du texte comme aussi le choix du vocabulaire et de la comparaison par le Nysséen concernant l'image de l'embryon. Cette piste explique peut-être également l'opinion de Grégoire sur le manque d'humanité chez l'embryon exposée dans le *De mortuis*. Voici le texte qui se situe dans la deuxième partie du traité manifestant l'exhortation grégorienne à la connaissance de la vie incorporelle :

Car lorsque le douloureux « enfantement de la mort » (Act. 2, 24 ; Rom. 8, 22) fait naître les hommes à une autre vie, ils expérimentent alors, en s'avançant vers cette

⁶¹⁴ PORPHYRE, *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, paru dans la série Histoire des doctrines de l'antiquité classique XLIII, Etudes d'introduction par M.-H. CONGOURDEAU, L. BRISSON, G. AUBRY, B. COLLETTE-DUCIC, V. BOUDON-MILLOT et T. DORANDI ; Texte grec révisé par T. DORANDI ; Traduction française par L. BRISSON, F. HURDY, B. COLLETTE-DUCIC, J. LACROSSE, G. AUBRY, E. BERMON, S. TOULOUSE, M.-H. CONGOURDEAU et S. ROUX ; Traduction anglaise par M. CHASE ; Travaux édités sous la responsabilité de L. BRISSON avec la collaboration de G. AUBRY, M.-H. CONGOURDEAU et F. HURDY ; Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2012, p. 225-226.

⁶¹⁵ Voici la citation de Porphyre qui se trouve juste au début du troisième chapitre : « *Tout d'abord donc, prenant à témoin l'évidence même, il convient, estimons-nous, de mettre devant les yeux les différences spécifiques qui distinguent les plantes des animaux, puis de considérer celles dont se rapproche le plus ce qu'on observe chez les embryons. Si en effet cela apparaît proche de ce qu'on observe chez les animaux, il faudra convenir que l'embryon est manifestement un animal ; tandis que, si cela paraît être proche de ce qu'on observe chez les plantes, il ne faudra pas s'étonner du fait que l'embryon ne devient un animal qu'après l'accouchement, pas plus que l'on ne s'étonne de la façon dont le sperme, avant d'être séparé du père, demeure en lui-même, sans mettre en oeuvre l'activité (ἀνενέργητόν) qu'il est naturellement destiné à exercer une fois entré en contact avec la matrice après l'éjaculation* », p. 148-151.

lumière et en aspirant le souffle pur, quelle différence il y a entre cette vie-là et la nôtre ; **en revanche, ceux qu'ils ont laissés à cette vie humide et molle, en vérité, sont des embryons et non des hommes, lorsqu'ils se lamentent sur celui qui, avant eux, est sorti des attaches qui nous enserrant, comme s'il avait perdu un bien** ; mais ils ne savent pas que son œil s'ouvre comme celui d'un nouveau-né en quittant les attaches de la vie présente (il faut, certes, entendre par là l'œil de l'âme (Eph. 1, 18), grâce auquel elle discerne la vérité des êtres), ni que s'éveille son sens acoustique, par lequel elle entend les paroles ineffables « qu'il n'est pas permis à un homme de dire » comme dit l'Apôtre (2 Cor. 12, 4), ni que sa bouche s'ouvre et aspire le souffle pur et immatériel, qui le tend vers la voix intelligible et la Parole de la vérité, lorsqu'il a été uni à l'écho du cœur des saints en fête ; de même lui est accordé un goût divin, par lequel il sait, comme il est écrit dans le Psaume, que « le Seigneur est bon » (Ps. 33, 9) ; grâce à son odorat il perçoit « la bonne odeur du Christ » (2 Cor. 2, 15 ; Eph. 5, 2), et en recevant en outre le toucher, son âme tâte la vérité et « touche le Verbe », comme en témoigne Jean (1 Jn 1, 1)⁶¹⁶.

ἐπειδὴν γὰρ ἡ ὠδὶς τοῦ θανάτου πρὸς ἕτερον βίον τοὺς ἀνθρώπους μαιεύεται, αὐτοὶ μὲν ὅταν εἰς τὸ φῶς ἐκεῖνο προέλθωσιν καὶ τοῦ καθαροῦ σπάσωσι πνεύματος, τῇ πείρᾳ γινώσκουσιν ὅσον ἐστὶ τῆς ζωῆς ἐκείνης πρὸς τὴν νῦν τὸ διάφορον, οἱ δὲ ὑπολειφθέντες τῷ ὑγρῷ τούτῳ καὶ πλαδῶντι βίῳ ἐμβρυα ὄντες ἀτεχνῶς καὶ οὐκ ἄνθρωποι ταλανίζουσι τὸν προεξεληθόντα τῆς περιεχοῦσης ἡμᾶς συνοχῆς ὡς ἀγαθοῦ τινος ἔξω γενόμενον, οὐκ εἰδότες ὅτι ἐκεῖνῳ καθ' ὁμοιότητα τοῦ τεχθέντος βρέφους ἀνοίγεται μὲν ὁ ὀφθαλμὸς, ὅταν ἔξω τοῦ νῦν συνέχοντος γένηται (νοεῖν δὲ χρὴ πάντως τὸν ὀφθαλμὸν τῆς ψυχῆς ᾧ διορθᾷ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν), ἀνοίγεται δὲ τὸ ἀκουστικὸν αἰσθητήριον, δι' οὗ τῶν ἀρρήτων ἐπακούει ῥημάτων Ἄ οὐκ ἔξδὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος, ἀνοίγεται δὲ τὸ στόμα καὶ ἔλκει τὸ καθαρὸν τε καὶ ἄϋλον πνεῦμα, δι' οὗ τονοῦται πρὸς τὴν νοητὴν φωνὴν καὶ τὸν ἀληθινὸν λόγον, ὅταν κατα μιχθῇ τῷ ἡχῷ τῶν ἐορταζόντων ἐν τῷ τῶν ἁγίων χορῷ· οὕτω δὲ καὶ γεύσεως ἀξιούται θείας, δι' ἧς γινώσκει κατὰ τὴν ψαλμοῦδιαν, Ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος, καὶ διὰ τῆς ὀσφραντῆς κτῆς ἐνεργείας τῆς τοῦ Χριστοῦ εὐωδίας ἀντιλαμβάνεται, καὶ τὴν ἀπτικὴν προσλαμβάνει δύναμιν ἐφαπτομένη τῆς ἀληθείας ἢ ψυχῇ καὶ ψηλαφῶσα τὸν λόγον κατὰ τὴν Ἰωάννου μαρτυρίαν.

Dans ce passage Grégoire exprime l'idée que la mort paraît comme une seconde naissance. Dans le contexte, *De mortuis*, qui insiste sur le fait que l'affliction du deuil n'est pas raisonnable et dans son objectif du discours pose la conversion au vrai bien, la citation que nous avons choisie n'attire pas à première vue notre attention pour notre sujet⁶¹⁷. Malgré cela, c'est dans ce traité que Grégoire s'exprime très clairement par rapport à l'embryon humain où il ne lui accorde pas le statut d'homme. Il faudra dire également que cette constatation grégorienne se fait dans le contexte

⁶¹⁶ *Mort. 47, Discours sur les morts*, Traduction, présentation et notes de G. BADCY, d'après un mémoire de maîtrise soutenu en octobre 1994 à Paris IV sous la direction de M. ALEXANDRE, p. 13, http://www.theologica.fr/!_Patristique&Philosophes/DIVERS/Gr%C3%A9goire%20de%20Nysse%20Discours%20sur%20les%20morts.PDF.

⁶¹⁷ Dans la présentation de G. BADCY nous lisons par rapport au *De mortuis* : « *L'intérêt et l'originalité du Discours sur les défunts est d'une part de donner une certaine valeur au corps et au temps de cette vie, d'autre part, d'évoquer de façon suggestive la condition des ressuscités. En effet, il tente de consoler les gens frappés par le deuil, d'abord en les tournant vers la vie d'en haut, puis en répondant à leurs questions : à quoi ressemble le corps ressuscité ? Est-ce le même que le corps terrestre ? A quoi bon le corps, et toute cette vie ici-bas ? D'où vient le mal ? Le texte, mieux qu'un traité ou une consolation, est un véritable sermon dogmatique sur les morts...* », p. 2.

moral ou autrement dit, dans l'attitude que l'homme partage avec sa vie comme aussi avec sa mort. C'est dans le contraste entre la vie vertueuse et celle qui n'est pas vertueuse, que Grégoire définit sa position par rapport à l'humanité de l'embryon. Regardons de plus près la composition complexe du texte qui nous est présenté en vue d'approfondir notre connaissance sur la vision grégorienne de l'embryon et de l'origine de la vie humaine.

Le texte cité montre la réception humaine de la connaissance évangélique comme étant un processus de la croissance d'un côté physique et d'un autre côté psychologique. D'où la comparaison que l'embryon n'est pas l'homme car il n'est pas capable d'assimiler la Bonne Nouvelle autant qu'il se trouve dans cet état physique embryonnaire. Le caractère spirituel de cette comparaison est manifesté par le fait que même un homme adulte peut être comme un embryon car malgré sa potentialité physique il n'accueille pas la Parole de Dieu. Cette antithèse entre l'embryon et l'homme est employée par Grégoire en vue d'encore mieux faire ressortir ce double contraste qui se produit selon le Nysséen dans l'être humain : d'un côté physique et de l'autre spirituel ou contemplatif. Cette antithèse entre l'homme et l'embryon, qui se trouve elle-même déjà dans l'antithèse majeure de la vie et de la mort exprimée par les paroles pauliniennes (ἡ ὀδὸς τοῦ θανάτου), est suivie par les oxymores qui rendent encore plus expressif le sens de la vie et de la mort humaine, c'est-à-dire l'intégrité de l'homme. Ces expressions d'origine néotestamentaire font un parallèle avec les cinq sens que possèdent l'être humain : la vue : *l'œil de l'âme* (Eph. 1, 18) ; l'ouïe : *la voix intelligible* (2, Cor. 12, 4) ; le goût : *un goût divin* (Ps. 33, 9) ; l'odorat : *la bonne odeur du Christ* (2 Cor. 2, 15 ; Eph. 5, 2) ; le toucher : *toucher le Verbe* (1 Jn. 1, 1). Le fond de cette pensée porte un caractère surtout épistémologique et c'est aussi dans cet esprit que Grégoire aborde la double structure de l'homme et la mutuelle relation de ce qui est sensible et intelligible dans l'homme. C'est bien uniquement l'homme, dans son état adulte par rapport à l'embryon, qui est au niveau de la conversion de ses sens en vue de la contemplation de la vérité divine. Nous lisons en effet : « *mais ils ne savent pas que son œil s'ouvre comme celui d'un nouveau-né en quittant les attaches de la vie présente (il faut, certes, entendre par là l'œil de l'âme* (Eph. 1, 18), *grâce auquel elle discerne la vérité des êtres*). Grégoire parle ici soit pour des morts physiques soit pour ceux qui sont morts pour cette vie présente tout en restant vivants physiquement. Il y a encore une autre option dans laquelle il parle en effet de ces deux états de l'homme simultanément. Mais nous voyons que c'est avec la conversion des

sens, laquelle mène à la connaissance des réalités intelligibles, que Grégoire déplace la réflexion entre la vie et la mort de l'homme à la frontière de tous les deux. La connaissance de la vie après mort pendant la vie physique définit cette réflexion en s'imposant comme une frontière physique comme aussi spirituelle entre 1) la vie et la mort, 2) le sensible et l'intelligible et 3) l'embryon et l'homme. C'est cette logique qui peut expliquer cette tendance grégorienne de rencontre des oppositions et des contrastes dans l'homme : l'homme qui, pour Grégoire, trouve sa place et sa vocation dans sa nature. Mentionnons également que la notion de l'homme à la frontière de Grégoire possède un aspect relatif au temps. En effet, le processus de la réception évangélique ramène l'être humain à la frontière du temps et de l'éternité. Dans l'unité de sa nature complexe, l'homme est capable de devenir une liaison entre sensible et intelligible par l'adhésion des sens au monde intelligible. C'est un aspect important dans notre recherche sur l'homme cosmique parce qu'il montre la disposition humaine dans la participation au sein de l'univers.

En plus, il semble que, selon Grégoire, la mesure de l'humanité de l'homme, son essence dépend de la connaissance du message chrétien et de son application active par rapport à la vie et à la mort. Comme le formule Grégoire : « *ceux qu'ils ont laissés à cette vie humide et molle, en vérité, sont des embryons et non des hommes-* οἱ δὲ ὑπολειφθέντες τῷ ὑγρῷ τούτῳ καὶ πλαδῶντι βίῳ ἔμβρυα ὄντες ἀτεχνῶς καὶ οὐκ ἄνθρωποι. » Le verbe ὑπολείπω montre l'action de rester en arrière ce qui ici, pour Grégoire, signifie l'immaturation spirituelle de l'homme qui dans le sens figuratif est comparé à l'embryon qui à son tour reste incapable de toute activité qui peut mener vers Dieu. Cela souligne l'aspect dynamique de la nature humaine dans le double sens physique et spirituel ou sensible et intelligible. La collaboration mutuelle de ces deux éléments semble être nécessaire pour pouvoir atteindre le but ultime de toute la création, en particulier humaine : la participation volontaire à ce qui est divin. L'homme cosmique semble être pour Grégoire un être humain qui, à partir de sa vie, participe consciencieusement à l'ordre cosmique créé par Dieu.

Nous pouvons aussi ajouter que grâce à ce passage nous recevons de la part de Grégoire deux images possibles de l'homme : la première image montre l'homme qui arrive à convertir ses sens pour s'appropriier les réalités intelligibles et la deuxième image montre pourtant l'homme qui ne se met pas en ce processus et reste seulement au niveau du sensible. Nous observons aussi que Grégoire recourt à la rhétorique dans

son discours⁶¹⁸, ce qui est vrai de toutes les pages de l'oeuvre de Grégoire, pour un but spécifique. C'est en montrant le progrès naturel de chaque être humain - croissance de l'embryon vers l'homme adulte - qu'il essaie de convaincre le lecteur que celle-ci correspond également à la croissance spirituelle/psychologique de l'homme annoncée dans les Ecritures. Forcément le but de Grégoire est pastoral ce qui explique une telle approche. Néanmoins, nous pouvons remarquer dans ce passage une forte association de la croissance physique et psychologique de l'homme dans le cadre de la relation entre le corps d'un côté et l'âme d'un autre côté. Dans la pensée du Cappadocien la croissance de ces éléments de l'être humain est déterminée d'une façon mutuelle c'est-à-dire que l'un se développe si l'autre atteint la forme ou le niveau nécessaire pour son propre développement. A chaque étape du développement, le corps possède proportionnellement la qualité d'âme - l'aspect de la vie - qui lui convient. C'est grâce à l'analyse de la notion d'embryon que nous avons pu observer clairement l'interdépendance des parties intelligible et sensible - de l'âme et du corps - dans le concept anthropologique de Grégoire. Cette interdépendance qui concerne la croissance de ces deux éléments - fortement éloignés à cause de leurs différentes origines, c'est-à-dire matérielles et immatérielles - montre le début de la relation entre le corps et l'âme dans le contexte de la vie humaine.

Nous pouvons ici résumer brièvement la pensée grégorienne concernant l'embryon. Grégoire n'accorde pas à l'embryon toute l'humanité mais juste son humble début qui trace son origine corporelle et psychique. Grégoire est conscient de l'importance majeure de l'embryon dans le dynamisme de l'existence physique humaine mais, par contre, il utilise son image pour décrire l'homme qui ne s'ouvre pas vers l'intelligibilité malgré le message chrétien proclamant cet aspect de la vie. Il semble que dans la vision de Grégoire on ne naît pas homme cosmique mais on le devient.

1. 3. CONCLUSION

Après avoir regardé de plus près la question de la double création de l'homme, la question de la préexistence de l'âme et de l'embryon nous arrivons à une

⁶¹⁸ Dans la présentation de son texte G. BADY écrit cela par rapport au style du *De mortuis* : « Un sermon qui brille par son style prodigue en figures de rhétorique, ainsi que par son aspect diatribique : emploi de l'impératif, de l'apostrophe, de la deuxième personne, jeu de questions et de réponses avec un interlocuteur fictif, images, calembours, antithèse, énumérations, paradoxes, tout concourt à rendre plus vivant un discours par ailleurs philosophique... » p. 2

conclusion que met en évidence un axe constitué des notions de la participation et de la double constitution de l'homme.

Chez Grégoire, la notion de double création joue d'un côté le rôle d'explication exégétique de double nature humaine - intelligible et sensible – et de l'autre côté elle justifie ontologiquement le processus de la participation de l'homme dans les deux réalités créée et créée si centrale dans la pensée grégorienne. Grégoire reprend consciemment la tradition herméneutique de la double création, mais il lui a donné un aspect étroitement lié à la finalité de la vie de l'homme qui s'exprime par le fait de la participation. Ainsi le Cappadocien expose une vision de l'homme intégrale où le paradoxe de son origine constitue la plénitude de sa nature. Grâce à cet exemple biblique de la double création de l'homme, Grégoire pose le fondement ontologique du sujet, de la place et du rôle de celui-ci dans l'univers. La base de la compréhension du sens de l'existence humaine dans le cosmos est nettement manifestée par le concept grégorien de la participation.

Cependant, avec le problème concernant la préexistence de l'âme et avec la question de l'embryon, nous entrons dans la notion de la participation dans le contexte de la vie humaine. C'est en examinant les origines de la vie humaine que nous observons chez Grégoire qu'une certaine plénitude de la participation peut s'accomplir seulement au sein de la réalité sensible. Une participation qui est acquise dans les conditions de l'existence humaine et qui est laissée au libre choix de l'homme constitue la dernière étape de ce processus dynamique de la participation de l'homme au cosmos et à Dieu. La participation se réalise dans la vie humaine et dans son milieu mais toujours dans la perspective divine.

L'origine de l'homme cosmique est assurée ontologiquement grâce à sa double constitution. Pourtant nous remarquons qu'on devient l'homme cosmique par expérience en tournant son être vers Dieu à travers la vie. Ceci peut faire un écho à la théorie grégorienne de la création où la double création de l'homme correspond à la potentialité du monde intelligible et où la vie humaine à l'image du monde sensible n'est qu'une mise en acte de cette potentialité.

2. L'ÊTRE HUMAIN DANS L'UNIVERS

Dans ce chapitre nous allons aborder la place de l'homme dans l'échelle des êtres, le concept de l'homme *μεθόριος* et la création de l'homme à l'image de Dieu. Il est indispensable d'analyser la nature humaine sous l'angle ontologique parce qu'il nous indiquera ensuite la manière concrète dans laquelle peut fonctionner la relation de l'homme avec le reste de la création. Dans ce chapitre nous allons insister sur le fait que l'homme est pour Grégoire un être double, intelligible et sensible à la fois ; c'est dans ce cadre ontologique que le Cappadocien voit la nature de l'homme, son cheminement dans le temps en général comme aussi sa perspective eschatologique. Le concept de *μεθόριος* et la création de l'homme *κατ' εικόνα* vont nous aider à regarder de plus près la spécificité de l'homme par rapport à l'univers.

2. 1. LA NATURE HUMAINE DANS LA HIÉRARCHIE SCALAIRE

Il faut signaler que le microcosme humain possède sa propre structure tout en appartenant intégralement à la vision grégorienne d'ontologie scalaire. C'est grâce à cette structure mixte de la matière et de l'esprit que nous allons pouvoir entrer dans la relation qui unit l'idée de l'homme avec le concept de hiérarchie des êtres de Grégoire. Comme mentionné au-dessus, nous allons tenter d'analyser quelle est, ontologiquement parlant, la place de l'homme dans le monde sensible et intelligible. Cela nous permettra d'observer la structure de l'être humain. Nous nous proposons de citer tout d'abord les textes grégoriens qui portent sur la relation existant entre l'homme et deux autres réalités créées comme aussi avec la nature incréée. Dans le *De anima et resurrectione*, *De hominis opificio* et *Contra Eunomium*, Grégoire, à plusieurs reprises parle de la position unique de l'être humain dans la création qui est causée à son tour par l'appartenance de l'homme aux deux natures créée sensible et intelligible à la fois.

Voici la citation du *De anima et resurrectione* qui reprend le récit de la création de l'homme pour parler des passions de l'âme avant la mort, là où Grégoire s'interroge tout particulièrement sur le rôle positif de celles-ci. Nous avons choisi cette citation parmi d'autres qui traitent du même sujet à cause de son souci particulier d'insertion de l'être humain dans le système ontologique.

L'Écriture rapporte que la divinité s'est mise à la création de l'homme avec ordre et méthode. Selon le récit, après la création de l'univers, l'homme n'apparaît pas

aussitôt sur terre, mais y fut devancé par la nature irrationnelle, et celle-ci par les végétaux. **A mon sens, l'Écriture montre ainsi que la puissance de la vie se lie progressivement à la nature corporelle, pénétrant d'abord les êtres dépourvus de sensation, gagnant ensuite ce qui est sensible, parvenant enfin à l'intelligible et au raisonnable.** Par conséquent, parmi les êtres, il y a d'un côté ce qui est corporel, de l'autre ce qui est intelligible. Dans le domaine corporel, on distingue l'animé et l'inanimé. J'appelle animé ce qui participe à la vie. Parmi les vivants, les uns vivent avec la sensation, les autres en sont dépourvus. De nouveau, parmi les sensibles, les uns sont raisonnables, les autres non. Puisque la vie sensible ne va pas sans matière, l'intelligible ne peut surgir dans un corps autrement que greffé sur le sensible. **C'est pourquoi la constitution de l'homme est racontée en dernier, car elle subsume tout entière l'idée de vie, celles des plantes autant que celle des animaux. Le fait de se nourrir et grandir, il le tient de la vie végétale, car on voit les plantes agir de même : par leurs racines elles extraient leur nourriture puis la produisent au-dehors en fruits et feuillage. Le fait de se diriger suivant la sensation, il le tient des animaux. Quant à sa faculté réflexive et logique, elle est sans partage et, considérée en soi, elle est distinctive de sa nature.** Ainsi la vie a le pouvoir de ce qui est nécessaire à sa vie matérielle, pouvoir qui en nous s'appelle appétit et que nous disons lié à la forme végétative de la vie, car dans les plantes aussi on voit comme des impulsions qui les portent naturellement à s'emplir de ce qui leur convient et à se gorger de sève pour la reproduction. **De même tout ce qui appartient à la nature animale se mêle à la partie intelligible de l'âme. D'où la colère, dit-elle, la crainte et tout le reste qui en nous se contrarie, à l'exception de la faculté logique et réflexive qui seule est vraiment distinctive de notre vie car, comme on l'a dit, elle porte en elle l'imitation de l'image divine. Mais puisque, selon l'explication donnée plus haut, il est impossible à la faculté logique d'investir la vie corporelle autrement que par les sens, et que la sensation préexistait dans la nature animale, il faut bien, en vertu de l'unité, que notre âme participe également aux réalités connexes.**⁶¹⁹

ὁδῶ τινι καὶ τάξεως ἀκολουθία πρὸς τὴν ἀνθρωποποιίαν ὀρμησαί τὸ Θεῖον διηγείται ὁ λόγος. Ἐπειδὴ γὰρ συνέστη τὸ πᾶν, καθὼς ἡ ἱστορία φησὶν, οὐκ εὐθὺς ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ γῆ γίνεται, ἀλλὰ τούτου μὲν ἢ τῶν ἀλόγων προηγήσατο φύσις· ἐκείνων δὲ τὰ βλαστήματα. Δείκνυσιν, οἶμαι, διὰ τούτων ὁ λόγος, ὅτι ἡ ζωτικὴ δύναμις ἀκολουθία τινὶ τῇ σωματικῇ καταμίγνυται φύσει, πρῶτον μὲν τοῖς ἀναισθητοῖς ἐνδύουσα, κατὰ τοῦτο δὲ ἐπὶ τὸ αἰσθητικὸν προϊούσα, εἰθ' οὕτως πρὸς τὸ νοερὸν καὶ λογιστικὸν ἀναβαίνουσα. Οὐκοῦν τῶν ὄντων τὸ μὲν σωματικόν, τὸ δὲ νοερὸν ἐστὶ πάντως· τοῦ δὲ σωματικοῦ, τὸ μὲν ἔμψυχόν ἐστι, τὸ δὲ ἄψυχον. Ἐμψυχον δὲ λέγω τὸ μετέχον ζωῆς· τῶν δὲ ζώντων, τὰ μὲν αἰσθήσει συζῆ, τὰ ἀμοιρεῖ ταύτης. Πάλιν τῶν αἰσθητικῶν, τὰ μὲν λογικά ἐστι, τὰ δὲ ἄλογα. Ἐπεὶ οὖν ἡ αἰσθητικὴ ζωὴ οὐκ ἂν δίχα τῆς ὕλης συσταίη, οὐδ' ἂν τὸ νοερὸν ἄλλως ἐν σώματι γένοιτο, μὴ τῷ αἰσθητικῷ ἐμφυόμενον, τούτου χάριν τελευταία ἡ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴ ἱστορεῖται, ὡς πᾶσαν ἐκπεριελήφοτος τὴν ζωτικὴν ἰδέαν, τὴν τε ἐν τοῖς βλαστήμασι καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις θεωρουμένην. Τὸ μὲν τρέφεσθαι τε αὖξασθαι ἐκ τῆς φυτικῆς ἔχει ζωῆς· ἔστι γὰρ τὸ τοιοῦτον καὶ ἐν ἐκείνοις ἰδεῖν, ἐλκομένης τε καὶ διὰ ῥιζῶν τῆς τροφῆς καὶ ἀποποιουμένης διὰ καρπῶν τε καὶ φύλλων· τὸ δὲ κατ' αἰσθησὶν οἰκονομεῖσθαι ἐκ τῶν ἀλόγων ἔχει. Τὸ δὲ διανοητικὸν τε καὶ λογικὸν ἄμικτόν ἐστι ἰδιάζον, ἐπὶ ταύτης τῆς φύσεως ἐφ' ἑαυτῇ θεωρούμενον. Ἄλλ' ὥσπερ τὸ ἐφελκτικὸν τῶν ἀναγκαίων πρὸς τὴν ὑλικὴν ζωὴν ἢ φύσιν ἔχει, ὅπερ ἐν ἡμῖν γενόμενον ὄρεξις λέγεται. Τοῦτο δὲ φαμεν τοῦ φυσικοῦ τῆς ζωῆς εἶδους εἶναι· ἐπεὶ δὲ καὶ ἐν ἐκείνοις ἔστιν ἰδεῖν, οἷόν τινας ὀρμὰς φυσικῶς ἐνεργουμένας ἐν τῷ πληροῦσθαι τε τοῦ οἰκείου καὶ ὀργᾶν πρὸς τὴν ἔκφυσιν· οὕτω καὶ ὅσα τῆς ἀλόγου φύσεως ἐστὶν ἴδια, ταῦτα τῷ νοερῷ τῆς ψυχῆς κατεμίχθη. Ἐκείνων, φησὶν, ὁ θυμὸς, ἐκείνων ὁ φόβος, ἐκείνων τὰ ἄλλα πάντα

⁶¹⁹ *An et res* 60-61, B. POTTIER, p. 95-96.

ὅσα κατὰ τὸ ἐναντίον ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, πλὴν τῆς λογικῆς τε καὶ διανοητικῆς δυνάμεως· ὁ δὲ μόνον τῆς ἡμετέρας ζωῆς ἐξαίρετον ἐν ἑαυτῷ, καθὼς εἴρηται, τοῦ θεοῦ χαρακτηῖρος ἔχον τὴν μίμησιν. Ἄλλ' ἐπειδὴ κατὰ τὸν ἤδη προαποδοθέντα λόγον, οὐκ ἔστιν ἄλλως τὴν λογικὴν δύναμιν ἐγγενέσθαι τῇ σωματικῇ ζωῇ, μὴ διὰ τῶν αἰσθήσεων ἐγγινομένην· ἡ δὲ αἴσθησις ἐν τῇ τῶν ἀλόγων προϋπέστη φύσει· ὡς ἀναγκαίως διὰ τοῦ ἐνὸς καὶ πρὸς τὰ συνημμένα τούτων γίνεται τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἡ κοινωνία.

Nous nous permettons de citer un passage si long et sa traduction car son contenu intégral est essentiel pour notre recherche dans le domaine anthropologique et dans le contexte du système ontologique grégorien. Le découpage de ce passage risque de gravement déformer l'idée que l'écrivain tente de transmettre, d'où l'intérêt de le garder en totalité.

La première phrase de cette citation montre le point de départ de la réflexion grégorienne au sujet de la création de l'homme qui est, comme nous pouvons facilement le constater, formée à partir du récit biblique. Trois expressions soulignent ce choix scripturaire marquant par cela la source d'inspiration du Cappadocien : διηγεῖται ὁ λόγος et καθὼς ἡ ἱστορία φησὶν comme aussi Δείκνυσιν, οἶμαι, διὰ τούτων ὁ λόγος. Pourtant nous ne pouvons pas savoir de quel récit biblique de la création de l'homme, s'il s'agit précisément de Gn 1, 27 ou bien de Gn 2, 7 ou encore des deux en même temps. Le récit de Gn 5, 3 est utilisé - *elle porte en elle l'imitation de l'image divine* - ce qui nous ramène à penser que Grégoire récapitule les trois versets, comme c'est son habitude⁶²⁰, pour donner une vision globale de la création de l'homme.

Il faut également mentionner que l'homme, comme tout le reste de la création, est créé par Dieu et que sa création s'inscrit dans l'enchaînement cosmique établi par Dieu : « *la divinité s'est mise à la création de l'homme avec ordre et méthode* (ὁδοῦ τι καὶ τάξεως ἀκολουθία πρὸς τὴν ἀνθρωποποιίαν ὁρμησαι τὸ Θεῖον). Comme nous l'avons déjà observé dans la deuxième partie du deuxième chapitre, les notions de *taxis* et d'*akolouthia* ont un rapport particulier entre l'ordre cosmique et l'approche herméneutique de Grégoire. Ainsi, la création de l'être humain s'inscrit dans l'enchaînement cosmique exposé selon Grégoire dans le récit de la Genèse. C'est bien au sein d'*akolouthia* que le Cappadocien est capable de

⁶²⁰ J. REYNARD, « L'utilisation de l'Écriture dans *De tridui spatio* », dans *Grégoire de Nysse : La Bible dans la construction de son discours*, Actes du Colloque de Paris, éd. M. CASSIN et H. GRELIER, Paris, 2008, p. 244-245 où nous lisons : « *Les références scripturaires, loin d'être simplement juxtaposées, sont fondues dans le creuset créateur du prédicateur qui se fait à la fois exégète et théologien. L'Écriture n'est pas employée seulement à titre d'illustration et de garantie d'un enseignement, elle irrigue la pensée de l'orateur et favorise une forme de communion avec son public* ».

développer son aperçu de la place si spécifique de l'homme et de le fixer dans son système scalaire qui est une tâche, comme nous allons le voir, complexe. Pour cette raison, nous pouvons parler d'une *akolouthia* anthropologique dans la pensée de Grégoire, c'est-à-dire une logique cosmique de l'existence humaine. Cette *akolouthia* anthropologique semble porter une formule de l'évolutionnisme de Grégoire, comme le remarque Daniélou commentant un passage du *De hominis opificio* dans sa traduction de 1943 : « *Ainsi la nature, par les propriétés de la vie qui sont comme des degrés, paraît faire sa route en avant de l'inférieur au plus parfait* » (Οὐκοῦν εἰκότως, καθάπερ διὰ βαθμῶν ἢ φύσις, τῶν τῆς ζωῆς λέγω ἰδιωμάτων, ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ τέλειον ποιεῖται τὴν ἄνοδον).

La question de la chronologie de l'apparition de l'homme est ici capitale et elle doit s'inscrire d'un côté dans l'*akolouthia* grégorienne - théorie biblique – et de l'autre côté dans son système ontologique. Ces deux systèmes vont étroitement ensemble selon Grégoire qui a souvent affirmé comme ici dans le *De hominis opificio* : « *Si donc l'Écriture fait venir l'homme en dernier après tout vivant, c'est que Moïse veut donner un enseignement sur l'âme et, dans la suite nécessaire de l'ordre des êtres, il voit la perfection dans les dernier venus* » (Εἰ οὖν τελευταῖον μετὰ πᾶν ἔμψυχον ἡ Γραφή γεγενῆσθαι λέγει τὸν ἄνθρωπον, οὐδὲν ἕτερον ἢ φιλοσοφεῖ τὰ περὶ ψυχῆς ἡμῶν ὁ νομοθέτης, ἐπ' ἀναγκαίᾳ τινὶ τῇ τάξεως ἀκολουθίᾳ τὸ τέλειον ἐν τελευταίοις βλέπων).⁶²¹

Dans notre passage du *De anima et resurrectione*, la hiérarchie qui se fait au niveau du monde sensible semble être manifestée à l'envers du schéma habituel ontologique de Grégoire.⁶²² La puissance de la vie (ἡ ζωτικὴ δύναμις) émerge du plus bas vers le haut et pas à l'envers : « *...l'homme n'apparaît pas aussitôt sur terre, mais y fut devancé par la nature irrationnelle, et celle-ci par les végétaux A mon sens, l'Écriture montre ainsi que la puissance de la vie se lie progressivement à la nature corporelle, pénétrant d'abord les êtres dépourvus de sensation, gagnant ensuite ce qui est sensible, parvenant enfin à l'intelligible et au raisonnable* (οὐκ εὐθὺς ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ γῆ γίνεται, ἀλλὰ τούτου μὲν ἡ τῶν ἀλόγων προηγῆσατο φύσις· Δείκνυσιν, οἶμαι, διὰ τούτων ὁ λόγος, ὅτι ἡ ζωτικὴ δύναμις ἀκολουθίᾳ τινὶ τῇ σωματικῇ καταμίγνυται φύσει, πρῶτον μὲν τοῖς ἀναισθητοῖς ἐνδύουσα, κατὰ τοῦτο δὲ ἐπὶ τὸ αἰσθητικὸν προϊοῦσα, εἴθ' οὕτως πρὸς τὸ νοερὸν καὶ λογιστικὸν ἀναβαίνουσα).

⁶²¹ *Op hom*, SC 6 p. 111.

⁶²² Où la vie vient d'en haut, du Créateur, par le monde intelligible.

Il paraît donc que dans la constitution de l'être humain, l'intelligible est conditionné par le sensible. C'est un phénomène humain original. Chez Grégoire c'est l'intelligible qui s'enracine (ἐμφύω) et surgit dans le corps, alors dans le sensible : « *Puisque la vie sensible ne va pas sans matière, l'intelligible ne peut surgir dans un corps autrement que greffé sur le sensible.* » Nous supposons que ce changement se produit parce que Grégoire rencontre une difficulté paradoxale d'insertion de l'être humain dans le texte présenté par Genèse tout en respectant son système de la hiérarchie des êtres et vice versa. Nous pourrions peut-être parler ici plutôt de la hiérarchie de la vie que de la hiérarchie des êtres parce que c'est par la notion de la vie (ζωή) que Grégoire décrit ici l'origine et le processus d'apparition de l'être humain dans le monde physique.

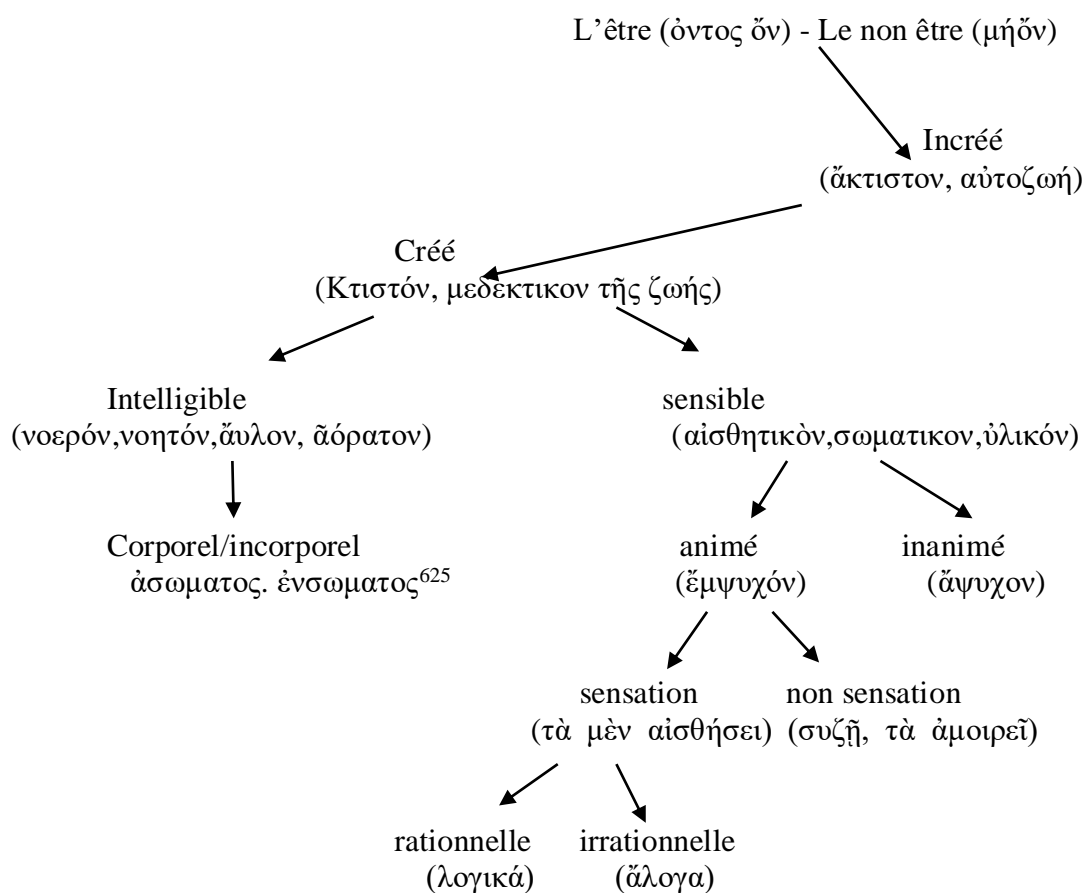
La création de l'homme est présentée par Grégoire comme étant un miroir de la création du cosmos dans le sens où son image est renversée. Mais même présentée de cette façon, nous avons toujours la difficulté à saisir la nature humaine, parce que pour la comprendre, il semble qu'il ne suffit pas de la positionner dans la hiérarchie des êtres mais il faudra plutôt analyser le phénomène de mélange en son sein.

Mais revenons à notre analyse de l'homme dans l'échelle des êtres. Il nous semble que Grégoire se rend compte de ce paradoxe parce qu'il ajoute tout de suite après un rappel concernant la hiérarchie habituelle des êtres : « *Par conséquence, parmi les êtres, il y a d'un côté ce qui est corporel, de l'autre ce qui est intelligible* » (Οὐκοῦν τῶν ὄντων τὸ μὲν σωματικόν, τὸ δὲ νοερόν ἐστι πάντως). Pour pouvoir expliquer sa position par rapport à la création de l'homme, Grégoire l'enrichit en développant sa vision ontologique à l'aide des notions complémentaires. Ce rajout des termes dans son système ontologique⁶²³ lui permet de trouver l'unité au sein de son concept sur l'origine de l'être humain.

Pour approcher cette problématique il sera très utile d'en voir tous les aspects, que Grégoire décrit d'ailleurs dans son texte sur la philosophie des êtres. Nous pouvons les montrer sous forme d'un schéma présenté déjà par A. Bournakas dans sa dissertation doctorale de 1972 portant sur le problème de la matière dans la vision grégorienne de la création. Ce schéma apparaît dans un sous-chapitre intitulé « *Stellung und Function der Materie im Kosmos* »⁶²⁴ :

⁶²³ Par rapport aux autres descriptions du système ontologique qui sont surtout dans *Eun.*

⁶²⁴ Ce schéma a été complété par nous par le rajout dans le tableau du non-être et les mots grecs ; il est emprunté à A. BOURNAKAS, *Das Problem der Materie in der Schöpfunglehre des Gregor von Nyssa*,



La volonté de Grégoire de mettre en cohérence les deux concepts – biblique et ontologique à la fois – forme une vision originale qui pourtant prend ses racines dans la pensée philonienne. Philon d’Alexandrie dans le 13^{ème} chapitre de son *De opificio mundi* met en place sa vision ontologique de l’univers créé en utilisant la méthode de la division *diairesis* si connue par les philosophes grecs.⁶²⁶ Le passage de

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde des Philosophischen Facultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau, 1972, p. 170

⁶²⁵ *Or dom* 44. 1165 B-C.

⁶²⁶ J. MANSFELD, « Heresiography in Context: Hippolytus ‘Elenchos as a Source for Greek Philosophy », *Philosophia Antiqua* 56. Leiden Brill. 1992, p. 326-331 où l’auteur montre le fonctionnement de cette méthode qui date selon lui, de Platon.

Philon, que nous citons en note,⁶²⁷ peut être décrit comme suit : les créatures sont divisées par celles qui sont avec ou sans intelligence ; sans intelligence ce sont les plantes et les animaux ; avec intelligence les créatures célestes et, mais séparément, les hommes. Ce système ontologique est basé sur les facultés concernant la connaissance. C'est d'ailleurs de cette manière qu'Aristote commence sa *Métaphysique*.⁶²⁸ D. T. Runia, commentant ce passage philonien, confirme que les fonctions cognitives forment d'une certaine manière la hiérarchie des êtres et il constate leur utilisation par plusieurs écoles philosophiques : « *The assumption behind the schema is a hierarchy of beings based on cognitive functions ; cf. the famous example with which Aristotle begins his Metaphysics. A certain level of cognitive development is prerequisite for moral behaviour (...) It is sufficiently general to be subscribed to by Stoics, Platonists and Aristotelians* ». ⁶²⁹

Pour pouvoir parler de la création de l'homme dans le contexte ontologique, Grégoire emploie la même méthode que Philon ; il s'agit d'utiliser le principe ontologique en vue d'argumenter la place particulière de l'homme dans la création. Cette perspective permet d'élargir le champ de l'argumentation au sujet du rôle de l'homme dans l'univers et en particulier dans la réalité sensible. En effet, la première distinction de Philon part du principe du bien et du mal, au contraire de celle de

⁶²⁷ « *On the creatures that exist, some share neither in goodness or in evil, such as plants and animals without reason, the former because they do not possess soul and are regulated by a nature without imagination, the latter because they have been excluded from intellect and reason. Intellect and reason may be regarded as the home where goodness and evil naturally reside. Other beings have taken part in goodness only and are without share in any form of wickedness, such as the heavenly beings. These are said not only to be living beings, but living beings with intelligence, or rather each of them is an intellect, excellent through and through and not susceptible to any kind of wickedness. But there are also creatures of a mixed nature, such as human being, who admits opposite characteristics, wisdom and foolishness, self-control and lack of restraint, courage and cowardice, justice and injustice, and – the summarize – good deeds and evil deeds, fine behaviour and foul, goodness and wickedness* » – p. 65, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Introduction, Translation and Commentary by D. T. RUNIA; Brill, 2001. Voir également un schéma de la division et le classement des êtres particuliers présenté par M. HARL dans son introduction dans PHILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres sit*, Paris, 1966, p. 65-67.

⁶²⁸ A 1, 981 a27-b27 « *De plus nous ne considérons aucune des sensations comme étant de la sagesse ; c'est pourtant dans les sensations que réside principalement la connaissance des choses particulières ; mais elles ne disent pas pourquoi d'aucune chose ; par exemple, elles ne disent pas pourquoi le feu est chaud, mais seulement qu'il est chaud* », ARISTOTE, *Oeuvres. Ethique, Politique, Rhétorique, poétique, Métaphysique*, édition publiée sous la direction de R. Bodeus, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2014. p. 919.

⁶²⁹ D. T. RUNIA, p. 240 ; E. MÜHLENBERG, « *Die Philosophische Bildung ...* », *Actes du colloque de Chevetogne Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, édités par M. Harl, Leiden, Brill, 1971, p. 230-251, « *Dans Sein ist zunächst unterteilt in Intelligibles und Sinnlich-Wahrendes. Das ist so klassisch für die antike Philosophie, dass sich weitere Erklärungen erübrigen* », p. 239.

Grégoire où la distinction n'est pas moralisante mais purement ontologique car elle est basée sur les deux principes, corporel et intelligible.

Dans un de ses articles « Die Philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium » E. Mühlberg remarque une liaison évidente entre les systèmes ontologiques de Grégoire et celui d'Origène. E. Mühlberg écrit dans la partie consacrée à l'origine philosophique de l'éducation grégorienne : « *Einige Bemerkungen über die Kosmologie Gregors und ihre philosophische Filation müssen genügen. Auch hier teilen Gregor und Basilius die gleiche Ansicht ; Die tiefgehendste Dihairesis ist zwischen Geschaffen und Ungeschaffen, wobei es nur im geschaffenen Sein eine hierarchische Ordnung gibt. Aber im Gegensatz zum Neuplatonismus wird die verschiedene Teilhabe am Guten einseitig in einer freien Willensentscheidung der geschaffenen intelligiblen Wesenheiten gesehen (vgl. Basilius, Adv. Eun. III 2; 660 B-C). Dieser Gedanke findet sich nur bei Origenes und steht zur neuplatonischen Seinsstruktur in radikalen Widerspruch (vgl. De princ, I 8).* »⁶³⁰ L'homme étant une créature intelligible possède une liberté pour participer au Bien. Nous allons encore revenir à la question de la liberté humaine, mais ce que nous voudrions apporter avec cette remarque de E. Mühlberg c'est le fait que le système ontologique de Grégoire ne contient pas en soi l'existence du mal contrairement à ce que nous avons vu chez Philon. Nous ne trouvons pas l'existence d'une *résidence naturelle* du bien et du mal chez Grégoire même si cela apparaît chez l'Alexandrin : « *Intellect and reason may be regarded as the home where goodness and evil naturally reside* ». L'ontologie de Grégoire exclut le partage entre bien et mal. La question du mal est une question purement anthropologique chez Grégoire.

La fin du texte *De anima et resurrectione* que nous avons cité au début de ce sous-chapitre dévoile l'opinion grégorienne sur l'état psychique et émotionnel de l'homme. Le signe de cette relation entre deux natures intelligible et sensible qui existe dans l'homme est particulièrement visible dans les passions humaines comme la colère, la crainte, et *tout le reste qui en nous se contrarie* (ὁ θυμὸς, ἐκείνων ὁ φόβος, ἐκείνων τὰ ἄλλα πάντα ὅσα κατὰ τὸ ἐναντίον ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται), que Grégoire explique comme étant le fait du mélange de la nature animale de l'homme

⁶³⁰ E. MÜHLENBERG, p. 242.

avec la partie intelligible de l'âme.⁶³¹ En vue de la connaissance, l'intellect humain doit passer par le sens.⁶³² C'est bien dans l'âme que la communion de ces réalités prend sa place.

Nous remarquons que dans le passage cité du *De anima et resurrectione* Grégoire parle de la nécessité de la participation de l'âme aux réalités sensibles en vertu de l'unité. De quelle unité parle-t-il ? L'unité de la nature intelligible et de la nature sensible dans la nature humaine ? Ou plutôt de l'unité avec la nature incréée ?

Dans l'*Eun* I - dans la partie où Grégoire parle de la hiérarchie des êtres - il existe un passage qui explique la différence de proportion de la participation des êtres créés à la nature incréée. Voici la citation de ce passage :

Puisque la source, le principe et la distribution généreuse de tout bien sont considérés comme se situant dans la nature incréée et que toute la création est tendue vers le bien, elle qui, en raison de ses liens étroits avec le premier Bien, est unie à la nature suprême et participe d'elle, nécessairement, en proportion même de leur participation aux choses supérieures, certains êtres reçoivent une part plus grande, les autres une part moins grande selon le libre choix de leur volonté, et ainsi le plus et le moins pour les choses créées sont connus proportionnellement à l'élan (vers le bien) de chacun.⁶³³ ἐπειδὴ γὰρ παντὸς ἀγαθοῦ πηγὴ καὶ ἀρχὴ καὶ χορηγία ἐν τῇ ἀκτίστῳ θεωρεῖται φύσει, πᾶσα δὲ πρὸς ἐκεῖνο νένευκεν ἢ κτίσις, διὰ τῆς κοινωνίας τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ τῆς ὑψηλῆς φύσεως ἐφαπτομένη τε καὶ μετέχουσα, ἐξ ἀνάγκης κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τῶν ὑψηλῶν μετουσίας τῶν μὲν πλειόνως τῶν δὲ ἐλαττόνως κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως μεταλαμβάνοντων, τὸ πλεόν καὶ τὸ ἥττον ἐν τῇ κτίσει γνωρίζεται ἀναλόγως τῆς ἐκάστου ὀρμῆς.

Dans nos deux textes (*An et res* et *Eun*) le mot *κοινωνία* est utilisé. Dans notre texte principal il semble qu'épistémologiquement la faculté logique de l'homme (qui se trouve dans l'âme) dépend des sens en vue de cerner la vie corporelle et de garder l'unité de sa nature unique. D'où nous pouvons constater que la notion de la communion (*κοινωνία*) veut dire l'union entre réalités intelligible et sensible ; c'est bien elle qui dans notre passage décrit leurs relations. L'homme comme communion d'intelligible et de sensible.

⁶³¹ J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981 où nous apprenons que Grégoire partage l'opinion commune de l'époque par rapport aux origines des passions humaines.

⁶³² Il s'agit probablement de la vue qui comme le dit ARISTOTE est supérieure à tous les autres sens : *Métaphysique*, A. 1 980 ; « Tous les hommes par nature désirent savoir. Un signe en est le goût qu'ils éprouvent pour les sensations ; car même indépendamment de leur utilité, ils les aiment pour elles-mêmes, et plus qu'aucune autre celle qui vient par les yeux. Non seulement, en effet, lorsque nous voulons agir, mais même sans songer aucunement à agir, nous préférons la vue à, pour ainsi dire, tous les autres », p. 917.

⁶³³ *Eun* I 274, SC 524, p. 91.

Dans le texte d'*Eun* la perspective est très claire ; il s'agit de la possibilité d'une union entre les natures incréée et créée. Nous supposons que le Cappadocien donne la même signification à ce terme dans le texte du *De anima et resurrectione*. La *vertu de l'unité* désigne alors la participation de l'homme, avec sa double structure, dans la nature incréée ; elle n'est pas du même ordre que la participation de l'intelligible créé au sensible créé. Nous pouvons encore remarquer un certain rapprochement entre les deux textes dans le sens où tous les deux développant la hiérarchie des êtres se terminent par l'insertion des termes comme participation et union. C'est la proportion de la participation à la nature incréée qui établit une hiérarchie au sein de la nature créée. Il semble que la liberté détermine cette participation : *le libre choix de la volonté* (κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως). Il y a donc un lien entre la place dans l'échelle des êtres et l'usage de la liberté propre à l'homme.

Nous pouvons évoquer le commentaire du passage *De anima et resurrectione* par A. Bournakas qui constate que selon Grégoire : « *Die Welt ist vielschichtig, sie ist wie eine Stufenleiter ausgebildet. Das Sein kann demnach nicht auf eine Seinsform reduziert werden. Es ist vierdimensional. Die Welt ist abhängiges und gegründetes Sein. Die anorganische Materie ist eine Seinsart innerhalb des mehrdimensionalen Gefüges (structure) und ist wie alles andere bedingtes Sein. Sie ist eine Teilschicht innerhalb der Vielschichtigkeit des Seinden* »⁶³⁴ Ces structures multiples de l'être d'après Grégoire sont particulièrement accentuées dès qu'on aborde la question complexe de l'être humain dans le contexte ontologique. Il paraît donc que Grégoire utilise cette multi-dimensionnalité du monde pour expliquer la position de la nature de l'homme qui *subsume toute entière l'idée de vie* (ὡς πᾶσαν ἐκπεριεληφότος τὴν ζωτικὴν ἰδέαν). Nous comprenons maintenant plus clairement cette insistance de Grégoire à introduire le principe de l'échelle des êtres dans ce passage ; c'est elle qui joue le rôle d'argument majeur de l'apparition de l'homme à la fin de la création en étant en même temps parfaitement intégrée à ces deux mondes distincts sensibles et intelligibles.

Nous observons que c'est dans le contexte biblique de la création de l'homme qui a lieu à la fin de la création de la réalité sensible, que Grégoire introduit sa vision ontologique. Grâce à notre citation provenant du *De anima et resurrectione* nous

⁶³⁴ A. BOURNAKAS, p. 171.

pouvons constater que selon Grégoire la nature humaine est intelligible et sensible à la fois ; elle est un mélange de ces deux réalités. L'homme dans l'approche grégorienne est un être animé, sensationnel et rationnel. Le deuxième texte provenant du *Contre Eunome* nous a aidé à éclairer la notion de la communion qui, comme nous avons pu constater, marque la relation entre les deux natures incréée et créée qui se fait à travers la participation de l'homme à l'image à l'incréé.

2. 2. L'HOMME COMME ΜΕΘΟΡΙΟΣ

Nous nous proposons d'aborder brièvement la notion de μεθόριος dans la pensée de Grégoire déjà mentionnée à l'occasion de l'analyse de la double création de l'homme. Dans ce sous-chapitre nous souhaitons décrire, autant qu'il est possible, la notion de μεθόριος par rapport à l'identification de ce terme avec la place de l'homme dans le cosmos. Nous pouvons nous poser la question suivante : que signifie l'utilisation de μεθόριος attribué à l'être humain par Grégoire dans le contexte de la relation de celui-ci avec l'univers ? Et dans ce sous-chapitre nous allons plutôt examiner les citations qui donnent selon Grégoire des *exemples humains* de μεθόριος pour d'un côté écarter les répétitions de sous-chapitre sur διπλή κατασκευή de l'homme et de l'autre côté donner non pas uniquement une vision théorique mais surtout mettre en relief le modèle vécu de l'homme à la frontière. Pour ces raisons, nous allons nous concentrer sur la personne de Moïse dans *In inscriptiones Psalmorum*, sur sainte Macrine dans la *Vita Macrinae*, comme aussi au sujet des gens qui pratiquent la vie ascétique avec le *De virginitate*.

J. Daniélou dans le chapitre IV intitulé *Frontière* donne une explication de ce que signifie le terme μεθόριος chez Grégoire : « On remarquera que le terme μεθόριος ne désigne pas seulement une région intermédiaire qui unit les propriétés de celles qu'elle unit, mais également la limite entre deux ordres entre lesquels il y a discontinuité ». ⁶³⁵ J. Daniélou distingue diverses applications de ce terme dans le langage grégorien. Premièrement l'auteur souligne la signification cosmologique de la notion de μεθόριος, ensuite il constate qu'elle désigne la condition de la liberté humaine en tant qu'elle est entre le bien et le mal et à la fin il se pose la question de

⁶³⁵ J. DANIELOU, *L'être et le temps*, p. 117.

l'existence d'un μεθόριον comme étant une continuité entre le monde des hommes et le monde divin.⁶³⁶

Dans son œuvre intitulée *In inscriptiones Psalmorum*, qui date selon J. Reynard du début ou du milieu des années 80 du IV^e siècle, le Cappadocien, en abordant le titre du Psaume 89, propose une brève biographie de Moïse en énumérant les moments principaux de son existence. C'est dans ce contexte que se situe le passage suivant :

Tel est celui qui nous donne le signal de la quatrième ascension : il élève avec lui l'homme que les trois précédentes montées ont déjà grandi. **Car celui qui est parvenu à cette hauteur se dresse, en quelque sorte, à la frontière de la nature muable et de la nature immuable et il est le médiateur approprié entre les extrêmes : il présente à Dieu des supplications pour ceux qui ont été altérés par le péché et il transmet la compassion de la puissance transcendante à ceux qui ont besoin de cette compassion.** Aussi pouvons-nous également apprendre grâce à lui que plus on s'écarte de ce qui est bas et terrestre, plus on s'apparente à la nature « qui surpasse tout esprit » : il imite en bienfaisance la divinité, faisant ce qui est le propre de la nature divine, je veux dire combler de bienfaits tout être qui a besoin d'un bienfait, en proportion du besoin qu'il ressent de cette bienfaisance.⁶³⁷

οὗτός ἐστιν ὁ τῆς τετάρτης κατάρχων ἡμῖν ἀναβάσεως καὶ συνεπαίρων ἑαυτῷ τὸν διὰ τῶν τριῶν ἤδη τῶν προδιηγισμένων ἀνόδων μέγαν γενόμενον. ὁ γὰρ ἐν τούτῳ τῷ ὕψει γενόμενος μεθόριος τρόπον τινὰ τῆς τρεπτῆς τε καὶ ἀτρέπτου φύσεως ἴσταται, καὶ μεσιτεύει καταλλήλως τοῖς ἄκροις, τῷ μὲν θεῷ ἰκετηρίας ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθέντων ἐξ ἁμαρτίας προσάγων, τῆς δὲ ὑπερκειμένης ἐξουσίας τὸν ἔλεον ἐπὶ τοὺς δεομένους τοῦ ἔλεου διαπορθμεύων, ὡς ἂν καὶ διὰ τούτου μάθοιμεν, ὅτι ὅσῳ τις πλέον τῶν χθαμαλῶν τε καὶ γηίνων ἀφίσταται, τοσοῦτῳ μᾶλλον προσοικειοῦται τῇ πάντα νοῦν ὑπερεχούσῃ φύσει· καὶ μιμεῖται δι' εὐποιίας τὸ θεῖον, ἐκεῖνο ποιῶν ὃ τῆς θείας ἐστὶ φύσεως ἴδιον· λέγω δὲ τὸ εὐεργετεῖν πᾶν τὸ εὐεργεσίας δεόμενον, ὅσον ἐπιδεῖς τῆς εὐποιίας ἐστί.

Dans ce passage, Grégoire décrit la personne de Moïse comme un être à la frontière de l'humain et du divin. Nous avons pu observer dans le sous-chapitre sur la double création de l'homme que la notion de μεθόριος ne contient pas en elle-même une possibilité de médiation ontologique à cause de la distinction radicale entre créé et incréé (cette médiation sera l'oeuvre du Christ dans l'Incarnation). Néanmoins, dans le passage que nous venons de citer, Grégoire d'une façon claire applique la notion de μεθόριος dans le sens de l'intermédiaire pour parler de la participation transcendante à la vie divine par Moïse : « *Car celui qui est parvenu à cette hauteur se dresse, en quelque sorte, à la frontière de la nature muable et de la nature immuable et il est le médiateur approprié entre les extrêmes* » (ὁ γὰρ ἐν τούτῳ τῷ ὕψει γενόμενος μεθόριος τρόπον τινὰ τῆς τρεπτῆς τε καὶ ἀτρέπτου φύσεως ἴσταται).

⁶³⁶ Voir tout le chapitre de J. DANIELOU.

⁶³⁷ *Inscr* 45, SC 466, p. 208-209.

G. Maspero en commentant ce passage d'*In inscriptiones Psalmorum*, dans l'article intitulé μεθόριος dans le *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, remarque que Grégoire donne le même sens au terme de μεθόριος en parlant de sainte Macrine. En effet dans la *Vita Macrinae*, le Cappadocien, écrit G. Maspero, constate que « *la vie de sa sœur avait été menée à la frontière de la nature humaine et de la nature incorporelle* ». ⁶³⁸

Ces deux exemples de l'utilisation de la notion de μεθόριος sont employés par Grégoire uniquement par rapport à l'expérience spirituelle des saints ; dans notre cas le prophète Moïse et sainte Macrine. Ce qui est extrêmement intéressant à observer, c'est une sorte de dynamisme du μεθόριος, régulé par le fait de l'activité spirituelle. Dans le passage que nous avons cité, la frontière entre la nature muable et immuable

⁶³⁸ *Macr* 382, GNO VIII/1 ; SC 178, *Vie de sainte Macrine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. MARAVAL, Nous trouvons important de citer en totalité ce texte extraordinaire : « *Leur plaisir, c'était la continence ; leur gloire, de n'être connues de personne ; leur fortune, de ne rien posséder, d'avoir secoué de leur corps, comme poussière, toute richesse matérielle. Leur travail, ce n'était aucune de ces tâches dont on se préoccupe dans cette vie, sinon accessoirement, mais seulement la méditation des réalités divines, la prière incessante, le chant ininterrompu des hymnes réparti également pendant tout le temps de jour comme de nuit, si bien que ces occupations étaient à la fois leur travail et leur repos après le travail. Quelles paroles humaines pourraient mettre sous les yeux le tableau de ce mode de vie, chez ceux pour qui l'existence se trouvait aux confins de la nature humaine et de la nature incorporelle ? Pour avoir en effet libéré leur nature des passions humaines, elles se trouvaient au-dessus de l'humain ; mais parce qu'elles étaient délimitées par une forme et vivaient avec des organes sensoriels, elles demeuraient inférieures à la nature angélique et incorporelle. Mais peut-être oserait-on dire que la différence était minime, car tout en vivant dans la chair, elles n'étaient pas, grâce à leur ressemblance avec les puissances incorporelles, entraînés vers le bas par les pesants embarras du corps ; bien au contraire, leur vie, légère et élevée, cheminait dans les hauteurs avec les puissances célestes. Elles menèrent longtemps une telle vie, et leurs traits de vertu se multipliaient avec le temps, car leur philosophie progressait sans cesse vers une plus grande pureté en s'augmentant des biens qu'elles découvraient - τρυφή δὲ ἦν ἡ ἐγκράτεια καὶ δόξα τὸ μὴ γινώσκεισθαι, πλοῦτος δὲ ἡ ἀκτημοσύνη καὶ τὸ πᾶσαν τὴν ὕλικὴν περιουσίαν οἶόν τινα κόνιν τῶν σωμάτων ἀποτινάξασθαι, ἔργον δὲ τῶν μὲν κατὰ τὴν ζωὴν ταύτην σπουδαζομένων οὐδέν, ὅτι μὴ πάρεργον, μόνη δὲ ἡ τῶν θεῶν μελέτη καὶ τὸ τῆς προσευχῆς ἀδιάλειπτον καὶ ἡ ἀπαυστος ὑμνωδία, κατὰ τὸ ἴσον παντὶ συμπαρατεινομένη τῷ χρόνῳ διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας πάσης, ὥστε αὐταῖς καὶ ἔργον εἶναι τοῦτο καὶ ἔργου ἀνάπαυσιν. Τὴν τοίνυν τοιαύτην διαγωγὴν τίς ἂν ὑπ' ὄψιν ἀγάγοι λόγος ἀνθρώπινος, παρ' οἷς μεθόριος ἦν ἡ ζωὴ τῆς τε ἀνθρωπίνης καὶ τῆς ἀσωμάτου φύσεως; Τὸ μὲν γὰρ ἐλευθερωθῆναι τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων τὴν φύσιν κρεῖττον ἢ κατὰ ἄνθρωπον ἦν, τὸ δὲ ἐν σώματι φαίνεσθαι καὶ στήματι περιειληφθαι καὶ τοῖς αἰσθητικοῖς ὀργάνοις συζῆν ἐν τούτῳ τῆς ἀγγελικῆς τε καὶ ἀσωμάτου φύσεως τὸ ἕλαττον εἶχον. Τάχα δ' ἂν τις τολμήσας εἴποι μηδὲ πρὸς τὸ καταδεέστερον τὴν παραλλαγὴν εἶναι, ὅτι σαρκὶ συζῶσαι καθ' ὁμοίτητα τῶν ἀσωμάτων δυνά μιν οὐκ ἐβαροῦντο τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος, ἀλλ' ἀνωφερῆς τε καὶ μετέωρος ἦν αὐτῶν ἡ ζωὴ ταῖς οὐρανίαις συμμετεωροποροῦσα δυνάμεσι. Χρόνος ἦν τῆς τοιαύτης διαγωγῆς οὐκ ὀλίγος καὶ συνηύξετο τῷ χρόνῳ τὰ κατορ θώματα, αἰεὶ πρὸς τὸ καθαρότερον ταῖς τῶν ἐφευρισκομένων ἀγαθῶν προσθήκαις τῆς φιλοσοφίας ἐπιδιδούσης », p. 176-181. Ajoutons également le commentaire de P. MARAVAL par rapport à la notion de μεθόριος dans ce passage et son rapport avec l' *apokatastasis* : « *Le développement sur ce thème explicite celui de la vie angélique : par la contemplation des réalités divines, Macrine devient l'égal des anges, fait partie de leur société. Le texte illustre par là même quoique dans un vocabulaire exclusivement philosophique, le thème du retour au paradis, souvent développé par Grégoire en référence au baptême : « Tu nous as chassés du paradis et tu nous y a rappelés (...) Et nous les hommes unissons désormais nos voix à celles des anges » (Diem lum, GNO 9, p. 241, 6, 19).**

(τρεπτῆς τε καὶ ἀτρέπτου φύσεως) change sa position, nous pouvons dire qu'elle s'agrandit ou diminue, pour pourtant ne jamais disparaître complètement. L'expression à la frontière (μεθόριος τρόπον τινά) semble donner le caractère d'un mode d'existence ou de la manière du déplacement dans les cadres fixes de μεθόριος. Il paraît que μεθόριος de Grégoire semble être, pour emprunter l'expression moderne, un *buffer zone* où d'un côté elle sépare deux régions mais où de l'autre côté elle laisse la possibilité de la conjonction à certaines conditions, par exemple temporelles.

Etre à la frontière de la nature sensible et intelligible est un fait ontologiquement garanti pour la nature humaine mais dans les citations provenant d'*In inscriptiones Psalmorum* et de la *Vita Macrinae* il semble qu'il existe au sein d'elle des différents niveaux. Donc, une sorte de classification est observable dans la notion même de μεθόριος ; cette gradation est exprimée par les mots comme *ascension, élevé et monté* (οὐτός ἐστιν ὁ τῆς τετάρτης κατάρχων ἡμῶν ἀναβάσεως καὶ συνεπαίρων ἑαυτῷ τὸν διὰ τῶν τριῶν ἤδη τῶν προδιηγυσμένων ἀνόδων μέγαν γενόμενον). Ces termes expriment le fait du progrès spirituel du saint vers la limite de la nature incorporelle tout en restant dans l'intégralité propre de la nature de l'homme.

Ce qui concerne le résultat de cette approche avancée vers la réalité divine elle est manifestée par le rôle de la médiation. Nous pouvons trouver les traces de la notion de médiation déjà chez Platon et Philon. Grâce à la recherche de J. Reynard sur ce passage grégorien nous pouvons montrer les exemples exacts de l'utilisation de l'idée de la médiation entre les différents mondes.⁶³⁹ Grégoire s'inscrit pleinement dans cette ligne de la tradition antique des pouvoirs qui arrivent à établir une communication entre deux réalités qui normalement ne s'entretiennent pas mutuellement. Voici la première citation venant du *Banquet* ou *De l'Amour* de Platon où la prêtresse de Mantinée⁶⁴⁰, est d'avis que l'Amour est un démon :

Tu vois, dit-elle, toi-même tu ne tiens pas l'Amour pour un dieu – Que serait donc l'Amour ? Dis-je. Un mortel ? – Nullement. – Alors quoi ? – Comme dans les exemples précédents, dit-elle, il est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel. – C'est un grand démon, Socrate. En effet tout ce qui a le caractère du démon est un intermédiaire entre le mortel et l'immortelle (καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ) – Et quel en est, demandai-je, le pouvoir ? – Il traduit et transmet aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux : d'un côté prière et sacrifices, de l'autre les ordres et la rétribution des sacrifices, et comme il est à mi-chemin des uns et des autres, il contribue à remplir l'intervalle, de manière que

⁶³⁹ J. REYNARD, SC 466, p. 209 ; PLATON, *Conv* 202 ; PHILON, *Her* 205.

⁶⁴⁰ *Platon*, Les Belles Lettres, voir dans la notice sur le personnage de Diotime, p. XXII-XXVII où l'auteur souligne le fait de l'inspiration mystique qui caractérise le rôle de Diotime.

le Tout soit lié à lui-même ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. De lui procède tout l'art divinatoire, l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, les initiations, les incantations, tout ce qui est divination et sorcellerie. Le dieu ne se mêle pas aux hommes, mais grâce à ce démon, de toutes les manières les dieux entrent en rapport avec les hommes, leur parlent soit dans la veille soit dans le sommeil.⁶⁴¹

Dans ce passage platonicien marqué par l'interprétation mystique de l'intermédiaire entre ce qui est mortel et immortel, la place du démon de l'amour se dresse au milieu de ces deux réalités. En plus de cela, nous observons le rôle précis de δαίμων qui consiste à entretenir les liens entre ces deux mondes. Chez Platon, comme d'ailleurs chez Grégoire, c'est dans la prière que la médiation reçoit son exemple par excellence. Διαπορθμεύων est le mot commun que Platon et le Cappadocien utilisent pour exprimer l'activité de la transmission entre ces deux mondes.

Bien que Platon n'utilise pas le terme μεθόριος dans ce passage, nous pouvons avoir l'impression qu'avec le terme « démon » il semble vouloir transmettre la même définition au sujet de la médiation. Pourtant, il existe des différences radicales qui ne permettent d'aucune manière d'associer le terme μεθόριος avec celui de δαίμων. Dans la vision platonicienne de la médiation entre mortel et immortel il y a une troisième réalité – δαίμων – qui soit capable de faire en sorte que les deux mondes arrivent à avoir une communication. Or, selon Grégoire, c'est bien une personne humaine – Moïse - qui joue ce rôle de l'intermédiaire. Nous savons déjà que dans l'idée anthropologique grégorienne, l'homme est constitué de la nature intelligible et sensible et c'est lui le seul par sa nature double et sa position à la frontière, qui possède la capacité de la médiation entre la nature muable et immuable. Autrement dit, le Cappadocien équipe l'homme afin qu'il ait la possibilité de la médiation en renforçant par cela la position de l'homme dans l'univers.

Regardons maintenant ce que dit Philon d'Alexandrie dans *Quis rerum divinarum heres sit* par rapport à la médiation toujours dans le cadre de μεθόριος.⁶⁴² Dans la vision de Philon, l'homme est un être double et mixte qui est entre l'ange et

⁶⁴¹ PLATON, *Oeuvres complètes*, tome IV 2^{ème} partie *Le Banquet*, notice de L. ROBIN, texte établi et traduit par P. VICAIRES, Paris, Les belles lettres, 2008, p. 52-53 (202de) ; M. MUHL, « Die Traditionsgeschichtlichen Grundlagen in Platons Lehre von der Dämonen », *Archiv. Fur Begriffsgeschichte*, 10, 1966, p. 242 ; c'est un article intéressant sur les origines possibles au sujet des démons dans la pensée platonicienne ; pour une vue d'ensemble et générale sur l'idée de médiation chez Platon A. DIES, *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*, Paris, 1972, p. 376. 472.

⁶⁴² M. HARL, « Adam et les deux arbres du paradis (Gen II-III) ou l'homme milieu entre les deux termes (μέσος – μεθόριος) chez Philon d'Alexandrie », *RSR* 50, 1962, p. 321-388.

bête. C'est un concept traditionnel à l'époque de l'Alexandrin.⁶⁴³ Pourtant dans cette citation nous allons découvrir un autre aspect de la notion de μεθόριος celle du Logos-médiateur.

C'est au Chef des anges, au Logos très vénérable, que le Père, générateur de l'univers, accorda en faveur particulière de se tenir au milieu (μεθόριος στάς) pour séparer le créé du créateur. Il est à la fois l'intercesseur du mortel toujours inquiet auprès de l'incorruptible et l'ambassadeur du souverain auprès du subordonné. Il se réjouit de cette faveur et s'en glorifie en disant : « Et moi je me tenais au milieu, entre le Seigneur et vous » (Deut. 5,5) ; je ne suis ni incréé comme Dieu, ni créé comme vous, je suis entre ces deux extrêmes, donnant des gages des deux côtés.⁶⁴⁴

Il sera difficile de mettre notre passage dans un contexte particulier dans l'ensemble de l'ouvrage philonien car, comme le dit M. Harl dans sa conclusion, c'est un traité riche de thèmes divers⁶⁴⁵ même si le sujet consiste en un commentaire d'une scène du chapitre 15 de la Genèse.⁶⁴⁶ Néanmoins, nous pouvons observer que la notion du Logos-médiateur avait été introduite par Philon au milieu de la dissertation sur le partage de l'univers.⁶⁴⁷

De nouveau comme dans le texte de Platon, Philon à son tour élabore un être unique ou extrêmement privilégié qui joue le rôle de l'intermédiaire entre les deux natures créée et incréée le Logos-médiateur. Or, chez Grégoire, le rôle du médiateur semble se partager entre toutes les personnes humaines et plus précisément les saints. Ajoutons que selon 1 Ti 2, 5 le Christ est « l'unique médiateur ».

⁶⁴³ K. RHEIHARDT, « Poseidonios », *PW*, col. 773 s. où l'auteur donne une série d'exemples de références de ce type.

⁶⁴⁴ PHILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres sit*, Introduction, Traduction et Notes par M. HARL, Paris, 1966

⁶⁴⁵ Ibid., dans son avant propos l'auteur écrit que : « *Le Quis heres est un traité particulièrement long et complexe, souvent difficile à comprendre. Il met en jeu à la fois quantité d'idées que Philon pouvait avoir sur Dieu, le monde, l'homme, et une foule de sentiments religieux liés à la méditation de l'Écriture comme aussi à la pratique des rites ancestraux* », p. 11.

⁶⁴⁶ Il s'agit de la scène du renouvellement de la promesse divine d'une terre entre l'Égypte et l'Euphrate à travers Abraham

⁶⁴⁷ Nous pouvons citer le commentaire de M. Harl sur ce passage philonien qui se trouve dans l'introduction de sa traduction de *Quis rerum divinarum heres sit* p. 99-100 : « *Il s'agit pourtant alors d'une autre notion que celle d'un lien réunissant des moitiés contraires, à l'intérieur du monde matériel. Le Logos-médiateur établit une relation entre le monde et Dieu, parce que le monde est dans une perpétuelle misère, loin de Dieu incréé. L'idée est celle d'un intermédiaire, comme dans le moyen-platonisme, exprimée avec des termes bibliques qui évoquent la supplication adressée au Dieu miséricordieux. La fonction médiatrice est ici affirmée comme le don privilégié (ἐξαιρέτων) accordé au Logos-archange, au Logos « le plus vénérable » (πρεσβυτάτω λόγῳ) ; ailleurs, cette fonction est reconnue à d'autres intermédiaires : le sage, le Grand-Prêtre, les anges, toute « parole » que Dieu envoie (cf. Ex. 23, 20-21) et qui se tient à mi-chemin pour combler la distance entre le créateur et sa création.* »

Mais revenons au plan spirituel et regardons la notion de μεθόριος dans le plus grand traité ascétique de Grégoire c'est-à-dire *De virginitate*. C'est dans le chapitre XIV que le Cappadocien utilise la notion de μεθόριος, avec l'idée que la virginité rompt la série des générations, l'emportant de cette façon sur la puissance de la mort.

Une telle vie doit donc être estimée plus que tout, du moins par les gens sensés, puisqu'elle l'emporte sur la puissance de la mort. **En effet, la procréation corporelle – que personne ne se choque de mon discours – n'est pas plus principe de vie que de mort pour les hommes, car la corruptibilité commence avec la génération, mais ceux qui ont rompu avec elle ont fixé en eux-mêmes par la virginité une limite à la mort, l'empêchant d'avancer plus loin par leur entremise : mais ils se sont placés eux-mêmes comme une frontière entre la vie et la mort, et ont contenu celle-ci dans sa poussée en avant.** Si donc la mort ne peut passer outre la virginité, mais trouve là son terme et sa dissolution, il est clairement démontré que la virginité l'emporte sur la mort et qu'on a raison de dire exempt de corruption le corps qui n'a pas travaillé au service de la vie corruptible, et qui n'a pas accepté de venir d'une succession mortelle. Par ce corps en effet, a été interrompue la série continue de corruption et de mort qui s'étend dans tout l'intervalle entre le premier homme et la vie de celui qui pratique la virginité.⁶⁴⁸

Οὐκοῦν ὁ τοιοῦτος βίος προτιμητέος τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν, ὅς κρείττων τῆς τοῦ θανάτου δυναστείας ἐστίν. Ἡ γὰρ σωματικὴ παιδοποιία – καὶ μηδεὶς δυσχεράνη τὸν λόγον – οὐ μᾶλλον ζωῆς ἀλλὰ θανάτου τοῖς ἀνθρώποις ἀφορμὴ γίνεται· ἀπὸ γὰρ γενέσεως ἢ φθορὰ τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἧς οἱ παυσάμενοι διὰ τῆς παρθενίας ἐν ἑαυτοῖς ἔστησαν τὴν τοῦ θανάτου περιγραφὴν, περαιτέρω προελθεῖν αὐτὸν δι' ἑαυτῶν κωλύσαντες, καὶ ὥσπερ τι μεθόριον θανάτου καὶ ζωῆς ἑαυτοὺς στήσαντες ἐπέσχον αὐτὸν τῆς ἐπὶ πρόσω φορᾶς. Εἰ οὖν οὐ δύναται παρελθεῖν τὴν παρθενίαν ὁ θάνατος, ἀλλ' ἐν αὐτῇ καταλήγει καὶ καταλύε, σαφῶς ἀποδείκνυται τὸ κρείττον εἶναι τοῦ θανάτου τὴν παρθενίαν, καὶ καλῶς ἄφθορον ὀνομάζεται σῶμα τὸ μὴ ὑπουργῆσαν τῇ τοῦ φθαρμοῦ βίου ὑπηρεσίᾳ μηδὲ τῆς θνητῆς διαδοχῆς ὄργανον γενέσθαι καταδεξάμενον. Ἐν τούτῳ γὰρ διεκόπη τὸ συνεχὲς τῆς τοῦ φθείρεσθαι καὶ ἀποθνήσκειν ἀκολουθίας, ὅπερ ἀπὸ τοῦ πρωτοπλάστου καὶ μέχρι τῆς τοῦ παρθενεύοντος ζωῆς διὰ μέσου γέγονεν·

Quelle peut être la signification de la notion de μεθόριον dans le contexte où la virginité triomphe de la mort physique en interrompant le cours des générations ? Nous ne voulons pas commenter la pensée plutôt logiquement évidente du Cappadocien qui peut se résumer dans ce passage de cette façon : celui qui n'a pas d'enfants empêche la mort de ces enfants d'où l'idée que la virginité emporte la victoire sur la mort.

Mais comme nous pouvons remarquer dans notre passage, la notion de μεθόριον est utilisée comme une comparaison (ὥσπερ) de l'état entre la vie et la mort pourtant toujours envisagé dans le dynamisme croissant : *dans sa poussée en avant* (τῆς ἐπὶ πρόσω φορᾶς). La μεθόριος de Grégoire paraît comme ici un état spirituel

⁶⁴⁸ *Virg* 360, SC 119, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de M. AUBINEAU, Paris, 1966, p. 432-435.

mais aussi physique car marqué par la vertu de la virginité, dont la finalité consiste en un cheminement perpétuel vers l'Absolu. Avant, nous avons pu voir que μεθόριος a marqué la limite et la conjonction entre le sensible et l'intelligible dans l'être humain ; dans le passage *De virginitate*, μεθόριος joue le même rôle mais cette fois-ci entre la vie et la mort. Donc, μεθόριος d'un côté montre la borne et de l'autre côté manifeste la relation entre la vie et la mort dans le contexte anthropologique. Dans notre passage, Grégoire, comme le remarque M. Aubineau⁶⁴⁹, joue avec deux notions ; celles de la mort et de la corruptibilité ce qui lui donne une marge de manœuvre dans son argumentation. Nous pouvons ajouter qu'utilisant la notion de la corruptibilité, Grégoire ouvre les horizons de ce discours vers les questions éthiques en élargissant par cela le champ de sa démonstration. Donc, nous pouvons dire que cette relation entre la vie et la mort/corruptibilité est déterminée dans le sens général par le fait de la pratique ascétique.

De l'autre côté, nous observons que la notion de μεθόριος veut nettement souligner le fait de sortir des générations de la mort. Dans ce sens, μεθόριος est une rupture définitive entre la vie et la mort comprise dans le contexte des générations : ὅπερ ἀπὸ τοῦ πρωτοπλάστου καὶ μέχρι τῆς τοῦ παρθενεύοντος ζωῆς διὰ μέσου γέγονεν. Grégoire utilise alors la notion de μεθόριος dans le sens d'un passage de la vie à la fin de la mort mais pas encore accompli ; μεθόριος souligne d'une certaine façon un avant-goût de ce qui va se passer. C'est un terme qui semble être pratique à utiliser grâce à sa flexibilité relative au temps. Nous pouvons parler ici d'une dimension eschatologique de μεθόριος. Voilà l'homme qui se place au milieu de la vie et de la mort et, à cause de cela, produit les conséquences directes sur l'avenir eschatologique. Cette idée est très lisible dans la dernière phrase de notre texte où le Cappadocien manifeste le fait de la fin de l'histoire ; donc, le début de l'*eschaton* : « *Par ce corps en effet, a été interrompue la série continue de corruption et de mort qui s'étend dans tout l'intervalle entre le premier homme et la vie de celui qui pratique la virginité* ».

Nous sommes tout à fait d'accord avec G. Maspero qui constate ce qui suit : « *Gregory therefore strips the terme of μεθόριος of any possible reference to an intermediary nature, essentially changing the philosophical sense to express only the*

⁶⁴⁹ *Virg* SC 119, p. 432.

*communication between the divine and the human worlds, eminently realised in the Incarnate Word and, though their identification with Christ, in the saints ».*⁶⁵⁰

2. 3. L'HOMME MICROCOSME ET COMMENT L'HOMME CRÉÉ A L'IMAGE DE DIEU FORME SA RELATION AVEC LE RESTE DE LA CRÉATION SENSIBLE

Le terme de microcosme s'inscrit par excellence dans la recherche que nous faisons dans ce chapitre car il présente l'être humain comme une miniature de l'univers : c'est un terme qui lui est en quelque sorte réservé. C'est un sujet très large mais nous allons nous concentrer surtout sur ce qui concerne le rapport qu'a l'homme avec le reste de la création sensible et également, ce qui peut nous aider dans la compréhension grégorienne de la place de l'homme dans la réalité visible.

Cela va nous amener à étudier deux passages provenant d'*Opificio hominis* de Grégoire. Voici la première citation, qui parle de l'homme comme microcosme :

Certains « philosophes de l'extérieur » ont eu sur l'homme des idées vraiment mesquines et indignes de sa noblesse. Ils ont cru glorifier l'humanité en le comparant à ce monde-ci. **Ils appellent l'homme un microcosme, composé des mêmes éléments que l'univers. Par ce nom pompeux ils ont voulu faire l'éloge de notre nature, mais ils n'ont pas vu que ce qui faisait pour eux la grandeur de l'homme appartenait aussi bien aux cousins et souris.** Ceux-ci sont composés des quatre éléments, comme absolument tous les êtres animés, à un degré plus ou moins grand, en sont formés, car sans eux aucun être sensible ne peut subsister. **Quelle grandeur y a-t-il pour l'homme à être l'empreinte et la ressemblance de l'univers ?** Ce ciel qui tourne, cette terre qui change, ces êtres qui y sont enfermés passent avec ce qui les entoure.⁶⁵¹

Ὡς μικρά τε καὶ ἀνάξια τῆς τοῦ ἀνθρώπου μεγαλοφυΐας τῶν ἑξωθέν τινες ἐφαντάσθησαν, τῇ πρὸς τὸν κόσμον τοῦτον συγκρίσει μεγαλύνοντες, ὡς ᾤοντο, τὸ ἀνθρώπινον. **Φασὶ γὰρ μικρὸν εἶναι κόσμον τὸν ἄνθρωπον, ἐκ τῶν αὐτῶν τῷ παντὶ στοιχείων συνεστηκότα. Οἱ γὰρ τῷ κόμπῳ τοῦ ὀνόματος τοιοῦτον ἔπαινον τῇ ἀνθρωπίνῃ χαριζόμενοι φύσει, λελήθασιν ἑαυτοὺς τοῖς περὶ τὸν κόνωπα καὶ τὸν νῦν ιδιώμασι σεμνοποιοῦντες τὸν ἄνθρωπον. Καὶ γὰρ κἀκεῖνοις ἐκ τῶν τεσσάρων τούτων ἡ κρᾶσις ἐστὶ, διότι πάντως ἐκάστου τῶν ὄντων ἢ πλείων ἢ ἐλάττων τις μοῖρα περὶ τὸ ἔμψυχον θεωρεῖται, ὧν ἄνευ συστήναί τι τῶν αἰσθήσεως μετεχόντων, φύσιν οὐκ ἔχει. **Τί οὖν μέγα, κόσμου χαρακτῆρα καὶ ὁμοίωμα νομισθῆναι τὸν ἄνθρωπον;** οὐρανοῦ τοῦ περιερχομένου, γῆς τῆς ἀλλοιουμένης, πάντων τῶν ἐν τούτοις περικρατουμένων τῇ παρόδῳ τοῦ περιέχοντος συμπαρερχομένων;**

⁶⁵⁰ G. MASPERO, « Methorios », dans *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 499<

⁶⁵¹ *Op hom*, SC 6 p. 151-152.

Nous pouvons remarquer que Grégoire réfute vivement le concept de l'homme microcosme compris comme tel et exprimé par les τινες ἐφαντάσθησαν.⁶⁵² – qui sont-ils ceux qui ont été critiqués dans notre passage ? Pour cela, nous devons revoir brièvement cette problématique de la philosophie antique.

U. Volp, dans son étude consacrée à la notion de dignité de la vie humaine dans les premiers siècles du christianisme, résume d'une façon systématique la problématique qui nous intéresse. C'est dans son chapitre intitulé *Die Würde des Menschen in der paganen Philosophie*, que nous pouvons rapidement découvrir la vision de ceux que Grégoire nomme τινες ἐφαντάσθησαν – les auteurs païens et donc ceux qui voient l'homme à l'image de l'univers. Le fait que l'homme ait été constitué à partir d'une image, avait été souligné par Plotin et c'est aussi à cause de ces écrits⁶⁵³ que l'idée de la création de l'homme à l'image de l'univers était prise en considération parmi les écrivains chrétiens. Comme l'écrit U. Volp : « *Am stärksten hat dieses Menschenbild auf christliche Theologen des 3. Jahrhunderts eingewirkt (Origenes), zumal die Rede vom Abbild mit dem alttestamentlichen Imago Dei Gedanken in Verbindung gebracht werden konnte. Wir werden auf Spuren einer*

⁶⁵² Il existe pourtant un passage où il semble bien que Grégoire sympathise avec l'idée de l'homme comme le microcosme mais pas comme l'image de celui-ci. Dans *In inscriptiones Psalmorum* (SC 466 p. 179) nous lisons par rapport à l'homme microcosme : « *Si donc le cosmos est une sorte d'harmonie musicale, « dont l'artiste et le créateur est Dieu » (He, 11, 10), comme dit l'apôtre, et l'homme un microcosmos, si ce même homme a également été fait à l'imitation de celui qui a harmonisé le cosmos, ce que la raison connaît dans le cas de l'immense cosmos, il est normal qu'elle observe aussi dans le microcosmos. La partie du tout est, en effet, parfaitement homogène au tout : de même que dans l'éclat d'un petit morceau de verre, il est possible de voir, montrer en entier dans la partie brillante comme dans un miroir, le cercle du soleil, autant que le contient la petitesse de la partie brillante, ainsi également on observe dans le microcosme – je veux dire la nature humaine – toute la musique contemplée dans l'univers puisqu'elle est dans la partie, analogue au tout, autant que le tout est contenu par la partie* ». εἰ οὖν ὁ διάκοσμος ὅλος μουσική τις ἁρμονία ἐστίν, ἥς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, μικρὸς δὲ κόσμος ὁ ἄνθρωπος, ὁ δὲ αὐτὸς οὗτος καὶ μίμημα τοῦ ἁρμοσαμένου τὸν κόσμον πεποιήται, ὅπερ ἐπὶ τοῦ μεγάλου κόσμου οἶδεν ὁ λόγος, τοῦτο κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ ἐν τῷ μικρῷ βλέπει· τὸ γὰρ μέρος τοῦ ὅλου ὁμογενές ἐστι πάντως τῷ ὅλῳ. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ ψήγματι βραχείας ὑάλου κατὰ τὸ στίλβον μέρος ὅλον ἔστιν ἰδεῖν ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου δεικνύμενον, καθὼς χωρεῖ ἡ βραχύτης τοῦ στίλβοντος, οὕτω καὶ ἐν τῷ μικρῷ κόσμῳ, τῆ ἄνθρωπίνῃ λέγω φύσει, πᾶσα ἢ ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένη μουσική καθορᾶται ἀναλογουῦσα τῷ ὅλῳ διὰ τοῦ μέρους. ». Grégoire compare ici l'homme au microcosme soulignant pourtant qu'il est fait surtout à l'imitation de Dieu et en résultat de cela il se manifeste comme microcosme. Nous pouvons encore citer un commentaire de R. LEYS qui parle de la notion de microcosme dans son livre *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Paris, 1951, p. 67 : « *Grégoire ne fait pas un emploi très large de la notion de microcosme si en faveur dans les milieux stoïciens. Il en limite l'application, comme il le faut bien, à l'organisme : le corps seul est à l'image du monde comme l'âme seule est à l'image de Dieu. Cette séparation tranchée concorde avec la dichotomie platonicienne habituelle chez lui, entre sensible et intelligible* ». Voir aussi exemple dans *Anima et resurrectione* PG, 46, 28 B-C.

⁶⁵³ PLOTIN, *Enn* 3, 2, 8; 215A ; *Enn* 2, 9, 2-4; *Enn*, 2, 9, 8: Plotin positionne l'homme entre dieux et animaux, *Enn*, 3, 2, 8.

solchen Anthropologie und Kosmologie auch noch an anderer Stelle treffen. »⁶⁵⁴. Concernant la représentation de macro- et microcosme, U. Volp l'accorde à la philosophie stoïcienne tout en ajoutant qu'elle est assez problématique à suivre pour les sources classiques.⁶⁵⁵

En tout cas, comme le dit J. Daniélou, en commentant ce passage, Grégoire « *oppose la vue chrétienne qui fait de l'homme l'image non de l'univers, mais du Créateur de l'univers, et par la même il oppose la conception chrétienne de l'âme transcendante à l'univers, à la conception stoïcienne qui absorbe l'homme dans la nature divinisée* ». ⁶⁵⁶ Ce commentaire de J. Daniélou est très précieux, car il met l'accent sur l'ontologie de l'être humain ; une démarcation entre le corps périssable et l'âme transcendante. Nous pouvons ajouter que la notion de l'homme à l'image du Créateur permet à Grégoire de rappeler le fait, qu'il existe uniquement grâce à Dieu, et non pas à un autre concept ontologique. Il est à noter également que ce concept grégorien souligne assez fortement la dignité du corps humain et par cela la dignité de toute la personne humaine.

Nous voyons que pour Grégoire la question du microcosme est liée étroitement avec la création à l'image de Dieu. Cette interprétation de la notion du microcosme lui permet de donner une dimension divine à la relation entre l'homme et la création sensible. En effet, la création, à *l'image*, implique aussi des conséquences sur la perspective eschatologique de celle-ci ; la conception différente sur l'origine de l'homme entraîne également sa finalité adéquate. L'homme à l'image du Créateur trouve sa fin en Lui, alors que l'homme à l'image de l'univers, trouve sa fin en se transformant dans la nature divinisée. Nous pouvons comprendre maintenant pour quelle raison Grégoire insiste sur le principe divin et non pas sur celui de non-divinité en ce qui concerne l'image de l'homme. Cette logique fait certainement écho à l'*apokatastasis*, ce qui nous permet de mieux comprendre l'insistance grégorienne envers l'archétype de la nature humaine. Il est évident que Grégoire défend la vision biblique de la création de l'homme qui reste pour lui une source de la connaissance par excellence.

Dans ce passage la question sur la grandeur de l'homme (τοῦ ἀνθρώπου μεγαλοφύας) se pose d'une manière évidente. Selon Grégoire, penser que l'homme a

⁶⁵⁴ U. VOLP, *Die Würde des Menschen*, p. 45.

⁶⁵⁵ Idem.

⁶⁵⁶ *Op hom*, SC 6 p. 151-152.

été créé à l'image de l'univers, enlève de sa grandeur. Sur ce point lisons un autre passage provenant également de *De hominis opificio* dans lequel Grégoire, insiste sur le fait que la formation de l'homme signifie le pouvoir de domination qu'il possède sur le reste de la création sensible.

Par la supériorité qui vient de l'âme, par l'apparence même du corps, il dispose les choses de telle sorte que l'homme soit apte au pouvoir royal. Ce caractère royal, en effet, qui l'élève bien au-dessus des conditions privées, l'âme spontanément le manifeste, par son autonomie et son indépendance et par ce fait que, dans sa conduite, elle est maîtresse de son propre vouloir. De quoi ceci est-il le propre, sinon d'un roi ? **Ajoutez à cela que sa création à l'image de la nature qui gouverne tout, montre précisément, qu'elle a dès le début une nature royale.** D'après l'usage commun, les auteurs des portraits de princes, en plus de la représentation des traits, expriment la dignité royale par des vêtements de pourpre et recevant cette image, on a l'habitude de dire : « le roi ». Ainsi la nature humaine, créée pour dominer le monde, à cause de sa ressemblance avec le Roi Universel, a été faite comme une image vivante qui participe de l'archétype par la dignité et par le nom : le pourpre ne l'entoure pas, un sceptre ou un diadème ne signifient pas sa dignité (l'archétype, lui, n'en a pas) ; **mais, au lieu de pourpre, elle est revêtue de la vertu, le plus royal de tous les vêtements ; au lieu d'un sceptre elle s'appuie sur la bienheureuse immortalité ; au lieu d'un diadème royal, elle porte la couronne de justice, en sorte que tout, en elle, manifeste sa dignité royale, par son exacte ressemblance avec la beauté de l'archétype.**⁶⁵⁷

οὕτως οἷόν τι σκεῦος εἰς βασιλείας ἐνέργειαν ἐπιτήδειον τὴν ἡμετέραν φύσιν ὁ ἀριστοτέχνης ἐδημιούργησε, τοῖς τε κατὰ τὴν ψυχὴν προτερήμασι καὶ αὐτῷ τῷ τοῦ σώματος σχήματι τοιοῦτον εἶναι παρασκευάσας, οἷον ἐπιτηδείως πρὸς βασιλείαν ἔχειν. Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὸ βασιλικόν τε καὶ ἐπηρμένον αὐτόθεν δείκνυσι πόρρω (πρόσω) τῆς ιδιωτικῆς ταπεινότητος κεχωρισμένον, ἐκ τοῦ ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίῳις θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην. Τίνος γὰρ ἄλλον τοῦτο, καὶ οὐχὶ βασιλέως ἐστίν; **Καὶ ἔτι πρὸς τούτοις, τὸ τῆς δυναστευούσης τῶν πάντων φύσεως εἰκόνα γενέσθαι, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, ἢ εὐθὺς βασιλίδα δημιουργηθῆναι τὴν φύσιν.** Ὡσπερ γὰρ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην συνήθειαν οἱ τὰς εἰκόνας τῶν κρατούντων κατασκευάζοντες, τὸν τε χαρακτήρα τῆς μορφῆς ἀναμάσσονται, καὶ τῇ περιβολῇ τῆς πορφυρίδος τὴν βασιλικὴν ἀξίαν συμπαραγράφουσι, καὶ λέγεται κατὰ συνήθειαν καὶ ἡ εἰκὼν, βασιλεύς· οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἐπειδὴ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἄλλων κατεσκευάζετο, διὰ τῆς πρὸς τὸν βασιλέα τοῦ παντὸς ὁμοιότητος, οἷόν τις ἔμψυχος εἰκὼν ἀνεστάθη, κοινῶ νοῦσα τῷ ἀρχετύπῳ καὶ τῆς ἀξίας καὶ τοῦ ὀνόματος· οὐ πορφυρίδα περικειμένη, οὐδὲ σκήπτρῳ καὶ διαδήματι τὴν ἀξίαν ἐπισημαίνουσα (οὐδὲ γὰρ τὸ ἀρχέτυπον ἐν τούτοις ἐστίν), **ἀλλ' ἀντὶ μὲν τῆς ἀλουργίδος τὴν ἄρετὴν ἠμφιεσμένη, ὃ δὴ πάντων βασιλικώτατον ἐσθημάτων ἐστίν· ἀντὶ δὲ τοῦ σκήπτρου τῇ μακαριότητι τῆς ἀθανασίας ἐρειδομένη· ἀντὶ δὲ τοῦ βασιλικοῦ διαδήματος τῷ τῆς δικαιοσύνης στεφάνῳ κεκοσμημένη, ὥστε διὰ πάντων ἐν τῷ τῆς βασιλείας ἀξιῳματι δείκνυσθαι δι' ἀκριβείας πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος ὁμοιωθεῖσαν.**

La nature royale de l'homme comprend tout l'être humain âme et corps : cet homme intégral se caractérise par la liberté. Grégoire donne quelques mots qui expriment ce privilège de l'homme c'est-à-dire la ressemblance avec Dieu, il s'agit

⁶⁵⁷ *Op hom*, SC 6 p. 94-95.

de : autonomie (ἀδέσποτον), indépendance (αὐτεξούσιον), propre vouloir (θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς), l'élève bien au-dessus des conditions privées (καὶ ἐπηρμένον αὐτόθεν δείκνυσι πόρρω τῆς ιδιωτικῆς ταπεινότητος). J. Gaïth analyse le sens des termes employés par Grégoire pour exprimer la liberté du choix, en tirant la conclusion suivante : « *Quelles que soient alors les nuances existant entre les termes ἀδούλωτος - ἀδέσποτος - αὐτοκρατής - αὐτεξούσιος, Grégoire entend affirmer par chacun la liberté complète du moi recherchant sa nature originelle libre (ἐλευθερία). Cette autonomie, exprimée d'une façon explicite dans la liberté du choix (προαίρεσις) ne révèle sa valeur et sa signification que dans ses rapports avec l'esprit et la liberté structurelle (ἐλευθερία) : avec l'esprit, elle est puissance de se choisir ; avec la liberté structurelle (ἐλευθερία), obligation de réaliser celle-ci et par là de se réaliser* ». ⁶⁵⁸

Effectivement, profitant de la recherche de J. Gaïth nous n'allons pas nous arrêter plus que cela sur l'analyse de ces termes.

Ensuite Grégoire précise en quoi consiste cette liberté humaine, qui est une réalité commune avec Dieu. Grégoire énumère la vertu, l'immortalité et la justice. Il semble que la grandeur et la dignité de l'homme se manifestent par la vertu, de l'immortalité et de la justice.

L'image de Dieu dans l'homme c'est la liberté⁶⁵⁹ ; la liberté dans l'acte c'est l'éthique. Le don premier dans l'acte créateur même de Dieu à l'homme c'est la

⁶⁵⁸ J. GAÏTH, p. 76, dans tout le chapitre sur l'analyse du vocabulaire de ce type p. 72-76, l'auteur constate que ces termes sont synonymes et « *Grégoire les emploie-t-il indifféremment pour signifier la liberté totale de l'Image et son indépendance vis-à-vis de toutes déterminations extérieures : divine, cosmique, civile ou politique* », p. 75, néanmoins l'auteur distingue entre ces termes, quelques nuances. Cela n'implique pas de grandes conséquences sur notre recherche.

⁶⁵⁹ Dans la note nous lisons une pensée extrêmement intéressante de J. DANIELOU, p. 94 « *La ressemblance de l'homme avec Dieu consiste essentiellement pour Grégoire dans la liberté. C'est là une différence notable avec saint Augustin pour qui elle consiste avant tout dans l'intelligence. La pensée de Grégoire sera sur ce point l'origine d'une tradition particulière de la théologie occidentale, parallèle à l'augustinienne, qui par Scot Erigène et saint Bernard ira jusqu'à Descartes et la philosophie moderne* ». Nous ne prétendons pas répondre à la question de l'influence grégorienne dans la théologie occidentale, mais à partir de cette remarque de J. Daniélou, nous observons un point d'honneur mis sur l'éthique, avec la notion de la liberté. Nous pouvons également noter une pensée de D. J. HALL au sujet d'*imago Dei* qui renvoie à la liberté dans la tradition patristique : « *La seconde « dotation » la plus communément mentionnée par les grandes traditions chrétiennes comme lieu de l'imago Dei est la volonté humaine. Que cette créature (encore une fois, à la différence des autres) soit capable de volition est une caractéristique qui ne pouvait guère échapper à quiconque part de la présupposition que l'imago doit référer à une capacité humaine inhérente et unique. Il aussi assez naturel que cette qualité particulière soit souvent citée avec la rationalité, parce que réflexion et décision sont, de tout évidence, inextricablement interreliées. En fait, à ce propos, je n'ai pas trouvé d'exemple où le vouloir était considéré, comme une alternative à raisonner. Car il serait difficile de s'acheminer vers un acte de volonté sans connaissance ; et toute pensée, bien qu'elle n'aboutisse pas toujours à des actes perceptibles, semble impliquer une prise de décision. Ainsi Irénée, le premier théologien important à faire exégèse du concept d'imago, nomme-t-il à la fois la raison et la liberté de la volonté comme constituant l'image de Dieu dans les êtres humains* »

liberté. Le fondement de l'existence humaine c'est la liberté. Dans la vie la liberté se manifeste par l'éthique. L'éthique est une expérience vivante de la liberté. La liberté qui s'incarne dans la vie c'est l'éthique ; la liberté est le fondement de l'éthique qui est une liberté vécue.⁶⁶⁰

Voilà la preuve que la grandeur de l'homme, c'est la vertu, donc une éthique, puisque l'homme choisit entre le bien et le mal⁶⁶¹ ; il faut maintenant trouver quelle sont les vertus de l'homme, et déterminer celles qui ont un rapport avec la question du cosmos. J. D. Hall montre deux conceptions historiques d'*imago Dei* : la conception substantialiste et la conception relationnelle. Nous proposons de citer un passage expliquant les deux concepts élaborés par J. D. Hall : « *Alors que la conception substantialiste de l'imago Dei situe l'image en nous, c'est-à-dire en tant que qualité de notre nature humaine, la conception relationnelle conçoit l'imago comme une inclination ou une propension qui s'actualise à l'intérieur de la relation. Ce qui est présupposé par cette interprétation de l'eikon Théou est tout simplement la relation entre le Créateur et la créature. L'image de Dieu est quelque chose qui « advient » comme une conséquence de cette relation. La créature humaine « image » (utilisé*

⁶⁶⁰ Nous trouvons tout à fait utile de donner une définition de l'éthique et de préciser son contexte chrétien ; *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, sous la direction de L. LEMOINE, E. GAZIAUX, D. MULLER, Les éditions du Cerf, Paris, 2013 : « *La vie éthique ou morale est une exigence d'humanité. Elle naît du désir des personnes de donner sens à leurs actes et d'agir en vue du bien. Composée de règles d'action, de normes, de valeurs, de vertus, de représentation du bien ou de ce qui est sensé, elle vise à rendre la vie plus humaine, et met en oeuvre la liberté des personnes dans leur relation avec les autres, avec elle-même, avec la nature et avec Dieu. On appelle généralement « éthique » la science des comportements moraux humains, qu'il s'agisse de leur description comparative (éthique descriptive ou empirique), de la recherche critique de leurs fondements ou justification (éthique normative), ou encore de l'analyse des formes linguistiques de ses propositions (méta-éthique). ... Dans le langage commun, les mots « éthique » ou « morale » sont souvent confondus. Seule leur étymologie diffère : grecque pour l'éthique (de *ethos*, « habitudes, coutumes, caractère »), latine pour la morale (de *mores*, « moeurs, coutumes, comportement »). ... Quant à l'éthique chrétienne, elle concerne l'étude de la vie morale à la lumière de la foi et de la révélation chrétiennes. C'est donc une éthique théologique issue d'une adhésion au Dieu Créateur et Sauveur révélant sa sagesse et sa volonté dans l'histoire, et tout particulièrement dans Jésus-Christ. » p. 813-814*

⁶⁶¹ *Or cat*, SC 453 p. 279-281. Le passage de Grégoire sur le choix humain de croire ou non à l'Évangile ; *In inscriptiones Psalmorum* SC 466 p. 213 montre que pour le Cappadocien, la liberté de choisir est une condition à toute éthique : « *Puis il se met au service de la parole du maître et prononce cette parole d'amitié envers l'humanité en ces termes : « Et tu as dit : Convertissez-vous, fils d'hommes. » Une telle parole contient un enseignement doctrinal, car ce texte vise notre nature et propose la guérison de ses maux. En effet, puisque, dit-il, du fait de votre nature muable, vous vous êtes détachés du bien, employez cette mutabilité pour revenir à ce qui est beau ; et au point même d'où vous êtes tombés, remontez, car il relève du libre choix des hommes de décider pour eux-mêmes souverainement ce qu'ils veulent, soit le bien, soit le mal ».* εἶτα τῆς δεσποτικῆς φωνῆς διάκονος γίνεται καὶ προφέρει τὴν φιλόανθρωπον ῥῆσιν λέγων· ὅτι Καὶ εἶπας· Ἐπιστρέψατε, υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων. ἡ δὲ τοιαύτη φωνὴ δόγμα ἐστὶ· βλέπει γὰρ πρὸς τὴν φύσιν ὁ λόγος καὶ τὴν θεραπείαν τῶν κακῶν ὑποτίθεται. ἐπειδὴ γάρ, φησί, τρεπτοὶ ὄντες τοῦ ἀγαθοῦ ἀπερρῦητε, χρήσασθε πάλιν πρὸς τὸ καλὸν τῆ τροπῆ· καὶ ὅθεν ἐκπεπτώκατε, ἐπὶ τὸ αὐτὸ πάλιν ἐπαναστρέψατε· ὡς ἐν τῇ προαιρέσει τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ ἑαυτοῖς νέμειν κατ' ἐξουσίαν ἢ βούλονται, εἴτε τὸ ἀγαθὸν εἴτε τὸ φαῦλον·

comme verbe) son Créateur parce que, et dans la mesure où, elle est « tournée vers » Dieu. Être à l'image de Dieu ne signifie pas avoir quelque chose, mais être et faire quelque chose : « imager » Dieu... Selon cette compréhension de l'être humain, l'antrôpos a une vocation particulière à l'intérieur de la sphère créaturelle, et cette vocation est liée à son être de créature capable de relations multiples et médiatrices ». ⁶⁶² Cette pensée sur l'homme créé à l'image de Dieu au sens où il possède la liberté d'agir relationnellement dans l'univers, est très proche de celle de Grégoire. Mais nous devons souligner le fait que les deux concepts sont pourtant compris dans la vision globale de Grégoire : il est capable de situer l'homme d'un côté dans la hiérarchie ontologique tout en marquant sa place dans le dynamisme relationnel de la création. Nous avons pu observer ce phénomène humain parlant de la notion de *methorios*. Pourtant, maintenant Grégoire dévoile l'instrument qui fait de l'homme médiateur entre les deux mondes sensible et intelligible : la liberté. Nous pouvons citer J. Gaïth qui suggère la portée cosmique de la liberté humaine : « Nous concevons donc que Grégoire, quand il définit l'homme : « animal raisonnable », entend par cette expression plus que nous n'entendons nous-mêmes, puisqu'il prend un centre de références différent du nôtre. Pour lui, en effet, l'homme à l'image est avant tout une visée divine sur le cosmos et une exigence cosmique. C'est précisément cette exigence qui révélera au plus haut point comment et pourquoi l'image est une structure libre transcendante ». ⁶⁶³

Le patriarche Bartholomée constate un fait très intéressant au sujet de la liaison entre l'homme à l'image de Dieu et l'éthique environnementale. Voici la citation provenant d'un discours de la cérémonie d'ouverture du deuxième séminaire d'été à Halki le 12 juin 1995 : « ...the truly awesome endowment that we so often veraciously lay claim to within nature – namely, that we are created in the image and likeness of God – by definition predetermines an analogous ethos that is imposed upon us. Such an ethos is critical for understanding ourselves and each other as well as the microcosm and macrocosm around us. Only by following this ethos can we truly satisfy God who created “out of nothing” everything that is “very good” (Gen. 1: 31) ». ⁶⁶⁴

⁶⁶² J. D. HALL, p. 162 et 179.

⁶⁶³ J. GAÏTH, p. 48.

⁶⁶⁴ « *Cosmic Grace, Humble Prayer. An Ecological Vision of the Green Patriarche Bartholomew I* », Edited by J. CHRYSSAVGIS, Michigan/Cambridge, 2003, p. 140-141.

IV. QUATRIÈME PARTIE. L'HOMME DANS LE CRÉÉ – ÊTRE RELATIONNEL

1. L'HOMME DANS LE CRÉÉ

1. 1. INTRODUCTION

Dans ce chapitre nous allons étudier comment s'établit, selon Grégoire de Nysse, la relation entre l'homme et le reste du monde visible. Nous avons déjà souligné le fait que cette relation possède des bases ontologiques - l'homme, un être sensible, vit dans le monde sensible - comme aussi dans le monde intelligible. Il reste pourtant à voir de plus près quelle est l'image propre de cette relation, c'est-à-dire quelles sont les règles internes, les enjeux qui peuvent former une telle liaison dans le contexte de la réalité sensible en prenant en compte sa variété. Nous souhaitons également voir chez Grégoire les limites possibles et distinguer des différents champs où cette relation se manifeste. Nous allons essayer d'analyser les termes et les expressions du langage grégorien qui révèlent la relation de l'homme avec le reste de la création sensible. Cette analyse ne saurait pas être coupée de la vision cosmologique de Cappadocien. La question de la relation de l'homme avec le reste de la création sensible est vitale dans la compréhension théologique grégorienne. C'est bien cette relation, ou la façon dont elle s'établit, qui détermine fortement la relation même entre l'homme et Dieu. La perception de l'homme et son action envers la réalité visible constituent un chemin obligatoire dans le fait d'approcher la Divinité.

Pour cette raison nous proposons de mettre en relief premièrement l'idée grégorienne d'anthropocentrisme qui marque très fortement toute la relation entre l'homme et l'environnement comme aussi le rôle de celui-ci dans le monde sensible. Ensuite, grâce à l'interprétation de Balas du concept grégorien de la participation horizontale,⁶⁶⁵ nous allons pouvoir regarder de plus près quelles sont les particularités de la relation humaine avec les différentes entités visibles. C'est pour cela que nous aimerions analyser le rapport entre l'homme et les animaux, les plantes et les

⁶⁶⁵ D. L. BALAS, « Participation », dans *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden, 2010, p. 581-582 : « *If we ask what role participation plays in Gregory's universe, we find that it has two main directions, which we may call "vertical" and "horizontal."* a. "Vertical" participation is not found, as we might have expected, between the sensible and the intellectual natures; rather, it is between the created and the uncreated, and especially between the created intellectual and uncreated intellectual. Thus, vertical participation is primarily the relationship of spiritual creatures (angels and human beings as having rational souls) to God. b. "Horizontal" participation, which is much less prominent but still important, is found on each level of reality and consists in sharing in the common nature of the species ».

ressources naturelles et ensuite de se questionner sur les relations interhumaines avec des exemples comme l'esclavage et la pauvreté. A la fin, nous poserons la question à laquelle Grégoire semble continuellement revenir : pourquoi y a-t-il ce passage de la physique à l'éthique dans le contexte de la relation humaine avec le cosmos - la relation bipolaire physique et éthique dans l'être humain? C'est aussi dans ce chapitre que nous allons introduire les éventuelles liaisons qui peuvent exister entre la pensée grégorienne et la crise écologique actuelle.

1. 2. L'HOMME, LE MAÎTRE DE LA CRÉATION – ANTHROPOCENTRISME NYSSÉEN

Dans ce sous-chapitre nous allons regarder de plus près la question de l'anthropocentrisme dans la pensée du Cappadocien, car cette pensée détermine d'une façon ferme la relation de l'homme avec le reste du monde sensible. Nous allons travailler sur les passages provenant du *De hominis opificio*, d'*Oratio catechetica* et d'*In Ecclesiasten homiliae*.

Tout au début *De hominis opificio* Grégoire expose son opinion sur la place particulière de l'homme dans la création. Après avoir parlé brièvement de la nature de l'univers précédant la venue de l'homme, le Nysséen argumente : pourquoi l'homme vient-il à la fin de la création ?

Cette grande et précieuse chose qu'est l'homme n'avait pas encore trouvé place dans la création. Il n'était pas naturel que **le chef** fit son apparition avant ses **sujets**, mais ce n'était qu'après la préparation de **son royaume** que devait logiquement être révélé **le roi**, lorsque le Créateur de l'univers eut pour ainsi dire préparé **le trône** de celui qui devait **régner**...(courte description du monde sensible avant le venue de l'homme déjà cité dans le chapitre sur le monde sensible) Alors Dieu fait paraître l'homme en ce monde, pour **être des merveilles de l'univers, le contemplateur et le maître** : il veut que leur jouissance lui donne l'intelligence de celui qui les lui fournit, tandis que **la grandiose beauté** de ce qu'il voit le met sur les traces de la puissance ineffable et inexprimable du Créateur. Voilà pourquoi l'homme est amené le dernier dans la création, non qu'il soit relégué avec mépris au dernier rang, **mais parce que dès sa naissance, il convenait qu'il fût roi de son domaine**. Un bon maître de maison n'introduit **son invité** qu'après les préparatifs du repas, lorsqu'il a tout rangé comme il faut et suffisamment décoré **maison**, literie et table ; alors **le dîner** prêt, il fait asseoir **son convive**. De la même façon, celui-ci dans son immense richesse, et l'hôte de notre nature, décore d'abord **la demeure** de beautés de tout genre et prépare **ce grand festin aux mets variés ; alors il introduit l'homme pour lui confier non l'acquisition de biens qu'il n'aurait pas encore, mais la jouissance de ce qui s'offre à lui**. C'est pourquoi, en le créant, il jette un double fondement par le mélange de divin au terrestre, afin que par l'un et l'autre caractère, l'homme ait naturellement

la double jouissance de Dieu par sa divine nature, des biens terrestres par la sensation qui est du même ordre que ces biens.⁶⁶⁶

Οὕτω γὰρ τὸ μέγα τοῦτο καὶ τίμιον χρῆμα ὁ ἄνθρωπος τῷ κόσμῳ τῶν ὄντων ἐπεχωρίαζεν. Οὐδὲ γὰρ ἦν εἰκὸς τὸν ἄρχοντα πρὸ τῶν ἀρχομένων ἀναφανῆναι, ἀλλὰ τῆς ἀρχῆς πρότερον ἐτοιμασθείσης, ἀκόλουθον ἦν ἀναδειχθῆναι τὸν βασιλεύοντα, ἐπειδὴ τοίνυν οἶόν τινα βασιλείον καταγωγὴν τῷ μέλλοντι βασιλεύειν ὁ τοῦ παντὸς ποιητῆς προηυτρέπισεν (...) οὕτως ἀναδείκνυσιν ἐν τῷ κόσμῳ τὸν ἄνθρωπον, τῶν ἐν τούτῳ θαυμάτων, τῶν μὲν θεατὴν ἐσόμενον, τῶν δὲ κύριον, ὡς διὰ μὲν τῆς ἀπολαύσεως τὴν σύνεσιν τοῦ χορηγοῦντος ἔχειν, διὰ δὲ τοῦ κάλλους τε καὶ μεγέθους τῶν ὀρωμένων τὴν ἄρρητόν τε καὶ ὑπὲρ λόγον τοῦ πεπονηκότος δύναμιν ἀνιχνεύειν. Διὰ ταῦτα τελευταῖος μετὰ τὴν κτίσιν εἰσῆχθη ὁ ἄνθρωπος, οὐχ ὡς ἀπόβλητος ἐν ἐσχάτοις ἀπορρίφεις, ἀλλ' ὡς ἅμα τῇ γενέσει βασιλεὺς εἶναι τῶν ὑποχειρίων προσήκων. Καὶ ὡς περ τις ἀγαθὸς ἐστιάτωρ οὐ πρὸ τῆς παρασκευῆς τῶν ἐδωδίων τὸν ἐστιώμενον εἰσοικίζεται, ἀλλ' εὐπρεπῆ τὰ πάντα παρασκευάσας, καὶ φαιδρύνας τοῖς καθήκουσι κόσμοις τὸν οἶκον, τὴν κλισίαν, τὴν τράπεζαν, ἐφ' ἐτοίμοις ἤδη τοῖς πρὸς τὴν τροφήν ἐπιτηδεύουσιν, ἐφέστιον ποιεῖται τὸν δαιτυμόνα· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ πλούσιός τε καὶ πολυτελής τῆς φύσεως ἡμῶν ἐστιάτωρ παντοίοις κάλλεσι κατακοσμήσας τὴν οἴκησιν, καὶ τὴν μεγάλην ταύτην καὶ παντοδαπὴν πανδαισίαν ἐτοιμασάμενος, οὕτως εἰσάγει τὸν ἄνθρωπον, ἔργον αὐτῷ δοῦς οὐ τὴν κτήσιν τῶν μὴ προσόντων, ἀλλὰ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν παρόντων. Καὶ διὰ τοῦτο διπλᾶς αὐτῷ τῆς κατασκευῆς τὰς ἀφορμὰς καταβάλλεται, τῷ γηίνῳ τὸ θεῖον ἐγκαταμίξας· ἵνα δι' ἀμφοτέρων συγγενῶς τε καὶ οἰκείως πρὸς ἑκατέραν ἀπόλαυσιν ἔχη τοῦ Θεοῦ μὲν διὰ τῆς θειοτέρας φύσεως, τῶν δὲ κατὰ τὴν γῆν ἀγαθῶν διὰ τῆς ὁμογενοῦς αἰσθήσεως ἀπολαύων.

Nous proposons de relever dans ce passage les mots ou les expressions grégoriennes qui décrivent le rapport entre l'homme et le reste de la création. Dans le premier temps, regardons les paroles utilisées par Grégoire qui désignent l'homme : τὸ μέγα τοῦτο καὶ τίμιον χρῆμα – cette grande et précieuse chose ; le chef - τὸν ἄρχοντα ; le roi - βασιλεύς, la merveille de l'univers - τῶν ἐν τούτῳ θαυμάτων ; le contemplateur - θεατὴν ; le maître - κύριον ; le convive – τὸν δαιτυμόνα. Ces termes qui décrivent l'homme dans sa relation avec le reste de la réalité sensible le présentent comme un être particulier dès sa naissance car il a reçu du Créateur un pouvoir exceptionnel, celui de commander et de régner sur les autres créatures. Nous pouvons clairement constater qu'une hiérarchie avec l'homme à son sommet s'établit au sein du monde sensible.

Portons maintenant notre attention sur le choix du vocabulaire grégorien qui renvoie au reste de la réalité sensible dans ce passage : les sujets - ἀρχομένων (ceux qui sont commandés), le trône - καταγωγὴν, royaume - τινα βασιλείον, la maison - τὸν οἶκον, le grand festin - πανδαισίαν, la nourriture - τὴν τροφήν. D'après ces mots, nous pouvons certainement dire que l'environnement, dans sa relation avec l'homme,

⁶⁶⁶ *Op hom SC. 6, p. 90-91.*

joue le rôle plutôt passif de service nourricier ou tout simplement d'une chose à consommer.

Dans cette perspective nous pourrions parler de la façon dont Grégoire interprète le récit biblique de la création qui est à l'origine de l'abus environnemental dans la tradition chrétienne comme le veut L. White.⁶⁶⁷ Pourtant, pour pleinement saisir la compréhension grégorienne de la question d'anthropocentrisme nous devons attentivement nous pencher sur la phrase-clé expliquant la relation mutuelle de l'homme avec l'environnement. Voici le passage dont nous avons parlé : « *alors il introduit l'homme pour lui confier non l'acquisition de biens qu'il n'aurait pas encore, mais la jouissance de ce qui s'offre à lui* » (οὕτως εἰσάγει τὸν ἄνθρωπον, ἔργον αὐτῷ δοῦς οὐ τὴν κτῆσιν τῶν μὴ προσόντων, ἀλλὰ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν παρόντων). Dans cette courte phrase, Grégoire décrit la vraie relation de l'environnement avec l'homme par l'activité de la jouissance des biens naturels.

Donc, l'homme règne et jouit de cette création qui lui est confiée alors qu'elle s'offre à lui. Nous remarquons un contraste entre l'acquisition (parvenir à la possession) et la jouissance des biens terrestres sur lesquels Grégoire fonde son opinion au sujet de la relation entre l'homme et l'environnement. D'un côté ἀπόλαυσις (retirer une jouissance ou avantage) et de l'autre côté τὴν κτῆσιν (possession, acquisition) font pour Grégoire une énorme différence dans l'approche de l'homme envers le reste de la création visible. Dieu confie à l'homme non pas la possession des biens terrestres mais leur jouissance ; l'homme en est usufruitier. En quoi consiste la différence entre posséder et en jouir dans ce passage grégorien ?

Il semble que dans l'idée de l'acquisition est compris la notion de la finalité ; le fait d'avoir la propriété des biens ferme à l'homme l'accès aux réalités spirituelles. Il semble que l'acquisition d'une réalité par l'homme bloque non pas seulement la correcte relation avec celle-ci mais également avec l'autre réalité. Par cela il risque de détruire l'intégrité de la nature humaine qui est faite pour apprécier les deux réalités

⁶⁶⁷ L. WHITE dans *Crise écologique, crise des valeurs ? : défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, sous la direction de D. BOURG et P. ROCH, Labor et Fides, Genève, 2010 ; D. J. HALL, *Etre image de Dieu*, Cerf, le chapitre 1 La culpabilité chrétienne dans la souffrance de la création. Nous pouvons également citer la réponse du patriarche BARTHOLOMÉE I dans son encyclique de 1995 par rapport à ce que veut dire régner sur toute la création : « *What does it mean for us to reign, minister, and teach in the vast expanse of creation ? It means that we must constantly study, serve, and pray to transform what is corruptible into what is incorruptible, to the extent that this can be accomplished during our lifetime* », p. 48

créées par Dieu ; sensible et intelligible. Par cela la domination nie l'objectif de la vie humaine, comme aussi son identité cosmique.⁶⁶⁸

Dans le cas de la jouissance (ἀπόλαυσις)⁶⁶⁹ des biens terrestres, l'homme ne les considère pas comme un but en soi - ils sont pour lui alors passagers - mais plutôt comme un chemin relationnel, comme une relation saine car elle ne nécessite plus une relation d'autorité pour gérer leur coexistence. Il paraît que le terme de jouissance exprime un équilibre entre l'homme et l'environnement en laissant les deux entités suivre leur particularité tout en menant une existence marquée par leur appartenance. La notion d'ἀπόλαυσις, compris dans le sens positif du mot, donne un aspect important de notre vision de la relation entre l'homme et l'environnement qui ne contient pas en elle l'idée de la possession mais de l'interdépendance.

Cette pensée de Grégoire doit être mise dans le contexte de la nature double de l'homme exprimée juste après la phase que nous avons citée tout à l'heure. Grégoire insiste sur le fait que l'homme était créé pour pouvoir profiter de ces deux réalités sensible et intelligible qui sont les deux piliers de sa propre nature. La nature de l'homme est construite de cette façon : pour fonctionner comme prévu par le Créateur. Si cette prescription n'est pas suivie par l'être humain, ce dernier risque de tomber dans l'acquisition inconsidérée des biens, ce qui nuit gravement à son unité

⁶⁶⁸ R. GUARDINI, *La fin des temps modernes*, l'auteur réfléchit par rapport à la notion de la domination dans le contexte actuel qui par contre ne s'éloigne pas si essentiellement de celui de Grégoire : « *Les temps modernes aimaient baser les normes de la technique sur leur utilité pour le bien-être de l'homme. Par là, ils dissimulaient les dévastations causées par leur manque de scrupules. Les temps qui viennent parleront, me semble-t-il, différemment. L'homme qui les vit sait que, en dernière analyse, ce qui est en jeu dans la technique, ce n'est ni l'utilité, ni le bien-être, mais la domination : une domination au sens le plus extrême de ce terme, qui s'exprime dans une nouvelle structure du monde. L'homme cherche à saisir des éléments de la nature comme ceux de l'existence humaine, ce qui représente des possibilités infinies d'édifier, mais aussi de détruire, surtout quand il s'agit de la nature humaine, beaucoup moins ferme et assurée en soi qu'on ne le pense généralement. Il y a donc là un danger absolu et croissant à l'infini, du fait que c'est l'« Etat » anonyme qui exerce son emprise. Ainsi, les rapports avec la nature portent le caractère d'une option suprême : ou bien l'homme réalisera comme il convient son oeuvre de domination et alors celle-ci aura une immense portée – ou bien ce sera la fin* », p. 68-69. La domination de l'environnement que les deux auteurs critiquent décrit une approche d'une certaine façon universelle de l'homme envers la création sensible. La domination semble être ici alors un terme qui fait une liaison entre Grégoire et la crise écologique actuelle.

⁶⁶⁹ *Le petit Robert* distingue clairement les significations du verbe jouir : 1) avoir plaisir ; 2) posséder. Nous voyons que Grégoire utilisant ce type de vocabulaire joue énormément sur leur interprétation et le sens qu'il leur donne. ἀπόλαυσις figure dans la compréhension patristique comme un plaisir légitime des choses créées pour profit de l'homme ; voir *A Patristic Greek Lexicon* ed. by G.W.H. LAMPE, où nous remarquons que ce mot s'applique également aux choses spirituelles (chez Grégoire de Nysse dans hom. 1 *In Cant.* 777D) comme aussi dans le sens eschatologique (chez Jean Chrysostome *Ad populum Antiochenum de statu* 2. 6) ; Il faudra noter que le mot « jouissance » est lié à un terme très important dans le concept anthropologique de Grégoire ; il s'agit de la participation. Pourtant, nous remarquons que la jouissance accentuée plus, en tout cas dans ce passage, la relation entre l'homme et le reste de la création sensible.

constituée, de sensible et d'intelligible. Une certaine cohérence importante apparaît dans cette constatation grégorienne puisque l'homme est un être fait pour la double jouissance (intelligible et sensible) alors il n'est pas originellement adapté à la double acquisition. La double jouissance et la négation de l'acquisition quelle qu'elle soit, simple ou double, (des biens terrestres ou intelligibles), définit nettement la nature du rapport entre l'homme et le reste de la réalité visible. Ce rapport peut être uniquement qualifié dans les cadres de la notion de participation. C'est dans le concept grégorien la participation qu'il est possible d'avoir ces deux entités – l'homme et l'environnement – unifiées, non pas par un rapport de force, mais par une sorte de mélange naturel et libre, d'une attirance naturelle ayant pour fondement l'interdépendance : l'homme ne peut pas être appelé roi sans son royaume et ne peut pas vivre sans les fruits de la terre, etc.

Ajoutons que dans la relation de l'homme avec le monde sensible l'instrument de leur relation est la sensation (αἴσθησις) car, comme l'explique Grégoire, elle est du même ordre (ὁμογενής). Le rôle de la perception humaine va dorénavant occuper la place centrale dans la façon dont Grégoire regarde la liaison entre l'homme et l'environnement. Nous pouvons préciser que la sensation joue le rôle déterminant dans la relation homme-environnement parce qu'elle est la source de l'attitude morale de l'être humain.

Remarquons que Grégoire parle dans notre passage de la double jouissance de l'homme : une jouissance des biens terrestres et des biens divins. Il ne nie pas la jouissance terrestre. Tout au contraire, le Nysséen voit en elle une propriété naturelle donnée à l'être humain. Il semble pourtant que la jouissance terrestre ne doive pas être isolée de la jouissance des réalités divines. Cela vient du principe de la double composition ontologique de la personne humaine.

1. 2. 1. LA NOTION DE JOUISSANCE ET LE RÔLE DÉTERMINANT DE L'ÉTHIQUE DANS LE RAPPORT AUX AUTRES ET À L'ENVIRONNEMENT

Comme nous l'avons vu dans le passage du *De opificio hominis*, que nous venons de citer ci-dessus, la notion de la jouissance détermine d'une façon concrète le rapport de l'homme avec l'environnement. Le terme de jouissance peut également nous rapprocher de la question grégorienne de l'anthropocentrisme. Nous proposons de l'analyser dans la mesure où il s'inscrit dans le contexte de la participation et de celui de la sensibilité humaine envers l'environnement. Regardons tout d'abord pour

cette raison la première citation qui provient d'*Oratio catechetica* et ensuite le passage d'*In Ecclesiasten* qui vont nous permettre d'approcher de la signification du terme ἀπόλαυσις.

Voici le texte d'*Oratio catechetica* qui se trouve dans la partie anthropologique du traité et qui aborde la question du mal et plus précisément son origine :

En effet dans son discours aux Corinthiens, il distingue les dispositions charnelles et les dispositions spirituelles des âmes (1 Co 2, 14), montrant, à mon avis par ces paroles, qu'il ne convient pas de juger le bien ou le mal d'après les données de la sensation, mais qu'il faut dégager son esprit des apparences corporelles, en vue de discerner, dans sa spécificité, la nature du bien et celle du mal : « L'homme spirituel, dit-il en effet juge de tout » (1 Co 2, 15). Selon moi, c'est pour les raisons suivantes que ces doctrines qui relèvent de la fiction ont pu naître dans l'esprit de ceux qui exposent des idées de ce genre : ils définissent le bien en fonction du plaisir procuré par **les jouissances corporelles** ; et comme la nature du corps, qui est composée et entraînée vers la dissolution, est nécessairement exposée aux *pathés* et aux infirmités et qu'une sensation douloureuse accompagne, d'une manière ou d'une autre, des états de ce genre, ils estiment que la création de l'homme est l'œuvre d'un dieu méchant. Mais si leur intelligence avait su s'élever plus haut et si, affranchissant leur esprit de la disposition au plaisir, ils avaient considéré sans passions la nature de la réalité, ils n'auraient pas pensé qu'il y a un mal autre que le mal (moral).⁶⁷⁰

διαρεῖ γὰρ ἐν τῷ πρὸς Κορινθίους λόγῳ τὰς τε σαρκώδεις καὶ τὰς πνευματικὰς τῶν ψυχῶν καταστάσεις, δεικνύς, οἶμαι, διὰ τῶν λεγομένων, ὅτι οὐ δι' αἰσθήσεως τὸ καλὸν ἢ τὸ κακὸν κρίνειν προσήκει, ἀλλ' ἔξω τῶν κατὰ τὸ σῶμα φαινομένων τὸν νοῦν ἀποστήσαντας, αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τοῦ καλοῦ τε καὶ τοῦ ἐναντίου διακρίνειν τὴν φύσιν. ὁ γὰρ πνευματικὸς, φησὶν, ἀνακρίνει τὰ πάντα. ταύτην οἶμαι τὴν αἰτίαν τῆς τῶν δογμάτων τούτων μυθοποιίας τοῖς τὰ τοιαῦτα προφέρουσιν ἐγγεγενῆσθαι, ὅτι πρὸς τὸ ἡδὺ τῆς σωματικῆς ἀπολαύσεως τὸ ἀγαθὸν ὀριζόμενοι διὰ τὸ πάθεσι καὶ ἀρρωστήμασιν ὑποκεῖσθαι κατ' ἀνάγκην τὴν τοῦ σώματος φύσιν σύνθετον οὖσαν καὶ εἰς διάλυσιν ῥεοῦσαν, ἐπακολουθεῖν δέ πως τοῖς τοιούτοις παθήμασιν ἀλγεινὴν τινα αἴσθησιν, πονηροῦ θεοῦ τὴν ἀνθρωποποιίαν ἔργον εἶναι νομίζουσιν. ὡς εἶγε πρὸς τὸ ὑψηλότερον ἔβλεπεν αὐτοῖς ἡ διάνοια, καὶ τῆς περὶ τὰς ἡδονὰς διαθέσεως τὸν νοῦν ἀποκίσαντες ἀπαθῶς ἐπεσκόπουν τὴν τῶν ὄντων φύσιν, οὐκ ἂν ἄλλο τι κακὸν εἶναι παρὰ τὴν πονηρίαν ᾤθησαν.

Grégoire dans le texte ci-dessus en s'appuyant sur le discours paulinien dans l'épître aux Corinthiens essaye de répondre à la question suivante : en quoi consiste le mal ? Mais c'est plutôt par le concept du bien que Grégoire approche la question du mal. D'où nous pouvons clairement remarquer l'idée grégorienne du bien. Il ne faut pas la définir selon Grégoire *en fonction du plaisir procuré par les jouissances corporelles*. Ici jouissance corporelle et plaisir ont une connotation négative dans le sens où elles déforment la notion même du bien. Le jugement de l'homme joue le rôle central dans les deux termes : action (jouissance), état (plaisir). Il est à noter que pour le Cappadocien le terme « plaisir » (ἐπιθυμία) a une tendance à être compris dans son

⁶⁷⁰ *Or cat* 27-28, SC 453, p. 185.

aspect d'état au contraire de la jouissance (ἀπολαύσεως) qui trahit sa caractéristique du dynamisme.

La seule jouissance corporelle, selon Grégoire, n'est pas capable de fournir un jugement adéquat par rapport aux questions morales dans la vie de l'homme. Le Nysséen condamne sévèrement la position des gnostiques, – dans notre cas il s'agit de Marcion⁶⁷¹ –, pour lesquels l'instrument de la connaissance humaine du bien et du mal se limitera uniquement à la mesure de la prise du plaisir - τὸ ἥδὺ (c'est déjà un débat mené par Socrate/Platon contre les sophistes).

Ce que nous devons mentionner également en commentant ce passage c'est la conséquence négative pour l'être humain lorsqu'il se limite aux jouissances corporelles. Ce type de jouissance entraîne l'homme dans la méconnaissance tout d'abord de la constitution du cosmos. Et cette déformation de la vision cosmologique est à l'origine des conséquences graves au niveau de l'éthique. Pour Grégoire une superficielle perception du bien et du mal, (superficielle car ayant sa source épistémologique seulement fondée sur le plaisir venant par le chemin de la sensation), détruit la vraie connaissance sur l'univers parce qu'elle détourne l'homme de la vision de Dieu Créateur. Nous voyons dans ce passage un exemple par excellence où c'est le concept éthique qui forge d'une certaine manière la vision cosmique grégorienne. Nous devons également souligner le fait que pour Grégoire, la nature humaine par rapport aux deux réalités différentes, sensible et intelligible, constitue un point de départ de la réelle compréhension de la vie morale de l'être humain.⁶⁷²

Citons également le deuxième texte d'*In Ecclesiasten* dans la conclusion de la cinquième homélie.

Et ce dont se préoccupent les hommes pour la jouissance du corps, c'est préoccupation de pécheurs, agitation d'une âme qui s'éloigne des choses d'en haut et se laisse attirer par les choses d'en bas ; et tout l'intervalle de temps que dure sa vie est dépensé à s'occuper d'accumuler et d'amasser. Celui donc qui juge devant la face de Dieu que c'est cela le bien ignore qu'il définit le bien par ce qui est vain. J'ai dit cela avec ma propre voix, mais le rapprochement avec les paroles divines authentifiera de leur sceau cette idée. Le texte dit en effet : « A l'homme pécheur il a donné de s'agiter pour accumuler et amasser, pour donner à

⁶⁷¹ Comme le remarque justement R. WINLING en commentant cette partie d'*Oratio catechetica* Grégoire pour pouvoir repousser le dualisme de Marcion, « reprend la théorie platonicienne du mal considéré comme privation du bien, n'ayant pas d'existence propre et n'étant pas une réalité substantielle en lui-même. A ce titre, Dieu ne saurait être rendu responsable du mal, lui qui est l'auteur de ce qui existe et non de ce qui n'existe pas, lui qui a voulu le bien de l'homme », p. 182.

⁶⁷² J. SWIETOCHOWSKI, « Paradoxe cosmique... ».

l'homme bon devant la face de Dieu. Parce que vraiment cela est vanité et choix du vent (Eccl 2, 26) ». ⁶⁷³

ὁ δὲ τῆς σωματικῆς ἀπολαύσεως ἔνεκεν παρὰ τῶν ἀνθρώπων σπουδάζεται, ἁμαρτωλῶν ἐστὶ σπουδὴ καὶ περισπασμὸς ψυχῆς ἀπὸ τῶν ἄνω πρὸς τὰ κάτω κατασπωμένης, ἧς πᾶν τὸ διάστημα τῆς ἐν τῷ βίῳ τούτῳ διαγωγῆς εἰς τὴν περὶ τοῦ προσθεῖναι καὶ συναγαγεῖν σπουδὴν ἀναλίσκεται. ὁ οὖν τοῦτο τὸ ἀγαθὸν ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ κρίνων ἀγνοεῖ ἐν τῷ ματαίῳ τὸ ἀγαθὸν ὀριζόμενος. ταῦτα εἶπον ἐγὼ τῇ ἑμαυτοῦ φωνῇ, ἐπισφραγίσει δὲ τὴν διάνοιαν ταύτην ἢ τῶν θείων ῥημάτων παράθεσις· φησὶ γάρ· Τῷ ἁμαρτωλῷ ἔδωκε περισπασμὸν τοῦ προσθεῖναι καὶ συναγαγεῖν, τοῦ δοῦναι τῷ ἀγαθῷ πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ· ὅτι καὶ γε τοῦτο ματαιότης καὶ προαίρεσις πνεύματος.

La notion de jouissance dans le contexte purement corporel est par cela négative aux yeux du Cappadocien. ⁶⁷⁴ Cet aspect négatif de la jouissance a des conséquences graves pour la vie humaine car elle empêche son ascension vers les réalités divines. Grégoire décrit ici une sorte d'*epektasis* renversée qui fait 'descendre' l'âme vers les biens qui sont vains. La jouissance corporelle (τῆς σωματικῆς ἀπολαύσεως) se caractérise par l'appropriation des choses matérielles. Selon Grégoire elle peut remplir toute la vie d'un homme, comme le dit le Nysséen, « à s'occuper d'accumuler et d'amasser ». Ces paroles font échos au terme acquisition dans le passage provenant du *De hominis opificio* que nous avons déjà vu au début de ce chapitre.

Dans ce passage, Grégoire utilise aussi la notion de bien pour pouvoir exprimer un rapport complexe de l'homme avec la nature. Il faut dire que ce fait est laissé par Grégoire pour être résolu dans le domaine éthique. Comme nous avons pu voir, la jouissance est connectée avec la notion du bien mais c'est uniquement la morale humaine, son jugement par rapport à la réalité matérielle, qui peut établir la vraie et la réelle relation.

D'un autre côté, la notion de jouissance a une connotation positive chez Grégoire lorsqu'il se réfère à la jouissance spirituelle de l'être humain. Citons un passage de *Contra Eunomium libri I* où notre notion apparaît dans le contexte

⁶⁷³ In Eccl 372, SC 416 p. 297-299.

⁶⁷⁴ Nous pouvons noter d'autres exemples de cet emploi du terme « jouissance ». In *Ecclesiasten* SC 416, p. 265 « De même, le puissant ecclésiaste lui aussi écarte d'abord par son discours les réalités vaines, afin que, comme dans un corps souffrant dont on a chassé la maladie par les soins appropriés, le bien de la santé vienne de lui-même. C'est pourquoi il a invectivé la vanité par son discours, il a dit que la sensation n'est pas le critère sûr du bien, il a mis sous nos yeux ce qu'il y a d'inexistant dans nos préoccupations, il a séparé des jouissances physiques notre disposition à désirer (ἐπιθυμητός). Et il montre ainsi ce qui peut être réellement choisi, ce qui est vraiment désirable, ce dont la préoccupation est chose productive et fondée, qui demeure pour toujours en eux qui y ont part, et qui est définitivement éloignée de toute pensée est tournée vers la vanité ».

sotériologique et plus précisément dans la défense du dogme d'égalité d'*ousia* du Père et du Fils et sa conséquence pour l'œuvre du salut.

Mais comme le désir tend toujours vers ce qui n'est pas encore acquis, ce qui est inférieur désirera toujours ce qui est supérieur et sera toujours changé en ce qui est meilleur et n'atteindra jamais la perfection, du fait qu'il ne se trouve pas au degré suprême qui, s'il est atteint, mettra fin à l'effort d'ascension. En effet, puisque le premier bien est de nature infinie, **la participation de celui qui en jouit** sera nécessairement aussi infinie, car elle saisit toujours plus et obtient sans cesse de ce qui dépasse ce qui a été saisi, mais ne peut jamais atteindre l'égalité avec le premier bien, parce que ce à quoi on participe n'a pas de limites et que l'accroissement par la participation ne s'arrête pas. Tel sont les blasphèmes qui naissent de leur argumentation relative à la différence dans le bien.⁶⁷⁵

ἀλλὰ πρὸς τὸ μῆπω ληφθὲν ὑπερτεινομένης ἀεὶ τῆς ὀρέξεως πάντοτε τὸ ἔλατ τοῦμενον τοῦ πλέονος ὀρεχθήσεται καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ μείζον ἀλλοιωθήσεται καὶ οὐδέποτε πρὸς τὸ τέλειον φθάσει, τῷ μὴ εὐρίσκειν τὸ πέρασ, οὗ δραξάμενον στήσεται τῆς ἀνόδου. ἐπειδὴ γὰρ ἄπειρον τῇ φύσει τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ἄπειρος ἐξ ἀνάγκης ἔσται καὶ ἡ μετουσία τοῦ ἀπολαύοντος, ἔσσει τὸ πλεόν καταλαμβάνουσα καὶ πάντοτε εὐρίσκουσα τοῦ κατα ληφθέντος τὸ περισσότερον καὶ μηδέποτε παρισωθῆναι αὐτῷ δυναμένη, τῷ μῆτε τὸ μετεχόμενον περατοῦσθαι μῆτε τὸ διὰ τῆς μετουσίας ἐπαυξανόμενον ἴστασθαι. Τοιαῦτα μὲν οὖν ἔστιν ἐκ τῆς κατὰ τὸ ἀγαθὸν δια φορᾶς ἀνακύπτοντα ἐκ τοῦ λόγου τὰ βλάσφημα.

Un rapprochement considérable entre les notions de jouissance et de participation est mis en relief dans ce passage : *la participation de celui qui en jouit* (ἡ μετουσία τοῦ ἀπολαύοντος). Le processus de la jouissance, ou de la participation (car les deux mots sont nettement utilisés ici dans le même sens), permet à une entité, dans notre cas à l'être humain, d'entrer dans le dynamisme perpétuel qui à son tour rend l'homme semblable à la nature du Créateur. L'ascension de l'homme vers Dieu ne va jamais atteindre l'égalité parce que la Divinité est infinie. R. Winling en commentant ce passage écrit : « *En quelques lignes d'une rare densité, Grégoire définit ce qu'il nomme ailleurs « épectase », cette aspiration au mieux résultant d'une attirance innée. Aussi, longtemps que l'élan ne retombe pas par choix allant dans l'autre sens, il y a un progrès vers une perfection plus grande accroissement par participation aux perfections divines. Mais justement, il y a participation parce qu'il s'agit de la créature. Donc pour le Fils et l'Esprit, on ne saurait parler de tension vers le mieux.* ».⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ *Eun* I 290-292, SC 524 p. 103.

⁶⁷⁶ SC 524, p. 103, Cf. PLOTIN *Ennéades* VI, 7-9, GREGOIRE DE NAZIANZE, *Or*, 41, 9. BASILE, *CE III*, 2 SC 305, p. 152-154 comme aussi multiple emploi dans les oeuvres de Grégoire *Or cat* 5, SC 453, p. 164, *Vit Moys* SC 1bis, p. 137-148.

Nous proposons également de citer un passage provenant d'*Oratio catechetica* qui présente la jouissance comme le but de la vie humaine. Ce passage se trouve dans la partie consacrée à la création de l'homme par le Logos.

Or, ainsi que la suite logique du raisonnement l'a montré, ce Dieu Logos, Sagesse, Puissance, est le créateur de la nature humaine, lui qu'aucune nécessité n'a poussé à former l'homme, mais qui, dans la surabondance de son amour, a suscité par un acte créateur la genèse d'un tel être. **En effet, sa lumière ne devait pas rester invisible, ni sa gloire sans témoins, ni sa bonté sans bénéficiaires, ni toutes les autres qualités que nous voyons attachées à la nature divine demeurer inefficaces, du fait qu'il n'y aurait eu personne pour y participer et en jouir.**⁶⁷⁷

οὗτος τοίνυν ὁ θεὸς λόγος, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἀπεδείχθη κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής, οὐκ ἀνάγκη τινὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναχθεῖς, ἀλλ' ἀγάπης περιουσία τοῦ τοιοῦτου ζῶου δημιουργήσας τὴν γένεσιν. ἔδει γὰρ μῆτε τὸ φῶς ἀθέατον, μῆτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μῆτε ἀναπόλαυστον εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μῆτε τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θεῖαν καθορᾶται φύσιν, ἀργὰ κεῖσθαι, μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος.

Dans les deux textes les notions de participation comme de jouissance sont utilisées d'une manière analogue ce qui approfondit notre aperçu. Dans ce passage Grégoire manifeste clairement son point de vue sur l'objectif de la création humaine. Ce but est de participer aux biens divins, d'en jouir, mais aussi d'en bénéficier. La jouissance n'est absolument pas comprise dans le sens négatif, comme c'était le cas avec l'expression « jouissance corporelle » dans le texte d'*In Ecclesiasten*. Dans ce passage Grégoire montre ce qui est selon lui, la tâche ultime de l'existence humaine : rendre effectives toutes les qualités divines, devenir le témoin de la gloire divine et bénéficier de la bonté divine. Il semble également que la relation qui existe entre l'homme et Dieu, entre l'homme et les autres créatures est une relation d'amour. Nous pouvons supposer que si cette relation d'amour de l'homme à l'univers dévie vers la possession, la création harmonieuse voulue par le Créateur est détruite.

Chez Grégoire nous n'avons pas pu distinguer les termes qui définissent uniquement la relation saine et parfaite avec l'environnement ; chaque terme est utilisé par Grégoire dans des sens extrêmement opposés, par exemple les mots « désir » et « jouissance » peuvent être tous les deux perçus négativement et positivement. Il semble que c'est l'homme lui-même, avec le don de la liberté, qui décide de ses actes et du sens qu'il donnera ainsi au désir et à la jouissance. Donc, c'est dans le sens éthique, car nous devons choisir entre le bien et le mal, que

⁶⁷⁷ *Or cat* 30, SC 453, p. 163-165.

l'homme doit faire la connexion avec d'autres réalités intelligibles ou sensibles. La source de la relation saine de l'homme avec l'environnement se trouve en lui-même car il est une relation déjà par sa nature. Sa relation avec l'environnement, dans cette perspective, rend visible sa propre intégralité intérieure guidée par l'action éthique de sa vie. A partir de la notion de jouissance nous voyons très clairement que toute la relation de l'être humain au spirituel et corporel possède un fondement éthique.

Dans ce sens nous pouvons confirmer que Grégoire a une vision anthropocentrique de l'univers mais avant tout parce que l'homme pour le Cappadocien est un microcosme qui, par sa double constitution, est placé au centre de l'univers car il est l'image la plus proche de celui-ci. L'homme placé au milieu de l'univers doit constamment discerner le bien du mal.

Faut-il comprendre la notion d'anthropocentrisme grégorien dans le sens de responsabilité humaine envers l'environnement ? Grégoire dans son concept cosmologique met l'homme au centre de la création exactement pour qu'il prenne cette responsabilité, d'où les mots « régner », « commander » dans le *De Hominis opificio*, car c'est cette responsabilité qui le rend conscient dans son rôle dynamique au sein du cosmos. Les textes que nous avons vus confirment que le chemin vers Dieu se trace par la relation de l'homme avec le reste de la création. Le patriarche Bartholomée I, dans son encyclique du 1^{er} Septembre 1992 rappelait le fait que dans le langage patristique la personne humaine est à la frontière entre la création matérielle et spirituelle :

It is, however, precisely within the framework of the sacred connection and correlation of these ideas [l'homme comme *methorios*] that God has not allowed humanity to be a mere spectator or an irresponsible consumer of the world and of all that is in the world. Indeed, humanity has been called to assume the task of being primarily a partaker and a sharer in the responsibility for everything in the created world. Endowed, therefore, from the beginning with "the image of God" humanity is called to continual self-transcendence so that, in responsible synergy with God the Creator, each person might sanctify the entire world, thus becoming a faithful "minister" and "steward" (...) At any rate, being God's minister and steward over all of creation does not mean that humanity simply prospers or is happy in the world. This would be crude self-sufficiency and impious minimalism. The main and lasting benefit of these qualifications is that, by using the world in a pious manner, humanity experience the blessed evolution from the stage of "divine image" to that of "divine likeness". In similar fashion, every other good element of the universe is transformed, by the grace of God and even without human intervention, from the stage of "potentiality" to that of "actuality", in fulfilment of the pre-eternal plan of the entire divine economy.⁶⁷⁸

⁶⁷⁸ « Message from Ecumenical Patriarch Bartholomew I. Encyclical letter, Septembre 1, 1992 », dans *Cosmic Grace Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, Edited

Nous voyons que l'ontologie même de la personne humaine la positionne dans la participation à l'environnement et la responsabilité à l'égard de celui-ci. Nous pouvons constater que Bartholomée est en accord avec Grégoire (et la tradition patristique) sur l'importance de la création sensible dans l'ascension de l'homme vers Dieu ou plus précisément sur ce point : la manière pour l'homme d'approcher et de traiter l'environnement est un reflet de la relation entre la personne humaine et l'Absolu.

L'approche que l'homme a envers le bien cosmique, matériel ou divin, se caractérise par une relation que Grégoire définit comme jouissance. Le fondement de la jouissance reste pourtant ontologique : la nature humaine par excellence relationnelle à cause de sa double structure. Les deux tendances au sein de la notion même de la jouissance, que nous avons désignées comme étant positive et négative, dépendent du contenu éthique introduit par l'homme. Le but ultime de l'homme, dans la compréhension grégorienne, est de s'approcher, ou plutôt d'avoir une relation avec l'Absolu. Dans les passages que nous avons pu analyser, Grégoire souligne l'importance de la place que l'homme prend au sein du cosmos, qui comme une expérience de la vie, est une étape de son ascension vers les biens divins. Mis dans un tel contexte cosmique, l'homme peut se faire uniquement guider par l'éthique qui devient son instrument introduisant en lui l'harmonie prévue par le Créateur.

C'est dans ce sens-là que nous pouvons parler d'un rapprochement avec la philosophie stoïcienne dans laquelle on entre - par les notions de l'éthique, dans la manière de vie, dans le style de vie conforme avec le fonctionnement global de l'univers.

1. 3. LA NOTION D'*OIKOS* COSMIQUE

Grégoire n'imagine pas réfléchir la maison sans l'homme. Aussi l'environnement et l'homme sont les deux parties intégrantes de la nature sensible.

Dans cette riche citation du *De hominis officio* que nous avons analysé tout au début du chapitre⁶⁷⁹ Grégoire donne à l'environnement, le nom de la maison (τὸν

by J. CHRYSSAVGIS, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2003, p. 41-42.

⁶⁷⁹ *Op hom* SC 6, p. 90-91.

οἶκος). C'est dans le sens figuratif que le Cappadocien emploie cette comparaison maison – cosmos. Cette comparaison attire notre attention sur l'étymologie d'écologie, notion importante dans la pensée grégorienne que nous essayons d'actualiser au vu des problématiques d'aujourd'hui. Le terme actuel dérivant du mot *oikos* et *logos* est donc considéré comme une étude relative à la maison dans le contexte universel. Comme le veut l'article de S. Bouma-Prediger paru dans *The Encyclopedia of Christianity*: « *The term 'ecology' refers to earth and its communities of life, particularity as they interact in complex and dynamic ways. The science of ecology studies the interrelationships of organism and their environments. Derived from the Greek terms oikos and logos, ecology is the study of the (worldwide) household; as such, it is related etymologically to economics (the law of the household)* ».⁶⁸⁰ Nous pouvons observer que notre terme *oikos* dans le texte grégorien exprime aussi la création sensible dans sa globalité. La pensée actuelle part du même terme que celui de Grégoire pour décrire l'étude consacrée à l'environnement. Nous allons essayer d'approcher la notion contemporaine et celle de Grégoire, en vue, d'un côté d'actualiser la riche vision du Nysséen, et de l'autre côté enrichir le débat contemporain sur la crise écologique. Nous aimerions observer quel rôle joue la notion de la maison dans la cosmologie et l'anthropologie grégorienne tout en tentant de le rapporter à la question récente de la crise écologique.

Maintenant, nous aimerions aborder une représentation de la nature qui serait une *nature-habitat*⁶⁸¹ telle qu'elle paraît dans la pensée antique analysée par P. Hadot.

⁶⁸⁰ *The Encyclopedia of Christianity*, Vol. 2, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. Leiden, / Boston / Koeln, ed. Brill, p. 11. Nous aimerions également citer un bon résumé qui s'y trouve sur la position de l'Eglise sur les questions écologiques : « *Reasons given by the churches for caring for creation vary. Often emphasis is given to various aspects of the doctrine of creation, as in the WCC reference to the integrity of creation. In this view, there is an ecological integrity or wholeness to the earth that must be preserved if human life is to endure and if nonhuman life is to flourish. One of the basic laws of ecology is that everything is connected to everything else, often in intricate webs of interdependence. Disruptions of this web of life, for example, by human-caused extinction of keystone species, affect the entire biosphere. The doctrine of creation, among other things, fosters respect for the integrity of creation – in whole or in part. Other arguments for a Christian concern for creation focus on incarnation and redemption – for example, by emphasizing the goodness of the human body and material world and by stressing Christ's cosmic redemption (Colossians 1) and the future renewal of all things (Revelation 21-22). In taking on human flesh and living among us (John 1, 14), Christ transfigured material world, as the Orthodox put it, and will bring this work of redemption to completion. Whatever specific arguments are adduced, many within the church are calling into questions both the reigning anthropocentrism of Western culture and common anti-ecological patterns of living* », p. 12.

⁶⁸¹ Cette nomination est proposée par G. HESS après avoir donné son commentaire à la pensée de P. Hadot dans le premier chapitre de son livre intitulé *Ethique de la nature*, PUF, 2013 p. 45. qui est un excellent livre en langue française résumant la recherche sur l'éthique environnementale. Voir aussi un

Dans son ouvrage intitulé *Le Voile d'Isis*, ce spécialiste de la pensée grecque, est à la recherche de la conception de la nature. Mise à part l'idée de nature-habitat déjà mentionnée, l'auteur distingue encore une forme de représentation de la nature dans l'Antiquité grecque : *nature-artefact*.

Nous proposons d'en parler brièvement avant de nous concentrer sur le concept *nature-habitat*. P. Hadot, comprend par la nature-artefact, la notion de la nature comme quelque chose qui doit être contemplée par l'homme et en même temps être extériorisée du point de vue humain par l'art et la philosophie. Pour que la nature soit ressentie et perçue par l'homme il faut utiliser le moyen du discours : « *Dans cette perspective* », observe P. Hadot, « *quand il s'agit du secret de la fabrication du monde, il faudra essayer d'imiter la génération de l'univers c'est-à-dire d'un être divin par la génération d'un discours, autrement dit, essayer de retrouver, dans le mouvement du discours, le mouvement de la genèse des choses* ». ⁶⁸² Cette attitude que P. Hadot désigne comme étant orphique, vise à dévoiler les mystères de la nature non pas en lui faisant violence par des procédés techniques mais en recourant au langage philosophique et à celui de l'art. Pour P. Hadot, le *Timée* de Platon est une interprétation parfaite de la vision orphique de la nature. L'auteur distingue encore une méthode de la nature, prométhéenne. Elle consiste en une vision de la nature conçue comme une chose fabriquée d'où la *nature-artefact*. Elle est dominée et utilisée en vue de satisfaire les besoins de l'homme. Voici les deux attitudes orphique et prométhéenne au sein du concept de *nature-artefact*.

En ce qui concerne la représentation de la nature comme une *habitation* ⁶⁸³ P. Hadot, à la fin de son ouvrage, la montre comme une nature vécue ⁶⁸⁴ c'est-à-dire comme le lieu de l'existence humaine en étant son milieu, comme aussi son mystère. Nous pouvons citer les paroles de G. Hess qui résume la pensée de P. Hadot ⁶⁸⁵ sur le concept de la nature-habitat comme suit : « *Elle est éprouvée par-delà la séparation entre l'homme et la nature. Elle témoigne, autrement dit, d'une unité entre l'homme et la nature. Une unité phénoménologique, parce que la nature est un phénomène pour*

très bon résumé de la même problématique dans Oxford Handbook for Practical Ethics, 2009, p. 188-218 Environmental Ethics, par K. SHRADER-FRECHETTE.

⁶⁸² P. HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2004, p. 166.

⁶⁸³ Cf. A. BERQUE, *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, coll. « Belin Poche », 2009, p. 333.

⁶⁸⁴ P. HADOT, p. 313.

⁶⁸⁵ G. HESS, p. 300-313.

la conscience humaine, et plus précisément un phénomène éprouvé comme un secret, voire comme le mystère de l'être et de l'existence ».⁶⁸⁶

Ce type de représentation de la nature – nous pouvons dire aussi du cosmos ou de la terre – figure d'une certaine façon dans la vision grégorienne de la terre comparée à la maison. Nous essayons de dégager les ressemblances possibles entre le concept élaboré à partir de la philosophie antique par P. Hadot et celui de Grégoire.

Pour cette raison nous allons nous arrêter à un autre texte grégorien qui d'une manière explicite fait une comparaison entre l'univers et la maison. Ce texte se trouve dans la troisième homélie du *In canticum canticorum*, œuvre que Grégoire a rédigée à la demande d'une moniale illustre, Olympias, à la fin de sa vie vers 392.⁶⁸⁷ Voilà la traduction et le texte grec :

A présent, si le nard des évangiles a aussi quelque parenté avec le parfum de la jeune fille, il est permis à qui le souhaite, d'imaginer, à travers le texte, la nature de ce nard liquide, précieux, répandu sur la tête du Seigneur et **emplissant toute la maison de la bonne odeur**. Peut-être ce parfum n'est-il pas éloigné du parfum qui donne l'odeur du fiancé à la fiancée et qui, dans l'Évangile, répandu sur le Seigneur, remplit de bonne odeur la maison où se tenait le repas. Là aussi, dans un esprit prophétique, la femme indique, me semble-t-il, d'avance à travers le parfum, le mystère de la mort, comme en témoigne le Seigneur à ceux qui sont près d'elle, lorsqu'il déclare : « Elle a d'avance pourvu à ma sépulture » (cf. Mc 14, 8 ; Mt 26, 12). **Et il nous a considéré la maison pleine de la bonne odeur comme image de tout l'univers et de toute la terre**, lorsqu'il dit : « Partout où sera proclamé cet Évangile – dans le monde entier – » (Mt 26, 13), l'odeur du parfum sera diffusée en même temps que l'annonce de l'Évangile et l'Évangile gardera la mémoire de cette odeur. **Ainsi, puisque dans le Cantique des cantiques le nard donne à la fiancée l'odeur de son fiancé et que dans l'Évangile la bonne odeur qui autrefois a rempli la maison devient le parfum de tout le corps de l'Église, sur toute la terre et dans tout l'univers, peut-être trouvera-t-on un rapport entre ces deux textes, de sorte qu'ils présentent tous deux le même sens.**⁶⁸⁸

εἰ δέ τι συγγενές καὶ ἡ εὐαγγελικὴ νάρδος ἔχει πρὸς τὸ μύρον τῆς νύμφης, ἔξεστι τῷ βουλομένῳ διὰ τῶν γεγραμμένων ἀναλογίσασθαι, τίς ἦν ἐκείνη ἡ νάρδος ἡ πιστικὴ, ἡ πολύτιμος, ἡ καταχεθεῖσα μὲν τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου, **πάντα δὲ τὸν οἶκον τῆς εὐωδίας πληρώσασα**· τάχα γὰρ οὐκ ἀπεξένωται τοῦ μύρου τὸ μύρον, ὃ τῇ νύμφῃ μὲν τὴν ὄσμιν τοῦ νυμφίου δίδωσιν, ἐν δὲ τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ καταχεθὲν τοῦ κυρίου πληροῖ τῆς εὐωδίας τὸν οἶκον, ἐν ᾧ τὸ συμπόσιον ἦν. δοκεῖ γάρ μοι κάκει προφητικῶς τινι πνεύματι προμηνῦσαι διὰ τοῦ μύρου ἡ γυνὴ τὸ τοῦ θανάτου μυστήριον, καθὼς μαρτυρεῖ τοῖς παρ'αὐτῆς γεγενημένοις ὁ κύριος λέγων ὅτι Προέλαβεν εἰς τὸ ἐνταφιάσαι με. **καὶ τὸν οἶκον τὸν πληρωθέντα τῆς εὐωδίας ἀντὶ παντὸς τοῦ κόσμου καὶ ὅλης τῆς οἰκουμένης νοεῖν ὑποτίθεται** εἰπὼν ὅτι Ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, ἡ ὄσμη τοῦ μύρου συνδιαδοθήσεται τῷ τοῦ εὐαγγελίου κηρύγματι καὶ μνημόσυνον ἔσται, φησί, ταύτης τὸ εὐαγγέλιον. **οὐκοῦν ἐπειδὴ ἐν μὲν τῷ Ἄισματι τῶν ἁσμάτων ἡ νάρδος τὴν**

⁶⁸⁶ G. HESS, *L'éthique de la nature*, p. 46.

⁶⁸⁷ Voir p. 28 dans l'introduction de A.-G. HAMMAN, *Grégoire de Nysse. Le Cantique des cantiques*, Texte présenté par H. Von BALTHASAR, Traduction de C. BOUCHET et M. DEVAILLY, Notes et guides thématiques d'A.-G. HAMMAN, dans la série *Les Pères dans la foi*, Paris, 1992.

⁶⁸⁸ *Cant, Le Cantique des cantiques*, tr. Ch. Bouchet et M. Devailly, Pdf, Paris, 1992, p. 88-89.

ὁσμὴν τοῦ νυμφίου τῇ νόμφῃ δίδωσιν, ἐν δὲ τῷ εὐαγγελίῳ ὅλου τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ χρῖσμα ἢ εὐωδία γίνεται ἢ τότε τὸν οἶκον πληρώσασα, τάχα τις εὐρίσκειται κοινωνία διὰ τούτων ἐν ἀμφοτέροις, ὡς ἐν τὰ δύο δοκεῖν.

Dans ce passage, Grégoire juxtapose deux textes bibliques pour ensuite donner leurs interprétations respectives. Il n'est pas rare que Grégoire lise le texte vétérotestamentaire au fil de la lecture néotestamentaire comme c'est le cas dans toute la tradition patristique. Dans notre cas, le texte johannique 12, 3 « *Marie prit alors une livre d'un parfum de nard pur de grand prix ; elle oignit les pieds de Jésus, les essuya avec ses cheveux et la maison fut remplie de ce parfum* » aide Grégoire à déchiffrer le sens du passage de Cantique des cantiques 1, 12 : « *D'ici que le roi soit à son enclos, mon nard donne sa senteur.* »

Ce qui nous intéresse particulièrement dans ce passage c'est la représentation grégorienne du cosmos, comme de la maison. Regardons pourtant systématiquement le contenu de ce texte énigmatique. Par l'image de l'odeur, Grégoire comprend le message évangélique qui, une fois répandu dans le monde, reste dans la mémoire de celui-ci. Le parfum exprime aussi le mystère de la mort du Christ. Ce mystère est toujours présent dans l'univers car il est conservé dans la Bonne Nouvelle. C'est aussi (voir la fin du texte) un mystère du corps de l'Eglise qui peut être rapproché au long de l'histoire et être aussi compris comme la maison purifiée et convertie (par rapport à la simple maison humaine). Ce parfum se veut universel, Grégoire énumère les lieux de sa présence : l'Eglise (τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας), la terre (οἰκουμένη) et l'univers (ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ χρῖσμα). Tout l'univers est rempli par la présence perpétuelle et mystérieuse de la mort et de la résurrection du Christ. Par cela Grégoire désigne le cosmos comme le moyen de son salut, non pas en soi mais comme une partie collaborative au concept sotériologique.⁶⁸⁹ Nous remarquons que, selon Grégoire, l'univers et la terre sont indispensables pour l'existence humaine, pour l'être de l'homme, d'abord comme le lieu où il peut vivre (biologiquement) aussi parce que c'est dans ces milieux que la Parole éternelle de Dieu repose ; c'est dans cette réalité cosmique que l'Evangile retrouve sa forme pour pouvoir être reçu. Grégoire unit très profondément dans son concept la destinée de l'homme, sa finalité avec l'univers qui

⁶⁸⁹ Nous retrouvons donc ici une dimension sotériologique du cosmos qui apparaît comme le lieu nécessaire au processus salutaire ; le cosmos constitue une base au salut avec toutes les conséquences d'implication du créé ; elle est en quelque sorte la maison du salut.

devient sa maison. Cela montre un aspect de la liaison étroite entre d'un côté l'anthropologie et la cosmologie, et de l'autre côté le concept grégorien de salut.

Nous pouvons mettre en évidence un parallèle entre le concept antique de la nature-maison présenté par P. Hadot et celui de Grégoire provenant du passage d'*In canticum canticorum* ; l'univers est chez le Cappadocien le lieu par excellence de l'existence humaine et c'est là qu'il découvre le mystère évangélique, qui est à son tour, d'une certaine façon, lié au mystère de la terre. Aux yeux du Cappadocien l'οἰκουμένη en relation avec l'événement évangélique, devient indispensable à l'être humain pour la recherche du sens de son être. La terre et la nature de l'homme ne connaissent pas la séparation car pour l'homme elle est la maison de son salut ; elle est l'environnement de sa vie et de sa finalité. Autrement dit, elle devient un milieu dans lequel il est enfin possible de tracer son objectif ultime – croissance dans la connaissance et la participation dans l'Absolu. Le cosmos devient un accueil pour le message évangélique d'autant plus qu'il porte en lui le mystère de la mort et de la vie en Christ.

Le mystère du cosmos connaît dans la pensée de Grégoire encore un aspect important que nous souhaitons mettre en relief dans cette partie. En effet, Grégoire va encore plus loin dans sa vision mystique de la maison, en faisant une comparaison désignant Dieu comme οἶκος. Regardons un passage du *De vita Gregorii Thaumaturgi* où l'auteur de ce discours d'éloge⁶⁹⁰ décrit ainsi le rapprochement qui est fait entre Dieu et habitation/cosmos.

Quand il s'était attaché à la philosophie, il s'était aussitôt libéré de tout, comme d'un fardeau, et rien ne lui était resté de ce qui est nécessaire à la vie, ni champs, ni lieu, **ni maison**, mais c'est lui qui était tout pour lui-même, ou plutôt la vertu et la foi étaient sa patrie, **son foyer** et sa richesse. Aussi, lorsqu'il se trouva à l'intérieur de la ville, il n'avait nulle part **de maison** pour se reposer, ni qui appartienne à l'Eglise, ni en bien propre. Comme ceux qui l'entouraient en étaient troublés et qu'ils se demandaient comment il serait accueilli et chez qui il trouverait **un abri**, le didascale leur dit : « Pourquoi vous demander où nous allons faire se reposer nos corps, **comme si vous étiez hors de l'abri de Dieu ? Dieu vous semble-t-il une petite demeure, s'il est**

⁶⁹⁰ L'expression empruntée de P. MARAVAL qui dans son introduction de SC 573, p. 9, définit ainsi le genre littéraire de cette oeuvre de Grégoire : « Ce n'est pourtant pas une véritable biographie, mais un discours d'éloge, qui ne retient que quelques aspects de la vie du Thaumaturge, exposés et commentés de manière à illustrer l'idéal d'un saint évêque. De ce point de vue, c'est une oeuvre très différente de la Vie de Macrine, qui répond davantage aux critères de la biographie antique. Il reste qu'on y retrouve la caractéristique fondamentale de la biographie antique, qui propose en exemple le personnage dont on évoque la vie. L'éloge relève en effet du genre épideictique, destiné à montrer les qualités de ce ou de celui qui fait l'objet (le verbe ἐπιδείκνυμι revient à deux reprises dans le prologue), et ceci dans une intention didactique, voir moralisante : il vise à édifier ou instruire ».

vrai qu'en lui nous vivons, nous nous mouvons, nous avons l'être⁶⁹¹ ? Etes-vous à l'étroit dans l'abri céleste et désirez-vous un autre logement que celui-là ? Qu'une seule demeure vous préoccupe, celle qui est propre à chacun, celle qui est édifiée par les vertus et qui s'élève dans les hauteurs ; ne soyez chagrinés que parce que cette habitation n'est pas prête pour vous. Etre entouré de murs terrestres n'est d'aucun avantage pour ceux qui vivent dans la vertu, ou plutôt c'est avec raison que l'usage de murs est recherché pour ceux qui sont souillés par le vice, car **la maison** est souvent pour eux un voile qui cache leurs secrets honteux ; à l'inverse, pour ceux dont la vie est dirigée selon la vertu, **les murs** n'ont rien à cacher.⁶⁹²

Ἐπει δὲ πάντων ὁμοῦ εὐθύς, ὅτε τῆς φιλοσοφίας ἤπτετο, καθάπερ τινὸς ἄχθους ἑαυτὸν ἠλευθέρωσε, καίπερ ἦν αὐτῷ τῶν πρὸς τὴν ζωὴν ἀναγκαίων οὐδὲν, οὐκ ἄγρὸς, οὐ τόπος, οὐκ οἰκία, ἀλλὰ πάντα ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ (μᾶλλον δὲ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ πίστις, πατρὶς αὐτῷ ἦν, καὶ ἐστία, καὶ πλοῦτος)· ὡς οὖν τῆς μὲν πόλεως ἐντὸς ἦν, οἶκος δὲ αὐτῷ πρὸς ἀνάπαυσιν οὐδαμοῦ, οὐ τῆς Ἐκκλησίας, οὐκ ἴδιος, θορυβουμένων τῶν περὶ αὐτὸν, καὶ ὅπως ἂν καταχθεῖη καὶ παρὰ τίνι τὴν σκέπην εὖροι διαπορούντων· Τί ταῦτα, φησὶ πρὸς αὐτοὺς ὁ διδάσκαλος, ὥσπερ ἔξω τῆς τοῦ Θεοῦ σκέπης ὄντες, διαπορεῖτε, ὅπου χρὴ διαναπαῦσαι τὰ σώματα; μικρὸς ὑμῖν οἶκος εἶναι ὁ Θεὸς δοκεῖ, εἴπερ ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν; Ἡ στενοχωρεῖσθε τῇ οὐρανίῳ σκέπῃ, καὶ ζητεῖτε παρὰ τοῦτο καταγώγιον ἄλλο; Εἷς οἶκος ὑμῖν ἔστω διὰ σπουδῆς ὁ ἐκάστου ἴδιος, ὁ διὰ τῶν ἀρετῶν οἱ κοδομούμενος, καὶ εἰς ὕψος ἀνατεινόμενος. Τοῦτο λυπεῖτω μόνον, μὴ τὸ τοιοῦτον ἡμῖν οἰκητήριον ἀπαράσκευον ἢ· αἱ γὰρ τῶν γηίνων τοίχων περιβολαὶ τοῖς ἐν ἀρετῇ ζῶσι κέρδος οὐ φέρουσι. Μᾶλλον δ' ἂν εἰκότως ὑπὸ τῶν ἐν κακίᾳ μολυνομένων ἢ τῶν τοίχων χρεῖα σπουδάζεται· διότι προκάλυμμα πολλάκις τῶν κρυπτῶν τῆς αἰσχύνῃς ὁ οἶκος γίνεται. Οἷς δὲ δι' ἀρετῆς ὁ βίος ἐσπούδασται, οὐκ ἔχουσιν οἱ τοῖχοι, ὅ τι περικαλύψωσιν.

Dans la première partie de ce passage, une opposition entre ce qui constitue la vertu et la foi et ce qui constitue la richesse est mise en relief. Le choix de la vertu est une raison naturelle de l'attachement de Grégoire le Thaumaturge à la vraie « philosophie ». La libération des possessions est dans le cas de notre ascète remplacée par l'acquisition des dons spirituels comme la foi, la vertu et la tranquillité.

Cette idée de l'opposition entre ce qui est vice et de ce qui appartient à la vertu est présente tout au long du passage, ce qui est tout à fait dans la logique de la pensée grégorienne. S'y ajoute une opposition entre la maison, étant le bâtiment construit par les mains humaines et la maison de Dieu, c'est-à-dire la vie dans la vertu. Cette opposition est mise en évidence par les termes particuliers employés pour désigner deux significations contraires de la notion de maison (ὁ οἶκος) : d'un côté la maison comme une possession jouant le rôle d'un endroit des vices (κακία) avec les murs qui les cachent ; de l'autre côté l'abri de Dieu (τῆς τοῦ Θεοῦ σκέπης) caractérisé par sa supériorité par rapport à la maison matérielle ; c'est une maison édifiée par la vie dans la vertu (δι' ἀρετῆς ὁ βίος). L'opposition entre deux significations de la

⁶⁹¹ Ac 17, 28

⁶⁹² *Thaum* 44, SC 573, p. 154-156.

même notion (la maison) montre deux approches différentes de la vie. Grégoire désigne, par le terme « maison », le milieu de la vie humaine qui diffère radicalement selon la manière dont on la perçoit. Ce milieu ne change pas, l'existence humaine et la vie sur terre restent en quelque sorte immobiles, mais le contenu de cet entourage se voit dynamique car exposé aux variations éthiques.

Il semble que le vice, que Grégoire de Nysse veut exposer particulièrement ici, c'est le trouble et la confusion - διαπορούντων - devant l'inconnu. C'est bien l'inquiétude des disciples (ceux qui l'entouraient) de Grégoire le Thaumaturge qui provoque une prise de position de sa part. C'est uniquement l'édifice de la maison vertueuse et la foi ferme en la providence divine qui sont capables de faire cesser tout le chagrin. Une priorité dans la vie humaine est mise en évidence dans le texte de l'éloge ; celle de l'acquisition des biens spirituels à la place des biens terrestres.

Pour résumer ce passage, nous pouvons dire que la notion (de la maison) est comprise chez Grégoire dans une dimension spirituelle, ou même mystique. Οἶκος, le milieu de l'existence humaine, est fortement spiritualisé dans ce passage provenant *De vita Gregorii Thaumaturgi*. Ce qui est pourtant capital à retenir dans ce sous-chapitre, c'est le fait, que la notion de la maison, tout en revêtant un caractère existentiel et éthique, garde sa dimension cosmique.

2. PARTICIPATION HORIZONTALE DE L'HOMME – ÉTHIQUE COSMIQUE

Nous proposons d'appeler ainsi notre deuxième chapitre de la quatrième partie car ce titre souligne le fait que pour Grégoire, la participation de l'homme à la nature sensible sous-tend toujours la participation *verticale*⁶⁹³, c'est-à-dire celle de l'homme à la nature divine. La participation horizontale pourtant, prend en considération la relation de l'homme avec l'environnement tout en ne se détachant pas du concept de la participation globale de l'homme à la réalité divine d'une part et de l'autre, à la réalité créée par Dieu. Nous allons essayer autant que possible de traiter la question de

⁶⁹³ D. L. BALAS dans son article « Participation », dans *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 586, décrit ainsi la notion de participation horizontale : « “horizontal participation,” i.e. the sharing of individuals in the common nature of the species. Though horizontal participation is found on each level of being, Gregory develops the notion especially in connection with the sharing of many individuals in the one human nature. The contexts are, again, primarily theological: (1) To defend the unity and equality of the Divine Nature by an illustration taken from the unity and equality of human nature, and (2) To affirm and explain the solidarity of all mankind in the economy of salvation (especially the solidarity of all human beings with Christ's humanity) ».

la participation *horizontale*. Cette relation comme nous l'avons déjà vue est fondée chez Grégoire principalement sur l'éthique (une liberté vécue).

Dans ce chapitre nous allons nous concentrer sur les conséquences de la liberté humaine (l'activité humaine) envers le reste du créé dans le cadre de l'éthique grégorienne. A partir d'exemples tirés des écrits grégoriens, nous allons essayer de systématiser la pensée de Grégoire concernant la façon dont se fait une *corrélation* entre l'homme et le cosmos. D'où le fait que ce chapitre se caractérisera par une recherche d'exemples de la vie humaine où la relation entre l'homme et l'environnement se fait *en pratique*. Autrement dit, nous voudrions mettre en évidence la situation dans laquelle se trouve l'homme et le reste de la création visible après la chute.

Dans la vision de Grégoire, l'homme converti tend vers l'idéal divin ; il va essayer d'être en harmonie avec Dieu. Il va dorénavant imiter le Christ⁶⁹⁴ (et non pas la nature comme le veulent les stoïciens), et sa liberté va donc se conformer à la volonté de Dieu. Ce qui est en effet une réponse chrétienne au bonheur.

Quelle va être dans ce cas-là, la relation de l'homme avec la création sachant que l'environnement constitue une sorte de passage nécessaire vers l'Absolu ? Est-ce possible dans la vision grégorienne d'avoir un mauvais usage de l'environnement sans que cela n'influence négativement sa participation dans la nature divine ? Dans quelle mesure l'homme a-t-il besoin de l'environnement pour pouvoir participer aux réalités divines ? Pour répondre à ces questions, nous traitons la relation homme-environnement dans le cadre de la théologie grégorienne, et cette relation y est comprise et tient une place primordiale.

Nous allons essayer de dégager, autant que possible, une éthique cosmique de Grégoire ; c'est-à-dire les normes, les activités et les comportements humains qui tendent vers le bien mutuel de l'homme et de l'environnement – autrement dit, une perspective éthique. Cela comprend également de montrer les effets qui peuvent sérieusement nuire ou détruire ce processus.

En vue d'un rapprochement entre la pensée grégorienne et les questions écologiques actuelles nous nous proposons d'utiliser les travaux du patriarche Bartholomée et du pape François. Les réflexions de ces deux auteurs aident à mettre

⁶⁹⁴ W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, p. 92-93, dans la 7ème section où l'auteur parle de la relation entre la pensée grégorienne et l'éducation antique : "The formation of Christian man, his *Morohis*, is the effect of his unceasing study of the Bible. The form is Christ. The *paideia* of the Christian is imitation Christi: Christ must take shape in him",

le problème de la crise écologique dans la perspective théologique ce que, nous croyons, rend les idées de Grégoire encors plus lisibles.

2. 1. LA NOTION DE *TEXNH* – INTERVENTION HUMAINE AU SEIN DE L’ENVIRONNEMENT

Nous pouvons récapituler ce qui a déjà été dit au sujet de ce qui nous concerne principalement dans cette partie de notre recherche ; il s’agit de voir quelle est l’éthique cosmique grégorienne. C’est aussi dans le sens de la relation perturbée de l’homme avec la création que Grégoire élabore une vision morale de celle-ci car ayant un impact déterminant d’un point de vue sotériologique (l’activité que l’homme exerce sur la création sensible pèse lourdement sur la question de son propre salut – les péchés contre l’environnement).

Dans ce chapitre nous allons analyser la relation de l’homme envers l’environnement à travers la notion de *technè*. Nous introduisons la notion de *technè* (art, technique, savoir-faire) pour nous aider à éclaircir la vision grégorienne de la corrélation qui existe entre l’homme et le cosmos. Autrement dit, le terme de *technè*, comme quelque chose de propre à l’homme, expose la démarche et l’action humaines au sein du cosmos. Dans ce contexte le terme de τέχνη reflète également le rapport avec la notion de φύσις. Cela nous permettra de comprendre ce qu’en dit Grégoire puis de faire dialoguer la pensée grégorienne avec les questions écologiques contemporaines.

2. 1. 1. LE LUXE DE LA MAISON

Dans la troisième homélie d’*In Ecclesiasten* où Grégoire, ayant donné son interprétation de Qohélet 2, 4-6,⁶⁹⁵ commence à énumérer les premiers péchés de Salomon, suite à sa confession, qui à leur tour constituent un enseignement pour les membres de l’Eglise.⁶⁹⁶ Ainsi Grégoire voit dans le texte biblique l’aveu des péchés

⁶⁹⁵ « J’ai agrandi mon ouvrage, dit-il, j’ai construit pour moi des demeures. »

⁶⁹⁶ On peut alors parler d’une sorte de la *paideia* chrétienne. Dans son livre *Early Christianity and Greek Paideia*, W. JAEGER a bien saisi l’approche de Grégoire envers l’héritage intellectuelle de l’hellénisme et sa vision du christianisme de l’autre côté : “ He (Gregory of Nyssa) uses the Greek forms as the structural model of a fully developed culture, and by way of comparison he creates for each of them a Christian variant shaped in the classical mold but at the same time clearly differentiated from it. It could not have been done otherwise. Greek culture, of course, was the product

du roi d'Israël concernant son environnement domestique. Il est important de souligner le fait que cette éducation sur la nature de l'habitation de l'homme est adressée à la communauté ecclésiale. Il s'agit donc ici d'un enseignement particulier destiné aux initiés à l'éthique chrétienne c'est-à-dire tous les baptisés. Voici ce que dit Grégoire : « *Il s'agit d'un savoir qui concerne surtout, je crois, les membres de l'Eglise, je veux parler de la confession des actes non conformes à la raison, qui fait naître pour l'âme de la honte, par l'aveu des erreurs. La pudeur qui réside dans les hommes paraît en effet être une bien grande et puissante arme pour échapper au péché ; c'est pour cela même, je pense, que Dieu l'a placée dans notre nature, afin je crois, qu'une telle disposition de l'âme nous détourne du pire* »⁶⁹⁷ Cet avis personnel de l'évêque de Nysse met l'accent sur la singularité de la *paideia* chrétienne qui se reporte sur les états d'âme (honte (αἰσχρός), pudeur (ἡ αἰδώς) ainsi que sur la raison (τῶν μὴ κατὰ λόγον). C'est dans ce contexte de la disposition psychique et de l'éthique que le Cappadocien fait un commentaire au sujet de luxe des maisons.

Ce passage très riche nous permettra de voir l'abus inutile de l'homme envers l'environnement dans le sens de ses éléments premiers, dans la vision grégorienne, et une alternative à ce problème sous forme de la vie vertueuse que nous allons aborder ensuite. Voici la traduction de F. Vinel et ensuite le texte original grec :

Par exemple, la vie a fait une nécessité, pour notre nature, d'une habitation. Car l'homme est naturellement trop faible pour supporter les irrégularités de la chaleur et du froid : jusque-là, la maison ne comporte que ce qui est utile à la vie. **Mais le plaisir a forcé l'homme à dépasser les limites du besoin. En effet, comme il ne cherche pas à procurer à son corps des joies et des délices de ses yeux, il est presque chagriné à la pensée qu'il ne peut pas fixer les rayons du soleil eux aussi à sa toiture. C'est pourquoi l'homme étend largement en tous sens les dimensions de ses constructions, faisant de l'ensemble de sa résidence comme une autre terre pour lui-même ;** il élève le plus haut possible les murs, il décore avec les matériaux qui sont à l'intérieur des maisons +....+⁶⁹⁸ obtenant, par leur agencement mutuel, de la variété pour l'arrangement intérieur des maisons. Alors, la

of many centuries. The attempt to take it over in a productive way and make it the instrument of the new religion was stimulating for both the traditional culture and for the Christian mind, but the result was necessarily an improvisation. In the case of Gregory of Nyssa, who had a high sensitivity to the aesthetic as well as to the philosophical values of the Greek tradition, the problem of the mutual penetration of both forces was much more on a conscious level than it was for most other Christian writers (...)" p. 99.

⁶⁹⁷ *Eccl* 315, *SC* 416 p. 189 : « ὁ πάντων μάλιστα οἶμαι κατάλληλον εἶναι τοῖς ἐκκλησιαζούσι μάθημα, λέγω δὲ τὴν περὶ τῶν μὴ κατὰ λόγον γεγενημένων ἐξομολόγησιν, ἢ τὸ τῆς αἰσχρόνης ἐμποιεῖ τῇ ψυχῇ πάθος διὰ τῆς τῶν ἀτόπων ἐξαγορεύσεως. εἶοικε γὰρ μέγα τι καὶ ἰσχυρὸν πρὸς τὴν τῆς ἀμαρτίας ἀποφυγὴν ὄπλον εἶναι ἢ ἐναποκειμένη τοῖς ἀνθρώποις αἰδώς, εἰς αὐτὸ τοῦτο, οἶμαι, παρὰ τοῦ θεοῦ ἐντεθεῖσα τῇ φύσει, ὡς ἂν ἡμῖν ἀποτροπὴ τῶν χειρόνων ἢ τοιαύτη τῆς ψυχῆς διάθεσις γένοιτο. »

⁶⁹⁸ Note de bas de page de F. Vinel : « Lacune décelée par W. JAEGER (*GNO* V, p. 320), qui voit dans ce membre de phrase le début d'une conclusion du développement précédent ». p. 198.

Pierre de Laconie, celle de Thessalie, et celle de Carystos sont débitées en plaques par le fer, on fait appel aussi aux carrières du Nil et à celle de Numidie, et parfois, on prend aussi pour ces effets recherchés la pierre phrygienne qui, par le mélange fortuit de la teinte pourpre à la blancheur du marbre, devient source de volupté pour les yeux pleins de convoitise, car elle peint et étale sur le blanc—une couleur aux formes variées et multiples. Oh ! Que de recherches pour cela, que d'artifices mis en œuvre ! (...) Que dire aussi des sols des maisons, que les teintes variées des pierres font briller, de sorte que même les pieds jouissent de l'éclat des pierres ! Que dire de toute la prétention de telles maisons ! **Ce ne sont pas les besoins de la vie qui en rendent l'arrangement nécessaire, mais le désir, à force de se déployer dans l'inutile, invente de la futilité.**⁶⁹⁹

οἷον ὁ βίος ἀναγκαίαν ἐποίησε τῇ φύσει τὴν οἴκησιν· ἀσθενέστερον γὰρ πέφυκε τὸ ἀνθρώπινον ἢ ὥστε τὰς ἐκ τοῦ θάλλους τε καὶ κρύους ἀνωμαλίας φέρειν· μέχρι τούτου ὁ οἶκος ἔχει πρὸς τὴν ζωὴν τὸ ὠφέλιμον. **ἀλλὰ παρελθεῖν τοὺς ὄρους τῆς χρείας ἢ ἡδονὴν τὸν ἄνθρωπον ἐβίασατο.** ὥς γὰρ οὐχὶ σώματι τὸ χρεῖῶδες πορίζων, ἀλλὰ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐπιτηδεύων τέρψεις καὶ ἐντροφήματα λυπεῖται σχεδόν, ὅτι μὴ τὸν οὐρανὸν αὐτὸν ἐποίησεν ὑπωρόφιον μηδὲ τὰς τοῦ ἡλίου ἀκτῖνας ἔχει τῷ ὀρόφῳ καὶ αὐτὰς ἐντεκτήνασθαι. διὸ πλατύνει μὲν ἀπανταχόθεν τὰς τῶν κατασκευασμάτων περιγραφάς, τὴν τῆς συνοικίας περιβολὴν ὡς οἰκουμένην τινὰ ἄλλην ἑαυτῷ κτίζων, ἀνατείνει δὲ εἰς ὅτι μήκιστον ὕψος τοὺς τοίχους, ποικίλλει δὲ ταῖς ἔνδον τῶν οἰκημάτων διασκευαῖς, ἐξ ἀλλήλων καὶ δι' ἀλλήλων +...+ παρέχων τῇ κατασκευῇ τῶν ἔνδον οἴκων τὴν ποικιλίαν. εἶτα Λάκαινα καὶ Θεσσαλὴ καὶ ἐκ Καρύστου λίθος ἀναπτύσσεται διὰ σιδήρου εἰς πλάκας, τὰ τε Νειλῶα μέταλλα καὶ τὰ τῆς Νουμιδίας ἀναζητεῖται καὶ που καὶ ἡ Φρυγία πέτρα ταῖς σπουδαῖς ταύταις συμπαραεἰληπται, ἢ τῇ λευκότητι τοῦ μαρμάρου τὴν πορφυρᾶν βαφὴν πρὸς τὸ συμβᾶν κατασπείρασα τρυφὴ γίνεται τοῖς λιχνοτέροις ὄμμασι πολυειδῆ τινα καὶ πολυσημάτιστον τὴν διάχυσιν τοῦ χρώματος ἐν τῷ λευκῷ ζωγραφήσασα. ὦ πόσαι περὶ τούτων σπουδαῖ, πόσα τὰ μηχανήματα, (...) τί ἂν τις λέγοι ἢ τὰ ἐδάφη τῶν οἴκων ταῖς ποικίλαις τῶν λίθων βαφαῖς ὑπολάμποντα, ὡς ἂν καὶ οἱ πόδες αὐτῶν τῆς αὐγῆς τῶν λίθων κατατρυφῶσι, τὴν τε κατὰ τὸ πλῆθος τῶν τοιούτων οἴκων φιλοτιμίαν, **ὧν οὐχὶ ἡ χρεία τῆς ζωῆς τὴν κατασκευὴν ἀναγκαίαν ποιεῖ, ἀλλ' ἡ ἐπιθυμία διὰ τῶν ἀνόνητων προῖοῦσα ἐφευρίσκει τὴν ἀκαιρίαν;**

Le texte que nous venons de citer est construit sur l'opposition de ce qui est utile et de ce qui est superflu dans la demeure humaine. Regardons de plus près les mots qui désignent le besoin et le plaisir par rapport à l'habitation de l'homme. En ce qui concerne l'utilité, nous pouvons récupérer les termes suivants : nécessité (ἀναγκαίαν) ; utile (τὸ ὠφέλιμον) ; besoin (χρεία) et besoin de la vie (ἡ χρεία τῆς ζωῆς). Voici la série des termes contraires aux trois cités ci-dessus, que Grégoire introduit dans son texte : plaisir (ἡ ἡδονή) ; joie (τέρψεις) ; délices (ἐντροφήματα) ; volupté (τρυφή) ; luxe (χλιδῆ) ; convoitise des yeux (ἡ λιχνεία τῶν ὀμμάτων) ; le désir (ἡ ἐπιθυμία) ; inutile (ἀνόνητος) ; futilité (ἀκαιρία) ; le désir de raffinement (ἡ ἐπιθυμία τῆς περιεργίας) ; fabriquer pour la sensation visuelle (ὄραν ἐπιτεχνώμενα).

⁶⁹⁹ *Eccl*, 320-322, SC 416, p. 196-203, Grégoire emploie assez souvent l'exemple du luxe des maisons dans ses œuvres Cf. *De virginitate*. Pourtant nous choisissons d'analyser celui-ci provenant d'*In Ecclesiasten* à cause de sa richesse et d'une contextualisation éthique. Cf. SENEQUE, *Thèmes*, p. 273 où le philosophe condamne le luxe des meubles, de la vaisselle.

Cette opposition est mise en place en vue de condamner le luxe exagéré des maisons.⁷⁰⁰ Le luxe des maisons est, aux yeux du Cappadocien, associé au dépassement des limites de la vertu et de la bonne mesure ; le besoin se transforme en plaisir qui correspond au vice. C'est bien l'éthique qui est appelée à faire le choix entre le besoin et le plaisir ; donc de devenir l'arbitre tranchant entre le péché et la vie conforme à la volonté divine. Ces deux dernières notions (besoin et plaisir) qui se réfèrent évidemment à l'éthique, semblent être à la base de la réflexion sur la relation l'homme et l'environnement dans ce passage grégorien.

Regardons de plus près ce que Grégoire considère comme attitude pécheresse envers la création : 1) isolement en vue de l'exclusivité de la possession et détachement artificiel et volontaire de l'ensemble créé (*faisant de l'ensemble de sa résidence comme une autre terre pour lui-même*) ; 2) provenance lointaine des matériaux (*Laconie, Thessalie, Carystos, carrières du Nil, Numidie, la pierre phrygienne, Syene*)⁷⁰¹ ; 3) l'intensité et les manières raffinées du travail artisanal et intellectuel humain pour les produits du luxe (*ὅ πόσαι περὶ τούτων σπουδαί, πόσα τὰ μηχανήματα*) ; 4) l'utilisation de l'art humain (*τέχνη*) au service du vice (étonné et plaisir)⁷⁰². Ces quatre points sont très importants dans la formation d'une vision grégorienne de la coexistence entre l'homme et le cosmos. L'homme, ayant pour guide le plaisir, entreprend les constructions inutiles en utilisant pour cela les biens créés. Au contraire, celui qui utilise les biens selon le besoin, le fait de manière conforme à la nature de l'univers.

La liaison entre la crise écologique contemporaine et la vision de la relation entre l'homme et la création sensible dans le domaine de l'éthique semble dorénavant évidente. L'homme contemporain s'éloigne de la nature (dans le sens actuel du terme) par une urbanisation massive.⁷⁰³ Les villes, avec ses milliers de demeures humaines et autres bâtiments d'utilité publique ainsi que ses infrastructures, ont une forte tendance à se mettre à part de la création naturelle car entourées uniquement par la « création » de ses propres mains. Effectivement, la majorité de l'humanité vit aujourd'hui dans

⁷⁰⁰ Par rapport aux ornements cf. A. MAIURI, *La peinture romaine*, Paris, 1953 ; il semble qu'il suffit de se renvoyer aux exemples bien connus de Pompéi ou d'Herculanum.

⁷⁰¹ Cf. *An atlas of ancient geography : Biblical and Classical*, edited by William Smith, introduction by Richard Talbert. London, 2013 : pour récupérer la position géographique

⁷⁰² Cf. ARISTOTE, *La poétique*, l'art qui imite (*μιμήσεως*) la nature.

⁷⁰³ Cf. P. PIGEON, *L'environnement au défi de l'urbanisation*, Rennes, 2007 ; *Ville et environnement*, sous la direction d'Elisabeth Dorier-Apprill, Paris, SEDES, 2006.

une autre terre sur la terre (τὴν τῆς συνοικίας περιβολὴν ὡς οἰκουμένην τινὰ ἄλλην ἑαυτῷ κτίζων) ; ou « hors sol » comme disent les écologistes.

Un certain parallélisme peut être remarqué au niveau de la provenance non locale, mais lointaine, des biens matériels. La logistique globale du système économique universel fait qu'aujourd'hui le plus grand nombre des marchandises que nous achetons voyagent depuis l'autre bout de la terre pour arriver à son consommateur. Pour ce qui concerne la faculté humaine d'innovation, elle aussi peut être lancée dans une mauvaise direction.

Ce que voit Grégoire dans l'interventions–négative de l'homme au sein de la nature à l'époque de l'antiquité tardive n'est pas si massif et n'entraîne pas les conséquences globales sur l'environnement comme c'est devenu le cas aujourd'hui. D'où le fait qu'il est souvent difficile d'associer ces deux thèmes (de la crise écologique contemporaine et de la relation entre l'homme et la création chez Grégoire) et les faire dialoguer. Mais grâce à l'éthique, qui est le caractère propre de l'homme⁷⁰⁴, orientée vers l'environnement, nous pouvons observer qu'effectivement une certaine connexion peut être mise en place. Au plan quantitatif, c'est évidemment différent, mais pour l'attitude de l'homme, la question est la même et elle est d'ordre éthique. C'est alors bien dans le cadre de l'anthropologie que cela devient possible. C'est ainsi que l'éthique humaine fait d'une certaine façon le pont entre une réflexion grégorienne du IV^{ème} siècle de la relation entre l'homme et la création d'un côté et la crise écologique actuelle qui est la preuve qui résulte d'une crise dans la relation de l'homme contemporain avec l'environnement, donc une crise est un manque d'éthique cosmique.

Dans ce texte d'*In Ecclesiasten* nous retrouvons aussi le sujet de la domination des éléments de l'univers par l'homme. Il est exprimé dans la phrase suivante : *il est presque chagriné à la pensée qu'il ne peut pas fixer les rayons du soleil eux aussi à sa toiture*. De nouveau, le plaisir humain entraîne le fantasme du contrôle du soleil, d'une aliénation de l'homme de son propre environnement. La figure de l'homme guidé par le plaisir, que Grégoire décrit dans ces lignes, le met en dehors de l'unité de la création faisant de lui un être pseudo-autosuffisant. Il semble que cette idée irrite particulièrement Grégoire : l'ignorance que toute la création provient du Dieu unique et que l'homme humblement fait partie de ce tout harmonieusement construit ;

⁷⁰⁴J. SWIETOCHOWSKI, « Paradoxe cosmique et éthique eucharistique chez Grégoire de Nysse », dans *Revue des Sciences Religieuses* 91/3, 2017, p. 359-378.

l'homme, par une telle attitude égocentrique détruit l'unité du cosmos sur lequel Grégoire pose le fondement de sa pensée théologique. Les paroles de A. Hamman, écrites dans l'introduction d'un recueil des textes patristiques sous le titre *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, confirme cette vision de l'unité entre un seul Créateur et sa seule création : « *La doctrine de Grégoire repose sur l'unité du monde et des hommes, quelles que soient les différences apparentes. Déchirer l'unité du monde, c'est-à-dire ici repousser des pauvres, c'est refuser le Dieu-Un, c'est le péché essentiel. La richesse est donc mauvaise, dans la mesure où elle viole cette unité qui est l'âme de la création.* »⁷⁰⁵ Nous pouvons paraphraser l'opinion d'A. Hamman en la rapportant au sujet abordé dans cette partie de notre thèse, en disant que le comportement humain envers l'environnement qui a pour objectif principal le plaisir de ce premier, déchire cette unité dont nous avons parlé tout à l'heure. L'abus exhaustif des biens matériels est alors un péché dans le sens où il refuse l'unité de l'univers et par cela le Dieu-Un Créateur. L'homme qui approche l'environnement en vue de son propre plaisir et non pas par le besoin, détruit l'harmonie du monde établi par Dieu.

Le texte grégorien sur le luxe des maisons que nous venons de citer ressemble par sa structure lexicale comme par son contenu avec celui du philosophe cynique Musonius. C'est ainsi que Musonius parle sur le thème de l'habitation dans son ouvrage intitulé *Entretiens* :

Puisque c'est pour être couverts que nous construisons aussi des maisons, je déclare qu'il faut les construire en vue des nécessités, de manière qu'elles écartent l'excès du froid et de la chaleur et qu'elles soient une protection contre le soleil et les vents pour ceux qui en ont besoin. D'une manière générale, la maison doit nous offrir ce qu'offrirait une caverne naturelle, comportant un lieu de refuge décent à l'homme, et si la maison comporte du superflu, ce doit être juste assez pour contenir un lieu de dépôt approprié de la nourriture humaine. A quoi bon les cours entourées de colonnes ? A quoi bon les couches de stucs variés ? A quoi bon les chambres aux plafonds d'or ? A quoi bon les mosaïques coûteuses, les unes combinées au sol, les autres fixées aux murs, quelques-unes des pierres apportées de très loin et avec d'énormes dépenses ? Toutes ces choses ne sont-elles pas superflues et non nécessaires, puisqu'on peut vivre et être en bonne santé sans elles, qu'elles comportent toute sorte d'embarras, qu'on ne les obtient que moyennant beaucoup d'argent, par lequel on eût pu être le bienfaiteur de beaucoup d'hommes et en public et en privé ? Et pourtant combien le fait de répandre ses bienfaits sur beaucoup d'hommes n'est-il plus glorieux que de mener grande dépense ? Combien le fait de dépenser pour des hommes n'est-il pas plus beau et bon que de dépenser pour des poutres et des pierres. Combien le fait d'avoir beaucoup d'amis, ce qui résulte pour celui qui est zélé bienfaiteur, n'est-il pas plus utile que d'être entouré d'une grande

⁷⁰⁵ A. HAMMAN, p. 165.

maison ? Qui tirerait de la grandeur et de la beauté d'une maison autant de profit que du fait d'accorder, grâce à ses richesses, des faveurs à la cité et aux citoyens ?⁷⁰⁶

Cette opposition entre le besoin et le superflu, que nous avons vu chez Grégoire, domine aussi la réflexion sur l'utilité de la demeure humaine chez le philosophe cynique. Dans ce sens, Grégoire s'inspire visiblement de l'opinion de Musonius⁷⁰⁷ au sujet du luxe des maisons. Mais ce qu'essentiellement unit les deux textes c'est le fait qu'ils soient abordés tous les deux dans le cadre de l'éthique. Mais paradoxalement c'est aussi la vision de l'éthique qui divise l'approche de ces deux auteurs, car l'argument principal contre le luxe des maisons aboutit à deux tendances différentes. Pour Musonius le luxe des maisons n'a pas de sens car l'argent qui est consacré trouvera une meilleure utilisation auprès des pauvres et des citoyens. Grégoire se soucie moins au sujet du gaspillage financier et la question sociale liée à la construction de maisons de luxe⁷⁰⁸ dans ce passage qu'au fait d'un éloignement de l'homme de la réalité de la création, une fausse intervention envers celle-ci qui le sépare du sens de l'oeuvre divine. C'est bien le péché contre le Créateur⁷⁰⁹ et sa création qui reste au centre de la problématique grégorienne de ce passage.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ A.-J. FESTUGIERE observe dans la note de bas de page de sa traduction que ce texte avait été copié par CLEMENT D'ALEXANDRIE *Pédagogue* II 120. Il est important de noter également l'avis assez intéressante de MΘSONIUS au sujet du luxe dans le XXème chapitre d'*Entretiens* portant sur l'ameublement où le philosophe oppose le luxe aux valeurs: « *Quoi qu'il en soit, j'aimerais mieux moi-même être malade que vivre dans le luxe. Car la maladie n'endommage que le corps, le luxe ruine les deux, l'âme et le corps, puisqu'il produit dans le corps de la faiblesse et de l'impuissance, dans l'âme de la licence et de la lâcheté. Et en outre le luxe enfante de l'injustice, puisqu'il enfante de la cupidité. Car il ne se peut ni que celui qui vit dans le luxe n'ait des besoins très coûteux, ni que, s'il a ces besoins, il veuille dépenser peu ; or, s'il veut dépenser beaucoup il ne se peut qu'il ne cherche à fournir beaucoup à ses dépenses, et alors, s'il cherche à fournir beaucoup à ses dépenses, il ne se peut qu'il ne soit âpre au gain et injuste : car on ne saurait fournir beaucoup à ses dépenses par les moyens justes.* », p. 125.

⁷⁰⁷ Notons également que l'oeuvre de Musonius n'a même pas été conservée dans des manuscrits particuliers, mais uniquement sous forme d'extrait dans la collection de Stobée.

⁷⁰⁸ Grégoire de Nysse s'occupe pourtant de la question sur la pauvreté car il utilise cet argument dans les discours sur l'amour des pauvres mais en ajoutant la dimension proprement chrétienne.

⁷⁰⁹ C'est tout au début de son interprétation au sujet du luxe de la maison que Grégoire déclare ouvertement le péché d'orgueil disant : « *Car il (Salomon) ne dit pas l'ouvrage de Dieu, celui que je suis, mais ce qui est mien, « je l'ai agrandi ».* Et « *mon ouvrage* », ce n'est rien d'autre que ce qui apporte le plaisir à la sensation », p. 195-197, *Eccl*, SC 416.

⁷¹⁰ L'actuel patriarche de Constantinople remarque également que ce problème du péché contre l'environnement constitue aussi un péché contre Dieu : « *While the plenitude of theological vision in Jesus Christ allows the highest doxological offering of the universe to the Almighty, the thoughtless and abusive treatment of even the smallest material and living creation of God must be considered a mortal sin. An insult toward the natural creation is seen as – and in fact actually is – an unforgivable insult to the uncreated God* »: *Christmas encyclical message, 1994*, dans J. CHRYSSAVGIS, p. 130.

2. 1. 2. LE JARDIN

Nous allons continuer à nous intéresser à la question de la relation entre l'homme et l'environnement en utilisant comme fil conducteur le rapport entre les deux notions celles de τέχνη et φύσις. Cette analyse sera également accompagnée d'une réflexion sur la crise écologique contemporaine. En vue de faciliter cette approche nous utilisons les textes théologiques du patriarche Bartholomée I et du pape François sur la question de l'écologie, textes grâce auxquels les liaisons éventuelles sont plus perceptibles. A l'aide de ce travail contemporain au sujet de la crise écologique, traitée d'un point de vue théologique, la vision de la relation homme-cosmos dans la pensée grégorienne peut être réfléchi sous un angle actuel.

Voici un passage provenant de *Lettres 20* de Grégoire au scholastikos⁷¹¹ Adelfios qui est une description (*ekphrasis*) de son domaine de campagne.⁷¹² Grégoire était en effet hôte dans la villa d'Adelfios pendant l'absence de celui-ci, ce qui lui inspira la rédaction de cette lettre qui décrit le domaine.

Après avoir parlé des beautés naturelles (φύσις) qui entourent la maison (le fleuve, la montagne et l'agriculture dans les allées autour) Grégoire décrit celles de τέχνη⁷¹³ l'art humain (les bâtiments, les jardins, les piscines). Voici la description précise et détaillée de la villa d'Ουάνωτα⁷¹⁴ :

Si l'on recherche le charme naturel du lieu, il n'a pas besoin des embellissements de l'art ; si l'on considère les ajouts procurés par l'art, ils sont d'une telle qualité et si nombreux qu'ils peuvent triompher même des défauts de la nature (...) Ensuite, comme le feu d'un grand phare, la beauté des habitations resplendissait de loin à nos yeux ; à gauche de l'entrée, il y avait la maison de prière préparée pour les martyrs, pas encore complètement achevée – il lui manquait le toit -, mais resplendissante également. Droit devant la route, c'étaient des bâtiments élégants, dont les différentes parties offraient successivement quelque ingénieuse commodité, des tours élevées, des aires aménagées pour les repas, parmi les larges et hautes files des platanes, qui couronnaient l'entrée devant les portes. Ensuite, autour des maisons,

⁷¹¹ Cf. A. CLAUS, *Ὁ σχολαστικός*, Köln, 1965 ; le terme σχολαστικός à l'époque désigne une personne qui a reçu une formation dans le domaine juridique et donc qui peut exercer les fonctions d'avocat ou de juge.

⁷¹² Nous connaissons d'autres lettres de ce type par PLINE LE JEUNE *Epist.* II, 17 ; V, 6 qui décrit les paysages naturels avec les édifices faits par la main humaine. P. Maraval écrit dans l'introduction que Grégoire « s'adresse au propriétaire de cette villa, non pas évidemment pour lui faire connaître quelque chose qu'il ignorait, mais pour lui offrir un morceau de pure littérature »

⁷¹³ Assez difficile à traduire le terme « *technè* » : art, métier, habilité, aptitude, technique, : comme l'atteste *Lexicon Gregorianum* Grégoire l'emploie à plusieurs reprises en se référant souvent à la « technique », médecine, pharmaceutique, construction des maisons et des jardins, rhétorique etc.

⁷¹⁴ Latiniser en Vanato c'est la moderne Avanos ; cf. N. THIERRY, « Avanos-Venasa, Cappadoce », dans *Geographica Byzantina*, Paris, 1981, p. 119-129 ; M. COINDOZ, « Avanos vu par Grégoire de Nysse au IV^e siècle », dans *Dossiers Histoire et Archéologie* 121, 1987, p. 28-29.

les jardins des Phéaciens (...) Et que pourrait-on dire de la variété et de la multiplicité des pêches, mélange et combinaison de diverses espèces ? **De la même manière que ceux qui mélangent des éléments variés et surpassent l'ingéniosité de la nature pour dessiner des hircocerf, des hippocentaures ou des monstres semblables, de même, pour ce fruit aussi, la nature forcée par l'art a mélangé, selon le nom et le goût, ceci en vue de l'amande, cela en vue du noyau, autre chose en vue de la chaire ferme.** Outre cela, l'abondance de chaque espèce se montre supérieure à leur beauté. **Mais même la disposition des plantes et l'harmonieux tableau qui en résulte – en vérité en chef-d'œuvre de peintre plutôt que d'horticulteur, tant la nature s'est conformée avec docilité au désir de ceux qui ont disposé cela –, je crois qu'il n'est pas possible de les représenter par des mots.**⁷¹⁵

εἶτε γὰρ τις τὴν φυσικὴν ἐπιζητοῖ τῶν τούτων χάριν, ἀπροσδεῆς ἐστὶ τῶν ἐκ τῆς τέχνης καλῶν, εἶτε τὰ ἐκ τῆς ἐπιτεχνήσεως προσγιγνώμενα βλέπει, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστιν ὡς καὶ φύσεως δύνασθαι δυσκληρίαν νικῆσαι (...) εἶτα πόρρωθεν ἡμῖν οἷόν τις πυρσὸς ἐκ φρυκτωρίας μεγάλης ἢ τῶν οἰκοδομημάτων χάρις ἐπέλαμπεν, <ἐν> ἀριστερᾷ μὲν εἰσιόντων ὁ εὐκτῆριος οἶκος τοῖς μάρτυσιν ἠτοιμασμένος, οὐπω μὲν τὸ τέλειον τῆς δομήσεως ἔχων ἀλλ' ἔτι τῷ ὀρόφῳ λειπόμενος, λάμπων δὲ ὁμοῦς κατ' εὐθὺ δὲ ἦν τῆς ὁδοῦ τὰ τῆς οἰκίσεως κάλλη, ἄλλο πρὸς ἄλλο τι τῶν κατὰ τρυφὴν ἐπινενοημένων μεμερισμένα, πύργων προβολαὶ καὶ συμποσίων παρασκευαὶ ἐν εὐρυχώροις τε καὶ ὑπορόφοις πλατάνων στίχοις πρὸ τῶν θυρῶν στεφανοῦντες τὴν εἴσοδον, εἶτα περὶ τοὺς οἴκους οἱ Φαιάκιοι κῆποι (...) τί δ' ἂν τις εἶποι τῆς Περσικῆς ὀπώρας τὸ ποικίλον τε καὶ πολυειδὲς καὶ ἐξ ἕτερογενῶν συμμεμιγμένον καὶ σύνθετον; ὥσπερ γὰρ οἱ τοὺς τραγελάφους καὶ ἵπποκενταύρους καὶ τὰ τοιαῦτα μινύοντες ἐκ διαφορῶν καὶ τὴν φύσιν παρασοφίζόμενοι γράφουσιν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς ὀπώρας ταύτης τὸ μὲν πρὸς ἀμυγδαλῆν, τὸ δὲ πρὸς κάρυον, ἕτερον δὲ πρὸς τὸ δωράκινον κατὰ τε τὸ ὄνομα καὶ τὴν γεῦσιν μεμιγμένον τυραννηθεῖσα παρὰ τῆς τέχνης ἢ φύσεως ἐποίησε· καὶ ἐπὶ πᾶσι τούτοις τὸ ἐφ' ἐκάστῳ πλῆθος ὑπὲρ τὸ κάλλος ἐδείκνυτο. ἀλλὰ καὶ τὴν ἐν τῇ φυτεῖα διάθεσιν καὶ τὴν εὐρυθμον ζωγραφίαν ἐκείνην (ἀληθῶς γὰρ γραφέως μᾶλλον ἢ γεωπόνου τὸ θαῦμα, οὕτω τῇ ἐπιθυμίᾳ τῶν ταῦτα διατιθέντων ἢ φύσεως εὐκόλως ἐπηκολούθησεν) οὐκ οἶμαι δυνατὸν εἶναι διὰ λόγων ἐνδείξασθαι.

Tout d'abord, nous devons dire qu'un tel texte de la main de Grégoire est une chose bien singulière. L'absence de sujet exégétique ou doctrinal en faveur d'une création littéraire est assez surprenante. Tout en s'inspirant des *ekphrasis* qui se trouvent dans l'*Odyssée* d'Homère. P. Maraval se permet même de constater que la lettre 20 de Grégoire c'est : « *Tout cela est agrémenté des ornements littéraires et stylistiques que l'on peut attendre d'un rhéteur. Rien ou presque ne laisse supposer ici qu'il s'agit d'un texte dû à un chrétien, encore moins à un évêque.* »⁷¹⁶

Au premier abord, cette description admirative d'une riche habitation contraste – pour ne pas qu'elle entre en contradiction – avec le premier texte que nous avons eu occasion de lire dans ce sous-chapitre (luxue des maisons d'*In Ecclesiasten*). Nous pouvons nous poser les questions suivantes : est-ce que cette admiration des richesses et de confort relatif à la maison est lié au fait que Grégoire, après un long et

⁷¹⁵ *Epist PG*, 46, 1081, SC 363, p. 261-266.

⁷¹⁶ Voir introduction SC 363, p. 47.

fatigant voyage, avait tellement apprécié le repos, que sa position précédente par rapport au luxe des maisons ne fut pas prise en considération ? Ou s'agit-il du fait que cette maison appartenait à un chrétien – la présence du *martyrium* en étant la preuve : *la maison de prière préparée pour les martyrs* (ὁ εὐκτήριος οἶκος τοῖς μάρτυσιν ἡτοιμασμένος) – ?⁷¹⁷

Comme le remarque P. Maraval dans son introduction aux *Lettres* (SC 363) : « *Métaphores et images abondent, intégrées à l'occasion dans des comparaisons que le rhéteur file longuement – et parfois bien lourdement. Grégoire emprunte à tous les domaines : très souvent, le plus souvent peut-être, à la nature, dont on sait qu'il a un sentiment assez vif.* »⁷¹⁸ Dans le texte que nous venons de citer, la nature est au centre de la réflexion par rapport à l'habitation de l'homme et elle est devenue elle-même le sujet de la création littéraire de Grégoire. La place de la nature joue ici un rôle bien plus important qu'une simple figure de style. En effet, nous avons l'impression que ce morceau d'ἔκφρασις de la villa d'Οὐάνωτα parle surtout d'une relation entre l'habitation humaine et l'environnement et loue la collaboration entre ces deux éléments.

En effet, après avoir parlé des beautés naturelles qui entourent la maison (le fleuve, la montagne et l'agriculture dans les allées en tours) Grégoire décrit celles de l'art humain (les bâtiments, les jardins, les piscines). La juxtaposition de ces deux descriptions dévoile une profonde connotation entre l'environnement et la présence active de l'homme. F. Müller dans son étude détaillée de la vingtième lettre de Grégoire, remarque cette liaison entre la nature et l'art humain et met en relief une observation très importante pour notre recherche :

Anhängig ist Gregor dagegen einerseits in einzelnen 'literarischen' Motiven, wie bei dem Lobpreis auf Vanota in dem Vergleich mit anderen berühmten Städten, andererseits in dem Schema, das dem Ganzen seiner Schilderung zugrunde liegt : der Antithese φύσις – τέχνη. Gregor verherrlicht Vanota als eine ideale Verbindung dieser beiden Mächte, der Natur und der Kunst, und handelt – oberflächlich betrachtet – beide Mächte nacheinander ab: zunächst die φύσις, dann die τέχνη. Wie Gregor zu diesem Schema gekommen ist, vermögen wir nicht mehr zu sagen. Aber das ist auch weniger wichtig, verglichen mit der Art, in der Gregor mit diesem Schema verfährt. Es zeigt sich nämlich, dass nach einer grundsätzlichen Bestimmung des Verhältnisses beider Kräfte zueinander, wobei beide als gleichstark erscheinen, die Durchführung im strengen Sinne nur für eine Seite der Antithese, die φύσις, erfolgt. Was dann folgt, scheint zwar einen Preis der τέχνη bilden zu sollen. Aber am meisten bewundert

⁷¹⁷ P. MARAVAL dans l'introduction de SC 363 note que « *L'édifice n'est pas « dédié » aux martyrs (c'est ainsi que CRISCUOLO traduit le ἡτοιμασμένος), mais préparé pour recevoir leurs reliques, qui ne sont pas encore là, puisqu'il n'est pas achevé* », p. 263.

⁷¹⁸ *Epist.*, SC 363, p. 48.

Gregor die τέχνη doch da, wo sie in den Dienst der φύσις tritt, wo sie die Schönheit der Natur zur Darstellung und Anschauung bringt.⁷¹⁹

L'analyse de l'ensemble de la lettre permet à F. Müller de montrer qu'effectivement Grégoire privilégie nettement la nature par rapport à l'art puisque ce dernier ne souligne qu'humblement la vraie beauté, celle de la nature. Selon F. Müller τέχνη ne peut qu'aider à mettre en relief ce qui représente la nature mais dans aucun cas, le travail humain ne doit déformer ou changer les grandes lignes de l'environnement, qui est l'œuvre parfaite par excellence car créée directement par Dieu. La place de l'art – donc, autrement dit, de l'intervention humaine dans le domaine de l'environnement – tout en restant conditionnée par rapport à la nature joue le rôle de l'exercice humain d'équilibre entre ces deux choses. Τέχνη apparaît alors comme étant un savoir-faire et le juste milieu du rapport entre l'homme et ce qui l'environne. Le couple φύσις – τέχνη manifeste un aspect intéressant de la relation entre l'homme et l'environnement dans la pensée grégorienne, comme nous l'avons vu précédemment, car il aborde la notion d'éthique environnementale. Mais dans le texte de la lettre 20 le point de vue est surtout esthétique, et à l'adresse d'un hôte que Grégoire veut remercier, et non pas éthique comme c'est le cas dans le texte d'*In Ecclesiasten*.

Pourtant les expressions comme « *l'art surpasse l'ingéniosité de la nature* » et « *la nature forcée par l'art a mélangé* » que nous trouvons dans le texte et qui explicitement démontrent une attitude abusive de l'habileté humaine envers l'environnement nous choquent et nous avons mal à y voir une harmonie. Nous pouvons alors avoir l'impression qu'à ce moment-là, Grégoire ne voit pas le danger d'une intervention humaine contraignante envers la nature. Malgré cela, Grégoire propose une vision positive de τέχνη avec l'environnement. Cette harmonie subordonne l'activité humaine à la création sensible de Dieu ou plutôt elle se forge dans la collaboration mutuelle de ces deux entités. En analysant ce problème il est capital de prendre en considération la forme épistolaire, donc une correspondance privée où l'opinion théologique grégorienne n'est pas vraiment.

Regardons maintenant comment dans *In Ecclesiasten* III, 8 Grégoire interprète les paroles « *...je me suis fait des jardins et des vergers...* »⁷²⁰ qui sont perçus par

⁷¹⁹ F. MÜLLER, « Der zwanzigste Brief des Gregor von Nyssa », dans *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 74. Band 1939 Heft I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1939, p. 79.

⁷²⁰ Ec 2, 5.

l'évêque de Nysse comme l'aveu des péchés par Salomon ; ce commentaire vient immédiatement à la suite du texte sur le luxe des maisons.

Il s'occupe en effet à cultiver pour lui des arbres toujours verts, épais, qui procurent comme une toiture en plein air, afin d'avoir de la volupté à l'extérieur aussi bien que chez lui, et toutes sortes de prairies, grâce à l'art des jardiniers, habillent la surface du sol ; ainsi, de tous côtés des spectacles agréables tombent sous le regard de celui qui se promène, et on vit toujours au milieu de réalités désirables, on voit en chaque saison de l'année ce qui est hors de saison, une prairies en hiver et des fleurs avant la saison, et la vigne qui monte aux arbres, entremêlant ses propres rameaux à ceux des autres arbres, et les entrelacements délicats de lierre aux arbres, et toutes les espèces des fruits qui, mêlés les uns aux autres alors qu'ils sont de souches différentes, contraignent la nature, révélant par leur goût leur double origine, car ils semblent être deux fruits à la fois, à la suite du mélange de deux plants. Voilà entre autres tout ce que l'art contraignant la nature peut inventer dans le domaine des plantes. Ce n'est pas le besoin qui recherche ces inventions, mais le désir lorsqu'il est sans guide.⁷²¹

δένδρα γὰρ αὐτῷ διὰ γεωργίας ἐπιτηδεύεται ἀειθαλῆ τε καὶ δασέα καὶ ἀντὶ ὀρόφου τῷ ἀέρι γινόμενα, ἵνα καὶ ὑπαιθρος ὡς ἐν οἴκῳ τρυφῶη, καὶ παντοδαπαῖς πόαις διὰ τῆς τῶν κηπευόντων τέχνης ἢ ἐπιφάνεια τῆς γῆς ἀμφιέννυ, ὥστε πανταχόθεν ἠδέα πάντα τῷ ὀφθαλμῷ προσπίπτειν, ἐφ' ὅπερ ἂν περιαγάγη τὸ βλέμμα, καὶ διὰ παντὸς ἐν τοῖς κα ταθυμίαις εἶναι καὶ βλέπειν ἐν ἐκάστη τοῦ ἔτους ὥρα τὰ ὑπὲρ τὴν ὥραν, πόαν ἐν χειμῶνι καὶ ἄνθη πρόωρα καὶ τὴν ἀναδενδρουμένην ἄμπελον τὴν τοῖς ἀλλοτρίοις κλάδοις τοὺς ἰδίους ἐνδιαπλέκουσαν καὶ τὰς γλαφυράς τοῦ κισσοῦ πρὸς τὰ δένδρα περιπλοκάς ὅσα τε αὖ καρπῶν εἶδη ἐξ ἑτερογενῶν ἀλλήλοις μινγνύμενα τὴν φύσιν βιάζεται, τῷ εἶδει τε καὶ τῇ γεύσει τὸ ἐπαμφοτερίζον ἐπισημαίνοντα, ὡς ἀμφοτέρα εἶναι δοκεῖν, ἄπερ ἂν ἐκ τῆς τῶν ἑτεροφυῶν συγκράσεως γένηται. πάντα ταῦτα καὶ εἴ τι ἄλλο ἐν τοῖς φυτοῖς ἐξεῦρεν ἢ τέχνη βιασαμένη τὴν φύσιν, ἃ ἢ χρεία μὲν τῆς ζωῆς οὐκ ἐξήτησεν, ἐπιζητεῖ δὲ ἢ ἀπαιδαγωγῆτος ἐπιθυμία.

Nous retrouvons de nouveau l'opposition entre le besoin et le plaisir (comme c'est le cas dans *In Ecclesiasten* III, 4) qui forme d'une certaine façon la principale construction textuelle de la pensée grégorienne. Mais dans ce texte, une autre opposition émerge, celle de *φύσις* – *τέχνη*.⁷²² Nous allons essayer aussi dans ce passage de voir comment ces deux oppositions en se bipolarisant forment un concept du rapport entre l'homme et l'environnement.

L'opinion du Cappadocien au sujet de l'intervention directe de l'homme – et plus précisément de la technique humaine (*τέχνη*) – sur l'existence des plantes en général est tout à fait intéressante. Nous insistons sur ce point car nous croyons qu'il constitue une approche, loin d'être similaire, mais qui porte dans son principe les propriétés/fondements du problème actuel de la modification génétique des espèces

⁷²¹ *Eccl* 332, SC 416 p. 219.

⁷²² Il sera utile de mentionner le fait que dans le texte précédant cette opposition entre l'art et la nature n'existait pas. Au contraire le couple *φύσις* – *τέχνη* était présenté d'une façon harmonieuse et ordonnée.

végétales. Bien sûr, le simple mélange des plantes – par la greffe – critiqué ici par Grégoire⁷²³ ne peut pas être compris comme un paradigme de la modification génétique de la plante de nos jours.

Mais regardons de plus près le texte cité dans cette optique d'actualisation. Voici la première phrase qui va nous aider dans la compréhension de cette problématique du rapport à l'environnement : *Il s'occupe en effet à cultiver pour lui des arbres toujours verts, épais, qui procurent comme une toiture en plein air* (δένδρα γὰρ αὐτῷ διὰ γεωργίας ἐπιτηδεύεται ἀειθαλῆ τε καὶ δασέα καὶ ἀντὶ ὀρόφου τῷ ἀέρι γινόμενα). Ce que voit le Nysséen dans cette technique de culture c'est un non-respect de l'ordre naturel, qui prévoit un repos pour les plantes. Nous pouvons voir encore plus clairement cette critique grégorienne relative au temps dans la phrase suivante : *on voit en chaque saison de l'année ce qui est hors de saison, une prairie en hiver et des fleurs avant la saison*. Le renversement de l'ordre naturel dans lequel chaque saison possède ses particularités, n'a aucune justification aux yeux du Cappadocien car selon lui, rappelons-nous, il est poussé par le désir est non pas par le besoin. Cette non-intervention, ou plutôt l'intervention minimaliste et limitée de l'homme envers l'environnement est très clairement exprimée. C'est surtout les expressions *contraindre nature* (τὴν φύσιν βιάζεται) ou, comme à la fin de la citation : *l'art qui fait violence à la nature* (ἡ τέχνη βιασαμένη τὴν φύσιν), qui constituent un argument contre la modification végétale de toute sorte. En effet, le verbe βιάζω porte une signification très forte car il exprime l'idée de faire la violence, de violer, de forcer, faire la victime de quelqu'un ou de quelque chose.⁷²⁴ Selon Grégoire, la nature devient victime de la technique - ἡ τέχνη – utilisée par l'homme. Ce type de relation entre l'homme et l'environnement n'a rien avoir avec l'ordre harmonieux prévu par le Créateur dans la vision grégorienne. Aux yeux du Cappadocien, la nature est une beauté parfaite en elle-même et le fait de changer cela abîme d'une certaine façon sa perfection. Nous pouvons supposer que c'est cela qui est exprimé dans ces mots en quelque sorte ironiques : *grâce à l'art, des jardiniers habillent la surface du sol*. Pour Grégoire, cela veut dire que l'homme avec sa technique, prétend prendre, d'une façon figurative mais pourtant tangible, la place de Dieu Créateur. Rien ne peut, aux yeux

⁷²³ Voir CATON, *De l'agriculture*, Paris, 1975, p. 45-46 ; où l'auteur, dans cet ouvrage le plus ancien en prose latine en caractère technique, parle du greffage de la vigne et d'autres espèces comme étant une norme du traitement des plantes à l'époque ; Cf. PLINE, *Naturalis historia* ; VARRON, *Res rusticae* ; R. BILLIARD, *L'agriculture dans l'antiquité d'après « Géorgique » de Virgile*, Paris, 1928.

⁷²⁴ Cf. *The Brill dictionary of ancient Greek*.

du Nysséen, remplacer la beauté ultime et originaire de la nature dans son ensemble. Nous voyons maintenant que ce type d'intervention humaine au sein de la vie des plantes est une violation de la nature.

La dernière phrase du texte cité, bien qu'elle résume laconiquement tout le paragraphe, apporte une idée sur l'origine de l'abus de l'environnement par l'être humain : « *Ce n'est pas le besoin qui recherche ces inventions, mais le désir lorsqu'il est sans guide* » (ὁ ἡ χρεία μὲν τῆς ζωῆς οὐκ ἐζήτησεν, ἐπιζητεῖ δὲ ἡ ἀπαιδαγώγητος ἐπιθυμία). Donc selon Grégoire, c'est un désir sauvage qui a poussé l'homme à chercher des modifications dans le domaine de l'agriculture. Nous avons dit un désir sauvage car il n'est pas cultivé (ἡ ἀπαιδαγώγητος ἐπιθυμία) ; c'est un désir sans éducation. Nous avons déjà eu l'occasion de parler de l'influence de la *paideia* grec sur la pensée théologique grégorienne en abordant l'étude de W. Jaeger sous le titre *Early Christianity and Greek Paideia*. Dans ce passage, Grégoire met en relief l'importance de l'éducation d'une des passions de l'homme qui est le plaisir. Nous croyons qu'il existe ici une certaine liaison entre d'un côté, la notion de la *paideia* et de l'autre côté celle de l'ascèse. Le terme « ascèse » renvoie à un savoir vivre chrétien.

Nous pouvons résumer ce paragraphe en disant que Grégoire condamne vigoureusement toute intervention technique de l'homme dans le domaine de l'environnement si elle ne prend pas en compte son ordre propre (saisons, respect et reconnaissance de chaque espèce). Notons les paroles du pape François dans sa lettre encyclique *Laudato si'* qui tristement note le fait que « *en regardant le monde, nous remarquons que ce niveau d'intervention humaine (c'est-à-dire : les efforts des scientifiques et des techniciens qui essaient d'apporter des solutions aux problèmes créés par l'être humain), fréquemment au service des finances et du consumérisme, fait que la terre où nous vivons devient en réalité moins riche et moins belle, toujours plus limitée et plus grise, tandis qu'en même temps le développement de la technologie et des offres de consommation continue de progresser sans limite. Il semble ainsi que nous prétendions substituer à une beauté, irremplaçable et irrécupérable, une autre créée par nous* ». ⁷²⁵ C'est exactement contre cette idée du remplacement de la nature créée par Dieu par celle contrainte par la capacité technique humaine que Grégoire réagit si fortement.

⁷²⁵ p. 33-34.

C'est dans ce sens que nous lisons chez le patriarche Bartholomée I dans son encyclique datant du 1^{er} septembre 1994 : « *It has painfully apparent that humanity, both individually and collectively, no longer perceives that natural order as a sign and a sacrament of God but rather as an object of exploitation. There is no one who is guilty of disrespecting nature. To respect nature is to recognize that all creatures and objects have the unique place in God's creation. When we become sensitive to God's world around us, we grow more conscious also of God's world within us. In the beginning to see nature as a work of God, we begin to see our own place as human beings within nature. The true appreciation of any object is to discover the extraordinary in the ordinary* ». ⁷²⁶

Par rapport à cette pensée grégorienne d'*In Ecclesiasten*, selon laquelle l'éducation est obligatoire pour pouvoir bien gérer le désir qui à son tour peut faire violence à l'environnement, nous pouvons citer les paroles de R. Guardini qui écrit que « *l'homme moderne n'a pas reçu l'éducation nécessaire pour faire un bon usage de son pouvoir* ». ⁷²⁷ Le pouvoir technique de l'homme envers l'environnement semble être un problème universel ; connu et commenté par l'évêque de Nysse et que l'on retrouve aujourd'hui dans la crise écologique.

2. 1. 3. LES RESSOURCES NATURELLES

La IV^{ème} homélie sur l'Ecclésiaste contient une remarque intéressante au sujet de l'homme et des ressources naturelles. Le passage provient d'*In Ecclesiasten* où Grégoire décrit l'illusion de l'or en interprétant les paroles de I Tim 6, 10 : « *la racine de tous les maux, qui est l'amour de l'argent* », et Eccl 2, 8 : « *J'ai amassé pour moi de l'argent et de l'or* ». Il est à noter que le texte que nous citons au-dessous entre dans la série des aveux des péchés de Salomon. Ainsi l'amour de l'argent est pour Grégoire, un péché. ⁷²⁸

Pourquoi a-t-il été source de tourment, l'or mêlé à la terre et répandu dans les lieux où le Créateur l'avait placé depuis le commencement ? Le Créateur a-t-il fait que la terre te doive plus que récoltes ? Ne t'a-t-il pas attribué seulement les fruits et les semences

⁷²⁶ p. 45-46.

⁷²⁷ R. GUARDINI, *La fin des temps modernes*, Paris, 1952, p. 92.

⁷²⁸ Comme l'admet Grégoire en commençant la section sur l'or étant le mirage dans la IV^{ème} homélie : « *Ensuite, outre cela, l'aveu passe aux péchés plus grave - Εἶτα ἐπὶ τούτοις ὁδοῦ πρόεισιν ἐπὶ τὰ μείζω τῶν ἀμαρτημάτων ἢ ἐξαγόρευσις :* »

pour nourriture ? Pourquoi franchis-tu les limites de ton pouvoir ? Ou bien prouve que cela aussi t'a été concédé par le Créateur et que tu peux donc extraire du sol, creuser, fondre au feu le minerai, amasser ces biens que tu n'as pas répandus. Ou bien peut-être personne ne considérera-t-il même comme répréhensible le fait d'amasser ainsi pour soi les richesses tirées de la mine de la terre. Mais puisque le texte ajoute « les possessions abondantes des rois et des provinces », l'idée d'amasser n'a plus de rapport avec l'innocence. En effet, comme il était permis à la puissance royale d'amasser l'abondance des richesses venues des provinces, et bien évidemment de lever des impôts, d'exiger des dîmes, de contraindre les sujets à apporter de l'argent, il dit avoir amassé ainsi l'or et l'argent.⁷²⁹

τί γὰρ ἐλύπησε καταμειγμένον τῇ γῆ τὸ χρυσίον κάκεινοις ἐγκεχυμένον τοῖς τόποις, οἷς ἐξ ἀρχῆς ἐνετέθη παρὰ τοῦ κτίσαντος; τί ὀφείλεις σοι πλεον παρὰ τοὺς καρποὺς τὴν γῆν ὃ δημιουργήσας ἐποίησεν; οὐ μόνον σοι τὰ ἀκρόδρυα καὶ τὰ σπέρματα πρὸς τὴν τροφήν ἀπεκλήρωσεν; διὰ τί παρέρχῃ τῆς ἐξουσίας τοὺς ὄρους; ἢ δεῖξον καὶ ταῦτά σοι συγκεχωρημένα παρὰ τοῦ κτίσαντος, ὥστε μεταλλεύειν τε καὶ ἀνορύσσειν καὶ πυρὶ καταχωνεύειν τὸ ὑποκείμενον καὶ συνάγειν ταῦτα, ἃ μὴ ἐσκόρπισας. ἢ ταῦτα μὲν ἴσως οὐδὲ ἔγκλημά τις εἶναι λογίσειται τὸ οὕτως ἑαυτῷ συνάγειν ἐκ τῶν τῆς γῆς μετάλλων τὰ χρήματα. ἀλλ' ἐπειδὴ πρόσκειται τῷ λόγῳ, ὅτι Περιουσιασμοὺς βασιλέων καὶ τῶν χωρῶν, οὐκέτι πρὸς τὸ ἀνεύθυνον ἢ τοῦ συναγαγεῖν διάνοια φέρεται. ὡς γὰρ ἐξὸν τῇ βασιλικῇ δυναστείᾳ ἐκ τῶν χωρῶν τὸν περιουσιασμὸν τῶν χρημάτων συνάγειν, δηλονότι φόρους ἐπιβάλλειν, δεκάτας εἰσπράττεσθαι, εἰσφέρειν χρήματα τοὺς ὑποχειρίου καταναγκάζειν, οὕτως συνειλοχέειν φησὶ τό τε χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον.

L'allusion grégorienne au mythe de Midas suit ce passage.⁷³⁰ Grégoire souligne nettement dans le texte le rapport qui existe entre l'homme et les ressources naturelles. En effet, il ne s'agit pas uniquement de l'or, mais *des richesses tirées de la mine de la terre* c'est-à-dire toutes sortes de ressources naturelles. Regardons de plus près les quatre verbes que Grégoire emploie pour parler de l'exploitation des ressources naturelles par l'être humain : μεταλλεύειν (extraction, recherche des minéraux), ἀνορύσσειν (creuser, déterrer), καταχωνεύειν (fondre), συνάγειν (recueillir).⁷³¹ L'hypothèse de Grégoire est nette ; il lie de manière évidente l'amour de l'argent avec l'exploitation abusive de toutes sortes de ressources naturelles. C'est bien l'amour de l'argent qui pousse l'homme à une extraction exagérée des biens qui se trouvent à l'intérieur de la terre. A travers le passage que nous venons de citer, nous voyons que ce péché (l'amour de l'argent) entraîne de sérieuses conséquences

⁷²⁹ Eccl 339, SC 416, p. 235.

⁷³⁰ Auparavant l'exemple de Midas se retrouve chez CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue* III, 6 : BASILE, *Hom. In illud : Destruam horrea mea*, PG 31, 261-278 : LIBANIOS, *Discours sur les patronages*, 31 (L. HARMAND, Paris, 1955).

⁷³¹ Voir utilisation de ces mots dans la littérature antique consacrée à la métallurgie ; C. DOMERGUE, *Les Mines antiques. La production des métaux aux époques grecque et romaine*, Paris, 2008 ; voir également les travaux d'un expert en mines et un humaniste du XVIème siècle GEORGIUS AGRICOLA, *De re metallica*, paru à Bâle en 1556 et Bermannus en 1530; voir *Bermannus (Le mineur) Un dialogue sur les mines* », Introduction, texte établi et commenté par R. Helleux et A. Yans, Paris, 1990.

sur l'environnement. C'est un exemple de l'influence du critère éthique sur l'ensemble de la création sensible dans la pensée grégorienne.

Grégoire n'est pas le premier qui propose l'attitude moraliste sur la question de l'exploitation des mines. Dans l'antiquité, cette morale est fondée en général sur le manque de respect au regard de la nature et sur une méfiance à l'égard des mines. Ainsi écrit Sénèque dans *Quaestiones Naturales* :

L'homme, qui est naturellement dressé vers le ciel, quel est ce besoin si puissant qui l'a courbé, qui l'a enseveli et qui l'a englouti au plus profond de la terre pour qu'il en tire un or dont la quête n'est pas moins dangereuse que la possession ? C'est pour cela qu'il a creusé des galeries et rampé, cherchant à la ronde une proie fangeuse et incertaine, oublieux du jour, oublieux d'une nature plus généreuse de laquelle il s'est détourné. Y a-t-il un mort à qui la terre soit aussi lourde qu'elle est à ceux que l'appât du gain a écrasés sous le poids du monde, qu'il a privés du ciel, qu'il a enfouis dans les profondeurs où se cache ce poison, source de mal ? Et pourtant, ils ont osé descendre dans ces lieux où ils devaient éprouver un nouvel ordre de la nature : la terre suspendue au-dessus d'eux, des vents soufflant dans des vides obscurs, des sources effrayantes dont les eaux ne s'écoulaient nulle part, une éternelle nuit qui leur était étrangère ; et ensuite, après de tels travaux, ils ont peur des enfers.⁷³²

Dans ce passage, le philosophe stoïcien critique cette attitude humaine envers la nature qui est principalement dûe à l'envie du profit. Creuser la terre et pénétrer en dessous d'elle est condamnable aux yeux de Sénèque parce que cela conduit l'homme à l'oubli de la nature et à la déformation de son ordre. Regardons aussi l'opinion de Pline l'Ancien qui, s'inspirant de la morale stoïcienne, commente ainsi la quête des métaux :

Mais ce qui cause notre perte, ce qui nous mène dans les enfers, ce sont les matières qu'elle (la terre) a cachées dans ces profondeurs et qui ne se forment pas en un jour. De la sorte notre imagination, s'élançant dans le vide, calcule quand, dans la suite de tous les siècles, nous aurons fini d'épuiser la terre et jusqu'où pénétrera notre cupidité. Combien notre vie serait innocente et heureuse, combien même elle serait raffinée, si nous ne convoitions que ce qui se trouve à la surface de la terre, bref, que ce qui est tout près de nous.⁷³³

Illa nos peremunt, illa nos ad inferos agunt, quae occultavit atque demersit, illa quae non nascuntur repente, ut mens ad inane euolans reputet, quae deinde futura sit finis omnibus saeculis exhauriendi eam, quo usque penetratura auaritia. Quam innocens, quam beata, immo uero etiam delicata esset uita, si nihili aliunde quam supra terras concupisceret, breuiterque, nisi quod secum est.

⁷³² SENEQUE, *Quaestiones Naturales*, 5, 15, 1-4; 15, 2 – nous citons le texte qui se trouve dans le livre de C. DOMERGUE, *Les Mines antiques. La production des métaux aux époques grecque et romaine*, Paris, 2008

⁷³³ PLIN L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, texte établi, traduit et commenté par H. Zehnacker, Editions Les Belles Lettres, Paris, 1983, t. XXXIII, 1, p. 47.

Pline l’Ancien, tout comme Sénèque, voit dans l’exploitation des ressources souterraines non pas uniquement une destruction de la terre, mais aussi une destruction de la vie humaine. C’est dans le sens éthique que l’homme se perd lui-même en dérobant à la terre les richesses qu’elle produit car il tombe dans le vice de la vie en désaccord avec la nature. Les deux textes condamnent l’avarice (*avaritia*) de l’homme qui le détourne d’une vie vertueuse : *innocens, beata et delicata*.

Le problème de l’exploitation des ressources naturelles aux yeux de Grégoire semble également consister dans le fait de l’appartenance de la terre au Créateur et non pas aux êtres humains. En effet, l’évêque de Nysse sème le doute, par la série des questions rhétoriques, sur les droits de l’homme envers les richesses qui se trouvent sous la terre. Par cela il introduit une éthique environnementale qui selon lui renvoie au fait que le profit sur la mesure tirée de la terre est condamné comme une violation contre la création divine et donc contre Dieu lui-même.⁷³⁴ Dans cette perspective, l’utilisation abusive des biens matériels apparaît comme étant le péché contre Dieu. Nous pouvons parler ici du péché contre la création, le péché contre l’oeuvre divine, poussé par l’amour de l’argent, exprimé dans le même sens par le patriarche Bartholomée I dans le discours à Santa Barbara 1997 :

If human beings were to treat one another’s personal property the way they treat their environment, we would view that behavior as anti-social and illegal. We would impose judicial measures necessary to restore wrongly appropriated personal possessions. It is, therefore, appropriate for us to seek ethical and even legal recourse where possible, in matters of ecological crimes. It follows that to commit a crime against the natural world is a sin. For human beings to cause species to become extinct and to destroy the biological diversity of God’s creation ; for human beings to degrade the integrity of the earth by causing changes in its climate, by stripping the earth of its natural forests, or by destroying its wetlands; for human beings

⁷³⁴ Nous trouvons dans le livre de Job un passage qui s’érige contre la recherche humaine des métaux au détriment de la Sagesse divine : « Certes, des lieux d’où extraire l’argent et où affiner l’or, il n’en manque pas. Le fer, c’est du sol qu’on l’extrait, et le roc se coule en cuivre. On a mis fin aux ténèbres et l’on fouille jusqu’au tréfonds la pierre obscure dans l’ombre de mort. On a percé des galeries loin des lieux habités, là, inaccessible aux passants, on oscille, suspendu loin des humains. La terre, elle d’où sort le pain, fut ravagée en ses entrailles comme par un feu. Ses rocs sont le gisement du saphir et là se trouve la poussière d’or. Les rapaces en ignorent le sentier et l’oeil du vautour ne l’a pas repéré. Les fauves ne l’ont point foulé ni le lion ne l’a frayé. On s’est attaqué au silex, on a ravagé les montagnes par la racine. Dans les rochers on a percé des réseaux de galeries, et tout ce qui est précieux, l’oeil de l’homme l’a vu. On a tari les sources des fleuves et amené au jour ce qui était caché. Mais la sagesse, où la trouver ? Où réside l’intelligence ? On en ignore le prix chez les hommes, et elle ne se trouve pas au pays des vivants. L’Âbîme déclare : « Elle n’est pas en moi » et l’Océan : « Elle ne se trouve pas chez moi » Elle ne s’échange pas contre de l’or massif, elle ne s’achète pas au poids de l’argent ». Job 28, 1-15. La TOB remarque, dans le bas de note, que le verset 3 jusqu’au verset 11 évoquent des initiatives techniques qui ont bouleversé la terre pour lui arracher ses trésors. Ajoutons que le verset 11 exprime le creusement des mines qui modifie à son tour le régime des eaux.

contaminate the earth's waters, its land, its air, and its life, with poisonous substances – all of these are sins.⁷³⁵

Dans la vision de Grégoire, l'homme qui a un rapport avec la création n'attend que les fruits de la terre, c'est-à-dire la nourriture. Une possibilité d'extraire des ressources naturelles existe pourtant dans notre passage si elle passe par l'*innocence*. Il est à noter qu'« innocence » est ici utilisé en opposition à la notion d'amasser, de thésauriser. Ce qui nous conduit à dire que l'exploitation des ressources naturelles dont l'objectif n'est pas lucratif ne semble pas être un péché. Et la possession entraîne à sa suite l'exercice de pouvoir sur les populations. Nous pouvons remarquer une relation qui s'enchaîne entre l'amour de l'argent et le pouvoir, le pouvoir d'un petit groupe de privilégiés (βασιλικῆ δυναστεία) sur le reste de la population (τοὺς ὑποχειρίους). Nous remarquons également une opposition entre ce qui est royal (puisqu'il s'agit de Salomon) d'un côté et ce qui est du peuple de l'autre côté. Cette opposition qui a créé des inégalités parmi les hommes est due à l'approche perturbée envers les ressources naturelles. L'idée d'amasser, selon Grégoire, entraîne l'obligation contraignante sur la population par tout le système des contributions imposées : « *et bien évidemment de lever des impôts, d'exiger des dîmes, de contraindre les sujets à apporter de l'argent* ». Les ressources naturelles, ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais leur mauvais emploi est à l'origine de l'inégalité et de l'injustice parmi les hommes.⁷³⁶ L'évêque de Nysse évoque ce problème de la destination commune des biens dans le passage que nous venons de citer. Le rapport entre l'idée grégorienne et la crise écologique semble être plus lisible à travers les paroles du pape François. La jouissance des biens matériels ne comprend pas l'idée de la possession (le fait d'amasser) et toute tentative de monopoliser les biens semble être pour Grégoire un péché.

⁷³⁵ p. 220-221 November 8th 1997 in CHRYSSAVGIS.

⁷³⁶ Le pape François semble être très attentif à ce problème du partage commun des biens affirmant dans son encyclique *Laudato si'* p. 77-78, que : « ... nous sommes d'accord sur le fait que la terre est essentiellement un héritage commun, dont les fruits doivent bénéficier à tous. Pour les croyants cela devient une question de fidélité au Créateur, puisque Dieu a créé le monde pour tous. Par conséquent toute approche écologique doit incorporer une perspective sociale qui prenne en compte les droits fondamentaux des plus défavorisés. Le principe de subordination de la propriété privée à la destination universelle à leur usage, est une « règle d'or » du comportement social, et le premier principe de tout l'ordre éthico-social ». La tradition chrétienne n'a jamais reconnu comme absolu ou intouchable le droit à la propriété privée, et elle a souligné la fonction sociale de toute forme de propriété privée. Saint Jean Paul II a rappelé avec beaucoup de force cette doctrine en affirmant que « Dieu a donné la terre à tout le genre humain pour qu'elle fasse vivre tous ses membres, sans exclure ni privilégier personne ». Ce sont des paroles denses et fortes ».

Dans le livre déjà cité de R. Guardini *La fin des temps modernes*, l'auteur réfléchit sur le danger qui est lié au pouvoir.

Ce danger provient de différentes sources, mais surtout de ce qui constitue la base de toute création culturelle, c'est-à-dire du pouvoir sur l'existant. L'homme des temps modernes pense que tout accroissement de puissance est en soi « progrès », un degré plus haut de sécurité, d'utilité, de bien-être, de force vitale, de plénitude des valeurs. En réalité, la puissance est quelque chose d'absolument polyvalent : elle peut créer le bien comme le mal, construire aussi bien que détruire. Ce qu'elle devient en réalité dépend de la pensée qui la régit et du but pour lequel on l'utilise. Mais un examen attentif montre qu'au cours des temps modernes, le pouvoir sur l'existant, hommes et choses, s'accroît, il est vrai, dans une mesure toujours plus considérable, mais que la façon de prendre au sérieux les responsabilités, la lucidité de la conscience, la force de caractère, ne va absolument pas de pair avec cette montée (...) Cela signifie que la possibilité devient sans cesse plus grande pour l'homme de mal utiliser sa puissance. Comme il n'existe pas encore d'éthique réelle et efficace concernant l'usage de celle-ci, la tendance s'accroît sans cesse de considérer cet usage comme un processus naturel pour lequel existent non pas des normes de liberté, mais de prétendues nécessités : l'utilité et la sécurité.⁷³⁷

Cette pensée de R. Guardini, d'une certaine façon, correspond à la vision du pouvoir dans le passage d'*In Ecclesiasten*. L'homme avait été créé pour pouvoir exercer le pouvoir sur le monde sensible mais ce pouvoir, comme le dit Grégoire, possède des *limites* c'est-à-dire peut être utilisé d'une mauvaise façon : dans notre cas contre la création. C'est avec cette question rhétorique que le Cappadocien introduit l'idée de danger du pouvoir : « *Pourquoi franchis-tu les limites de ton pouvoir ?* » (διὰ τί παρέρχη τῆς ἐξουσίας τοὺς ὅρους;). Il est à noter que les deux auteurs, Grégoire et R. Guardini, proposent la même *solution* face à l'abus du pouvoir par l'être humain. C'est bien grâce à l'éthique que l'on pourra réellement faire face aux questions d'exercice de pouvoir sur l'existant, et que pourra se produire une approche saine et efficace envers la création sensible. Ce qui est également à souligner, c'est que cette éthique doit être basée sur la liberté, donc sur une qualité divine offerte à l'homme, comme on l'a vu. Rappelons-nous : l'homme créé à l'image de Dieu, et l'image de Dieu c'est la liberté, fonde la notion d'éthique chez Grégoire car l'homme ontologiquement libre fait ses choix par la liberté (mais la vraie liberté de l'homme est exprimée dans l'accomplissement de la volonté divine).

Mais dans cette vision d'éthique il faudra aussi parler de l'amour dans le sens où c'est par l'amour de Dieu – de surabondance de l'amour divin, comme le veut le texte *De Oratione catechetica* – qu'est créé l'homme dans le monde. Une série de

⁷³⁷ R. GUARDINI, *La fin des temps modernes*, traduit de l'allemand par J. ANCELET-HUSTACHE, Editions du Seuil, Paris, 1953, p. 92-93 ; La version originale de cette oeuvre est parue au Werkbund-Verlag, à Wurzburg, 1950, sous le titre *Das Ende der Neuzeit*.

mots est à relier au concept d'éthique chez Grégoire : Dieu – amour – liberté – création - éthique.

Voici le dernier texte à partir duquel nous proposons d'analyser le problème de la relation entre l'homme et l'environnement dans la pensée de l'évêque de Nysse. Ce passage provient de *De pauperibus amandi orationes duo*.

Use, n'abuse pas (1 Co 7, 31) : c'est ce que Paul, lui aussi, t'as appris. Détends-toi en une jouissance mesurée ; ne t'abandonne pas aux transports des plaisirs ; ne sois pas la ruine pure et simple de tous les êtres vivants, grands quadrupèdes, petits quadrupèdes, oiseaux, poissons, les familiers, les rares, ceux qui sont bon marché, ceux qui sont coûteux ; ne remplis pas un seul ventre avec la sueur de nombreux chasseurs, comme un puits extrêmement profond que ne peuvent combler les mains nombreuses de ceux qui jettent de la terre. A cause de ceux qui vivent dans le luxe, même le fond de la mer ne demeure pas sans trouble, et les poissons qui nagent dans l'eau ne sont pas les seuls à être chassés, mais on enlève également au fondement des eaux tout ce qui vit dans la mer et tout cela est tiré sur la terre ferme, à l'air libre. De même, les races d'huîtres n'échappent pas, l'ourson est attrapé, la lente seiche est prise en filet, le poulpe est arraché aux rochers qu'il agrippe, les coquillages sont extirpés des profondeurs les plus basses, toutes les espèces d'êtres vivants, tout ce qui nage sous les vagues de la surface, tout ce qui habite en secret le fond de la mer, **on le tire à l'air libre**, car l'habileté des amoureux du plaisir machine contre eux des méthodes de chasse variées.⁷³⁸

Χρησαι, μη παραχρήση· τούτο γάρ σε καὶ Παῦλος ἐδίδαξεν. ἄνες σαυτὸν ἀπολαύσει μεμετρημένη· μη βακχεύσης ταῖς ἡδοναῖς· μη πάντων ἀπλῶς ζῶων ὄλεθρος ἔσο, τετραπόδων μεγάλων, τετραπόδων μικρῶν, ὀρνίθων, ἰχθύων, τῶν εὐπορίστων, τῶν σπανίων, τῶν εὐώνων, τῶν πολυτίμων· μη πολλῶν θηρευτῶν ἰδρωτί μίαν πλήρου γαστέρα, ὥσπερ τι φρέαρ βαθύτατον πολυχειρία τῶν χωννύντων μη γεμιζόμενον. διὰ τοὺς τρυφῶντας οὐδὲ ὁ βυθὸς τῆς θαλάσσης ἀνενόχλητος μένει οὐδὲ οἱ τῷ ὕδατι ἐνηχόμενοι ἰχθύες μόνον ἀγρεύονται, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἄλλα ζῶα τῇ ὑποστάθμῃ τῶν ὑδάτων ἐμφέρεται, καὶ ταῦτα πρὸς τὴν ἥπειρον καὶ τὸν ἀέρα τοῦτον ἐξέλκεται. οὕτως τὰ γένη τῶν ὀστρέων οὐκ ἔλαθε καὶ ὁ ἐχθίνος ἀγρεύεται καὶ ἡ σηπία ἔρπουσα σαγηνεύεται καὶ ὁ πολύπους ταῖς πέτραις προσπεφυκῶς ἀποσπᾶται καὶ οἱ κοχλῖαι τῶν κατατάτων βυθῶν ἀποσύρονται καὶ πάντα γένη ζῶων, ὅσα τοῖς τῆς ἐπιφανείας κύμασιν ἐπινήχεται καὶ ὅσα τὸν πυθμένα τῆς θαλάσσης ἔλαχε κατοικεῖν, **πρὸς τὸν ἀέρα τοῦτον ἐκφέρεται,** τῆς τῶν φιληδόνων μηχανῆς ποικίλα κατ' ἐκείνων σοφισμένης τὰ θήρατρα.

C'est un texte très important qui nous permet de conclure dans une certaine mesure notre recherche sur la vision grégorienne de la relation entre l'homme et le reste de la création sensible. Grégoire, en interprétant les paroles pauliniennes « *Use, n'abuse pas* », montre clairement quelle doit être selon lui l'attitude de l'homme envers la création. User (Χρησαι), c'est pour Grégoire se laisser jouir de façon modérée (ἄνες σαυτὸν ἀπολαύσει μεμετρημένη). Nous pouvons joindre à cette expression la formule d'utilisation selon besoin. Abuser (παραχρήση) de la création,

⁷³⁸ *Benef 16*, trad. *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, Paris : Éd. J.-P. Migne, 2011 ; Cf. SC 588 p. 207-208.

c'est dans ce passage grégorien la possession, qui indique surtout la perte de contrôle de soi,⁷³⁹ par les plaisirs corporels (μη βακχεύσης ταῖς ἡδοναῖς) – ce qui peut correspondre à l'idée grégorienne d'utilisation selon le plaisir. Grégoire voit dans le fait d'abuser de la création le danger de la destruction de tous les animaux (μη πάντων ἀπλῶς ζώων ὄλεθρος ἔσο). Grégoire souligne ainsi quelle peut être la conséquence d'une telle attitude destructrice de l'homme sur les espèces vivantes sur la terre. Une conséquence que nous vivons aujourd'hui avec la disparition des certaines espèces animales et végétales causée par la crise écologique.⁷⁴⁰ Il semble que, dans la vision de l'évêque de Nysse, chaque homme est partagé entre deux différentes approches en ce qui concerne le rapport avec l'environnement. Nous sommes partagés entre l'utilisation selon le besoin ou selon le plaisir.

La technique ou plutôt l'habileté de l'homme, exprimée dans le passage par le terme τῆς μηχανῆς, lui sert nettement en vue du plaisir, ce qui par conséquent, cause la destruction de l'environnement dans le passage surtout maritime (c'est de l'image maritime que Grégoire a dû s'inspirer pour le texte cité précédemment).⁷⁴¹ Donc, l'attitude humaine envers la φύσις dans ce passage du *De pauperibus amandi orationes duo* se montre dans son côté négatif.

Une autre expression attire notre attention celle de *tirer en l'air libre* (πρὸς τὸν ἀέρα τοῦτον ἐκφέρεται, τὸν ἀέρα τοῦτον ἐξέλκεται) toutes sortes d'animaux qui vivent dans la mer. Il semble que cette expression signifie pour Grégoire l'exploitation de l'environnement sans mesure, sans prendre aucune responsabilité et sans se soucier des conséquences de ces actes. Ainsi le thème de mesure est évoqué.

2. 1. 4. CONCLUSION

Dans notre recherche nous souhaitons introduire une approche empirique envers les écrits des Pères de l'Eglise grâce à une problématique contemporaine.⁷⁴² La

⁷³⁹ Voir LAMPE le terme βακχεύω βακχεία signifie aussi possession démoniaque.

⁷⁴⁰ Cf. N. DE POMPIGNAN, *Océan alerte rouge : chroniques d'un désastre annoncé*, Paris, l'Harmattan, 2014 ; F. LATOUR, *Au coeur des océans : les comprendre pour mieux les préserver*, Grenoble, 2010.

⁷⁴¹ Cf. XENOPHON, *L'art de la chasse*, texte établi et traduit par E. DELEBECQUE, Les Belles Lettres, Paris, 1970 ; où nous apprenons différentes techniques dont l'homme se sert pour chasser les animaux.

⁷⁴² Une telle méthode pose en soi des problèmes complexes comme par exemple un danger d'archaïsme : mais c'est aussi un défi pour l'idée de l'universalisme et de la pantemporalité à laquelle prétend la pensée chrétienne. Autrement dit, est-ce que la vision cosmique et anthropologique d'un des représentants de l'âge d'or patristique peut donner un concept théologiquement fiable de la situation actuelle de la crise écologique ?

crise écologique d'aujourd'hui fournit un tel questionnement, qu'elle nous pousse à chercher des pistes dans la pensée chrétienne qui se veut universelle. Nous observons jusqu'à présent qu'un tel rapprochement s'avère être petit à petit possible grâce aux points communs que nous avons pu récupérer au long de notre analyse. Malgré la différence entre deux époques (dans le sens scientifique, intellectuel) il nous est tout à fait possible de faire dialoguer d'un côté la vision grégorienne de la relation humano-environnementale avec la crise écologique qui en soi n'est qu'une intensification de l'abus de l'environnement poussée par le développement technique, ayant pour fondement un manque d'éthique envers celle-ci.

En nous intéressant à la problématique de la crise écologique nous avons pu observer dans les écrits grégoriens la mise en oeuvre d'un concept d'éthique cosmique : une sorte de mode d'emploi de la création sensible qui, à première vue, ne semble pas être au centre de l'intérêt intellectuel de l'évêque de Nysse. Pourtant le Cappadocien, comme nous avons pu l'observer, s'occupe assez intensivement de la question du comportement humain envers l'environnement.

F. Müller note très explicitement que : « *Erst die eigentümliche Verbindung von griechischer τέχνη und christlicher φύσις ist der angemessene Maßstab (critère) zur Beurteilung (critique) seines Werkes und der Schlüssel zum Verständnis seines Wesens* ». ⁷⁴³ C'est bien cette connexion entre l'art humain ou plus simplement : l'activité raisonnable de l'être humain – et la nature dans le sens environnemental du terme qui nous permet de démontrer l'existence d'une éthique environnementale grégorienne.

2. 2. LA RELATION INTERHUMAINE DANS L'OPTIQUE ENVIRONNEMENTALE

Ce que nous essayons de démontrer, c'est que la crise écologique (abus de l'environnement par l'homme) est surtout une crise anthropologique et éthique, qui accentue d'une façon considérable l'inégalité parmi les hommes, ce qui constitue une de ses conséquences majeures. Il s'agit surtout de la pauvreté, de l'inégalité par rapport à l'accès aux *fruits de la terre* (eau, nourriture, ressources naturelles etc...) Nous croyons qu'il faut chercher la source de ces faits tragiques dans la manière dont les hommes vivent ensemble et cohabitent dans la création. Nous allons analyser la

⁷⁴³ F. MÜLLER, p. 88.

relation interhumaine dans la vision grégorienne et selon l'éthique qu'elle propose car c'est elle qui possède une vision globale sur l'homme et le cosmos et c'est elle qui oppose le style de vie humaine avec l'accroissement des biens matériels. Il est impossible de comparer le problème de la crise écologique contemporaine et la vision grégorienne cosmologique d'une façon systématique.

2. 2. 1. L'INDIVIDU ET LA NATURE HUMAINE DANS LE CONTEXTE DE L'ETHIQUE COSMIQUE

Certaines attitudes, selon Grégoire constituent une déviation de la vie éthique de l'homme. Cette approche nous permettra de voir l'usage de l'éthique humaine et ses conséquences dans le domaine social.

Commençons notre recherche sur la relation interhumaine par un passage provenant du *Contra Eunomium libri I* qui définit la relation entre les hommes dans le contexte ontologique. Voici la citation qui se trouve dans le contexte de la précision grégorienne au sujet d'*ousie* et d'*hypostase*.

En effet, toutes les choses qui présentent la même définition de l'*ousia*, dans le cas de l'*hypostase* ne seront pas semblablement mises sur le même plan pour fournir leur définition. Pierre, en effet, Jacques et Jean étaient les mêmes quant à la définition de l'*ousia* – chacun d'eux étaient homme -, mais, pour ce qui est des propriétés de l'*hypostase* de chacun d'eux, ils n'étaient pas sur le même plan.⁷⁴⁴

οὐ γὰρ ὅσα τὸν τῆς οὐσίας λόγον τὸν αὐτὸν ἔχει, ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῇ ὑποστάσει τῇ ἀποδόσει τοῦ λόγου συνενεχθήσεται. Πέτρος γὰρ καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης ἐν μὲν τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας οἱ αὐτοὶ ἦσαν ἀλλήλοις (ἄνθρωπος γὰρ τούτων ἕκαστος), ἐν δὲ τοῖς ἰδιώμασι τῆς ἐκάστου αὐτῶν ὑποστάσεως ἀλλήλοις οὐ συνεφέροντο.

Le passage que nous venons de citer permet à Grégoire d'expliquer le sens d'*ousie* et d'*hypostase* au sein de la Trinité. On peut comprendre le rapport entre la nature divine et ses trois hypostases par analogie proposée par Grégoire : la nature humaine et les hommes individuels ont le même rapport que la nature divine avec ses trois hypostases.⁷⁴⁵ Nous remarquons un certain parallélisme avec la vision d'Aristote sur les substances secondes.⁷⁴⁶

⁷⁴⁴ *Eun* I 227, SC 524 p. 61 ; d'autres exemples de l'emploi grégorien surtout dans *Ad Graecos*.

⁷⁴⁵ R. M. HÜBNER, « Gregor von Nyssa als Verfasser des sog. Ep. 38 des Basiliius », dans *Epektasis*, p. 486, où nous lisons l'opinion de l'auteur commentant ce texte de Grégoire qui propose de « transposer les déterminations aristotéliennes de la substance seconde et de l'individu au rapport de l'*ousia* divine et de ses hypostases ».

⁷⁴⁶ ARISTOTE, *Catégoriques*, texte établi et traduit par R. BODEÛS, Les Belles Lettres, Paris, 2001, p. 9-10 : « Pour ce qui est des substances secondes, l'espèce est davantage substance que le genre, car elle est plus proche de la substance première. En effet, si l'on veut rendre compte de ce qu'est la substance première, on la fera mieux connaître et de façon plus adéquate en fournissant l'espèce plutôt

La question suivante est primordiale à établir : la relation interhumaine que nous analysons ici se rapporte aux hommes compris individuellement tout en sachant qu'ils partagent tous la même nature. En effet, la première distinction qui est faite pour l'être humain est à l'image trinitaire : une seule essence humaine en multiple individualités. Grégoire influencé par les *Catégories* d'Aristote fait visiblement le rapprochement entre deux relations divine et humaine (ousie/hypostase). Mais Grégoire en le transformant dans le système incréé et créé, qui nie la possibilité de l'imputation (*faire voir l'individu substantiel*)⁷⁴⁷ à partir de la première substance, suspend l'analogie avec l'idée d'Aristote. Il s'agit probablement plus de l'écho de la *paideia* classique grecque que d'une volontaire assimilation de la pensée aristotélicienne.

2. 2. 2. L'ESCLAVAGE

Le passage suivant d'*In ecclesiasten* est très connu sur la question de l'esclavage pendant les premiers siècles ; il analyse le phénomène de l'esclavage comme une déprivation de la relation interhumaine. Ce passage nous permettra de nous poser la question de ce sur quoi doit reposer la relation interhumaine.

J'ai acquis, dit-il, des esclaves et des servantes, et j'ai eu des serviteurs nés chez moi. Vois-tu l'énormité de la forfanterie ? Une telle parole s'élève ouvertement contre Dieu. Car nous avons entendu dire par la prophétie que toutes choses sont les esclaves du pouvoir qui est au-dessus de tout. Or, l'homme qui fait de la « possession » de Dieu sa propre possession et qui s'attribue domination sur sa race, au point de se croire le maître d'hommes aussi bien que de femmes, que fait-il d'autre que transgresser la nature par son orgueil, lui qui se regarde comme différent de ceux qu'il commande ? « J'ai acquis des esclaves et des servantes. » Que veux-tu dire ? Tu condamnes à l'esclavage l'homme dont la nature est libre et autonome, et tu légifères en t'opposant à Dieu, en renversant la loi qu'il a établie pour la nature. En effet, celui qui est né pour être maître de la terre, celui qui a été placé pour commander par le créateur, tu le soumets au joug de l'esclavage, en transgressant et en combattant pour ainsi dire l'ordre divin. Tu as oublié les limites de ton pouvoir, tu as oublié que le commandement t'a été imparti dans les limites de l'autorité sur les êtres sans raison (...) **Tu as déchiré la nature (humaine) par l'esclavage et la domination, tu l'as**

que le genre. Ainsi, pour rendre compte d'un certain homme, on en donnera une meilleure connaissance en expliquant qu'il s'agit d'un homme, plutôt qu'en parlant d'un animal, car la première indication fournit plutôt le propre d'un certain homme, tandis que la seconde est plus commune. Et pour rendre compte d'un certain arbre, on en donnera une meilleure connaissance en expliquant qu'il s'agit d'un arbre, plutôt qu'en parlant de plante. De plus, les substances premières, du fait d'être sujets pour tout le reste et parce que tout le reste leur est imputé ou leur est inhérent, sont celles qui, pour ces motifs, sont dites substance avant tout. Or, précisément la relation des substances premières à tout le reste est aussi la relation de l'espèce aux genres, puisque l'espèce fait office de sujet pour le genre. Par conséquent cela aussi montre que l'espèce est davantage substance que le genre. »

⁷⁴⁷ Ibid. p. 93 ; l'expression de R. BODEÛS dans les notes complémentaires.

faite esclave d'elle-même et dominatrice d'elle-même (...) Car celui qui sait estimer la nature humaine à son juste prix a dit que le monde entier n'est pas digne d'être échangé contre l'âme d'un homme. **Chaque fois qu'un homme est à acheter, ce n'est pas moins que le maître de la terre qui est conduit au marché. Donc, ce qui sera vendu à la criée en même temps que cet homme ; c'est évidemment aussi la création existante.**⁷⁴⁸

Ἐκτησάμην γάρ, φησί, δούλους καὶ παιδίσκας, καὶ οἰκογενεῖς ἐγένοντό μοι. ὄρᾳς τὸν ὄγκον τῆς ἀλαζονείας; θεῶ ἄντικρυς ἢ τοιαύτη φωνὴ ἀντεπαίρεται. τὰ σύμπαντα γὰρ δοῦλα εἶναι τῆς πάντων ὑπερκειμένης ἐξουσίας παρὰ τῆς προφητείας ἠκούσαμεν. ὁ οὖν κτῆμα ἑαυτοῦ τὸ τοῦ θεοῦ κτῆμα ποιούμενος ἐπιμερίζων τε τῷ γένει τὴν δυναστείαν, ὡς ἀνδρῶν τε ἅμα καὶ γυναικῶν ἑαυτὸν κύριον οἶσθαι, τί ἄλλο καὶ οὐχὶ διαβαίνει τῇ ὑπερηφανίᾳ τὴν φύσιν, ἄλλο τι ἑαυτὸν παρὰ τοὺς ἀρχομένους βλέπων; Ἐκτησάμην δούλους καὶ παιδίσκας. τί λέγεις; δουλεία καταδικάζεις τὸν ἄνθρωπον, οὗ ἔλευθέρα ἢ φύσις καὶ αὐτεξούσιος, καὶ ἀντινομοθετεῖς τῷ θεῷ, ἀνατρέπων αὐτοῦ τὸν ἐπὶ τῇ φύσει νόμον. τὸν γὰρ ἐπὶ τούτῳ γενόμενον, ἐφ' ᾧ τε κύριον εἶναι τῆς γῆς καὶ εἰς ἀρχὴν τεταγμένον παρὰ τοῦ πλάσαντος, τοῦτον ὑπάγεις τῷ τῆς δουλείας ζυγῷ, ὡς περ ἀντιβαίνων τε καὶ μαχόμενος τῷ θεῷ προστάγματι. ἐπιλέλῃσαι τῶν τῆς ἐξουσίας ὄρων, ὅτι σοι μέχρι τῆς τῶν ἀλόγων ἐπιστασίας ἢ ἀρχὴ περιώρισται (...) **σὺ δὲ τὴν φύσιν δουλείᾳ καὶ κυριότητι σχίσας αὐτὴν ἑαυτῇ δουλεύειν καὶ ἑαυτῆς κυριεύειν ἐποίησας (...)** οὐδὲ γὰρ ὅλον εἶπε τὸν κόσμον ὁ εἰδὼς τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀκριβῶς τιμᾶσθαι ἄξιον εἶναι τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀντάλλαγμα. **ἄνθρωπος τοίνυν ὅταν ὦνιος ᾖ, οὐδὲν ἕτερον ἢ ὁ τῆς γῆς κύριος ἐπὶ τὸ πωλητήριον ἄγεται. οὐκοῦν συναποκηρυχθήσεται αὐτῷ δηλαδὴ καὶ ἡ ὑπάρχουσα κτίσις.**

La relation entre les individus ne peut être fondée sur l'argent car c'est de là que l'esclavage prend ses racines. Selon T. J. Dennis, au sujet l'article sur lequel nous allons bientôt revenir, ce passage sur l'esclavage est : « *a basis for an attack on slavery whose directness and comprehensiveness is without parallel in the literature, both Christian and pagan, of the patristic period* ».⁷⁴⁹ Grégoire condamne l'esclavage comme étant une transgression de l'ordre naturel (τῇ ὑπερηφανίᾳ τὴν φύσιν) et un acte contre Dieu (θεῷ ἄντικρυς). Cette transgression (διαβαίνει, ἀντιβαίνων) est causée par une passion de l'homme ; ici il s'agit de l'orgueil.⁷⁵⁰ Effectivement, nous pouvons trouver chez Grégoire une idée assez répandue dans ces écrits⁷⁵¹ selon

⁷⁴⁸ Eccl 334-337, SC 416, p. 224-231.

⁷⁴⁹ T. J. DENNIS, p. 1071.

⁷⁵⁰ Mentionnant que pour Grégoire l'orgueil constitue le plus grave des péchés citons par exemple *De vita Moysis* SC 1 bis, p. 295 : « *On ne saurait rejeter la définition qui définit l'orgueil comme la chute la plus profonde* ».

⁷⁵¹ *Lexicon Gregorianum* donne aux-moins cinq références différentes. Grégoire dans *De vita Moysis* donne un seul antidote aux passions : « *Mais il serait temps de tirer au clair l'énigme. Il n'existe qu'un seul antidote contre ces mauvaises affections, c'est la purification opérée dans nos âmes par le mystère de la religion. Or le principe de ce qui est contenu dans ce mystère ; c'est de regarder vers la Passion de celui qui a accepté pour nous de souffrir. La Passion, c'est la croix. Aussi « celui qui regarde » vers celle-ci, comme l'Écriture le montre, n'est pas lésé par le poison du désir. Or, se tourner vers la croix, c'est rendre toute sa vie morte au monde et « crucifiée », de telle sorte qu'elle ne puisse se laisser entraîner à quelque péché que ce soit, ce qui est vraiment, comme dit le Prophète, « clouer sa propre chair par la crainte » de Dieu. Or le clou qui retient la chair, c'est la continence.* » SC 1bis p. 293. Grégoire propose l'ascétisme en vue de la libération des passions en général.

laquelle il existe une possibilité de la transformation même de la nature humaine à travers les passions. Nous pouvons citer un passage qui se trouve dans le contexte de l'interprétation de l'expression « *l'ombre des ailes de Dieu* » provenant du Psaume 56 où Grégoire explicitement confirme une dégradation de la nature humaine par la passion: « *La constitution de notre nature ne connaît pas ces traits sensibles qui remplacent les dents dans la bouche des hommes, mais quand quelqu'un s'est rendu semblable à la passion et a pris la forme du vice tout puissant, il perd sa forme naturelle et devient une bête.* »⁷⁵² Cette idée est intéressante car elle met en relief la puissance de la passion humaine sur sa nature ce qui nous conduit à dire, que le choix de l'homme cause le changement de la forme *ontologique* de celui-ci. Dans la pensée de Grégoire la nature humaine semble être muable dans le sens où elle possède la capacité de la transformation en fonction du choix entre le bien et le mal. Cette flexibilité est propre à la nature humaine. D'une certaine façon, la nature de l'homme se trouve dans le dynamisme de la transfiguration dans lequel le moteur c'est l'éthique. Autrement dit, c'est l'éthique qui a le pouvoir d'entraîner l'homme à changer la forme de sa nature. L'homme acceptant ou refusant le vice ou la vertu génère des conséquences sur la forme même de son état naturel.

Nous pouvons constater que Grégoire est ouvertement scandalisé par le phénomène de l'esclavage non pas uniquement au sens moral mais aussi et surtout théologiquement. C'est avec l'article de T. J. Dennis intitulé « *The Relationship Between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise De Hominis Opificio* », que nous arrivons à observer plus clairement cette dimension théologique de l'esclavage puisqu'inspirée du récit de la Genèse :

Gregory has a biblical texte for this part of his homily, but it is not really Ecclesiastes 2, 7. That verse merely provides him with his starting point, nothing more. The texte tant dominates and actually determines much of his argument is Genesis 1, 26. It is

⁷⁵² *Inscr 156, SC 466, p. 467 ; cf., In inscriptions Psalmorum 131, SC 466, p. 409 : « La création de Dieu, dit-il, ne connaît pas l'établissement d'un « jour mauvais », comme en témoigne le récit de la création du monde, mais le péché a fait du jour de réjouissance un jour de peur et de châtement... C'est pourquoi il veut que la conséquence des vains attachements de cette vie devienne une incitation à mépriser l'attachement à des vains objets. Comment les hommes peuvent-ils passer leur temps en souffrances inutiles, comme s'ils s'attendaient à vivre toujours ? Comment ne craignent-ils pas la destruction de la mort, eux qui voient ceux qui les précèdent mourir ? Et parce qu'ils sont vraiment fous et insensés ceux qui ignorent qu'après la vie ici-bas, ils laisseront à d'autres leur richesse, tandis qu'eux-mêmes demeureront à jamais dans les tombeaux, eux qui n'ont pas écrit leurs noms dans les cieus par une vie plus élevée, mais ont désiré se faire un nom sur la terre, se sont rendus anonymes dans la cité d'en haut. Et la raison de tout cela, c'est que l'homme ne comprend pas son propre honneur, mais s'est laissé volontiers entraîné à des plaisirs bestiaux, livré à son gosier, à son ventre et à la souillure du bas-ventre. ».*

quoted almost in full on two separate occasions. Then God said, “Let us make man in our image, after our likeness; and let them have dominion over the fish of the sea, and over the birds of the air, and over the cattle, and over the earth, and over every creeping thing that creeps upon the earth”. Other Biblical texts are referred to, but only one of them plays a determinative, albeit very minor role in the argument, and that comes from the other creation narrative in Genesis 2. When Gregory describes man as (τὴν θεόπλαστον φύσιν) he is clearly referring to Genesis 2, 7, “then the Lord God formed man of dust from the ground (ἐπλασεν οὖν θεὸς τὸν ἄνθρωπον).⁷⁵³

Donc, selon le Cappadocien, le problème de l’esclavage trouve sa réponse dans le concept biblique de la création de l’homme. La nature humaine conçue comme une entité se caractérise par une structure fortement unitaire ; cependant, elle distingue les propriétés de chaque individu, en ne permettant pas une subordination au sein d’elle-même. Il semble que c’est bien dans ce sens-là que T. J. Dennis remarque après avoir analysé le passage de Grégoire sur l’esclavage, affirme ceci : « *The human species is one, it is a unity, and cannot be properly divided into rulers and ruled* ». C’est-à-dire que, chaque essai de hiérarchisation des hommes (social, politique, selon le pouvoir et possession matérielle) ne tient pas dans la pensée de Grégoire, car chaque l’homme est égal aux autres à cause de la nature commune.

C’est avec le passage provenant du *Contra Eunomium libri I*⁷⁵⁴ que nous nous sommes posés la question du caractère binaire de la relation interhumaine (interindividuel ou entre individu et sa nature- je n’ose pas dire entre hypostases humaines et entre l’hypostase humaine et son ousie). Le fait de la déformation de l’individu par un autre individu a des répercussions sur toute la nature humaine.

La question suivante se pose pourtant : quelle peut être la signification et le sens de ce type d’approche pour notre recherche ? Est-ce qu’il est possible d’interpréter cette question dans un sens plus moderne c’est-à-dire de la relation de l’homme comme un individu à l’humanité ? Il semble qu’effectivement il s’agit de cette relation homme-humanité dans la pensée de Grégoire.⁷⁵⁵ Les actions des individus et leur influence sur toute l’humanité (nous comprenons le terme d’humanité comme un des équivalents modernes de la notion de nature humaine). Le Cappadocien pense l’homme comme un tout ; comme un homme total c’est-à-dire d’un côté comme une partie autonome et de l’autre côté étant complètement intégrée

⁷⁵³ T. J. DENNIS, p. 1068.

⁷⁵⁴ *Eun I* 227, SC 524 p. 61.

⁷⁵⁵ La grande question si ce type de changement de langage tient. Le but c’est la rencontre de la pensée chrétienne antique avec les notions/concepts modernes

dans sa nature. Mais nous remarquons une nuance qui concerne cette idée d'humanité unifiée. L'idée que tous les gens partagent la même nature est un argument surtout biblique et aussi philosophique⁷⁵⁶. Mais il y a certainement derrière une influence hellénistique qui fait de Grégoire le défenseur de l'égalité parmi les humains. Nous pouvons supposer que l'idée d' « *une seule humanité* » propagée par Alexandre le Grand résonne d'une certaine façon dans l'esprit du Cappadocien.⁷⁵⁷

Le phénomène de l'esclavage touche d'une façon directe tout le reste de la création sensible. Grégoire explique cela à la fin du passage qui nous avons cité. La notion de l'environnement apparaît dans la pensée grégorienne dans le contexte de la possession de l'homme. Ce dernier s'il devient esclave est forcément vendu avec ce qu'il possède. Il semble que pour le Cappadocien la création fait intégralement partie de l'homme. Cet exemple permet à Grégoire de montrer l'absurdité de l'esclavage en soulignant la liaison étroite avec ce qui appartient à l'homme par principe. C'est un passage important car il manifeste explicitement une union naturelle entre l'homme et le reste de la création visible : l'environnement comme un milieu par excellence de l'homme qui à son tour partage sa vie avec elle. Grégoire ne parle pas de la création comme étant une petite partie qui appartient à chaque homme individuellement mais comme un tout. La création sensible dans la vision grégorienne n'est pas une possession fragmentée est distribuée pour chaque homme ou groupe d'hommes. Mais au contraire, c'est une entité globale qui appartient à toute l'humanité. C'est justement ce qu'observe de nos jours le pape François lorsqu'il parle de la notion de bien commun, inséparable à l'écologie humaine, qui est selon lui un principe central dans l'éthique sociale :

Le bien commun présuppose le respect de la personne humaine comme telle, avec des droits fondamentaux et inaliénables ordonnés à son développement intégral. (...) Dans les conditions actuelles de la société mondiale, où il y a tant d'inégalités et où sont toujours plus nombreuses les personnes marginalisées, privées des droits humains fondamentaux, le principe du bien commun devient immédiatement comme conséquence logique et inéluctable, un appel à la solidarité et à une option préférentielle pour les plus pauvres. Cette option implique de tirer les conséquences de la destination commune des biens de la terre, mais, comme j'ai essayé de l'exprimer dans *l'Exhortation apostolique Evangelii gaudium*, elle exige de considérer avant tout l'immense dignité du pauvre à la lumière des convictions de foi les plus profondes. Il suffit de regarder la réalité pour comprendre que cette option est

⁷⁵⁶ Biblique – l'homme l'image de Dieu ; philosophique – Aristote et ses réflexions sur la substance dans *Catégorie*.

⁷⁵⁷ PLUTARQUE, *De Alexandri fortuna aut virtute*, c. 6 cité par W. JAEGER dans *Early Christianity and Greek Paideia*.

aujourd'hui une exigence éthique fondamentale pour la réalisation effective du bien commun.⁷⁵⁸

Nous pouvons nous poser une autre question : quelle forme doit prendre la relation interhumaine sachant que la création appartient à tous ? Il ne s'agit pas de donner une vision purement politico-sociale de cette problématique,⁷⁵⁹ mais une approche théologique envers cette propriété de tous. Cette relation nous pouvons l'observer grâce à l'approche grégorienne envers la notion de pauvreté.

A la fin de la citation d'*In Ecclesiasten* Grégoire essaie de trouver le prix juste (ἀκριβῶς τιμᾶσθαι) de l'être humain avec une certaine ironie. (La question qui se pose c'est la vraie valeur et la vraie mesure de l'argent). Brièvement nous pouvons constater que la relation interhumaine, dans aucun cas, nous fait comprendre Grégoire, ne dépend d'un prix établi par l'homme. Pour Grégoire ce qui aux yeux des hommes suffit à payer pour avoir un autre être humain est une impossibilité au sens théologique du terme. Il y a alors un conflit capital au niveau des valeurs. Dans la perspective grégorienne qui est élaborée à partir du récit biblique, la vie humaine ne peut pas être possédée ou achetée par quelqu'un d'autre.⁷⁶⁰

L'étude récente de I. Ramelli, sur la question de l'esclavage dans la pensée grégorienne, met en relief le rôle déterminant de l'ascétisme dans le rejet de

⁷⁵⁸ *Laudato si'* p. 125-126.

⁷⁵⁹ Cette approche est développée dans le livre de S. LEUENBERGER-WENGER intitulé *Ethik und christliche Identität beim Gregor von Nyssa*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008. L'auteur analyse l'exemple de l'esclavage sous un angle socio-politique chrétien du IV^{ème} siècle écrivant ces paroles en conclusion de sa recherche : « *Der oftmals implizite Anspruch an die christliche Autore, sie hätten auch sozialreformer und radikale Revolutionäre sein müssen, misachtet das Selbstverständnis des christlichen Prediger. Die Prediger, Bischöfe und christliche Schriftsteller verstanden sich nicht als sozialpolitische Revolutionäre sondern als Gewissen der Gemeinde. Dazu kam, dass die Bischöfe eine Prediger gar nicht über den Einfluss verfügten, die rechtliche und sozialen Gegebenheiten radikal zu ändern. Wie die Erörterung des Ausserung Gregors über den Staat gezeigt haben, waren die staatliche Politik und die Gesetze für christliche Bischöfe mit Ausnahme ganz weniger Einzelfälle nicht steuerbar. Vielmehr zeigen die Ausserungen Gregors deutlich, dass der Staat und die kaiserliche Politik als ferner und unbeeinflussbarer Machtapparat wahrgenommen wurden. Wollten die Bischöfe etwas bewirken, so mussten sie sich als Bittsteller an die jeweiligen Staatsbeamten wie den Präfekten Hierius wenden. Dans Schicksal von Johannes Chrysostomus in Konstantinopel illustriert deutlich, dass die Möglichkeiten des Christen, konkret etwas zu verändern und alte Privilegien abzubauen, sehr gering waren. Wollten die Christen etwas verändern, mussten sie dort ansetzen, wo sie Möglichkeiten hatten und das war individuelle Gesinnung der Sklavenbesitzer. Es wäre daher verfehlt anzunehmen, Gregor und anderen Christen hätten sozialpolitisch nichts bewirkt. In der bischöflichen Jurisdiktion und den sozialen Anlagen um den Bischofssitz – und noch ausgeprägter in den Klöstern – baute die Kirche Gegenwelten auf, wo sie mehr Gerechtigkeit zu verwirklichen versuchte, und durch ihre Reden bemühten sich die Prediger, die Menschen für soziale Missstände zu sensibilisieren* », p. 111-112

⁷⁶⁰ T. J. DENNIS, p. 1067 : « The master-slave relationship is a wholly artificial one, depending for its preservation on a simple bill of sale, a paltry and fragile document ».

l'esclavage par Grégoire.⁷⁶¹ Cette approche historique et théologique de la figure de l'évêque de Nysse aide à comprendre le contexte dans lequel le rejet radical de l'esclavage se formait dans la pensée de Grégoire. Ce qui est également important de souligner c'est le fait qu'à travers le changement du style de vie, ici ascétique, l'abolition de l'esclavage paraît enfin envisageable.⁷⁶² Autrement dit, l'ascétisme est pour Grégoire une manière chrétienne de la lutte morale contre l'esclavage.

2. 2. 3. LA PAUVRETÉ

Pour analyser la notion de la pauvreté dans la pensée de Grégoire nous allons nous intéresser principalement aux trois sermons choisis et traduits par M. Cassin dans le volume intitulé *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*⁷⁶³, qui regroupe différents textes patristiques de Clément d'Alexandrie à Augustin d'Hippone qui traitent de la morale, des activités économiques et de la dignité des pauvres. Dans son deuxième sermon qui interprète les paroles du Christ dans Mt 25, 40, « *dans la*

⁷⁶¹ I. RAMELLI, « Gregory of Nyssa's Position in Late Antique Debates on Slavery and Poverty, and the Role of Asceticism », dans *Journal of Late Antiquity*, vol. 5, n. 1 (2012), p. 118 : citons la conclusion de cet article "The role of asceticism in the rejection of slavery is especially clear, historically, in the examples of the Therapeutae (and the Essenes) and of Gregory of Nyssa's family. There can be no doubt that, when Macrina, her mother, and her siblings embraced the ascetic life, they entirely gave up slave ownership as well as the possession of riches. Asceticism even entailed for them (see Macrina, Naucratius) the assumption of service to others, including the poor, and voluntary self-enslavement. The renunciation of all riches – which again is particularly stressed by Gregor of Nyssa in Macrina and Naucratius, paradigms of ἀκτηροσύνη – typical of the ascetic life naturally went together with the renunciation of owning slaves as well. The more radical the rejection of possessions, the more radical the rejection of slavery. Slaves, moreover, were useful in running a household, but ascetic had a very different model of household, as in the communal structure of the Therapeutae or Macrina's house-nunnery, in which all were ὁμότιμοι and shared works and the same kind of life, or had no household at all, as in the case of hermitic life, of which Naucratius and his former slave are an example. This, on the practical side. On the plane of theoretical arguments, it is certainly Gregory who carried on the most radical and consistent and indeed unique condemnation of slavery, both de jure and de facto, which is far from being merely rhetorical or just grounded in Stoic motifs. His arguments, which revolve around two main points (the theology of the image, in which freedom is a prominent feature, and the equality of all persons in the same nature, divine or human), as demonstrated above, are eminently theological and specifically Christian, and are different from the Stoic lore that may have inspired even Paul. The apostle, indeed, does not seem to have advocated the elimination of slavery, which in fact continued to exist for many centuries in the history of Christianity, as well as poverty and social inequalities. Within this framework, the main exceptions are to be found in asceticism"

⁷⁶² P. ROUSSEAU, « The Pious Household and the Virgin Chorus », dans *Journal of Early Christian Studies* 13. 2 (2005).

⁷⁶³ *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, CLEMENT D'ALEXANDRIE, BASILE DE CESAREE, GREGOIRE DE NAZIANZE, GREGOIRE DE NYSSE, JEAN CHRYSOSTOME, AMBROISE DE MILAN, AUGUSTIN D'HIPPONE, Textes traduits par G. BADY, C. BOUCHET, M. CASSIN, M.-H. CONGOURDEAU, M. DEVAILLY, E. GILLON, M. POIRIER, F. QUERE, les Bénédictines de La Rochette, Préface d'A. HEROUARD, Introduction historique de J.-M. SALAMITO, Guide thématique de M.-H. CONGOURDEAU, Annexe : F. QUERE, Index biblique J. MARSAUX, « Lettres chrétiennes », n° 2 Editions J.-P. Migne, Paris, 2011, pour les trois sermons de Grégoire de Nysse p. 169-210.

mesure où vous l'avez fait à l'un de ceux-là, c'est à moi que vous l'avez fait » le soin envers les pauvres et les malades devient un élément central pour les chrétiens dans leur vision de la pratique de l'éthique cosmique.

Dans *De pauperibus amandi orationes duo*⁷⁶⁴, après avoir désigné Dieu comme le plus grand bienfaiteur de l'humanité Grégoire écrit :

Donc vous qui avez été créés raisonnables et qui possédez un esprit qui interprète et enseigne les préceptes divins, ne vous laissez pas prendre à l'hameçon par ce qui est passager. Acquérez les biens qui n'abandonnent jamais qui les a acquis ; **fixez avec mesure des limites à ce dont vous usez dans la vie. Que tout ne soit pas nôtre, mais qu'il y en ait une part pour les pauvres, aimés de Dieu ; car tout est à Dieu, notre Père commun, et nous sommes frères, comme gens de même race ; or pour des frères, le mieux et le plus juste eût été de recevoir une part égale de l'héritage ; mais en cette position seconde (c'est-à-dire après la chute⁷⁶⁵), même si le plus souvent un ou deux se l'approprient, que les autres, du moins, obtiennent une part.** Et si quelqu'un voulait être le maître absolu de toute chose et privait ses frères de leur tiers ou leur cinquième, ce serait un tyran vicieux, un barbare qu'on ne peut se concilier, un fauve insatiable, n'ayant de plaisir qu'à saisir son festin dans sa gueule, ou plutôt plus sauvage que les fauves eux-mêmes ; si du moins un loup accepte un loup sur sa proie et que les chiens sont nombreux à déchirer un seul corps en un même lieu, lui insatiable, n'admet aucun des siens à partager la richesse. **Que te suffise une table justement mesurée. Ne tombe pas dans la mer de l'orgie sans retenue : il est rude, en effet, le naufrage en cette mer, où l'on ne se brise pas sur les rochers qui affleurent mais où l'on s'enfonce dans l'obscurité la plus profonde, d'où jamais celui qui y est tombé ne ressort.**⁷⁶⁶

Οὐκοῦν οἱ λογικοὶ κτισθέντες καὶ τὸν νοῦν ἔχοντες τῶν θείων ἐρμηνέα καὶ παιδευτὴν μὴ τοῖς προσκαίροις δελεασθῆτε. κτήσασθε δὲ τὰ μηδέποτε καταλιμπάνοντα τὸν κτησάμενον· **ὀρίσατε μέτρα τῇ χρήσει τοῦ βίου. μὴ πάντα ἡμέτερα, ἀλλὰ μέρος ἔστω καὶ τῶν πενήτων τῶν ἀγαπητῶν τοῦ θεοῦ· πάντα γὰρ τοῦ θεοῦ, τοῦ κοινοῦ πατρός· ἡμεῖς δὲ ἀδελφοὶ ὡς ὁμόφυλοι· ἀδελφούς δὲ τὸ μὲν ἄριστον καὶ δικαιότερον κατ' ἰσομοιρίαν μεταλαγχάνειν τοῦ κλήρου· ἐν δὲ τάξει δευτέρα, κἂν τὸ πλεον εἷς ἢ δεύτερος σφετερίσῃται, τὸ γοῦν μέρος κερδανέτωσαν οἱ λιπιόμενοι.** εἰ δέ τις καθόλου κύριος εἶναι τῶν πάντων ἐθέλοι καὶ αὐτῆς τῆς τρίτης ἢ πέμπτης μοίρας ἐξείργων τοὺς ἀδελφούς, οὗτος πικρὸς τύραννος, βάρβαρος ἀδιάλλακτος, θηρίον ἄπληστον, μόνον ἡδέως περιχαίνων τῇ θοίνῃ, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν ἀγριώτερος τῶν θηρίων· εἶγε λύκος μὲν τὸν λύκον εἰς βορὰν παραδέχεται καὶ κύνες ἐν ταυτῷ πολλοὶ ἐν σπαράττουσι σῶμα· ὁ δὲ, ἄπλη στος, οὐδένα τῶν ὁμοφύλων εἰς τὴν μετουσίαν παραλαμβάνει τοῦ πλοῦτου. **ἄρκει σοι ἡ σύμμετρος τράπεζα. μὴ πρὸς τὸ πέλαγος τῆς ἀκολάστου πανδαισίας ἐκπέσης· χαλεπὸν γὰρ τὸ ἐπ' ἐκείνης ναυάγιον, οὐ πέτραις περιρρηγνύον ὑφάλις, ἀλλ' εἰς τὸ σκότος ἐξωθοῦν τὸ βαθύτατον, ὅθεν οὔποτε ὁ ἐμπεσὼν ἐκβήσεται.**

Grégoire dans ce passage sur la pauvreté fait appel à la raison humaine (Οὐκοῦν οἱ λογικοὶ κτισθέντες καὶ τὸν νοῦν ἔχοντες), qui est un instrument du discernement entre ce qui est bien et mal. Il semble que l'éthique a pour origine la

⁷⁶⁴ Texte grec : GNO, IX, *Sermones* I, Leyde, 1967, p. 93-108 ; éd. A. VAN HECK.

⁷⁶⁵ Explication du traducteur qui se trouve dans la note.

⁷⁶⁶ *Benef* 15, *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, p. 178.

raison. Cet appel renvoie à la façon d’agir envers les biens terrestres et plus précisément aux possessions et au partage. Ici c’est bien la raison qui détermine le bon usage de la vertu. Grégoire n’hésite pas à donner une image de la fraternité de toute l’humanité en se référant à leur unique source qui est le Père (τοῦ κοινοῦ πατρός), et en rappelant qu’elle partage la même nature : ἡμεῖς δὲ ἀδελφοὶ ὡς ὁμόφυλοι.

Nous souhaitons nous arrêter un moment sur ce phénomène du passage de la nature humaine à l’éthique grâce à la raison que nous avons pu observer dans ce passage : « *Voilà que, la même race humaine par la connaissance de ce qui est bon, arrive à exercer la vertu du partage des biens, parmi les hommes* ». Ainsi, nous avons l’impression que l’éthique, dans le sens du libre choix de l’homme, est conditionnée par l’ontologie et la raison de l’homme.

Ce plan grégorien de la vie en harmonie avec la vertu que nous avons vu grâce à l’exemple de la pauvreté, nous renvoie à la théorie de celle-ci élaborée par Plutarque par rapport à l’éducation. C’est chez ce philosophe du début de notre ère que nous trouvons dans son traité sur l’éducation des enfants *De liberis educandis*, dont l’authenticité est d’ailleurs discutée,⁷⁶⁷ d’un côté un appel à l’importance de l’éducation et de l’autre côté un schéma des composantes de la vertu. Voici la traduction de J. Sirinelli au passage, où Plutarque démontre la synergie de la raison, la vie et la vertu :

D’une manière générale, on doit dire de la vertu ce que l’on a coutume de dire des arts et des sciences : une conduite absolument juste exige le concours de trois facteurs : nature, raison et habitude [φύσιν καὶ λόγον καὶ ἔθος]. J’appelle raison l’acquisition de la connaissance et habitude de pratique [ἔθος δὲ τὴν ἄσκησιν]. Les bases dépendent de la nature ; les progrès, de l’instruction ; l’usage que l’on en fait, de l’exercice ; les réussites, des trois réunies. C’est selon que l’une ou l’autre fait défaut que la vertu fatalement se mettra à clocher. Car la nature sans l’instruction est aveugle, l’instruction séparée de la nature, insuffisante, et l’exercice, sans les deux premiers éléments, inopérant. Pour l’agriculture, il faut d’abord que la terre soit bonne, ensuite que le cultivateur soit compétent, et puis que les semences soient de qualité. De la même manière la nature ressemble à la terre, l’éducateur à l’agriculteur, les règles et les préceptes inculqués à la semence. Tous ces facteurs, je puis affirmer hautement, ont concouru conspirer pour former les âmes, partout célébrées, de Pythagore, de Socrate, de Platon et de tous ceux qui se sont acquis une gloire éternelle.⁷⁶⁸

⁷⁶⁷ p. 24-26 dans la notice avant le texte faite par le traducteur J. SIRINELLI, à propos du problème de l’authenticité du traité.

⁷⁶⁸ PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, Tome I, 1^{ère} partie, Introduction générale par R. FLACELIERE et J. IRIGOIN, *De l’éducation des enfants*, texte établi et traduit par J. SIRINELLI, Les Belles Lettres, Paris, 1987, p. 35-36.

Nous pouvons observer à partir de ce passage de Plutarque une série de termes qui caractérisent la notion de la vertu. Il s'agit de *φύσις - λόγος - ἔθος*, les notions qui composent le concept plutarquien de la vertu et dont l'union est indispensable en vue de la réalisation de celle-ci.⁷⁶⁹

Aussi pour Grégoire, l'approche de la vie chrétienne vertueuse dépend, pour ainsi dire, des facteurs semblables à ceux présentés par Plutarque : la nature humaine apparaît alors étant le dépositaire d'une forme idéale – la création à l'image de Dieu rend possible, ontologiquement parlant, la réalisation de la vertu ; la raison comme le moyen de la connaissance de la Beauté et à la fin l'action vertueuse elle-même (le partage des bien) qui met en acte la vertu dans le monde visible. Nous pouvons remarquer une ressemblance explicite dans la conception de la vertu chez ces deux auteurs. Les trois éléments de la vertu, qui composent la théorie de Plutarque, se retrouvent dans la pensée grégorienne comme l'héritage de la philosophie grecque, de son éthique.

La question qui se pose pour notre recherche est la suivante : qu'elle est, alors, cette *habitude de pratique* - ἔθος δὲ τὴν ἄσκησιν - de l'homme avec la création sachant qu'elle est en harmonie avec les deux autres facteurs ? Nous pouvons constater que les habitudes (ἔθος) que l'homme a au sujet de l'environnement, dépendent de toute une série de facteurs. Il semble que dans la pensée grégorienne la relation de l'homme avec un autre être humaine-ou avec le reste de la création sensible doit se caractériser par l'application de la vertu, provenant de la nature et de la raison. Et comme l'emploi de la vertu est déterminé par l'éducation (*paideia*) c'est elle qui va dorénavant forger le rapport mutuel entre l'homme et l'environnement. Dans le cas de Grégoire c'est à partir de l'Écriture que nous apprenons les véritables vertus. W. Jaeger dans son livre *Early Christianity and Greek Paideia*, met en évidence la manière caractéristique qu'a Grégoire de citer les passages bibliques qui dévoilent l'aspect pédagogique de la Bible. W. Jaeger écrit :

This appears most clearly in the manner in which Gregory quotes the Bible as the supreme authority. Instead of saying, "the prophet says" or "Christ says", as would be most natural for us, he writes innumerable times, "The prophet Isaiah educates us" or "the apostle educates us" (*paideuei*), implying that what the Bible teaches must be accepted as the *paideia* of the Christians. This very way of expressing, not so much the philological fact that this or that is written in the Bible, but the formative function of what is written, is

⁷⁶⁹ Grégoire connaît sûrement le petit écrit de Basile *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Les Belles Lettres, Paris, 2002, qui est aussi une invitation à la vertu.

indicative of his paideutic interpretation of the authority. It is not law but education. Gregory's manner of quoting Scripture has something to do with this basic idea. He generally uses the verb *paideuein* in connection with the individual biblical author to whom he refers or with the person of Christ. This is the more remarkable since the Scripture is for Gregory normally a unity and not a collection of different authors. It is inspired as a whole by the Holy Spirit, and from Him the pedagogical authority of the individual biblical writers is derived.⁷⁷⁰

Grâce à cette citation nous pouvons clairement observer l'importance de l'interprétation biblique dans son aspect pédagogique dans les ouvrages de Grégoire.

Dans une étude publiée en 2008 sur les réflexions éthiques de Grégoire de Nysse S. Leuenberger-Wenger constate dans son introduction que la notion d'éthique veut dire pour Grégoire le processus de l'éducation de l'homme en vue de la découverte de soi-même, de la connaissance de soi-même : « *Was mit Ethik bezeichnet wird, war für Gregor die Bildung des Menschen zu seinem wahren Selbst : der Reflexion darüber, worin dieses besteht und welcher Weg dazu führt* ». ⁷⁷¹ Nous souhaitons citer un autre passage de ce livre qui explique l'approche de S. Leuenberger-Wenger sur l'importance de la notion d'éthique dans la vision grégorienne :

Das eingangs zitierte Motto « *Erkenne dich selbst* », welche Gregor in umgewandelter Form aufgriff, verweist auf den Kontext des griechischen Bildungsideals des Paideia. Das Ideal der antiken Bildung bestand darin, den Menschen zu dem zu machen, der er ist, ihn zu seiner wahren Menschheit oder *humanitas* zu bringen. Bildung sollte neben der Wissensvermittlung insbesondere den Character formen, wobei die Aufgabe der Bildungsinstitutionen in der Spätantike neben der Einführung in die hellenistische Kultur zunehmend auf die moralische Erziehung fokussiert wurde. Die für die hellenistische Bildung und Identität konstitutiven Erzählungen von Homer und anderen Autoren wurden im Hinblick darauf tradiert, dass sie den Menschen in eine Geschichte und eine Kultur hineinstellen, durch die der Mensch zu seiner wahren Menschlichkeit gebildet wird. Verwurzelung Gregors im antiken Bildungssystem und Bildungsideal zeigt sich in der Art und Weise, wie er die Frage nach dem guten Leben mit dem Ziel verband, seine Adressaten zu guten Menschen zu erziehen und in die christliche Kultur einzuführen. ⁷⁷²

Donc, l'éthique est d'une certaine façon le laboratoire de la recherche sur le sens de l'existence humaine ; il apparaît qu'autrui et l'environnement sont les instruments de ce travail. Ce qui est noté par S. Leuenberger-Wenger au sujet de l'existence de la connexion entre la vie vertueuse et son *skopos* est constamment présente dans la logique grégorienne.

⁷⁷⁰ W. JAEGER, *Early Christianity*, p. 93.

⁷⁷¹ S. LEUENBERGER-WENGER, *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 5.

⁷⁷² Idem.

La vertu pour Grégoire a une conséquence eschatologique. Grégoire parlant de la pauvreté, tente de donner une réponse chrétienne par rapport à ce phénomène et par cela dévoile sa propre vision de la relation interhumaine. Ainsi, nous pouvons observer que la vertu de partage, comme toutes les vertus, fait partie du processus d'ἐπέκτασις. Comme nous pouvons le voir dans l'analyse récente de L. F. Mateo-Seco sur la notion d'ἐπέκτασις,⁷⁷³ la vertu – savoir réaliser un bon choix – à côté des autres idées théologiques et spirituelles de Grégoire, participe intégralement à cette attirance de l'âme humaine envers la Divinité étant un *crescendo* continu. Les notions éthiques, comme le souligne L. F. Mateo-Seco, n'ont pas de limite dans leur développement et dans leur croissance. Même ce qui exprime la vertu est appelé à l'éternité.

Et nous voyons que la manière dont l'homme se comporte avec un autre être humain – autrement dit, s'il emploie la vertu dans cette sorte de relation – détermine radicalement sa participation à la réalité divine qui, rappelons-nous est pour le Cappadocien le sommet de la vie humaine. Ainsi l'attitude que l'homme a envers la création détermine son chemin vers Dieu. Nous croyons que cette analyse nous aide à dégager le concept d'éthique cosmique chez Grégoire.

Ce qui peut être rapidement signalé dans notre analyse c'est le fait que la création – ici sous forme des biens – est indispensable pour pouvoir réaliser la vertu du partage. Cette vertu de partager avec les pauvres s'accomplit à travers le reste de la création sensible. D'où l'importance d'une liaison entre l'homme et le reste de la création sensible car elle est une partie indispensable dans le concept de l'ἐπέκτασις. Nous aimerons ici mettre en relief l'importance de l'environnement sous cet aspect qui évidemment nous mène à la vision sotériologique de Grégoire. De nos jours le patriarche Bartholomée remarque quasiment la même relation : « *How we treat the*

⁷⁷³ L. F. MATEO-SECO, « ἐπέκτασις », dans *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 263, ainsi écrit par rapport à la notion d'ἐπέκτασις chez Grégoire : « *Many ideas of Gregory's theology and spiritual doctrine converge in this conception : The consideration of the divine infinity and ineffability, and which render God completely transcendent and at the same time completely present to the human being ; the consideration of the human being as image of God, thus reflecting in himself the divine infinity in his capacity of infinite progress ; as a logical consequence, the conviction that love and desire have no limits in their capacity to grow; and, finally, the thought that in the human ascent towards God, stability and progress build on each other and actuate each other. Every acquisition of the soul, every new progress in love, immediately turns into a new starting point towards a greater desire and greater love* ».

earth and all of creation defines the relationship that each of us has with God. It is also a barometer of how we view one another ». ⁷⁷⁴

Grâce à l'exemple de Grégoire et sa vision sotériologique nous voyons que cette ascension de l'homme dans la réalité divine peut se faire à travers l'homme individuel, la relation interhumaine et finalement à travers la relation homme-crédation.

Nous avons abordé dans ce sous-chapitre le concept de vertu humaine pour pouvoir approcher le problème de la relation interhumaine. Cette relation, comme nous pouvons le remarquer, est basée sur les fondements éthiques. Il faut dire pourtant que l'éthique est le résultat d'un processus complexe ontologique et épistémologique de l'homme sans lequel la compréhension de ce qui est moral ne peut pas être saisi dans son intégralité. Ce concept éthique du nysseén élaboré à partir de l'Écriture pose un nouveau regard sur les biens et par cela sur l'environnement. L'exemple du phénomène de la pauvreté nous a aidé à regarder de plus près les enjeux de la relation interhumaine dans le contexte environnemental ; de quelle manière la vertu du partage des biens entre les humains joue-t-elle sur la possession des biens ? La réponse de Grégoire est une critique et un refus de l'excès d'acquisition des biens par l'individu, tout en montrant que la vraie vertu, donc la vraie éducation consiste dans le fait du partage de ses biens. C'est un exemple de l'universalité de la vertu c'est-à-dire qu'elle est véridique pour chaque homme. Par l'exemple de la vertu de partage, nous avons l'impression que Grégoire forme une éthique cosmique où le choix de l'homme concerne tout l'univers. Cette éthique provient tout d'abord de la constitution du créé (ce que nous avons vu avec nature et raison) pour ensuite à travers l'homme et son éthique, trouver sa confirmation et finaliser sa quête perpétuelle et éternelle vers la

⁷⁷⁴ J. CHRYSSAVGIS, p. 221, *Address during the environmental symposium in Santa Barbara*, November 8, 1997 ; Cf. D. STANILOAE, *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 2. The World : Creation and Deification*, Holy Cross Orthodox Press, 2000, p. 198, au dernier chapitre sur la providence et la déification du monde, l'auteur constate que dans les cadres de l'expérience humaine de Dieu qui se font dans la relation interhumaine, l'environnement fait une partie inséparable. Voici la citation de D. Staniloae qui figure après l'analyse de l'article de G. HASENHUETTL, « Die Gottesfrage heute », dans *Gott, Mensch, Universum*, Graz, 1974, sur la relation entre l'homme et son existence pour laquelle l'homme produit l'existence tout en étant conditionné par elle : « *We do not deny that the « I-Thou » relation constitutes a locus for the experience of God. Nor do we conteste the fact that the human person cannot experience himself fully except in relation with another human person or that this experience is most marked in loving relationship with the other. But over and above this we add: the human being cannot exist apart from his relationship with nature. The three together make an inseparable whole: I-Thou-Nature. Given reality, however, within this framework as an ontological datum, the human being can experience God both in himself and in relation to nature* ».

perfection divine (ἐπέκτασις). Le choix de l'homme a dans ce sens un impact universel.⁷⁷⁵

Donc, le problème éthique de la pauvreté, compris comme la relation de l'homme avec l'homme, trouve son image dans la Bible et à travers celle-ci dans le sens de l'enseignement chrétien.

2. 3. CONCLUSION

Pour Grégoire se connaître soi-même, c'est, comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, être conscient que nous sommes faits à l'image de Dieu. Dans cette perspective la norme idéale va être comprise ; non pas dans la créature mais dans le Créateur. Se reconnaître soi-même dans la pensée du Nysséen c'est reconnaître en soi-même l'image de Dieu.

Donc, si nous prenons la notion d'éthique, dans le sens de l'habitude ou de l'attitude, nous nous rendons compte que c'est le résultat d'un processus complexe. Selon Grégoire notre acte envers une chose ou une situation est un signe visible d'un mécanisme qui à part son aspect ontologique comprend non seulement le raisonnement mais aussi l'intellect humain οἱ λογικοὶ κτισθέντες καὶ τὸν νοῦν ἔχοντες). Avec la notion de l'esprit (νοῦν) qui renforce la dimension spirituelle de son schéma sur la vertu.

Le rapport interhumain et celui entre l'homme et l'environnement se caractérisent principalement par le concept de la modération : *fixez avec mesure des limites à ce dont vous usez dans la vie* (ὀρίσατε μέτρα τῆ χρήσει τοῦ βίου). Nous allons regarder de plus près l'idée de la modération, que nous avons déjà observée dans la vision de la relation interhumaine, et dans le contexte de la cohabitation entre l'homme et l'environnement.

⁷⁷⁵ Le pape François dans son encyclique *Laudato si'* p. 76, souligne l'importance de la liaison interhumaine avec l'environnement disant que : « *Le sentiment d'union intime avec les autres êtres de la nature ne peut pas être réel si en même temps il n'y a pas dans le cœur de la tendresse, de la compassion et de la préoccupation pour les autres êtres humains. L'incohérence est évidente de la part de celui qui lutte contre le trafic d'animaux en voie d'extinction mais qui reste complètement indifférent face à la traite des personnes, se désintéresse des pauvres, ou s'emploie à détruire un autre être humain qui lui déplaît. Ceci met en péril le sens de la lutte pour l'environnement. Ce n'est pas un hasard si dans l'Hymne à la création où saint François loue Dieu pour ses créatures, il ajoute ceci : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour ceux qui pardonnent par amour pour toi. » Tout est lié. Il faut donc une préoccupation pour l'environnement unie à un amour sincère envers les êtres humains, et à un engagement constant pour les problèmes de la société ».*

3. LA PERSONNE COSMIQUE DU CHRIST ET LA NOUVELLE CRÉATION

3. 1. INTRODUCTION

Grégoire se soucie tout d'abord de l'homme dans sa relation avec Dieu, donc le sujet de la relation homme – environnement n'est pas principal et se trouve toujours dans la sphère de la première relation qui évoque par excellence la dimension sotériologique. C'est dans ce contexte-là que le sens que nous donnons à la relation entre l'homme et la création prend toute sa gravité.

Tout au début de notre recherche nous avons analysé le concept grégorien de Dieu Créateur qui à son tour nous a permis de définir les origines et la structure principale de l'univers. Dans les yeux du Cappadocien Christ le Logos de Dieu appelle toute la création à l'existence.⁷⁷⁶ Dans ce dernier chapitre de notre thèse, nous allons aborder la question de la signification eschatologique et cosmique de la personne divino-humaine du Christ. Le lien entre les deux sections de ce dernier chapitre est le fait qu'ils parlent directement du Christ comme le principe créateur de la création et de la nouvelle création.⁷⁷⁷ Ce qui les distingue, c'est bien le positionnement de ces deux « création/recréation » dans l'histoire. Nous pourrions expliquer ce phénomène en disant que la création toute entière dès son commencement par Dieu retrouve son évolution et changement dans la personne du Christ. Dans cette perspective christologique de la nouvelle création, nous allons nous rendre compte que l'événement de l'Incarnation comme celui de la Résurrection sont des points essentiels de l'histoire de la nouvelle création. Dans le même sens nous

⁷⁷⁶ Voir la page du texte le Logos créateur ; *De oratione catechetica* où Grégoire montre nettement que le Christ est le principe de la création toute entière.

⁷⁷⁷ Dans le livre de S. M. McDONOUGH, *Christ as Creator. Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford University Press, New York, 2011, , l'auteur constate que la doctrine du Christ Créateur est étroitement liée à la vision néotestamentaire de la nouvelle création. Voici ce qu'il écrit dans sa conclusion S. M. McDonough p. 235: « *I have argued that the doctrine of Christ's agency in creation arose first as a response to the re-creative mighty works of Jesus. If the one true God worked so evidently, and so dramatically, through his Messiah to sustain and re-create the world (both at the physical and spiritual level), there was every reason to believe the Messiah's mediating role reached back to the very origins of creation. For the early Christians the Messiah was not an afterthought, a kind of cosmic bandage to bind up broken world, he was God's mode of self-communication to the world from the beginning. There was sufficient material in the Old Testament and Jewish tradition to facilitate such a move: indications of the Messiah's pre-existence; reflections on how the eternal God could fashion something outside himself; speculation as to how God could bring humanity into relationship with himself. The concepts of God's Word, God's Wisdom, God's Spirit, and God's image all expressed in their diverse ways the fundamental issue of divine self-communication – and all could equally be said to devolve upon God's eschatological agent, the Messiah* ». L'auteur exprime l'idée que le même Messiah qui volontairement sauve la création en la ramenant, est le même qui l'avait créé au commencement. Ceci fait un rappel à *apocatastasis* où la fin est comme le commencement de la création.

allons voir que le Christ *πρωτότοκος* est aux origines de la nouvelle forme de l'existence humaine, qui est située dans une connexion avec le mode de vie éthique et ascétique. La réflexion de Grégoire sur ces questions s'appuie sur Col 1, 15-20. Autrement dit, Paul élabore une vision christologique où le Christ est celui qui est venu recréer le monde mais qui avait également présidé à sa création.⁷⁷⁸ Grégoire, nous allons le voir encore, dépend en grande partie de la pensée paulinienne christologique dans le contexte cosmologique.

3. 2. LA NOUVELLE CRÉATION – LA CRÉATION DE L'ESCHATON

Citons d'abord un passage provenant d'*In inscriptiones Psalmorum* où l'évêque de Nysse interprète les Psaumes 45-47 en y décelant une annonce de l'Incarnation, de la Résurrection et de l'Eglise :

A nouveau, la parole passa à une autre victoire, où toutes les nations applaudissent et se réjouissent car 'Dieu est monté dans une acclamation'⁷⁷⁹ – la raison de l'ascension te devient parfaitement claire grâce à l'interprétation de Paul selon laquelle l'ascension ne serait possible, si la descente n'avait précédé. Après avoir invité chacun à chanter le psaume en son honneur avec l'intelligence, il passe par sa parole à une station plus élevée où il fait 'du deuxième jour du sabbat'⁷⁸⁰ l'argument du chant. **Ce jour, si on le considère d'après la première organisation de l'univers, est l'établissement du ciel et du firmament, et la séparation des eaux supracélestes et des eaux terrestres⁷⁸¹. Mais si on porte son regard vers l'Evangile, ce jour est véritablement celui qui a établi pour nous le ciel. Si, en effet, le firmament est nommé ciel par Dieu,⁷⁸² si, selon la pensée de Paul, le firmament, c'est la foi au Christ, alors vraiment c'est selon la foi qu'un ciel est créé pour nous, lorsqu'a passé la tristesse du sabbat et que devient pour nous objet de foi le mystère de 'celui qui a été établi fils de Dieu avec puissance selon l'esprit de sainteté par sa résurrection des morts, Jésus-Christ notre Seigneur'⁷⁸³**

⁷⁷⁸ Voir ce thème paulinien travaillé par B. REY dans son étude intitulée *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*, Les Editions du Cerf, 1966, Paris, où l'auteur analyse cette double figure créatrice du Christ dans un de ses sous-chapitres sous le nom « Le Christ-image dans la première et la nouvelle création », p. 202-226. ; Col 1, 15-20 : « *Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles ; Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, (il fallait qu'il obtînt en tout la primauté), car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix* », nous avons cité ce passage paulinien car ses grandes lignes vont être reprises par Grégoire.

⁷⁷⁹ Ps 46, 6

⁷⁸⁰ Ps 47.

⁷⁸¹ Gn 1, 6-8.

⁷⁸² Gn 1, 8.

⁷⁸³ Rm 1, 4.

qui est réellement ⁷⁸⁴‘un grand Seigneur, tout à fait digne de louange’ ; et tout ce que le psaume contient par enchaînement logique, cette cité divine qu’il nomme aussi ‘montagne bien enracinée’ et ‘exultation de toute terre’ et montagne de Sion.^{785 786}

πάλιν ἐφ’ ἐτέραν μεταβαίνει νίκην ὁ λόγος, ἥ πάντα ἐπικροτεῖ τὰ ἔθνη καὶ ἐπαγάλλεται, διότι Ἀνέβη ὁ θεὸς ἐν ἀλαλαγμῶ. σαφὴς δέ σοι πάντως ἐστὶν ὁ τῆς ἀναβάσεως λόγος διὰ τῆς ἐρμηνείας τοῦ Παύλου, ὅς φησιν μὴ εἶναι δυνατὸν ἀναβῆναι, εἰ μὴ τὸ καταβῆναι προκαθηγήσαιο. ὅς ψάλλειν μετὰ συνέσεως πάντας ἐγκελεύσας μεταβαίνει τῷ λόγῳ πρὸς ὑψηλοτέραν κατάστασιν τὴν δευτέραν τοῦ σαββάτου ὑπόθεσιν τῆς ᾠδῆς ποιησάμενος. αὕτη δὲ εἰ μὲν κατὰ τὴν πρώτην τοῦ κόσμου σύστασιν θεωροῖτο, οὐρανοῦ τε καὶ στερεώματός ἐστι κατασκευὴ καὶ τῶν ἐπουρανίων ὑδάτων ἀπὸ τῶν ἐγγείων διάκρισις. εἰ δὲ πρὸς τὸ εὐαγγέλιον βλέποις, ἀληθῶς αὕτη ἐστὶν ἡ τὸν οὐρανὸν ἡμῖν κατασκευάσασα. εἰ γὰρ οὐρανὸς τὸ στερέωμα παρὰ τοῦ θεοῦ ὀνομάζεται, ὁ δὲ Παῦλος νοεῖ τὴν εἰς τὸν Χριστὸν πίστιν τὸ στερέωμα, τότε ἡμῖν ὄντως κατὰ τὴν πίστιν οὐρανὸς δημιουργεῖται, ὅτε παρήλθεν ἡ τοῦ σαββάτου κατήφεια· καὶ ἐγένετο ἡμῖν πιστὸν τὸ μυστήριον τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὅς ἐστι τῷ ὄντι μέγας κύριος καὶ αἰνετὸς σφόδρα. καὶ ὅσα κατὰ τὸ ἀκόλουθον ὁ ψαλμὸς περιέχει, τὴν θείαν πόλιν ἐκείνην, ἣν καὶ ὄρος εὐρίζον ὄνο μάζει καὶ πάσης γῆς ἀγαλλίαμα καὶ Σιών ὄρη.

Le texte que nous venons de citer est construit par Grégoire à partir de l’interprétation des trois différents récits provenant d’une source unique : il s’agit bien évidemment de l’Ecriture. Le Cappadocien ayant pour objectif principal de donner sa vision sur le sens des Psaumes 45-47 fait recours au récit de la création qui se trouve dans le livre de la Genèse mais aussi dans les épîtres pauliniennes.⁷⁸⁷ Pour Grégoire ce sont souvent d’autres textes bibliques qui aident à expliquer le passage qui se trouve au centre de l’attention de l’auteur : un texte sert d’argument pour justifier l’autre, l’un dévoile la signification de l’autre, tout en ne se contredisant pas ; au contraire, ils annoncent le même sens à la condition qu’ils soient correctement mis en place.

C’est dans ce contexte exégétique, que l’évêque de Nysse retrouve un concept eschatologique tout en gardant le lien avec la création initiale de l’univers telle qu’elle sera finalement réalisée par le fait de la Résurrection. Ce concept eschatologique est vu par Grégoire comme une sorte de création dans la création déjà existante. Autrement dit, il s’agit d’une continuation de la création. Ce dynamisme progressif de la création toute entière doit être compris dans son ensemble. Il faudra souligner le fait que cette intégrité est d’une certaine façon nécessaire pour la compréhension de la

⁷⁸⁴ Ps 47, 2a.

⁷⁸⁵ Ps 47 2-3.

⁷⁸⁶ *Inscr* 127, SC 466, p. 398-401.

⁷⁸⁷ Pour les écrits pauliniens il s’agit de Col 2, 5 et Rm 1, 4 pour le livre de la Genèse Gn 1, 6-8 ; Gn 1, 8 ; nous nous servons des références bibliques données par J. REYNARD dans SC 466.

création sensible aussi bien que son avenir. Il semble que pour Grégoire l'idée de la création et celle de l'eschatologie forment une seule vision de la réalité créée – le lien entre création et salut est ainsi fortement souligné. Le terme *κατάστασις* qui désigne par excellence la formation du créé sensible ou intelligible par Dieu, est également utilisé en parlant de la constitution de l'*eschaton*. Comme nous pouvons le remarquer, son concept eschatologique n'est pas une idée abstraite mais semble être une réalité créée ou plutôt un destin sûr de celle-ci.

Regardons de plus près quels sont les mots et les expressions qui décrivent la vision eschatologique grégorienne. Nous pouvons les diviser en trois catégories : 1. notions du temps : *deuxième jour du sabbat* (*κατάστασιν τὴν δευτέραν τοῦ σαββάτου*), ce jour (*αὕτη ἡ ἡμέρα*) ; 2. notions de lieu : *ciel* (*οὐρανός*), *cité divine* (*ἡ θεία πόλις*), *montagne bien enracinée* et *exultation de toute terre* et *montagne de Sion* (*καὶ ὄρος εὐρίζον ὀνομάζει καὶ πάσης γῆς ἀγαλλίαμα καὶ Σιών ὄρη*) ; 3. notions de la communauté et de la communion : *la merveille de l'Eglise* (*τῆς ἐκκλησίας θαῦμα*), *forteresses* (*βάρεις*), *les rois s'y réunirent* (*συνήχθησαν γὰρ ἐν ταύτῃ οἱ βασιλεῖς*).

La création de ce jour eschatologique est pour Grégoire postérieure au jour de la première organisation de l'univers. Ce qui d'une certaine manière accentue l'aspect historique de l'univers ou si l'on veut, l'aspect de l'économie divine. Pourtant, tout en accentuant la différence de ce jour particulier l'expression *τὴν δευτέραν τοῦ σαββάτου* la connecte étroitement dans la vision globale du créé. En ce qui concerne les notions de lieu, l'évêque de Nysse situe la nouvelle création dans un espace inaccessible pour l'être humain pourtant connu par celui-ci. Elle se trouve par excellence dans les hauteurs (*οὐρανός*, *ὄρος*) et donc là où siège la Divinité (*τὴν θεϊαν πόλιν*). Le Cappadocien emprunte volontairement les expressions bibliques. Avec la notion d'Eglise nous entrons dans une dimension particulière de la présence de l'*eschaton* au sein de la création. *La merveille de l'Eglise* paraît pour Grégoire encore plus tangible et actuelle et décrit très exactement la réalité eschatologique. L'Eglise apparaît ici comme un réceptacle par excellence de cette création eschatologique.

Tout comme la création de l'univers est permise par les attributs divins de la sagesse et de la puissance, le nouveau jour eschatologique est établi par la Résurrection du Christ mais il semble aussi qu'il ait été établi grâce à une forte

contribution de la foi⁷⁸⁸. Nous lisons en effet : *alors vraiment c'est selon la foi qu'un ciel est créé pour nous* (τότε ἡμῖν ὄντως κατὰ τὴν πίστιν οὐρανὸς δημιουργεῖται). Il s'agit de la foi en Christ (εἰς τὸν Χριστὸν πίστις). Le rôle de la foi est fondamental non pas dans l'établissement de « *ce jour* » mais dans l'accès de l'être humain à celui-ci. C'est bien la foi en Christ qui permet à l'humanité de participer à cette création eschatologique mais elle-même est créée par l'œuvre du Christ.

Citons également un autre passage où Grégoire parle de la nouvelle création mais qui apporte les nouveaux éléments. Ce texte provient *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu*, un ouvrage que nous n'avons pas cité jusqu'à présent dans notre recherche. Il sera pourtant utile de le présenter brièvement ici.⁷⁸⁹ Cet écrit se trouve au centre des trois homélies pascales de Grégoire aux côtés d' *In sanctum et salutare Pascha* et *In sanctum Pascha* qui avaient été prêchées pendant le samedi saint. Nous voudrions citer les paroles de G. Maspero qui résument d'une façon exhaustive et fidèle le contenu de cet écrit : « *The central theme is the power of Christ, on which other theological questions discussed are based: the victory over evil, the process of salvation and the new creation of humanity. To introduce the faithful to the moment of grace that they are living, Gregory, with a poetic style that reminds one of Melito of Sardis, begins with the prefigurations of the Pascal mystery in the Old Testament, and then deals with five problems linked to the Resurrection* ».⁷⁹⁰ Comme nous pouvons observer *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Jesu Christi spatio* analyse les questions de la victoire contre le malin, du processus du salut et de la nouvelle création de l'humanité sous l'angle de la puissance de la Résurrection.

Voici le texte annoncé au début du paragraphe qui est celui de la traduction de C. Bouchet :

Ce jour-ci inaugure une autre création. En ce jour en effet Dieu crée un ciel nouveau et une terre nouvelle, comme le dit le Prophète. Quel genre de ciel ? Le firmament de la foi en Christ. Quel genre de terre ? Le coeur bon, j'entends, comme l'a déclaré le Seigneur, la terre qui boit la pluie tombée sur elle et qui nourrit les différents épis. **Dans cette création, la vie pure est le soleil, les vertus sont les étoiles, la conduite limpide l'air, la richesse profonde de la sagesse et de la connaissance la mer, le bon enseignement et les leçons divines l'herbe et les plantes dont se nourrit le peuple du pâturage, c'est-à-dire le troupeau de Dieu, les commandements et leur**

⁷⁸⁸ Pour l'idée générale de la vision eschatologique de Grégoire voir B. E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, 1991, p. 85-89

⁷⁸⁹ Voir *Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, p. 739-742. Egalement l'introduction chez DROBNER, *Die drei Tage zwischen Ton und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden, 1982, p. 1-14.

⁷⁹⁰ G. MASPERO, p. 739.

exécution sont les arbres chargés de fruits. En ce jour est créé aussi le véritable homme, celui qui est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Tu vois quel monde ce jour inaugure, ce « jour que fit le Seigneur » et dont le Prophète dit qu'il n'est ni un jour semblable aux autres jours, ni une nuit pareille aux autres nuits.⁷⁹¹

ἄλλης κτίσεώς ἐστὶν ἀρχὴ αὕτη· ἐν ταύτῃ γὰρ ποιεῖ ὁ θεὸς τῇ ἡμέρᾳ οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν (Is 65, 17, Aroc 21, 1), καθὼς φησὶν ὁ προφήτης, ποῖον οὐρανόν; τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως, ποίαν γῆν; τὴν ἀγαθὴν καρδίαν φημί, καθὼς εἶπεν ὁ κύριος, τὴν γῆν τὴν πίνουσιν τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον ὑετὸν καὶ τὸν πολύχουν στάχυν ἀδρύνουσιν. **ἐν ταύτῃ τῇ κτίσει ἥλιος μὲν ἐστὶν ὁ καθαρὸς βίος, ἄστρα δὲ αἱ ἀρεταί (Gen 1, 16), ἀήρ δὲ ἡ διαφανὴς πολιτεία, θάλασσα δὲ τὸ βάθος ἐστὶ τοῦ πλοῦτου τῆς σοφίας τε καὶ τῆς γνώσεως, πόα δὲ καὶ βλαστήματα ἢ ἀγαθὴ διδασκαλία καὶ τὰ θεῖα διδάγματα, ἅπερ ὁ λαὸς τῆς νομῆς, τουτέστιν ἡ ποιμνὴ τοῦ θεοῦ ἐπινέμεται, δένδρα δὲ ποιοῦντα καρπὸν ἢ τῶν ἐντολῶν ἐργασία. ἐν ταύτῃ κτίζεται καὶ ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος ὁ κατ' εἰκόνα γενόμενος θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν.** ὁρᾷς οἴου κόσμου γίνεται ἀρχὴ Αὕτη ἡ ἡμέρα, ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος, περὶ ἧς φησὶν ὁ προφήτης, ὅτι οὔτε ἡμέρα κατὰ τὰς ἄλλας ἡμέρας οὔτε νύξ κατὰ τὰς ἄλλας νύκτας.

Juste avant ce texte qui décrit une nouvelle création de l'univers, Grégoire définit le temps exact de son apparition. Suivant le commentaire de ce passage fait par H. R. Drobner nous constatons que pour Grégoire c'est bien l'événement de la Résurrection qui constitue le point de départ d'une nouvelle création. Regardons ce que dit H. R. Drobner : « *Gregor deutet also bereits hier implizit die Osternacht als den Zeitpunkt der Neuschöpfung. Auf aufmerksamen Hörer mag dies bereits hier verstanden haben. Gregor wird noch deutlicher. Er geht nochmals hinter die distinctio zurück und zieht eine zweite Folgerung aus dem Prophetenwort: wenn der Zeitpunkt weder Tag noch Nacht ist, muß er etwas gänzlich anders sein. Dies ist eine Anspielung auf die Symbolik des 8. Tages, den Tag der Auferstehung, des neuen Lebens, der außerhalb der irdischen Zeit liegt. Diese Andeutung wird hier allerdings kaum von der Gemeinde verstanden worden sein.* »⁷⁹² A première vue le Cappadocien place ce jour eschatologique au même rang que les jours créés au commencement : Αὕτη ἐστὶν ἡ ἡμέρα, ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος, ἄλλη παρὰ τὰς ἐν ἀρχῇ τῆς κτίσεως γεγενημένας ἡμέρας, αἷς διαμετρεῖται ὁ χρόνος, ἄλλης κτίσεώς ἐστὶν ἀρχὴ αὕτη. De fortes différences sont cependant soulignées. Les jours au commencement ont pour fonction principale la mesure de temps mais le jour eschatologique mesure un autre temps que celui des jours au commencement ; ce temps de ce jour unique mesure en effet le temps d'une autre création, une création nouvelle. Dans le texte que nous

⁷⁹¹ *Trid spat 1*, dans Grégoire de Nysse. *Le Christ pascal*, Paris, Migne, 1994, p. 50-51.

⁷⁹² *Die drei Tage zwischen Ton und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, tr. H. R. Drobner, Leiden, 1982, p. 71.

voyons Grégoire décrit deux commencements de deux créations différentes avec leurs jours appropriés.

Les paroles qui se trouvent à la fin du passage cité proviennent du livre de Zacharie⁷⁹³ (ὅτι οὐτε ἡμέρα κατὰ τὰς ἄλλας ἡμέρας οὐτε νύξ κατὰ τὰς ἄλλας νύκτας).⁷⁹⁴ Grégoire se sert de ces paroles vétérotestamentaires pour les interpréter au travers du primat de la venue du Christ.

Maintenant, nous proposons de voir de plus près en quoi consiste la nouveauté de cette création provoquée par la Résurrection du Christ. Comme nous pouvons le constater, c'est à travers des concepts que l'évêque de Nysse va tenter d'écrire et d'enseigner au lecteur/auditeur ce jour eschatologique. Il va de soi que l'adjectif nouveau (καινός) doit être compris dans le sens où il apparaît après un autre, qu'il tend à remplacer dans une vision ; la nouvelle création semble se substituer à la création initiale.

Regardons quels sont les éléments qui constituent cette nouvelle création (ἐν ταύτῃ τῇ κτίσει). Grégoire introduit allégoriquement chaque notion intelligible (vertu) comme des éléments de la création sensible : nous avons alors ; le soleil qui renvoie à la vie chaste (ἥλιος μὲν ἐστὶν ὁ καθαρὸς βίος), les étoiles qui expriment les vertus (ἄστρα δὲ αἱ ἀρεταί), l'air c'est πολιτεία c'est-à-dire le style de vie, le comportement, pratique ascétique.⁷⁹⁵ La mère est comparée à la sagesse et à la connaissance (θάλασσα δὲ τὸ βάθος ἐστὶ τοῦ πλούτου τῆς σοφίας τε καὶ τῆς γνώσεως), les plantes expriment l'instruction divine (διδασκαλία καὶ τὰ θεῖα διδάγματα) et finalement les arbres sont dans cette nouvelle création l'accomplissement des commandements divins.

Comme nous pouvons le constater, la nouvelle création est constituée principalement des biens intelligibles vertueux : la vie chaste, les vertus, la pratique ascétique, la sagesse, la connaissance, l'éducation divine et l'application des commandements divins (l'amour de Dieu et du prochain). Ce monde des vertus est en effet, comme nous le lisons ensuite dans le texte, la place par excellence de la création de la vraie personne humaine (ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος). Ce jour eschatologique créé

⁷⁹³ En effet comme l'a montrée l'analyse moderne le livre de Zacharie connaît probablement deux auteurs : sa deuxième partie c'est-à-dire les chapitres 9-14 est attribuée à Deutéro-Zacharie. Voir M. A. SWEENEY, *The Twelve Prophets*, Vol. II, The Liturgical Press Collegeville, Minnesota, 2000, p. 656-657; cf., *La Bible d'Alexandrie* 23, 10. 11.

⁷⁹⁴ Za, 14, 7 : « *Ce jour sera un jour unique – Seigneur le connaît. Il n'y aura plus de jour et de nuit, mais à l'heure du soir brillera la lumière* ».

⁷⁹⁵ Voir LAMPE.

grâce à la Résurrection du Christ est le lieu de vie de la création de la nouvelle humanité.

Grégoire continue sa description inouïe de la nouvelle création, cette fois-ci se concentrant sur l'homme nouveau. Nous citons le passage qui précède le passage précédent :

Le règne de la vie est survenu, qui a défait le pouvoir de la mort, et ce furent alors une autre naissance, une autre existence, un autre genre de vie, la transformation de notre nature même. Quelle est cette naissance ? Celle « qui n'est pas née du sang ni d'un vouloir d'homme ni d'une volonté de chair, mais de Dieu (cf. Jn 1, 13). Comment donc ? Je vais clairement t'exposer cette grâce dans mes propos. **Ce nouveau-né est conçu par la foi, la régénération due au baptême le conduit à la lumière, l'Eglise est sa Mère, les enseignements sont le sein, le pain d'en-haut sa nourriture, il mûrit dans la vie céleste, se marie et vit avec la sagesse, il a pour enfants les espérances, le royaume est sa maison, les délices du paradis sont son héritage et sa richesse, son horizon n'est pas la mort, mais la vie éternelle, dans la béatitude réservée à ceux qui la méritent**⁷⁹⁶

ἦλθεν ἡ τῆς ζωῆς βασιλεία καὶ κατελύθη τοῦ θανάτου τὸ κράτος καὶ γέγονεν ἄλλη γέννησις, βίος ἕτερος, ἄλλο ζωῆς εἶδος, αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν μεταστοιχείωσις. τίς ἡ γέννησις; Οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ γενομένη. πῶς τοῦτο; σαφῶς σοι παραστήσω διὰ τοῦ λόγου τὴν χάριν· οὗτος ὁ τόκος διὰ πίστεως κυοφορεῖται, διὰ τῆς τοῦ βαπτίσματος ἀναγεννήσεως εἰς φῶς ἄγεται, τροφὸς τοῦτου ἡ ἐκκλησία, μαζὸς τὰ διδάγματα, τροφή ὁ ἄνωθεν ἄρτος, ἡλικίας τελείωσις ἡ ὑψηλὴ πολιτεία, γάμος ἡ τῆς σοφίας συμβίωσις, τέκνα αἱ ἐλπίδες, οἶκος ἡ βασιλεία, κληρὸς καὶ πλοῦτος ἡ ἐν τῷ παραδείσῳ τρυφή, τέλος δὲ ἀντὶ θανάτου ἡ αἰδιος ζωὴ ἐν τῇ ἀποκειμένῃ τοῖς ἀξίοις μακαριότητι.

En effet, nous nous rendons compte que l'image de la nouvelle création est ici associée d'une façon quasi parallèle avec la nouvelle forme de la vie humaine. L'homme nouveau dont la description se trouve avant le texte cité, et comme le montre clairement H. R. Drobner, correspond d'une certaine façon à celle de la nouvelle création. Selon Grégoire la renaissance de l'homme est devenue possible grâce à la volonté divine et plus précisément de Dieu (ἐκ θεοῦ). Le principe divin et non pas humain de cette renaissance est présenté par Grégoire à l'exemple d'un enfant qui accueille sa renaissance par la foi en Christ, le Baptême et l'Eucharistie, au sein de l'Eglise.

Cette dimension eschatologique et sotériologique justifie en quelque sorte l'attitude éthique de l'homme envers la création. Ce contenu, c'est la promesse d'une vie à venir et la relation que nous avons avec la nature sensible forme la participation de l'homme dans le phénomène de la nouvelle création.

⁷⁹⁶ *Trid spat* 1, p. 49-50.

Ce que nous comprenons dans l'expression « Christ cosmique », c'est le fait d'un lien entre la personne du Christ – humanité – univers/création. Comment l'apparition de la personne du Christ dans la réalité créée a changé la relation entre créé et incréé ? Autrement dit, quels sont en effet les conséquences pour tout l'univers de la venue du Christ ? Pour Grégoire tout le cosmos devient christocentrique – tout trouve la cohérence dans le Christ qui se tient au milieu de la création. Grégoire évoque une nouvelle création, une réalité créée eschatologique. Le Christ cosmique c'est celui qui crée et recrée l'univers, celui qui donne le début comme aussi la fin ultime à sa création. Le Christ cosmique c'est surtout le concept selon lequel la personne divino-humaine du Christ est le point de départ et d'arrivée de toute la réflexion qui porte sur la cosmologie. L'univers, une réalité harmonieusement ordonnée n'est que l'expression d'amour du Christ. C'est aussi le Christ qui est présent dans la création, qui apparaît comme son fondateur, une partie intégrale de celle-ci (la nature humaine du Christ permet qu'il fasse partie intégrale de la nature créée), celui qui montre à l'homme comment vivre véritablement en lui proposant le salut dans une autre dimension créée celle de la réalité eschatologique. Le salut de l'homme, sa croissance vers la participation dans les réalités divines, dépend considérablement de la manière dont l'homme se comporte avec la matière, donc avec la création sensible. C'est cette éthique/mode d'action envers la création sensible qui détermine le chemin de l'homme vers la connaissance du Christ cosmique.

Pour Grégoire, la nouvelle création semble être un cosmos des vertus. Cette nouvelle création est un concept utilisé par Grégoire pour montrer la particularité unique de l'œuvre salutaire du Christ dans le contexte cosmique.

3. 3. LA CROIX : SYMBOLE DE L'UNIVERSALITÉ DU SALUT ET DU CHRISTOCENTRISME DE LA CRÉATION

Dans l'*Oratio catechetica*, Grégoire utilise la croix comme symbole de l'universalité du salut. Regardons de plus près ce texte qui se trouve dans la section qui traite de la mort du Christ.

En effet, c'est le propre de la divinité de pénétrer toutes choses et de se répandre dans toutes les parties de la nature des êtres vivants ; car rien ne saurait subsister dans l'être, sans rester en celui qui est ; et la nature divine est ce qui est au sens propre et premier, elle que la permanence des êtres créés nous oblige à croire présente dans tous les êtres. **Par la croix, dont la forme en elle-même est quadripartite, si bien**

qu'à partir du centre où se trouve le point de convergence de l'ensemble, on peut compter quatre prolongements, nous apprenons que celui qui y fut étendu au moment où se réalisait l'économie selon la mort, est celui-là même qui relie et ajuste à lui-même l'univers, en ramenant par lui-même à l'unité la diversité des natures du monde pour en faire un ensemble harmonieusement accordé.⁷⁹⁷

ἐπειδὴ γὰρ ἰδίον ἐστὶ τῆς θεότητος τὸ διὰ πάντων ἡκεῖν καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαρεκτείνεσθαι· οὐ γὰρ ἂν τι διαμένοι ἐν τῷ εἶναι, μὴ ἐν τῷ ὄντι μένον· τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὄν ἡ θεία φύσις ἐστίν, ἣν ἐξ ἀνάγκης πιστεύειν ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς οὖσιν ἢ διαμονῇ τῶν ὄντων καταναγκάζει· **τοῦτο διὰ τοῦ σταυροῦ διδασκόμεθα, τετραχῆ τοῦ κατ'αὐτὸν σχήματος διηρημένου, ὡς ἐκ τοῦ μέσου, καθ' ὃ πρὸς ἑαυτὸν συνάπτεται, τέσσαρας ἀριθμεῖσθαι τὰς προβολάς, ὅτι ὁ ἐπὶ τούτου ἐν τῷ καιρῷ τῆς κατὰ τὸν θάνατον οἰκονομίας διαταθεὶς ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων τε καὶ συναρμόζων ἐστὶ, τὰς διαφοροῦς τῶν ὄντων φύσεις πρὸς μίαν σύμνοιαν τε καὶ ἁρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων·**

Grégoire constate la dimension christocentrique à l'univers où « toute la création est orientée vers cet être, tourne autour de lui et trouve en lui sa cohésion ». Voici le mystère de la croix et le cosmos tout entier, qui par la mort et la Résurrection du Christ est pénétré par la réalité christologique des choses.

Tout d'abord, il serait utile de mentionner le fait que le symbolisme de la forme de la croix dans le contexte cosmique apparaît dans la réflexion grégorienne à travers son interprétation tirée des deux épîtres pauliniennes. Il s'agit précisément de Ep 3, 18 et Ph 2, 10.⁷⁹⁸ Il sera également utile de mentionner qu'il existe un autre passage où Grégoire donne son interprétation par rapport à ces paroles pauliniennes. Il s'agit d'un texte qui se trouve dans *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu*.⁷⁹⁹ Pourtant, dans la présente thèse nous préférons analyser l'interprétation grégorienne du symbole de la croix d'*Oratio catechetica* qui nous offre une description beaucoup plus riche et plus détaillée que celle provenant du *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu* et qui développe davantage l'aspect cosmique.⁸⁰⁰

⁷⁹⁷ *Or cat* 79, SC 453, p. 288-291. Mentionnons que le texte traitant du symbolisme de la forme de la croix dans le contexte cosmique est présenté également dans une autre oeuvre de Grégoire intitulée *Trid spat* 7, p. 65-67.

⁷⁹⁸ Ep 3, 18 : « vous aurez ainsi la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur la longueur, la hauteur, la profondeur » ; Ph 2, 10 : « afin qu'au nom de Jésus tous genoux fléchissent, dans les cieux, sur la terre et sous la terre ».

⁷⁹⁹ H. R. DROBNER, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, pour la notion de la croix cosmique p. 33-34 ; (299, 12 – 302, 12)

⁸⁰⁰ En ce qui concerne la datation, il semble que *Oratio catechetica* avait été rédigé avant *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu* ; voir chapitre VI de l'introduction de R. WINLING dans SC 346 traitant la question de la datation du *Discours catéchétique* p. 125-130 aussi que H. R. DROBNER pour *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu* dans GREGOR VON NYSSA, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Eingeleitet, Übersetzt und Kommentiert von H. R. DROBNER, Leiden, Brill 1982, p. 7-8. Consulter également

Avant Grégoire, c'est Irénée de Lyon qui commente cette pensée de Paul⁸⁰¹ à deux reprises, comme le souligne R. Winling ; la première fois dans *Démonstration de la prédication apostolique* et la deuxième fois dans *Contre les hérésies*. Nous proposons de les citer en vue d'une meilleure compréhension de l'interprétation grégorienne. Le premier texte provient de *Démonstration de la prédication apostolique*. Notre citation apparaît au moment où Irénée s'interroge sur la cause de la mort du Christ sur la croix. Voici le texte :

Et, parce que lui-même est le Verbe du Dieu tout-puissant, Verbe qui, au plan invisible, est coextensif à la création toute entière et soutient sa longueur et sa largeur et sa hauteur et sa profondeur – car c'est par le Verbe de Dieu que l'univers est régi -, il fut aussi crucifié en ces quatre dimensions, lui, le Fils de Dieu qui se trouvait déjà imprimé en forme de croix dans l'univers : il faut <dit> en effet que le Fils de Dieu, en devenant visible, produisit au jour son impression en forme de croix <dans> l'univers, afin de révéler, par sa posture visible de crucifié, son action au plan <in>visible, à savoir que c'est lui qui illumine la « hauteur », c'est-à-dire les choses qui sont dans les cieux, qui soutient la « profondeur », c'est-à-dire les choses qui sont dans les régions de dessous la terre, qui étend la « longueur » depuis le Levant jusqu'à Couchant, qui dirige à la manière d'un pilote la « longueur » du Pôle et du Midi, et qui appelle de toutes parts les dispersés à la connaissance du Père.⁸⁰²

La deuxième citation apparaît dans le contexte de l'exégèse irénéenne du passage vétérotestamentaire 2 Rois 6 1-7 qui raconte l'événement du fer qui surnage. Irénée voit dans ce récit l'« économie » du bois préfigurée par Elisée et écrit :

Ainsi donc, ce Verbe qui nous avait été caché, l'« économie » du bois nous l'a manifesté, ainsi que nous venons de le dire. Car, puisque nous l'avions perdu par le bois, c'est par le bois qu'il est redevenu visible pour tous, montrant en lui-même la hauteur, la longueur et la largeur, et, comme l'a dit un des anciens, rassemblant par l'extension de ses mains les deux peuples vers un seul Dieu. Il y avait en effet deux mains, parce qu'il y avait deux peuples dispersés aux extrémités de la terre ; mais au centre il n'y avait qu'une seule tête, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui est au-dessus de toutes choses, à travers toutes choses et en nous tous.⁸⁰³

La ressemblance entre ces deux interprétations des paroles pauliniennes de nos auteurs est évidente : nous retrouvons l'association de la mort du Christ sur la croix avec l'économie divine, ainsi que les conséquences cosmiques du salut. Pourtant

l'article récent sur la chronologie des ouvrages grégoriens de P. MARAVAL dans Brill *Dictionary of Gregory of Nyssa*.

⁸⁰¹ Nous pouvons également citer ATHANASE D'ALEXANDRIE dans *De incarnatione* SC 199 : « Aussi convenait-il que le Seigneur subît cette mort et étendît les mains : de l'une il attirerait l'ancien peuple, de l'autre les Gentils, et il réunirait les deux en lui ». Comme nous le voyons Athanase a une vision plus précise ; voir le commentaire de R. Winling, *Or cat*, p. 290.

⁸⁰² IRENEE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406, p. 131-133

⁸⁰³ *Ibid.*, *Contre les hérésies*, SC 153, p. 233-235.

l'interprétation de Grégoire nous semble beaucoup plus complète dans le sens où elle montre clairement l'universalité totale de l'œuvre salutaire du Christ. Grégoire emploie ces termes par excellence cosmologique-: σύμπνοιάν τε καὶ ἁρμονίαν pour décrire le nouveau système de l'univers. L'événement de la croix apparaît comme total.

La toute première partie de notre passage aborde le thème de la présence divine dans le cosmos qui d'ailleurs est évoquée plusieurs fois dans l'*Oratio catechetica*.⁸⁰⁴ En effet, la présence de Dieu dans les éléments cosmiques est ici nettement constatée par le Nysséen. L'omniprésence divine est aux yeux de l'évêque de Nysse, une des propriétés de la Divinité. Remarquons deux verbes qui décrivent la manière dont cette présence divine est maintenue parmi les êtres vivants ; il s'agit des verbes pénétrer (ἤκειν) et se répandre (συμπαρεκτείνεσθαι). Ces deux verbes expriment un certain mouvement de l'engagement divin au sein de sa création. Il y a un dynamisme à l'oeuvre, qui assure une relation vivifiante entre Dieu et l'univers.

Il faudra ajouter que cette vision de Dieu dans le cosmos n'est pas une vision panenthéiste. Pour le panenthéisme, Dieu est davantage que la somme des choses qu'il contient ; de même que l'homme ne se réduit pas à l'ensemble des éléments physiologique qui le composent. Contrairement aux théories panthéistes, Dieu et la nature ne sont pas identiques. La perfection divine est caractérisée non pas seulement par l'indépendance et l'immuabilité mais également par une relation et une mutabilité parfaite. C'est un paradoxe, car Dieu tout en restant éternel et absolu est entièrement affecté par ce qui se passe dans le monde.

Avec le symbole de la croix, Grégoire précise le fait que c'est bien la personne du Christ qui assume en particularité la tâche de la connexion divino-cosmique. Car, dans la vision grégorienne c'est à travers la deuxième hypostase que l'univers retrouve son unité. Une expression attire notre attention ; celle du Christ qui relie et ajuste à lui-même l'univers (ὁ τὸ πᾶν πρὸς ἑαυτὸν συνδέων τε καὶ συναρμόζων ἐστὶ). Selon notre opinion il s'agit de la conséquence cosmique de l'Incarnation.⁸⁰⁵ C'est le nouvel ordre, nouveau cosmos qui est créé par le Christ. Le Christ en s'incarnant, unit et s'approprie la nature créée et la nature incréée dans sa personne. Mais ce phénomène de l'Incarnation implique une influence majeure sur l'univers.

⁸⁰⁴ Il s'agit de chapitres 10. 32. 38.

⁸⁰⁵ R. Winling pose une question en interprétant ce passage : « *n'est-ce pas une manière de dire que le Christ régit du haut de la croix ?* »

Notamment, il s'agit d'un bouleversement au niveau cosmique, une nouvelle étape et un nouvel état de l'univers. Si nous lisons attentivement les paroles de Grégoire nous pouvons nous rendre compte d'une certaine forme de renouveau au sein de l'univers. La nouveauté dans le contexte de l'univers consiste dans le fait que le Christ par sa mort et sa Résurrection établit un ordre (cosmos) qui se caractérise surtout par les notions de l'eschatologie et de la sotériologie. La nouvelle création est perçue alors comme une structure de l'ordre du salut (πρὸς μίαν σύμπνοίαν τε καὶ ἁρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων). Le cosmos gagne une autre dimension : une dimension eschatologique qui pénètre tous les éléments du monde créé, qui donne une potentialité au salut à l'être humain conditionné par son éthique c'est-à-dire le choix libre de ce qui l'approche ou l'éloigne de Dieu. Pour Grégoire, la nouvelle création est une réalité créée qui d'une certaine façon finalise la création. Le sujet de l'avenir et en l'occurrence celui de la fin de la création, sont ainsi résolus dans le système cosmologique grégorien⁸⁰⁶ à travers la nouvelle création.

3. 4. CONCLUSION

C'est bien à la suite de l'œuvre salvatrice du Christ – nous distinguons dans ce passage l'Incarnation, la Résurrection et la fondation de l'Eglise - que devient possible pour Grégoire la création de la réalité eschatologique. L'humanité, comme à l'image du monde intelligible, demeure dans une potentialité du salut préparé par l'œuvre sotériologique du Christ. L'homme accède à la nouvelle création par la foi en Christ qui est le principe fondateur de la création eschatologique. Le Christ apparaît alors comme la Divinité créatrice totale c'est-à-dire celle qui est à l'origine et en même temps la finalité de la nature créée.

L'éthique est au final l'action de l'homme sur le cosmos donc aussi sur l'environnement. Et tous les biens matériels qui proviennent d'elle jouent un rôle essentiel dans la quête du chemin qui mène vers la nouvelle création. Les modèles cosmique et sotériologique semblent aller ensemble.

⁸⁰⁶ Nous avons également parlé du sujet de la dissolution de la matière, donc de la création sensible, à ses éléments propres intelligibles et qu'elle est tout à fait envisageable par Grégoire dans *Hex 7*. La création intelligible semble être créée sans la perspective de la fin comme telle mais créée pour l'éternité (mais avec un point du départ, comme la ligne droite en mathématiques).

VI. CONCLUSION GÉNÉRALE

L'analyse d'une majorité des ouvrages grégoriens a permis d'approfondir, par rapport aux autres travaux de ce type, notre connaissance, premièrement sur la cosmologie et l'anthropologie grégoriennes, et deuxièmement sur la conception du lien qui existe entre l'homme et le cosmos selon Grégoire de Nysse. La problématique de la crise écologique contemporaine a conduit à renouveler notre regard sur les textes de Grégoire. Dans cette recherche, la théologie de l'évêque de Nysse sur le cosmos et sur l'homme est d'une certaine façon soumise à l'examen par l'actualité.

Posons à nouveau la question essentielle de cette recherche : dans quelle mesure la pensée grégorienne sur la relation entre l'homme et le monde sensible aide-t-elle à réfléchir, théologiquement parlant, au problème de la crise écologique contemporaine ?

Premièrement, nous avons constaté qu'un tel dialogue, entre la vision de Grégoire et la crise environnementale, est possible. La mise en lumière des textes allant dans le sens de l'utilisation et de l'intervention modérée comme aussi du respect de l'homme envers la création dans les ouvrages de l'évêque de Nysse rend pertinent un rapprochement entre ces deux perspectives. Ceci démontre également une certaine universalité de la pensée grégorienne comme aussi une intemporalité du problème lié à l'équilibre naturel pour lequel l'homme joue un rôle particulier.

Ensuite, on a pu remarquer qu'en effet cette approche entre la crise écologique (que nous jugeons comme étant le résultat d'une relation perturbée entre l'homme et l'environnement) et la vision de Grégoire de l'interrelation entre l'homme et le monde sensible – qui sont la conséquence du principe créateur – se situe dans deux domaines : ontologique et éthique. L'aspect ontologique se traduit par le partage de la même nature par l'être humain avec la matière sensible ; au plan éthique c'est la question du choix libre de l'homme qui décide de quelle manière il veut envisager la réalité et disposer de ses principes de l'action et de la conduite à l'égard de l'univers. L'éthique semble alors d'être la liberté vécue de l'homme sur cette terre et en résulte le principe agissant de son rapport avec le reste de la création dans le cadre de la vie.

Le rapport que l'homme construit le long de sa vie avec le monde sensible qui l'entoure quotidiennement suscite alors, selon le Cappadocien, des conséquences sotériologiques pour celui-ci. Autrement dit, la manière dont l'homme se comporte avec le monde sensible oriente sa relation avec Dieu, ce qui à son tour définit d'une

certaine façon ses perspectives de salut. Dans ce sens l'homme est dans une certaine dépendance à l'égard de la création, qui est son milieu naturel par excellence, non seulement par rapport à la durée de vie biologique et la qualité de cette vie, mais aussi par rapport à la rédemption.

Dans la vision grégorienne de l'univers, c'est bien le concept d'harmonie qui exprime le propos du lien entre l'homme et le cosmos. L'univers tout en étant constitué d'éléments séparés est uni par l'activité divine qui se révèle dans l'histoire de celui-ci. Ainsi le cosmos de Grégoire est à comprendre comme étant une unité absolue où tous et tout s'enchaînent, non pas à la manière stoïcienne, souvent injustement attribuée à Grégoire, mais à cause d'une unique source et unique finalité de l'univers, qui est Dieu créateur. Le concept de fonctionnement harmonieux de l'univers élabore parallèlement l'idée de la responsabilité et de l'interdépendance de l'homme envers la création. Cette théologie a pour objet de présenter l'homme comme une partie intégrante du cosmos, tout en se préoccupant de leurs relations ordonnées et cohérentes guidées par l'éthique.

La création toute entière s'exprime dans une économie de l'amour et de la grâce gratuitement attribués par la Divinité. Ainsi s'impose chez Grégoire le discours théologique sur l'univers.

Dans l'homme, Grégoire voit la plus grande énigme de cet ordre cosmique. On peut dire que son anthropologie se caractérise par la recherche intensive de la position de l'homme dans le monde. L'aspect cosmique est essentiel dans sa quête sur l'être humain. Selon le Cappadocien, c'est la bipolarisation de deux dimensions de l'existence humaine qui la rend mystérieuse : d'une part l'homme mortel et soumis aux lois physiques ; et d'autre part un être qui reflète l'Infini et l'Immortel, créé à l'image de Dieu. Autrement l'être humain est inexplicable s'il est pensé en l'absence de son Archétype absolu.

En ce qui concerne l'éthique grégorienne, c'est bien la foi en Christ qui détermine l'objectif et le contenu de la vie et, par là, de la liberté humaine. C'est bien dans cette perspective que l'éthique trouve pleinement son expression dans la relation avec le cosmos car elle manifeste le *pourquoi* de cette liberté. Ainsi, c'est une éthique qui jouit de la création selon les besoins de l'homme et en rendant grâce à son

Créateur pour tous les biens qui est mise en œuvre dans l'échange entre l'homme et l'environnement.⁸⁰⁷

Aux yeux de Grégoire, c'est le Christ qui est à l'origine de toute la création et qui par son oeuvre salvatrice suscite la création de la réalité eschatologique vers laquelle l'homme est appelé à cheminer dès cette vie terrestre. Ainsi la place de l'homme dans le cosmos trouve dans la théologie grégorienne son sens ultime dans la personne cosmique du Christ.

⁸⁰⁷ J. SWIETOCHOWSKI, « Paradoxe cosmique et éthique eucharistique chez Grégoire de Nysse », dans *Revue des Sciences Religieuses* 91/3, 2017, p. 359-378.

VII. BIBLIOGRAPHIE⁸⁰⁸

I.- INSTRUMENTS DE TRAVAIL :

1. Dictionnaires :

- *Dictionnaire des philosophes antiques*, tomes I et II, sous la direction de R. GOULET, Paris, CNRS, 1994.
- LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- L. LEMOINE, L., GAZIAUX, E., MULLER, (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2013.
- LIDDELL, H. G. and SCOTT, R., *Greek – English Lexicon*, 9th edition with a revised supplement, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- MONTANARI, F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden, Brill, 2015.
- MATEO-SECO, L. F., MASPERO G., (éd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden, Brill, 2010.
- VAN GORP, H., *Dictionnaire des termes littéraires*, Paris, 2005.

2. Index, concordances, lexiques, encyclopédies et bases de données :

- ALGRA, K., BARNES, J., (éd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999.
- BAUTZ, F. W., *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexicon*, Nordhausen, 2014.
 - *Biblia Patristica : index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, tome 5, (Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium), Paris, CNRS, 1991.
 - DE PLACES, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
 - FAHLBUSCH, E., (éd.), *The Encyclopedia of Christianity*, Michigan / Cambridge, Brill, 1999 – 2008.
 - GERSON, L. P., (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* vol. I, Cambridge University Press, 2010.

⁸⁰⁸ M. ALTENBURGER – F. MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen-Übersetzungen-Literatur*, Brill, Leiden, 1988 ; <https://matthieu.cassin.org/bibliographie-gregoire-de-nysse/>.

- KELLER, A., *Translationes Patristicae Graecae et Latinae. Bibliographie der Übersetzungen altchristlicher Quellen. Erster Teil: A – H.* Stuttgart, 1997.
- MANN, F., (éd.), *Lexicon Gregorianum : Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, (dans X tomes), Leiden, Brill, 1999 – 2014.
- SAMB, D., *Etude du lexique des stoïciens*, Paris, Harmattan, 2009.
- TLG – *Thesaurus Linguae Graecae*, A Digital Library of Greek Literature.

II. - SOURCES :

1. Grégoire de Nysse :

An et res = De anima et resurrectione, PG 46, 11-160 ; *L'âme et la résurrection : dialogue avec sa soeur Macrine*, tr. B. Pottier, Paris, 2011.

Beat = De Beatitudinibus, éd. J. F. Callahan, GNO VII, 2 ; *Les béatitudes*, tr. J.-Y. Guillaumin et G. Parent, Pdf, Paris, 1997.

Benef = De beneficentia (De pauperibus amandis I), éd. A. Van Heck, *Gregorii Nysseni de pauperibus amandis orationes duo*, Leyde 1964, p. 3-18 et GNO IX, 1967, p. 93-108 ; tr. P. Maraval, SC 588, Paris, 2017, p. 182-215.

Cant = In Canticum Cantorum, éd. H. Langerbeck, GNO VI ; *Le Cantique des cantiques*, tr. Ch. Bouchet et M. Devailly, Pdf, Paris, 1992.

Eccl = In Ecclesiasten, éd. P. Alexander, GNO V ; *Homélies sur l'Ecclésiaste*, tr. F. Vinel, SC 416, Paris, 1996.

Epist = Epistulae, éd. G. Pasquali, GNO VIII, 2 ; *Lettres*, tr. P. Maraval, SC 363, Paris, 1990.

Eun = Contra Eunomium I-III, éd. W. Jaeger, GNO I-II, *Contre Eunome I*, tr. R. Winling, SC 521 et 524, Paris, 2008-2010 ; *Contre Eunome II*, tr. R. Winling, SC 551, Paris, 2013 ; *Gregory of Nyssa. Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies*, tr. S. G. Hall, Leiden, 2014, p. 42-233.

Hex = Apologia in Hexaemeron, éd. H. R. Drobner, GNO IV, 1 ; PG 44 ; *Über das Sechstageswerk : Verteidigungsschrift an seinen Bruder Petrus*, tr. F. X. Risch Stuttgart, 1999 ; *De Grégoire, évêque de Nysse : Les six jours de la Création*, tr. T. Lecaudey (Maîtrise de Lettres classiques, Université de Paris IV, Sorbonne, sous la

direction de M. Alexandre, Octobre 1999, complétée par la traduction de J. Rousselet).

Inscr = *In Inscriptiones Psalmorum*, éd. J. Mc Donough, *GNO* V ; *Sur les titres des psaumes*, tr. J. Reynard, *SC* 466, Paris, 2002.

Macr = *De vita Macrinae*, éd. V. Woods Callagham, *GNO* VIII/1 ; *Vie de sainte Macrine*, éd. et tr. P. Maraval, *SC* 178, Paris, 1971.

Mort = *De mortuis*, éd. G. Heil, *GNO* IX ; *Discours sur les morts*, tr. G. Bady (maîtrise soutenu en octobre 1994 à Paris IV, sous la direction de M. Alexandre).

Op hom = *De hominis opificio*, éd. *PG* 44, 123-256 ; *La création de l'homme*, tr. J. Laplace, *SC* 6, Paris, 1944.

Or cat = *Oratio catechetica*, éd. E. Mühlenberg, *GNO* III, 4 ; *Discours catéchétique*, tr. R. Winling, *SC* 453, Paris, 2000.

Ref Eun = *Refutatio Confessionis Eunomii*, éd. W. Jaeger *GNO* II ; *Réfutation de la profession de foi d'Eunome*, tr. M. Van Parys, *SC* Paris, 2016.

Quat uni = *In illud : Quatenus uni ex his fecistis*, éd. A. Van Heck, *GNO* IX, *Sermones* I ; *Sur « Dans la mesure où vous l'avez fait »*, tr. M. Cassin, *Lettres Chrétiennes*, Paris, 2011.

Thaum = *De vita Gregorii Thaumaturgi*, éd. G. Heil, *GNO* X, 1 ; *Eloge de Grégoire le Thaumaturge*, tr. P. Maraval, *SC* 573, Paris, 2014.

Trid spat = *De tridui inter mortem et resurrectionem spatium*, éd. H. R. Drobner *GNO* IX ; *Die drei Tage zwischen Ton und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, tr. H. R. Drobner, Leiden, 1982 ; *Les trois jours entre mort et résurrection*, tr. Ch. Bouchet, *PdF*, Paris, 1994.

Usur = *Contra usurarios*, éd. E. Gebhardt, *GNO* IX, *Sermones* I ; *Contre ceux qui pratiquent l'usure*, tr. M. Cassin, *Lettres Chrétiennes*, Paris, 2011.

Virg = *De Virginitate*, éd. J.-P. Cavanaugh, *GNO* VIII, 1 ; *Traité de la virginité*, tr. M. Aubineau, *SC* 119, 1965.

Vit Moys = *De vita Moysis*, éd. H. Musurillo, *GNO* VII, 2 ; *Vie de Moïse*, tr. J. Daniélou, *SC* 1 bis, 1968.

2. Sources classiques :

- ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon (Didascalicos)*, texte établi et commenté par J. WHITTAKER, traduit par P. LOUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- ARISTOTE :
 - Du ciel*, texte établi et traduit par P. MORAUX, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
 - Catégories*, texte établit et traduit par R. BODEÛS, Les Belles Lettres, Paris, 2001.
 - Physique*, texte établit et traduit par H. CARTERON, Paris, Les Belles Lettres, 2012 (tome I) et 2015 (tome II).
 - Oeuvres : éthiques, politiques, rhétoriques, poétiques, métaphysiques*, édition publiée sous la direction de R. Bodeus, Gallimard, Bibliothèque da la Pléiade, 2014.
- CATON, *De l'agriculture*, texte établi, traduit et commenté par R. GOUJARD, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- CICERON, *De Natura deorum*, éd. par M. VAN DEN BRUWAENE, Bruxelles, Latomus, 1970 (livre I), 1978 (livre II), 1981 (livre III) et 1986 (livre IV)
- DEMOCRITE, *Démocrite et l'atomisme ancien*, traduction par M. SOLOVINE, Paris, Pocket, 1993.
- EPICTETE, *Entretiens*, traduction J. SOUILHE, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- EPICURE, *La lettre d'Epicure à Hérodote*, traduction J. BOLLACK, Paris, Editions de Minuit, 1971.
- HIPPOLYTE, *Refutatio omnium haeresium*, éd., M. MARCOVICH, Berlin, W. de Gruyter, 1986.
- LIBANIOS, *Discours sur les patronages*, texte traduit, annoté et commenté par L. HARMAND, Paris, PUF, 1955.
- LONG, A. A., SEDLEY D. N., (éd.), *The Hellenistic philosophers*, vol. I, Translations of the principal sources with philosophical Commentary ; vol. II, Greek and Latin texts with notes and bibliography, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- LUCRECE, *De la nature = De rerum natura*, traduction, introduction et notes de J. KANY-TURPIN, Paris, Aubier, 1993.
- PLATON :

Timée, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1963 ; trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2001.

Lois VII-X, texte établi et traduit par E. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

Le Banquet, notice de L. ROBIN ; texte établi et traduit par P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

La République, livres IV-VII, texte établi et traduit par E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Phèdre, notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini, traduit par P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

- PLOTIN, *Deuxième Ennéade*, traduction E. Bréhier, introduction J. Laurent, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

- PLUTARQUE, *Oeuvres Morales*, tome V, texte établie et traduit par Ch. Froidefon, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

- PORPHYRE, *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, travaux édités sous la responsabilité de L. BRISSON avec la collaboration de G. AUBRY, M.-H. CONGOURDEAU et F. HUDRY ; Paris, J. Vrin, 2012.

- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* t. XXXIII, 1, texte établit, traduit et commenté par H. Zehnacker, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

- XENOPHON, « *L'art de la chasse* », texte établit et traduit par E. DELEBECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

3. Sources bibliques :

La Bible d'Alexandrie, LXX, I Genèse, Paris, 1986.

SEPTUAGINTA, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. RAHLFS, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, , 2006.

4. Sources juives et chrétiennes antiques :

- ATHANASE D'ALEXANDRIE :

Sur l'Incarnation du Verbe, introduction, texte critique, traduction, notes et index par C. Kannengiesser, Paris, Ed. du Cerf, SC 199, 1975.

Les trois Discours contre les ariens, traduction et notes par A. Rousseau, Bruxelles, Lessius, 2004.

- BASILE DE CESAREE :

Contre Eunome, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, Paris, Ed. du Cerf, SC 299, 1982 (tome I) et SC 305, 1983 (tome II).

Homélie sur l'Hexaéméron, texte grec, introduction et traduction S. Giet, Paris, Ed. du Cerf, SC 26 bis, 1968.

Sur l'origine de l'homme, introduction, texte critique, traduction et notes par A. Smets, Paris, Ed. du Cerf, SC 160, 1970.

- CLEMENT D'ALEXANDRIE :

Le Pédagogue, livre III, traduction de C. Mondésert et C. Matray, notes de H.-I. Marrou, Paris, Ed. du Cerf, SC 158, 1970.

Le protreptique, introduction, traduction et notes par C. Mondésert, Paris, Ed. du Cerf, SC 2 bis, 2004.

- GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 39-41*, introduction, texte critique et notes par C. Moreschini, traduction par P. Gallay, Paris, Ed. du Cerf, SC 358, 1990.

- IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, livre IV. Tome II, texte et traduction sous la direction de A. Rousseau, Paris, Ed. du Cerf, SC 100, 1965.

- JEAN CHRYSOSTOME ; *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, introduction de J. Daniélou, texte critique et notes par A.-M. Malingrey, traduction R. Flacelière, Paris, Ed. du Cerf, SC 28 bis, 2000.

- METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, introduction et texte critique par H. Musurillo, traduction et notes par V.-H. Debidour, Paris, Ed. du Cerf, SC 95, 1963

- NEMESIUS D'EMESE, « *De natura hominis* », traduction latine de Burgundio De Pise, édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke et J. R. Moncho, Leiden Brill, 1975 ; *Fragments*, texte établi et traduit par J. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

- ORIGENE :

Traité des principes, tome I, introduction, texte critique de la version Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, Ed. du Cerf, SC 252, 1978.

Homélie sur la Genèse, texte latin de W. A. Baehrens, introduction par H. De Lubac, et L. Doutreleau, traduction et notes L. Doutreleau, Paris, Ed. du Cerf, SC 7 bis, 2003.

- PHILON D'ALEXANDRIE :

De opificio mundi, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Paris, Ed. du Cerf, 1961.

Quis rerum divinarum heres sit, introduction, traduction et notes par M. Harl, Paris, Ed. du Cerf, 1966.

- THEOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolykus*, texte grec établi par G. Bardy, traduction par J. Sender, Paris, Ed. du Cerf, SC 20, 1948.

3. Sources modernes :

- AGRICOLA, G., *De res metallica* paru à Bâle en 1556 et Bermannus en 1530 ; *Bermannus (Le mineur) Un dialogue sur les mines*, introduction, texte établi et commenté par R. Helleux et A. Yans, Paris, 1990.

- KEPLER, J., *L'harmonie du monde = Harmonices Mundi*, traduit pour la première fois du latin en français, avec un avertissement et des notes par J. Peyroux, Paris, diff. A. Blanchard, 1979.

- NEWTON, J., *Traité d'optique*, Paris, Gauthier-Villars, 1989.

- PIC DE LA MIRANDOLE, J., *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993

- RICŒUR, P., *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences*, Paris, Editions du Seuil, 2013.

- SPINOZA, *Ethique*, Paris, Points, 2010.

III. ÉTUDES SUR GRÉGOIRE DE NYSSE :

1. D'un point de vue littéraire, philosophique, historique et théologique :

- ALEXANDRE, M., « Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse », dans *Estratto da Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, atti del colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979, Ed. Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica, Milano, 1981.

- AMSTRONG, A. H., « The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and in the Cappadocians », *Studia Patristica* V (1962).

- BALAS, D. L., *ΜΕΘΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ: man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Rome, I. B. C. Libreria Herder, 1966; « Eternity and Time of Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* » dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden, Brill, 1976, p. 128-155 ; « *Plenitudo humanitatis. The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa* » in : *Disciplina Nostra. Essays in Memory of Robert F. Evans*, éd., Donald F. Winslow, Cambridge (Mass.), 1979 ; « The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius », *Studia Patristica*, 14, (1976), p. 275-281,
- BATLLO, X., *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. La subordinationisme d'Eunome et la distinction κτιστόν /ἀκτιστόν dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse* », Münster, Achendorf, 2013.
- BOERSMA, H., *Embodiment and virtue in Gregory of Nyssa : an analogical approach*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- BOUCHET, J. R., « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse », *Revue Thomiste*, 68, 1968 ; « La vision de l'économie du salut selon saint Grégoire de Nysse », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 52, 1968.
- BOURNAKAS, A., *Das Problem der Materie in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa*, thèse de doctorat en philosophie, Freiburg im Breisgau, 1972.
- BROCC-SCHMEZER, C., « La cité aux quatre portes. Avatar d'une métaphore, de Platon à Jean Chrysostome », dans *Le Débat des cinq sens de l'Antiquité à nos jours*, Presse universitaire de Bordeaux, 2013.
- CALLAHAN, H., « Greek philosophy and Cappadocian Cosmology », *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), p. 29-57.
- CANEVET, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique : étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris, Etudes augustinienne, 1983 ; « Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse », *Recherches des Sciences Religieuses* 56, (1968) ; « L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse », *Nouvelle revue théologique* 114, (1992), p. 678-695.
- CAVARNOS, J. P., « Gregory of Nyssa and the Nature of the Soul », *The Greek Orthodox Theological Review* I, Brooklin, Mass. 1955, p. 133-141 ; « St. Gregory of Nyssa on the Origine and Destiny of the Soul », , Belmont, Mass., Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 2000 ;« The Relation of Body and Soul in the

Thought of Gregory of Nyssa », dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden, Brill, 1976. p. 61-78.

- COINDOZ, M., « Avanos vu par Grégoire de Nysse au IV^e siècle », dans *Dossiers Histoire et Archéologie* 121, 1987.

- CORSINI, E., « Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse », dans M. HARL, éd., *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden, 1971, p. 111-126 ; « Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaemeron de Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 63, (1957), p. 94-103.

- CVETKOVIC, V., « St Gregory's Argument Concerning the Lack of διάστημα in the Divine Activities from Ab Ablabium », dans *Gregory of Nyssa : the Minor Treatises in Trinitarian Theology and Apollinarism*, éd. V. H. DRECOLL, Leiden, Brill, 2011.

- DANIELOU, J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970 ; « Grégoire de Nysse et l'école d'Athènes », *R.E.G.*, 80 (1967) ; *Platonisme et Théologie mystique : doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, éditions Montaigne, 1953.

- GILLET, R., « L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* 6 (1962), p. 62-83.

- GROH, D., « The Emergence of Creation Theology. The Doctrine of the Book of Nature in the Early Church Fathers in the East and the West up to Augustine », dans *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, éd. A. VANDERJAGT et K. VAN BERKEL, Leuven, Peeters, 2005,

- HARL, M., « La croissance de l'âme selon le *De infantibus* de Grégoire de Nysse », *Vigiliae Christianae*, 34. 3 (1980), p. 237-259.

- JAEGER, W., *Early Christianity and Greek paideia*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1961.

- KEES, R. J., *Die Lehre von der „Oikonomia“ Gottes in der „Oratio Catechetica“ Gregors von Nyssa*, Leiden, Brill, 1995.

- KOBUSCH, T., « Die Epinoia. Das menschliche Bewusstsein in der antiken Philosophie », dans *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II*, Leiden, Brill, 2007, p. 1-20.

- KÖCKERT, C., *Christliche Kosmologie und kaizerzeitliche Philosophie : die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor*

dem Hintergrund kaizerzeitlicher Timaeus – Interpretationen, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

- LARCHET, J.-C., *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris, Ed. du Cerf, 2010.

- LEUENBERGER-WENGER, S., *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

- LEYS, R., *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Paris, Dasclée de Brouwer, 1951.

- MOUTSOPOULOS, E., « *Epinoia* et imaginaire chez Grégoire de Nysse (CE II 172-195) », dans *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II*, Leiden, Brill, 2007, p. 361-376.

- MOSHAMMER, A., « The Created and The Uncreated in Gregory of Nyssa *Contra Eunomium I*, 105-113 », dans *El 'Contra Eunomium I' en la Produccion Literaria de Gregorio de Nisa*, éd., L. F. MATEO-SECO, Pamplona, 1988, p. 70-93.

- MÜHLENGERG, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa : Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

- MÜLLER, F., « Der zwanzigste Brief des Gregor von Nyssa », dans *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 74, Heft I, Berlin, 1939.

- OESTERLE, H., « Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa : Zur Interpretation seiner Schrift ‚*De hominis opificio*’ », *Hermes* 113, (1985), p. 101-114.

- PETTERSON, L. G., « Pleroma : The human Plenitude, from Irenaeus to Gregory of Nyssa », *Studia patristica* 34, Leuven, Peeters, 2001.

- POTTIER, B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse : étude systématique du Contre Eunome avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur, Culture et vérité, 1994.

- PRIEUR, J. M., *La croix chez les Pères, du IIe au début du IVe siècle*, Strasbourg, Université Marc Bloch, 2006.

- RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, Brill, 2013 ; « Gregory of Nyssa's Position in Late Antique Debates on Slavery and Poverty, and the Role of Ascetisme », dans *Journal of Late Antiquity*, vol. 5, n. 1 (2012).

- REINHARDT, K., *Kosmos und Sympathie : neue Untersuchung über Poseidonios*, München, C. H. Beck, 1926.

- ROUSSELET, J., « Grégoire de Nysse, avocat de Moïse », dans *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1973.
- SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Ed. du Seuil, 1957.
- STANILOAE, A., *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 2. The World : Creation and Deification*, Brookline Mass, Holy Cross Orthodox Press, 2000.
- STUDER, R., « Der Theologischgeschichtliche Hintergrund des Epinoialehre Gregors von Nyssa », dans *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II*, éd., KARFIKOVA, Leiden, Brill, 2007.
- SWIETOCHOWSKI, J., « Paradoxe cosmique et éthique eucharistique chez Grégoire de Nysse », dans *Revue des Sciences Religieuses* 91/3, 2017, p. 359-378.
- THIERRY, N., « Avanos-Venasa, Cappadoce », dans *Geographica Byzantina*, Paris, 1981, p. 119-129.
- TOLLEFSEN, T. T., *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2012 ; *The Christocentric cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- VAN WINDEN, J. C. M., « Notiz über ΔYNAMΙΣ bei Gregor von Nyssa », dans *Vigiliae Christianae Supplements*, Leiden, Brill, 1997, p. 146-150.
- VASILIU, A., *Eicôn. L'image dans le discours des trois Cappadociens*, Paris, PUF, 2010.
- VERGHESE, P., « Diastèma and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem », dans *Gregor von Nyssa und Philosophie*, éd. H. DORRIE. p. 243-260.
- VINEL, F., « Pourquoi l'anthropocentrisme des Pères ? Réflexions sur le concept de création chez les Pères Cappadociens », dans *La restauration de la création. Quelle place pour les animaux ?*, (éd.), M. CUTINO, I. IRIBARREN, F. VINEL, Actes du colloque de l'ERCAM tenu à Strasbourg du 12 au 14 mars 2015, Brill, Leiden, 2018, p. 112-134.
- VOLP, U., *Die Würde des Menschen : Ein Beitrag zur Anthropologie in der alten Kirche*, Leiden, Brill, 2006.
- VON IVANKA, E., *Plato christianus : La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, Paris, PUF, 1990.

- ZACHHUBER, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa : philosophical background and theological significance*, Leiden, Brill, 2000.

2. Les actes des colloques internationaux sur Grégoire de Nysse :

Chevetogne 1969 (M. HARL [Ed.], *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden, 1971) ;

Münster 1972 (H. DÖRRIE, M. ALTENBURGER, U. SCHRAMM [Eds.], *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Brill, Leiden 1976) ;

Leiden 1974 (J.C.M. VAN WINDEN, A. VAN HECK [Eds.], *Colloquii Gregoriani III Leidensis Acta*, pro manuscripto) ;

Cambridge 1978 (A. SPIRA, C. KLOCK [Eds.], *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, Cambridge, Massachusetts, 1981) ;

Mainz 1982 (A. SPIRA, [Ed.], *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*, Cambridge, Massachusetts 1984)

Pamplona 1986 (L. F. MATEO-SECO, J.L. BASTERO [Eds.], *El "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, Eunsa, Pamplana 1988) ;

St. Andrews 1990 (St. G. HALL [Ed.], *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies*, Walter de Gruyter, Berlin, 1993) ;

Paderborn 1998 (H. R. DROBNER, A. VICIANO [Eds.], *Gregory of Nyssa, Homilies on Beatitudes. An English Version with Supporting Studies*, Brill, Leiden 2000) ;

Athens 2000 (E. MOUTSOULAS [Ed.], *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology*, Athens, 2005) ;

Olomouc 2004, (L. KARFIKOVA, S. DOUGLASS, J. ZACHHUBER [Eds.], *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies Proceeding of 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden 2007) ;

Tübingen 2008 (V. H. DRECOLL, M. BERGHAUS [Eds.], *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarisme*, Leiden, Brill, 2011.

Leuven 2010, (J. LEEMANS, M. CASSIN [Eds.], *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium III An English Version with Supporting Studies Proceeding of 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Leiden, Brill, 2014.

IV. AUTRES ÉTUDES

1. Théologie, anthropologie et cosmologie dans l'Antiquité :

- ANDERSON, C. A., *Philo of Alexandria's Views of the Physical World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- BALDRY, H. C., « Embryological Analogies in the Pre-Socratic cosmology », *Classical Quarterly* 26, 1932.
- BAUDRY, J., *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- BELLEW, L., « Straight and Circular in Parmenides and Timaeus », *Phronesis*, 20 (1975), p. 189-208.
- BENJAMINS, R., « The Analogy between Creation and the Biblical text in Origen of Alexandria », dans *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, éd. A. VANDERJAGT et K. VAN BERKEL, Leuven, Peeters, 2005.
- BERNER, C., *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?* Paris, J. Vrin, 2006.
- BREHIER, E., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, J. Vrin, 1989.
- BRISSON, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998.
- COLES, A., « Biomedical Models of Reproduction in the Fifth Century BC and Aristotle's Generation of Animals », *Phronesis* 40, 1995, p. 48-88.
- CONGOURDEAU, M.-H., *L'embryon et son âme dans les sources grecques : IV^e siècle av. J.-C. – Ve siècle apr. J.-C.*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2007.
- DANIELOU, J., *Philon d'Alexandrie*, Paris, Ed. du Cerf, 2012.
- DIES, A., *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

- DUHEM, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Tome, II, Paris, Hermann, 1954.
- DUMONT, J.-P., « Sensation et perception dans la philosophie d'époque hellénistique et impériale », *ANRW*, II, 37. 6, 1994, p. 4718-4764.
- EDELSTEIN, L., *The meaning of Stoicism*, Cambridge, Harvard University Press, 1966.
- ERISMANN, C., *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Age*, Paris, J. Vrin, 2011.
- FESTUGIERE, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste. Tome IV, Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, Librairie Lecoffre, 1954.
- FINKELBERG, A., « On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ », *Harvard Studies in Classical Philology* 98, 1998, p. 103-136.
- FRÜCHTEL, U., *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien : ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, Leiden, Brill, 1968.
- GERNET, L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982.
- GOLDHILL, S., « The erotic experience of looking : cultural conflict and the gaze in Empire culture », dans M. C. NUSSBAUM and J. SIHVOLA, *The sleep of reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome*, Chicago, 2002, p. 373-399.
- GOLDSCHMIDT, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, J. Vrin, 1969.
- GRONAU, K., « Poseidonios : und die jüdisch-christliche Genesisexegese », Leipzig, B. G. Teubner, 1914.
- HENNE, P., *La Bible et les Pères. Parcours historique de l'utilisation des Ecritures dans les premiers siècles de l'Eglise*, Paris, Ed. du Cerf, 2010.
- INOWLOCKI, S. ; DECHARNEUX, B., « Philon d'Alexandrie un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne », Actes du colloque international organisé par le Centre interdisciplinaire d'études des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles 26-28 juin, 2007.
- KALLIS, A., « Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa », *Münsterische Beiträge zur Theologie*, 43 (1978).
- KING, J. L., *What is Gnosticism ?*, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

- LACARRIERE, I., « Deux mythes antiques sur origine de l'homme », dans *Origine de l'homme : réalité, mythe, mode*, sous la direction de Y. Coppens, actes de colloque organisé par le Collège de France (1998), Paris, Artcom, 2001, p. 107-113.
- LEVY, C., *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Librairie générale française, 1997.
- MANSFELD, J., *Heresiography in Context: Hippolytus 'Elenchos' as a Source for Greek Philosophy*, Leiden, Brill, 1992.
- MOREAU, J., « Une première théologie de la création. Le *De opificio mundi* de Philon d'Alexandrie (1-37) », dans *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1, 1-8)*, études réunies par B. BAKHOUCHE, p. 65-78.
- PASQUET, C., « L'homme, lien de l'univers, dans la tradition syro-orientale », *Studia Patristica* 45, (2007),
- PEPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, PUF, 1964.
- PIGEAUD, J., *La maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981
- PRESTIGE, G.-L., *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, Aubier, 1955
- PROTOPAPAS-MARNELI, M., *La rhétorique des Stoïciens*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- RICHARD, A., *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Paris, Institut d'études augustinienes, 2003.
- RITTER, A. M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol : Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- RUNIA, D. T., *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato*, Leiden, Brill, 1986.
- SAMBURSKY, S., *Physics of the stoics*, Westport, Greenwood Press, 1973.
- SORABJI, R., *Time, creation and the continuum : theories in Antiquity and early Middle Ages*, London, Duckworth, 1983.
- STEENBERG, M. C., *Irenaeus on creation : the cosmic Christ and the saga of redemption*, Leiden, Brill, 2008.
- TOBIN, T. H., « The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation », *The Catholic Biblical Quarterly*, Monograph Series 14, Washington DC, The Catholic Biblical Association of America, 1983.
- VON BALTHASAR, H. U., *Présence et pensée : essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1988.

- VON KOOTEN, G. H., « Cosmic Christology in Paul and Pauline School. Colossians and Ephesians in the context of Greco-Roman Cosmology, with a New Synopsis of the Greek Texts », *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2, Reihe 171, (2003).
- WERSINGER, A. G., *La sphère et l'intervalle : le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, J. Millon, 2008.
- WINGREN, G., *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Edinburgh, Oliver & Boyd, 1959.
- WOLFSON, H. A., *Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 2, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948.
- WRIGHT, M. R., *Cosmology in Antiquity*, London, Routledge, 1995.
- WUNENBURGER, J., « Dynamiques héraclitéenne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon », *Etudes philosophiques* 1, 1976, p. 29-47.

2. Histoire des doctrines philosophiques et théologiques dans l'Antiquité :

- ARON, R., *L'introduction à la philosophie d'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1962.
- AUBRY, G., « La doctrine aristotélicienne de l'embryon et sa réinterprétation par Porphyre », dans « *Porphyre : Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme* », Paris, J. Vrin, 2012, p. 47-67.
- BENJAMINS, H. S., *Eingeordnete Freiheit : Freiheit und Vorsehung bei Origenes*, Leiden, Brill, 1994.
- DALEY, B. E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- DOMERGUE, C., *Les Mines antiques : la production des métaux aux époques grecque et romaine*, Paris, Picard, 2008.
- HADOT, P., *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- HAMMAN, A., « L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne », *Revue des Sciences Religieuses* 42 (1968), p. 1-23.
- LUCIANI, S., « Rôle et le statut des sens dans l'anthropologie cicéronienne », dans *Le Débat des cinq sens de l'Antiquité à nos jours*, sous la direction de G. PUCCINI, Edolôlon n. 109, Presse universitaire de Bordeaux, 2013, p. 101-114

- LYMAN, J. R., *Christology and Cosmology*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- MARROU, H.-I., *De la connaissance historique*, Paris, Ed. du Seuil, 1954
- McDONOUGH, M., *Christ as Creator : origins of a New Testament doctrine*, New York, Oxford University Press, 2009.
- PANNENBERG, W., « Die Bedeutung der Kategorien, „Teil“ und „Ganzes“ für Wissenschaftstheorie der Theologie », *ThPh* 53(1978), p. 481-497.
- PETIT, A., « Harmonie Pythagoricienne, harmonie héraclitienne », *Revue de Philosophie ancienne* 13, 1, (1995), p. 55-66.
- REUMANN, J. H., « Oikonomia as ‚Ethical Accommodation‘ in the Fathers and its Pagan Backgrounds », *Studia Patristica* 3, (1961), p. 370-379.
- REY, B., *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*, Paris Ed. du Cerf, 1966.

4. Etudes sur la crise environnementale contemporaine :

- BARTHOLOMÉE I, (patriarche), *Cosmic Grace. Humble Prayer : the Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I'*, ed. by J. CHRYSSAVGIS, W. B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, Mich., 2003.
- *Crise écologique, crise des valeurs ? : défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, sous la direction de D. BOURG et P. ROCH, Labor et Fides, Genève, 2010.
- EGGER, M. M., *La terre comme soi-même : repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012.
- FRANCOIS (pape), *Loué sois-tu = Laudato si' : sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Ed. du Cerf, 2015.
- KLEIN, N. *This Changes Everything: Capitalisme vs. the Climate*, Simon & Schuster, New York, 2014.
- GUARDINI, R., *La fin des temps modernes*, Paris, Editions du Seuil, , 1953,
- HALL, D. J., *Etre image de Dieu : le stewardship de l'humain dans la création*, Paris, Ed. du Cerf, 1998.
- HESS, G., *Ethique de la nature*, Paris, PUF, 2013.
- *Les Grands Textes fondateurs de l'écologie*, présentés par A. DEBOURDEAU, Paris, Flammarion, 2013.
- MOLTMANN, J., *The Destruction and Healing of the Earth: Ecology and Theology*”, dans “*God and Globalization: Theological Ethics and the Spheres of Life.*

Vol. 2. The Spirit and the Modern Authorities, Edited by M.L. Stackhouse, Trinity Press International, 2001

- SHRADER-FRECHETTE, K., « Environmental Ethics », dans *Oxford Handbook for Practical Ethics*, 2009, p. 188-218.

- STAVROU, M., « Le Mystère de la Création », dans *Contacts* 227 (2009), p. 217-235.

INDEX DES CITATIONS DE GREGOIRE DE NYSSE⁸⁰⁹

<i>Apologia in Hexaemeron</i> : 117C (PG 44)	16
7 (GNO IV)	29.31.32
69C (PG 44)	32
10 (GNO IV)	38.64
9 (GNO IV)	38-39.63.109.127
73B (PG 44)	44
14 (GNO IV)	57
19-20 (GNO IV)	61
16 (GNO IV)	66
62 (GNO IV)	89
29 (GNO IV)	90
75 (GNO IV)	91
76 (GNO IV)	93
76C (PG 44)	132
 <i>Contra Eunomium I</i> : 191.192 (GNO I, 82-82)	13
270-274 (GNO I, 106)	19-20.75.210
504 (GNO I, 172)	22
232 (GNO I, 95)	23
377 (GNO I, 138)	23-24
297 (GNO I, 114)	39
295 (GNO I, 113)	47
277 (GNO I, 107)	76
361 (GNO I, 134)	122
365-366 (GNO I, 135)	125
634-635 (GNO I, 209)	186
290-292 (GNO I, 112)	236
227 (GNO I, 93)	271
 <i>Contra Eunomium II</i> : 71 (GNO I, 247)	13.14
79 (GNO I, 250)	13
154 (GNO I,)	16
67 (GNO I, 245)	18
69-70 (GNO I, 246)	20.45
150 (GNO I, 269)	26
209-211 (GNO I, 286)	27
476 (GNO I, 365)	27-28
225 (GNO I, 291)	40
232 (GNO I, 293)	40
572. 574 (GNO I, 393-394)	41-42
182 (GNO I, 277)	43
185 (GNO I, 278)	43
149 (GNO I, 269)	43-44

⁸⁰⁹ Ne figurent dans cet index que les passages de Grégoire de Nysse cités dans le texte (et pas dans les notes)

89 (GNO I, 253)	44
214 (GNO I, 287)	47
113 (GNO I, 259)	56
419 (GNO I, 348)	154
225-226 (GNO I, 291)	157
98 (GNO I, 255)	166
222-223 (GNO I, 290)	168
<i>Contra Eunomium</i> III : 1, 137 (GNO II)	37
<i>De anima et resurrectione</i> : 14 (PG 44, 29)	84
110 (PG 44, 129)	135
86 (PG 44, 105)	138-139
107 (PG 44, 125-128)	194-195
43 (PG 44, 60-61)	203
<i>De beneficentia</i> : 16 (GNO IX,103)	267
15 (GNO IX,104)	278-279
<i>De hominis opificio</i> : XI (PG 44, 153D-156B)	24
II (PG 44, 132D-133B)	78. 228-229
I (PG 44, 129C)	88
XXIII (PG 44, 209C)	100
XVI (PG 44, 177D-185D)	175.179.220
XXVIII (PG 44 229B-D)	189
VIII (PG 44, 148C)	205
IV (PG 44, 136B-D)	223
<i>De mortuis</i> : 47 (GNO IX)	197
<i>De tridui inter mortem et resurrectionem spatio</i> : 1 (GNO IX, 278-282)	290.292
<i>De vita Gregorii Thaumaturgi</i> : 44 (GNO X, 1, 26)	244-245
<i>De vita Moysis</i> : 15 ; I, 77 ; II, 320	160-161
<i>De vita Macrinae</i> : 11 (GNO VIII/1, 382)	214
<i>De Virginitate</i> : XIV, 1 (GNO VIII, 1 306)	218
<i>Epistulae</i> : 20, 4-12 (GNO VIII, 2, 69-71)	255-256
<i>In Canticum Canticorum</i> : GNO VI, 339. 7	15
GNO VI	242
<i>In Ecclesiasten</i> : VII, 7 (GNO V, 406)	108
V, 8 (GNO V, 372)	235
III, 2 (GNO V, 315)	249
III, 4 (GNO V, 320-322)	249-250.258
IV, 2 (GNO V, 339)	262
IV, 1 (GNO V, 334-337)	272-273

<i>In Inscriptiones Psalmorum</i> : III, 6-7 (GNO V, 31-32)	116-117
XVI, 82 (GNO V, 169)	158
VII, 14 (GNO V, 45)	213
XIV, 74 (GNO V, 156)	273
XII, 60 (GNO V, 127)	287
<i>Oratio catechetica</i> : V (GNO, III, 4, 17).....	33-34
IV (GNO, III, 4, 15).....	36
V (GNO, III, 4, 18-19).....	53-54
V (GNO, III, 4, 19).....	57
VI (GNO, III, 4, 22).....	58
VIII(GNO, III, 4, 30-31).....	81
VI (GNO, III, 4, 21-23).....	98-99
XXXII (GNO, III, 4, 79-80).....	112. 119.294
XXI (GNO, III, 4, 54-55).....	139.153
XII (GNO, III, 4, 40-41).....	144
XXIV (GNO, III, 4, 61-62).....	148
XXXIII (GNO, III, 4, 83).....	191
VII (GNO, III, 4, 27-28).....	233
VIII (GNO, III, 4, 30).....	237

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	2
1. PROBLEMATIQUE.....	3
2. OBJECTIFS DE LA RECHERCHE.....	4
3. LA METHODE DE TRAVAIL.....	5
4. ETAT DE LA RECHERCHE.....	8
5. PLAN DE LA THESE.....	10
I. PREMIÈRE PARTIE — PRINCIPES COSMIQUES.....	12
1. DIEU CRÉATEUR.....	12
1. 1. L'ÊTRE DIVIN.....	13
1. 1. 1. CRÉATEUR DE TOUTES CHOSES.....	13
1. 1. 2. L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ DE DIEU.....	18
1. 2. L'OUSIA CRÉATRICE.....	26
1. 2. 1. LES ATTRIBUTS DIVINS CRÉATEURS.....	26
1. 2. 2. DIEU ET MATIÈRE.....	31
1. 3. LA CRÉATION PAR LOGOS.....	33
1. 3. 1. LE LOGOS DU DIEU.....	33
1. 3. 2. LA PAROLE CRÉATRICE.....	38
1. 4. CONCLUSION.....	45
2. HYPERCOSMOS.....	46
2. 1. INTRODUCTION.....	46
2. 2. LA NOTION DE MONDE INTELLIGIBLE DANS L'ANTIQUITÉ.....	48
2. 2. 1. PLATON.....	48
2. 2. 2. PHILON D'ALEXANDRIE.....	50
2. 3. LA NOTION DU MONDE HYPERCOSMIQUE CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE.....	52
2. 3. 1. LE THÈME DE L'INTELLIGIBLE À PARTIR D'Oratio catechetica VI, 5-39.....	53
2. 3. 2. L'INTERPRÉTATION GRÉGORIENNE DES PAROLES BIBLIQUES « EAUX SUPÉRIEURES ».....	61
2. 3. 3. LE MONDE AU COMMENCEMENT (ἐν ἀρχῇ).....	62
2. 3. 4. LE MONDE AU COMMENCEMENT : GENÈSE 1, 2.....	65
2. 4. CONCLUSION.....	70
3. COSMOS.....	71
3. 1. LE MONDE SENSIBLE.....	71
3. 2. LA NOTION DE SENSIBLE CHEZ GRÉGOIRE.....	74
3. 2. 1. LA NOTION DE SENSIBLE DANS L'ONTOLOGIE SCALAIRE GRÉGORIENNE.....	75
3. 2. 2. LE SENSIBLE DANS LES DIFFÉRENTES FORMES DE LA VIE.....	77
3. 2. 3. L'INCLINATION DES ÉLÉMENTS SENSIBLES.....	80
3. 3. CONCLUSION.....	95
II. DEUXIÈME PARTIE : HARMONIE COSMIQUE.....	96
1. HARMONIE.....	96
1. 2. L'HARMONIE COSMIQUE.....	96
1. 2. 1. L'HARMONIE ET LA MATIÈRE UNIVERSELLE.....	96
1. 2. 2. L'HARMONIE ET L'ENCHAÎNEMENT COSMIQUE.....	107
1. 3. ΣΥΜΙΝΟΙΑ COSMIQUE ET LA PERSONNE DIVINO-HUMAINE DU CHRIST.....	112
1. 4. ΣΥΜΦΩΝΙΑ COSMIQUE.....	116

2. ENCHAÎNEMENT UNIVERSEL.....	120
2. 1. L'ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ COSMIQUE.....	120
2. 2. LA NOTION DE ΤΑΞΙΣ.....	134
2. 3. LA NOTION D'ΕΙΡΜΟΣ.....	138
2. 4. LA SÉRIE : ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ - ΤΑΞΙΣ - ΕΙΡΜΟΣ.....	140
3. ORDRE COSMIQUE.....	143
3. 1. LA NOTION D'OIKONOMIA EN LIAISON AVEC LE COUPLE ΕΝΕΡΓΕΙΑ - ΕΡΓΟΝ/ΘΑΥΜΑΤΑ.....	143
3. 1. 1. OIKONOMIA ET LES ATTRIBUTS DIVINS.....	152
3. 2. LA NOTION D'ΙΣΤΟΡΙΑ.....	157
3. 3. LA NOTION DE ΠΡΟΝΟΙΑ CHEZ LES STOÏCIENS ET CHEZ PLOTIN	162
3. 4. LA PROVIDENCE CHEZ GRÉGOIRE.....	165
3. 5. CONCLUSION.....	170
III. TROISIÈME PARTIE – L'HOMME COSMIQUE.....	171
1. L'ORIGINE DE L'HOMME.....	172
1. 1. LA DOUBLE CRÉATION DE L'HOMME.....	173
1. 1. 1. PARTICIPATION COMME DYNAMISME DE LA DOUBLE NATURE DE L'HOMME.....	178
1. 2. L'ORIGINE DE LA VIE HUMAINE : MATIÈRE ET ESPRIT – CORPS ET ÂME.....	183
1. 2. 1. PRÉEXISTENCE DE L'ÂME.....	186
1. 2. 2. L'EMBRYON.....	190
1. 3. CONCLUSION.....	200
2. L'ÊTRE HUMAIN DANS L'UNIVERS.....	201
2. 1. LA NATURE HUMAINE DANS LA HIÉRARCHIE SCALAIRE.....	202
2. 2. L'HOMME COMME ΜΕΘΟΙΟΣ.....	212
2. 3. L'HOMME MICROCOSME ET COMMENT L'HOMME CRÉÉ A L'IMAGE DE DIEU FORME SA RELATION AVEC LE RESTE DE LA CRÉATION SENSIBLE.....	220
IV. QUATRIÈME PARTIE. L'HOMME DANS LE CRÉÉ – ÊTRE RELATIONNEL	227
1. L'HOMME DANS LE CRÉÉ.....	227
1. 1. INTRODUCTION.....	227
1. 2. L'HOMME, LE MAÎTRE DE LA CRÉATION – ANTHROPOCENTRISME NYSSÉEN.....	228
1. 2. 1. LA NOTION DE JOUISSANCE ET LE RÔLE DETERMINANT DE L'ÉTHIQUE DANS LE RAPPORT AUX AUTRES ET Á L'ENVIRONNEMENT.....	232
1. 3. LA NOTION D'OIKΟΣ COSMIQUE.....	239
2. PARTICIPATION HORIZONTALE DE L'HOMME – ÉTHIQUE COSMIQUE	246
2. 1. LA NOTION DE ΤΕΧΝΗ – INTERVENTION HUMAINE AU SEIN DE L'ENVIRONNEMENT.....	248
2. 1. 1. LE LUXE DE LA MAISON.....	248
2. 1. 2. LE JARDIN.....	255
2. 1. 3. LES RESSOURCES NATURELLES.....	262
2. 1. 4. CONCLUSION.....	269
2. 2. LA RELATION INTERHUMAINE DANS L'OPTIQUE ENVIRONNEMENTALE.....	270

2. 2. 1. L'INDIVIDU ET LA NATURE HUMAINE DANS LE CONTEXTE DE L'ETHIQUE COSMIQUE	271
2. 2. 2. L'ESCLAVAGE.....	272
2. 2. 3. LA PAUVRETÉ.....	278
2. 3. CONCLUSION.....	285
3. LA PERSONNE COSMIQUE DU CHRIST ET LA NOUVELLE CRÉATION	286
3. 1. INTRODUCTION	286
3. 2. LA NOUVELLE CRÉATION – LA CRÉATION DE L'ESCHATON	287
3. 3. LA CROIX : SYMBOLE DE L'UNIVERSALITÉ DU SALUT ET DU CHRISTOCENTRISME DE LA CRÉATION	294
3. 4. CONCLUSION.....	298
VI. CONCLUSION GÉNÉRALE	299
VII. BIBLIOGRAPHIE.....	302
I.- INSTRUMENTS DE TRAVAIL :	302
II. - SOURCES :	303
III. ÉTUDES SUR GRÉGOIRE DE NYSSE :	308
IV. AUTRES ÉTUDES	314
INDEX DES CITATIONS DE GREGOIRE DE NYSSE	320
TABLE DES MATIÈRES	323
RÉSUMÉ	326

RÉSUMÉ

Ce travail de thèse présente la pensée de Grégoire de Nysse sur la corrélation entre le cosmos et l'homme. La recherche a pour l'ambition d'expliquer et de comprendre la conception grégorienne de la création et l'interprétation du rôle de l'homme dans la création pour voir si elle apporte ou non un complément potentiel au débat contemporain sur la crise écologique. Il s'avère que cette problématique contemporaine conduit à renouveler notre regard sur les textes de Grégoire et à dégager ses réflexions sur un mode de comportement envers la création, propre à sa vision théologique de Grégoire. L'analyse des concepts concernant le cosmos et l'homme démontre une bipolarité de leurs relations possibles, qui s'exprime dans l'idée d'ontologie et d'éthique cosmique. L'éthique semble alors être la liberté vécue de l'homme sur cette terre, avec pour résultat le principe agissant de son rapport avec le reste de la création au cours de sa vie. D'après Grégoire, l'approche humaine en ce qui concerne l'environnement n'est qu'une question de liberté de choix qui pourtant marque le cheminement de l'homme vers la nouvelle création, celle créée par le Christ.

Mots clés : Grégoire de Nysse, patrologie, cosmologie, anthropologie, éthique environnementale, Christ cosmique

ABSTRACT

This thesis presents Gregory of Nyssa's point of view about the relation between man and the cosmos. The current analysis aims to understand and explain Gregory's concept of creation and the way this concept perceives the role of the human in the creation; this is in order to verify if it makes any eventual addition to the contemporary debate on ecological crises. Actually, this contemporary problematic contributes in renewing our view on Gregorian texts and shows a way of behaviour towards the nature/creation itself in accordance with the theological vision of Gregory. The analysis of concepts concerning the human and the cosmos stresses a twofold relation between them, expressed through the idea of ontology and cosmic ethics. In this case ethics seem to be the experimental liberty of man on this earth and as a consequence, the active principle of the relation with the rest of the creation in the frame of life. According to Gregory, the human approach towards the environment is only a question of free will which nevertheless determines the way of man to the new creation established by Christ.

Key words: Gregory of Nyssa, Patristics, cosmology, anthropology, environmental ethics, cosmic Christ

