

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 12 (1965)

Heft: 4

Artikel: Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Gregoire de Nysse

Autor: Baert, Edward

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760406>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

EDWARD BAERT OP

Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Gregoire de Nysse

I.

Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin

Platonicien avant de devenir chrétien, Justin sera porté par son évolution personnelle à considérer sous la lumière de la doctrine chrétienne le thème de la vision de Dieu si cher aux Platoniciens du II^e siècle. Il y a toutefois ce fait étonnant que le thème est complètement absent des deux Apologies, tandis qu'il est franchement abordé dans le Dialogue avec Tryphon.

Dans les Apologies à côté d'expressions à résonance biblique, comme par exemple «les corps seront revêtus d'incorruptibilité»¹, comp., I Cor., 15, 53, Justin emploie toute une gamme de formules qui dérivent du milieu hellénistique. Ainsi parle-t-il de ceux qui seront jugés dignes de la société de Dieu (καὶ συνουσίας καταξιωθῆναι)². Ce terme rappelle les descriptions du Phédon au sujet du bonheur des bienheureux qui entrent en commerce avec les dieux: «Les dieux se rendent sensibles à eux, καὶ τοιαύτας συνουσίας γίγνεσθαι αὐτοῖς πρὸς αὐτούς³. Il se trouve aussi dans le Corpus Hermeticum XII, 19: «Le plus immortel de tous est l'homme parce qu'il est capable... d'entrer en union avec Dieu (καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός)»⁴. Autre formule dans la 2^e Apol., 1, 2: «Ceux qui ont vécu selon le Christ seront avec Dieu en *apatheia* (ἐν

¹ 1 Apol., 19, 4 (éd. et trad. L. Pautigny, Paris 1904).

² 1 Apol., 10, 3.

³ Phédon 111 b. Comp. Phédon 81 a: «ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα».

⁴ Corp. Herm., éd. Nock-Festugière, Paris 1945, t. I, 181.

ἀπαθεία συγγενήσεσθαι τῷ θεῷ)». Les termes de συγγίγνομαι et d'*apatheia* relèvent également du milieu grec. «Quel plaisir n'aura-t-on pas à faire société avec Orphée (Ὀρφεῖ συγγενέσθαι)», dit Socrate au moment où il va mourir⁵. Même emploi de ce verbe chez Philon : «Celui qui habite dans le corps ne peut avoir de rapports avec Dieu» (θεῷ συγγενέσθαι)⁶, chez Aelius Aristide et Stobée⁷. D'autre part, la théorie de l'*apatheia* divine était un lieu commun de la théologie grecque de l'époque : les bienheureux vont participer à cette *apatheia*⁸.

Venons-en au Dialogue avec Tryphon. Dans les premiers chapitres du Dialogue, Justin nous décrit l'itinéraire par lequel il s'est approché progressivement de la vérité. Par amour de la philosophie il se fia d'abord à un philosophe stoïcien qui jugea inutile la science de Dieu, ensuite à un aristotélicien préoccupé surtout de son salaire, puis à un pythagoricien qui le congédie parce qu'il ignore la musique, l'astronomie et la géométrie⁹. Enfin un platonicien initie Justin à l'intelligence des réalités incorporelles et à la contemplation des idées. Cette philosophie enthousiasme Justin. «L'intelligence des choses incorporelles me captivait au plus haut point ; la contemplation des idées donnait des ailes à mon esprit (ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἀνεπτέρου μοι τὴν φρόνησιν)»¹⁰. L'esprit «ailé» rappelle la phrase bien connue de Platon que seule la pensée du philosophe est «ailée». Cette expression du Phèdre 249 c avait d'ailleurs fait fortune¹¹. Elle cadre très bien avec tout le système platonicien où la philosophie est conçue comme une discipline qui doit permettre à l'âme la migration de ce lieu d'ici-bas vers le «lieu intelligible»¹². Le motif annonce ce rapt de l'esprit «d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite»¹³.

⁵ Apol., 41 a.

⁶ Philon, Leg. All., III 42.

⁷ Aelius Aristide XXVIII 116 et L 52 (éd. Keil, Berlin 1898). Stobée Exc. I 1 : «τὸ αἰδίον τῷ ὀλιγοχρονίῳ συγγενέσθαι δύσκολον» (éd. Festugière, Corp. Herm., t. III, p. 2).

⁸ Voir M. POHLENZ, Die Stoa, Göttingen 1948, t. I, p. 444 sv.

⁹ Dial. 2, 4-5 (éd. Archambault, Paris 1909, t. I, p. 10). Comp. Tertullien, De anima 31, 4 : «... Pythagoran... Italiae maluerit quietem geometriae et astrologiae et musicae devotus».

¹⁰ Dial., 2, 6 (Archam. I, 12). Phèdre 249 c : «μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια»; 255 c; 249 d. Sur ce thème, voir A. d'ALÈS, Les ailes de l'âme. E.T.L., X (1933), pp. 63-72.

¹¹ Cf. K. KERÉNYI, dans Berliner philol. Wochenschrift, 1925, p. 283 sv., P. COURCELLE, Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin, R.E.A., 46 (1944), pp. 66-73.

¹² Pol. VI 508 c; comp. VII 517 b.

¹³ Théét. 176a.

Les platoniciens du temps interprétaient dans un sens nettement religieux la doctrine platonicienne de la contemplation du Bien et du Vrai. Justin en témoigne quand il déclare que ces entretiens faisaient naître en lui l'espoir de voir Dieu, «car tel est le but de la philosophie de Platon»¹⁴. Même témoignage chez le moyen-platonicien Albinos: «Si l'on examine avec soin ses ouvrages on s'aperçoit qu'il plaçait le bien de l'homme dans la science et dans la contemplation du premier bien que l'on peut appeler aussi Dieu ou première Intelligence»¹⁵. C'est tout à fait l'idée de Justin, philosophe platonicien: la philosophie a pour tâche de s'interroger sur le divin¹⁶. Justin s'était fort épris de cette doctrine. «Je fus même assez sot pour espérer que j'allais immédiatement voir Dieu»¹⁷. Le rapprochement fait par M. Courcelle avec S. Augustin est bien frappant. «Sed tunc lectis Platoniorum illis libris... Iam enim coeperam velle videre sapiens... In quos (libros) me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere, ut inprimeretur memoriae meae, quomodo eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem... discernere atque distinguere quid interesset inter praesumptionem et confessionem...»¹⁸. Tous les deux ont la prétention de se croire aptes à la vision de Dieu.

Justin rencontre alors un vieillard inconnu qui lui demande d'expliquer sa philosophie. Il voudrait notamment savoir si «connaître Dieu et l'homme est la même chose que savoir la musique, l'astrologie et l'arithmétique ou quelque chose de semblable?»¹⁹ La question semble avoir pour but d'attirer l'attention sur la distinction qu'il y a entre deux types différents de science: d'une part, les sciences acquises par l'étude ou par un autre genre de travail, d'autre part, les sciences qui s'appuient sur une intuition, sur une vue. Cette distinction amène spontanément la question: «Comment les philosophes peuvent-ils dire la vérité sur Dieu, ils n'en possèdent pas la science, puisqu'ils ne l'ont ni vu ni entendu?»²⁰ Ceci constitue une belle introduction à la réponse de Justin qui, en bon platonicien, n'hésite pas à répondre par une thèse devenue classique dans

¹⁴ Dial., 2, 6 (Archam. I, 12).

¹⁵ ALBINOS, Epitomè (= Didaskalos) 27, 1: «ἐτίθετο ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ» (éd. et trad. P. Louis, Paris 1945).

¹⁶ Dial., 1, 3-4 (Archam. I, 4-6).

¹⁷ Dial., 2, 6 (Archam. I, 12).

¹⁸ P. COURCELLE, Antécédents autobiographiques des Confessions de S. Augustin, Revue de Phil. 31 (1957), Paris, p. 27, p. 39, note 58.

¹⁹ Dial., 3, 6 (Archam. I, 18).

²⁰ Dial., 3, 7 (Archam. I, 18).

la tradition platonicienne: ils ne peuvent voir le divin avec les yeux car le divin n'est pas visible par les yeux mais compréhensible par le *noûs*. «'Αλλ' οὐκ ἔστιν ὀφθαλμοῖς, ἣν δ' ἐγώ, αὐτοῖς, πάτερ, ὄρατόν τὸ θεῖον ὡς τὰ ἄλλα ζῶα, ἀλλὰ μόνῳ νῶ καταληπτὸν, ὡς φησι Πλάτων, καὶ ἐγὼ πείθομαι αὐτῶ»²¹.

Le P. Festugière a montré comment pour Platon l'idée même de contemplation inclut un organe approprié, un œil spirituel²². Et en élargissant sa recherche au Moyen-platonisme il constate que, dans toute la tradition platonicienne, le *νοῦς* est la faculté suprarationnelle qui permet de voir et de toucher le divin, bien que le terme soit ambigu, puisqu'il peut désigner à la fois l'organe normal de la connaissance des *noëta* et l'organe d'intuition mystique²³. En tant que faculté d'intuition le *νοῦς* entre en contact avec ce *noëton* singulier qui échappe aux prises de l'intellect.

Cette réponse de Justin, au moins d'après l'état actuel du texte, provoque la question suivante du vieillard: «La force de notre *noûs* est-elle donc d'une telle nature et si grande, ou bien ne percevait-il pas l'être par les sens? Ou bien, le *noûs* de l'homme verra-t-il jamais Dieu sans être revêtu de l'Esprit Saint? (Ἔστιν οὖν, φησί, τῶ νῶ ἡμῶν τοιαύτη τις καὶ τοσαύτη δύναμις, ἢ μὴ τὸ ὄν δι' αἰσθήσεως ἔλαβεν; Ἡ τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεται ποτε μὴ ἀγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος)»²⁴. Il y aurait donc une triple question: d'abord, comment est-il possible au *noûs* de voir Dieu? Puis, l'être (divin) ne peut-il être perçu par les sens? Enfin, ne faut-il pas dire que seul le *noûs* humain orné de l'esprit saint pourra voir Dieu? La deuxième question n'est pas vraisemblable. Justin qui a évidemment

²¹ Dial., 3, 7 (Archam. I, 18).

²² A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 105 sv.

²³ A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, T. IV, Paris 1954, pp. 131-132, 138 sv.

²⁴ Dial., 4, 1 (Archam. I, 18-20). Le texte dans son état actuel est dû à une modification apportée par M. Otto. Dans son édition du *Corpus Apologetarum* il remarque en note: «Vulgo legitur ὁ μὴ τάχιον, quod Marano suadente in ἢ μὴ τάχιον mutavi» et il explique ainsi cette question du vieillard: «Respicitur notum illud: Quicquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus» (J. C. T. OTTO, *S. Justin Opera, Corp. Apol.*, I, P. 1, Jéna 1847, p. 17, note 1), mais dans la troisième édition (Jéna 1877) Otto écrit: «AB et omnes edd. ὁ μὴ τάχιον quod in ἢ μὴ τὸ ὄν mutavi» (cb., p. 17, note 1). G. Archambault suit cette correction tandis que le P. Hamman, dans sa traduction semble préférer la leçon des éd. antérieures puisqu'il traduit: «La force de notre esprit, dit-il, est-elle donc d'une telle nature et si grande, qu'elle le rende aussi prompt à connaître que les sens?» (S. Justin, coll. *Ichthys*, t. 3, Paris 1958).

composé la discussion connaît beaucoup mieux le platonisme et sa distinction radicale du monde corporel et du monde spirituel à laquelle correspond une distinction aussi nette entre les organes de connaissance. C'est une des raisons pourquoi M. Schmid a proposé la correction suivante: «ἔστιν οὖν, φησί, τῷ νῶ ἡμῶν τοιαύτη τις καὶ τοσαύτη δύναμις (ᾧσθ') ὃ μὴ τάχ' ἂν δι' αἰσθήσεως ἔλαβε»; «Est-ce que la puissance de notre *noûs* est telle et si grande qu'il comprend ce qu'il a été impossible (de comprendre) par la connaissance sensible? ²⁵» En d'autres termes le νοῦς est-il tellement supérieur à la connaissance sensible? Ne lui faut-il pas encore le secours de l'Esprit Saint? Le vieillard ne possède nullement la sûreté et la confiance du platonicien. Sa question est en effet une objection. Il manifeste suffisamment ses propres idées: seul le νοῦς humain qui a reçu l'Esprit Saint verra Dieu. La vision de Dieu est réservée au temps futur ²⁶. Remarquons en effet que le vieillard emploie le futur dans la deuxième partie de sa question et le présent dans la première partie. Le cinquième chapitre du Dialogue donnera d'ailleurs des explications supplémentaires sur le πότε de cette vision ²⁷.

Dans sa réponse Justin fait appel à l'autorité de son maître. «Platon, répliquai-je, dit que l'œil du *noûs* qui nous est donné à cette fin est telle, que, par sa pureté, nous pouvons voir cet être qui est la cause de tous les *noëta* qui n'a ni couleur, ni forme, ni grandeur, ni rien de ce que l'œil du corps voit, mais, comme il (Platon) le dit, c'est un être toujours identique à lui-même (selon le texte corrigé par Schmid), au-dessus de toute essence, indicible et inexprimable, mais le seul beau et bon, se communiquant soudainement aux âmes de bonne nature en vertu de la parenté et d'un désir de le voir» ²⁸.

Justin se réclame de Platon, il est donc indiqué de rechercher le texte original chez Platon. La plupart des éditeurs et traducteurs renvoient au Phédon 65e-66a pour la première partie de la citation, à la Rép. VI 509 b pour la seconde partie ²⁹. En vérifiant ces références on voit qu'il ne

²⁵ Pour la justification de la correction apportée par W. Schmid, voir son article Frühe Apologetik und Platonismus, dans *Ermeneia*, Festschrift O. Regenbogen, Heidelberg 1952, pp. 163-182.

²⁶ Pour ce problème, voir J. A. FISCHER, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche, München 1954, pp. 226 sv., not. pp. 240-242.

²⁷ Dial., 5, 3 (Archam. I, 30).

²⁸ Dial., 4, 1 (Archam. I, 20).

²⁹ J. C. T. OTTO, Corp. Apol., Jéna 1847, t. I, P. 1, p. 17, note 3. Les éditeurs et traducteurs subséquents qui citent les mêmes références semblent dépendre de lui: G. ARCHAMBAULT, éd. et trad., p. 20; A. HAMMAN, trad., p. 127, note 1.

s'agit nullement de citations littérales. Ces deux textes donnent l'un et l'autre une formule dont nous retrouvons un écho chez Justin. Monsieur W. Schmid proposait récemment de considérer le texte du Dialogue IV 1 comme une imitation abrégée du Banquet 210e-212. La formule est prudente mais ne convainc pas³⁰. Justin a fort probablement utilisé des anthologies³¹. Les deux formules dont nous parlions tout à l'heure sont d'ailleurs fort répandues chez les Platoniciens du deuxième siècle. Limitons-nous d'abord à une comparaison entre le texte de Justin et les passages de Platon qui expriment les mêmes idées en des termes presque identiques. Puis le commentaire du texte apportera d'autres références à la littérature du Moyen-platonisme. Cette méthode nous permettra de constater encore une fois ce que des philologues tels que Theiler et Waszink ont déjà dénoncé, à savoir combien est étroite la base proprement platonicienne des platoniciens à l'époque impériale. «C'est un choix de passages dans un très petit nombre de dialogues qui ont fait autorité»³².

Texte du Dialogue IV 1³³

αὐτὸ τοιοῦτον εἶναι τὸ τοῦ νοῦ ὄμμα καὶ πρὸς τοῦτο ἡμῖν δεδόσθαι, ὡς δύνασθαι καθορᾶν αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ ὄν εἰλικρινεῖ αὐτῷ ἐκεῖνω, ὃ τῶν νοητῶν ἀπάντων ἐστὶν αἴτιον, οὐ χρώμα ἔχον, οὐ σχῆμα, οὐ μέγεθος, οὐδὲ οὐδὲν ὧν ὀφθαλμὸς βλέπει ἀλλὰ τι ὄν τοῦτ' αὐτό (Schmid propose:

ἀλλ' ἀ(ε)ὶ ὄν τοῦτ' αὐτό) φησί, ὄν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, οὔτε ῥητόν, οὔτε ἀγορευτόν, ἀλλὰ μόνον καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἐξαιφνης ταῖς εὔπεφυκυῖαις ψυχαῖς ἐγγινόμενον διὰ τὸ συγγενὲς καὶ ἔρωτα τοῦ ιδέσθαι.

Textes platoniciens

ἡ τῆς ψυχῆς ὄψις (Rép. VII 519 b)
εἰλικρινές (Banquet 211 e)

ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος ... οὐσία (Phèdre 247 c), ἄνευ σχήματος (Parmén. 137 d)
ἀεὶ ὄν (Phédon 79 d) τῷ ἀεὶ ὄντι (Rép. X 611 e) ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (Rép. VI 509 b) ῥητόν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν (Lettre VII 341 c) ἐξαιφνης (Lettre VII 341 c ; Banquet 210 e) ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον (Lettre VII 341 d)

³⁰ W. SCHMID, a. c., p. 175.

³¹ Sur l'existence de ces anthologies, voir A. J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste IV, p. 92 sv.; id., Arnobiana, dans Vig. Christ., VI (1952), p. 209 sv. On a déjà remarqué que les philosophes du Moyen-platonisme citent Platon d'après des florilèges, cf. HOBEIN, De Maximo Tyrio quaest. select., p. 40 sv.

³² W. THEILER, Gott und die Seele im kaiserzeitlichen Denken, Entretiens de la fond. Hardt, t. 3, Genève 1955, p. 175. J. H. WASZINK, ib., p. 148. De son côté le P. E. des Places remarque qu'un corpus platonicien de la patristique serait moins immense qu'il ne paraît d'abord s'il se réduisait aux citations littérales, cf. Les citations de Platon chez les Pères, dans Studia Patristica, T. U. 64, Berlin 1957, pp. 340-341.

³³ Dans son Histoire du dogme de la Trinité le P. Lebreton propose une inter-

L'expression «l'œil du *noûs*» se rencontre également dans le Corpus Hermeticum X 4 et XIII 14, 17. Platon a le premier employé la métaphore «l'œil de l'âme» (ὄμμα τῆς ψυχῆς). «Les yeux de l'âme vulgaire ne sont pas de force à maintenir leur regard fixé sur le divin»³⁴. C'est l'organe par lequel l'Être est visible. «Le présent discours fait voir que toute âme a en elle cette faculté d'apprendre et un organe à cet usage, et que, comme un œil qu'on ne pourrait tourner de l'obscurité vers la lumière qu'en tournant en même temps tout le corps, cet organe doit être détourné avec l'âme tout entière des choses périssables, jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et de la partie la plus brillante de l'être, et cela nous l'appelons le Bien, n'est-ce pas?»³⁵ L'objet de la contemplation platonicienne, c'est aussi le Beau pur «sans mélange et qui, au lieu d'un beau infecté par des chairs humaines, par des couleurs...»³⁶. Il est le seul Beau. «Tout le reste n'est beau que par participation à cette

prétation qui ne concorde pas tout à fait avec l'argumentation de Justin. Après avoir cité Dial., 4,1 (Archam. I, 20) il constate que le vieillard repousse de toutes ses forces cette thèse. Justin fait, dit-il, dans ses premiers chapitres du Dialogue la critique des thèses platoniciennes. Mais par après le P. Lebreton estime que Justin a pour but d'établir la distinction entre la connaissance abstraite de Dieu et la connaissance réclamée par notre vie religieuse, ou comme il le dit encore, la différence du Dieu conçu au Dieu réel: «Il nous faut connaître Dieu... comme on connaît une personne vivante... les efforts de notre âme ne peuvent nous soulever jusque-là, ... le problème semble insoluble, mais Dieu l'a tranché par la révélation» (o. c., t. 2, Paris 1928, p. 413). Toutefois la révélation extérieure ne suffit pas, poursuit le P. Lebreton, il nous faut encore l'illumination intérieure de l'âme, et il cite Dial., IV, 1 (Archam. I, 18-19). En fait il s'agit dans ce texte du rôle de l'Esprit Saint dans la vision et non pas de son rôle dans l'acceptation de la révélation.

Cette interprétation a influencé M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1957, p. 272, note 13. Il est étonnant que M. SPANNEUT, sous le titre «la connaissance par le *noûs*», écrive: «Faut-il nommer Justin? On trouve chez lui quelques traces de terminologie technique. On sait qu'il croit à la connaissance naturelle de Dieu» (O. c., p. 206). Ces dernières paroles sont une allusion au Dial. 4, 7: «Mais que les âmes puissent comprendre que Dieu existe... j'en suis d'accord, dit-il.»

³⁴ Sophiste 254 a. Cf. Théét. 164 a; Rép. VI 490 b; VII 533 d. Comp. Symp. 219 a.: «ἡ τῆς διανοίας ὄψις»; Rép. VII 519 b: «les plaisirs tournent la vue de l'âme vers le bas». Dans la littérature hellénistique la formule est devenue classique. Voir pour Philon, Index Leisegang dans l'éd. Cohn-Wendland, vol. 7-8 s. v. A. J. FESTUGIÈRE, *La rév. de Hermès Trismégiste*, II, p. 543. R. Bultmann a montré que la formule s'annonce déjà avant Platon dans certaines formes poétiques (*Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, *Philologus* 97, 1948, p. 1 sv.).

³⁵ Rép. VI 518 c.

³⁶ Banquet 211 e αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, comp. Phédon 66a-67b sur cet objet pur qui est sans mélange.

Beauté-là»³⁷. Ce Bien constitue pour Platon l'Idée suprême: «La cause de tout ce qu'il y a de bien et de beau»³⁸. Les Platoniciens du deuxième siècle n'hésitent pas de l'identifier avec la divinité suprême: «ὁ πρῶτος θεὸς ... ἀγαθόν ... παντὸς ἀγαθοῦ αἴτιος ὢν»³⁹, comparez la formule de Celse: «ἀγαθὸς θεὸς»⁴⁰ et ce passage du Corpus Hermeticum: «ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ ... τὸ καλὸν ἐστὶν ... καὶ ὡσπερ ὀφθαλμὸς οὐ δύναται τὸν θεὸν ἰδεῖν, οὕτως οὐδὲ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν»⁴¹. Quoi qu'il en soit de cette identification chez Platon lui-même, il n'y a aucun doute qu'il considère la bonté comme un attribut du divin⁴².

Pour les philosophes du Moyen-platonisme la doctrine platonicienne est exprimée dans un passage du Phèdre dont l'influence a été considérable: «La réalité qui réellement est, sans couleur, sans figure, intangible (ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὕσα), celle qui ne peut être contemplée que par le pilote de l'âme, par le *noûs* (ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ)»⁴³.

«Le divin est invisible pour les yeux, inexprimable pour la parole, intangible par le corps, inconnu par l'ouïe, mais visible seulement par la partie de l'âme qui est la plus belle, et la plus pure et la plus intellectuelle, et la plus légère, et la plus noble, en raison de la similitude (δι' ὁμοιότητα), et «audible» à cause de la parenté (διὰ συγγένειαν)», déclare Maxime de Tyr⁴⁴. «Dieu est ineffable et saisissable seulement par le *noûs* (νῶ ληπτός)» affirme Albinos⁴⁵. On se rappelle l'affirmation de Justin: «τὸ θεῖον... μόνῳ νῶ καταληπτόν»⁴⁶. Celse reprend la phrase

³⁷ Cf. Banquet 211 b: «τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα».

³⁸ Rép. VI 517.

³⁹ Albinos, Epit., X 3.

⁴⁰ C. Celse IV 14.

⁴¹ Corp. Herm. VI 4 (éd. Festugière, t. I, p. 75).

⁴² Un bref état de la question dans V. GOLDSCHMIDT, La religion de Platon, Paris 1949, pp. 61-62. Le P. Festugière a tâché de montrer que pour Platon il y a au sommet des Idées un principe qu'il nomme tantôt le Beau, tantôt le Bien, tantôt l'Un, tantôt l'objet de son effort, qui est soustrait à la connaissance rationnelle mais susceptible d'une connaissance mystique. Voir son Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1936, p. 219 sv., 228-231; La révélation d'Hermès Trismégiste IV, pp. 78-89. C'est en tout cas l'image qu'en avait le Moyen-platonisme.

⁴³ Phèdre 247 c.

⁴⁴ Maxime de Tyr XI 9 (éd. Hobein, Leipzig 1910), XVII 9 (éd. Dübner, Paris 1842).

⁴⁵ Albinos, Epit., X 4.

⁴⁶ Dial., 3, 7.

platonicienne: «οὐσία ὄντως οὐσα ψυχῆς κυβερνήτη νῶ μόνῳ θεατῇ»⁴⁷. Il est «sans couleur, sans forme», d'où l'impossibilité de se représenter Dieu. La formule a été en vogue: Maxime de Tyr, éd. Hobein XI 9; éd. Düb. XVII 9; Albinos X 1; C. Celse VI 64; Corpus Hermeticum XIII 6; Stobée Exc. I 2⁴⁸, VI 19: «Ah quelle est la beauté, mon enfant, de ce qui n'a ni forme, ni couleur, ni corps! Mais peut-il y avoir rien de beau, Père, sans forme, couleur et corps? Oui, Dieu seul, mon enfant, ou plutôt l'Être qui est plus grand que Dieu quant au nom.» Plus tard Plotin aussi reprend cette formule: Enn. I 6, 9.

Seul le *noûs* sait atteindre ce Dieu qui n'est ni l'objet d'une expérience sensible, ni même d'une intellection qui permet de le circonscrire. «Donc à lui n'appartient aucun nom; il n'y en a ni définition, ni science ni opinion... Il n'est donc personne qui le nomme, qui l'exprime...⁴⁹ Il est l'Innommable (ἀκατονόμαστος), l'Incompréhensible (ἀκατάληπτος), l'Ineffable (ἄρρητος), etc. Ce thème est un lieu commun de la littérature du deuxième siècle⁵⁰. Le «nemini effabilis» du platonicien Apulée se retrouve aussi bien dans les Hermetica⁵¹, que dans les écrits gnostiques. Les Valentiniens conçoivent leur Père comme invisible, insaisissable, incompréhensible⁵². Ce Principe qui est «au-delà de l'essence»⁵³ est soustrait à la connaissance rationnelle. «(Dieu) étant au-delà de toutes choses (πάντων ἐπέκεινα ὄν)... saisissable par une certaine puissance ineffable (ἄρρητῳ τινὶ δυνάμει νοητός)», dira Celse⁵⁴.

Mais ce *noûs* séjourne dans un corps. Il faudra toute une ascèse par laquelle l'âme apprend à s'évader du corps et à s'approcher du «lieu supra-céleste»⁵⁵. «Si vous regardez avec le *noûs* en fermant les sens, et

⁴⁷ C. Celse VI 19.

⁴⁸ Corp. Herm. t. III. p. 39.

⁴⁹ Parménide 142 a. Comp. Plotin, Enn. V 4,1: «οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη».

⁵⁰ Le P. Festugière a fort bien démontré comment cette idée de la transcendance de Dieu remonte à Platon (cf. R. H. Tr. IV, p. 92 sv.). Comp. Cicéron, De natura deorum I 30: «Platonis... qui in Timeao patrem huius mundi nominari neget posse». Sur l'influence de Timée 28 c, voir C. ANDRESEN, Justin und der mittlere Platonismus, Z.N.W., 44 (1952-53), p. 167, note 39; id., Logos und Nomos, Berlin 1955, p. 133, note 61.

⁵¹ Corp. Herm. I 31; X 5; etc. Voir aussi Festugière, Rév. H. Trism., IV, pp. 70-77 et 303-304.

⁵² Cf. le répertoire fourni par le P. SAGNARD, La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée, Paris 1947, pp. 331-333.

⁵³ Rép. VI 509 b.

⁵⁴ C. Celse VII 45.

⁵⁵ Phèdre 247 c.

si vous éveillez les yeux de l'âme en les détournant de la chair, ainsi seulement vous verrez Dieu»⁵⁶. Cette *katharsis* se fait progressivement mais au terme de cet effort il y a la révélation soudaine dans une vision passagère. «C'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit soudainement dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle»⁵⁷. C'est une expérience soudaine: «ἐξαιφνης»⁵⁸.

Si le *noûs* est apte à contempler le divin, c'est à cause de sa nature: il est apparenté au divin. «Il faut considérer quels objets elle (l'âme) atteint, quels commerces elle recherche en vertu de sa parenté avec ce qui est divin, immortel et éternel»⁵⁹. Ici joue le principe τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ: la connaissance n'est possible qu'en vertu de la parenté du connaissant et du connu⁶⁰: «διὰ τὸ συγγενές» disait Justin en bon platonicien. En d'autres termes, une doctrine bien définie de l'âme est à la base de la conception platonicienne de la contemplation. Si l'âme est immortelle et divine par nature – être divin et immortel étant la même chose – elle peut se hausser par elle-même jusqu'à cette vision de Dieu, à condition qu'elle se tienne détachée du corps. La suite de la discussion devra donc porter sur cette doctrine de l'âme et montrer les faiblesses quelle implique.

«Quelle est notre parenté avec le divin? L'âme est-elle divine et immortelle? et une partie de cette intelligence souveraine? De même que celui-ci voit Dieu, notre intelligence est-elle ainsi capable de saisir le divin et pouvons-nous être heureux dès à présent? (ἡμῶν ἐφικτὸν τῷ ἡμετέρῳ νῶν συλλαβεῖν τὸ θεῖον καὶ τοῦντεῦθεν ἤδη εὐδαιμονεῖν)»⁶¹. A ces questions du vieillard le platonicien donne une réponse affirmative. Le terme «*noûs* royal» est platonicien: «Il y a dans la nature de Zeus une âme royale et un *noûs* royal»⁶². Les platoniciens se rangent à cette idée⁶³.

⁵⁶ C. Celse VII 36.

⁵⁷ Platon, Lettre VII 341 d. C'est la récompense de l'éros phronèseos: Phédon 81 a. Comp. Maxime de Tyr. XI 9 (éd. Hobein), XVII 9 (éd. Dübner) et Justin, Dial. 4, 1 (Archam. I 20).

⁵⁸ Banquet 210 e. Plotin reprendra ce motif: Enn. V 3,17; VI 7,36.

⁵⁹ Rép. X 611 e.

⁶⁰ Voir FESTUGIÈRE, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1936, p. 130.

⁶¹ Dial., 4, 2 (Archam. I 20).

⁶² Philèbe 30 d; comp. Phédon 97 b sv.

⁶³ Atticos, Fragments, éd. Baudry, Paris 1931, p. 24, 29 sv. Cette âme a évidemment une prééminence sur notre âme, comme le corps du monde sur le nôtre

Justin introduit ici le concept d'eudaimonie dans la littérature chrétienne : voir Dieu, c'est connaître la béatitude. Aussi dans le Moyen-platonisme la béatitude était mise en relation avec la contemplation du divin. «L'homme qui possède la science dont nous venons de parler (c'est-à-dire, la connaissance de la première cause) est le plus fortuné et le plus heureux», déclare Albinos dans son *Epitomè* ⁶⁴. De son côté, Atticos dira: «Le point culminant des conceptions de Platon, c'est la question de l'essence spirituelle et éternelle des idées: c'est là tout l'effort, la lutte suprême en faveur de l'âme. Celui qui réussit à l'embrasser et à l'atteindre a le bonheur parfait; celui qui reste en arrière et ne peut la contempler n'a absolument aucune part à la félicité» ⁶⁵.

La conversation se poursuit par la question de savoir s'il est possible à toutes les âmes d'accéder à cette vision. Le platonicien attire alors l'attention sur une condition: «Ceux seulement qui vivent selon le droit, purifiés par la justice et toutes les autres vertus (verront Dieu)» ⁶⁶. La purification par les vertus est la condition préalable de la contemplation. Platon a fort insisté sur cette katharsis, car «la καθάρσις de l'objet exige dans le sujet un état analogue» ⁶⁷. Sur la valeur purificative de la justice: Théétète 176b; *Rép.* II 358b; Albinos, *Epit.* 16 ⁶⁸.

Toutefois notre platonicien fait rebondir la discussion en réaffirmant que l'homme verra Dieu «parce qu'il a de quoi connaître Dieu (καὶ διὰ τὸ ἔχειν ᾧ νοεῖ τὸν θεόν)» ⁶⁹. *Comp. Rép.* VII 518 c: «toute âme a ... un organe à cet usage» ⁷⁰, et Maxime de Tyr: «mais la vue désire la couleur et l'ouïe ce que l'on peut entendre, ainsi le *noûs* regarde

qu'il nourrit et sustente. Cf. Cicéron, *De natura deorum* III 27: «unde animum arripuerimus si nullus fuerit in mundo». Sur cette relation entre l'âme du monde et ce *Noûs* royal, voir R. WITT, *Albinus and the history of Middle Platonism*, Cambridge 1937. Quant à l'application du titre βασιλεύς au *Noûs*, voir K. PRAECHTER, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1926 (12^e éd.), t. I, p. 521.

⁶⁴ Albinos, *Epit.* 27, 5.

⁶⁵ Atticos, *Fragments* (éd. Baudry), p. 31, v. 16-19.

⁶⁶ *Dial.*, 4, 3 (*Archam.* I 22).

⁶⁷ FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 127. Sur la notion platonicienne de la katharsis, *ib.*, pp. 123-156.

⁶⁸ Albinos, *Epit.*, 28, 2. Albinos apporte au *Phédon* 82 ab une retouche qui gauchit le sens de ce passage. Platon parle des plus heureux dans le groupe des âmes impures, Albinos déclare que ceux qui ont pratiqué la justice recevront la meilleure place.

⁶⁹ *Dial.*, 4, 3 (*Archam.* I 22.)

⁷⁰ *Banquet* 212 a: «... l'homme qui contemple au moyen de ce qu'il faut l'objet dont nous parlons...».

l'Intelligible et entend les choses intelligibles»⁷¹. C'est la réapparition de sa thèse fondamentale: de droit, l'âme peut s'élever par elle-même jusqu'à la vision de Dieu à condition de pratiquer une ascèse qui purifie l'œil de l'âme.

Cette thèse, remarque le vieillard, se heurte à une difficulté. Les âmes des animaux qui sont identiques aux nôtres – le vieillard semble poser cette idée comme un corollaire de la théorie de la métempsychose – ne voient pas Dieu. Faut-il en conclure que ces animaux faillissent à la justice? «Non pas, car leur corps, de par sa nature, les en empêche»⁷². Réponse décevante aux yeux du vieillard. «Sache bien, reprit-il, qu'ils pourraient à plus juste titre décrier notre corps à nous. Mais laissons ce point... Réponds-moi sur ceci: Est-ce lorsque l'âme est encore dans le corps qu'elle a la vision de Dieu, ou lorsqu'elle l'a quitté?»⁷³

«Tant qu'elle est dans une forme humaine, l'âme, dis-je, peut acquérir cette vision par le *noûs*, mais c'est surtout lorsqu'elle est déliée du corps (ἀπολυθεῖσα τοῦ σώματος) et qu'elle revient à elle-même (αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν γενομένη), qu'elle atteint ce qu'elle avait toujours désiré»⁷⁴. C'est exactement la conception platonicienne. Les formules employées révèlent d'ailleurs l'influence platonicienne. «L'âme revenue à elle-même», comp. Phédon 65 d: «ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίνεσθαι». «Une fois délivrée du corps physique, (l'âme) demeure isolée en elle-même, s'appartenant elle-même à elle-même dans le monde intelligible»⁷⁵. Voir aussi ce témoignage de Théodoret de Cyr: «Platon dit encore que l'âme qui s'est isolée en elle-même αὐτὴ καθ' ἑαντὴν ἢ ψυχὴ γενομένη) peut avoir part à la véritable sagesse»⁷⁶. «L'âme déliée du corps» rappelle les expressions de Platon sur la mort: la séparation de l'âme d'avec le corps, l'âme se débarrasse alors de l'enveloppe du corps⁷⁷. Une fois libérée de ses liens elle atteint l'objet de ses désirs. «Les âmes des vrais philosophes ... après leur séparation d'avec les corps contemplent la plaine de vérité», dit Albinos⁷⁸.

⁷¹ Maxime de Tyr (éd. Dübner) XVII 9.

⁷² Dial., 4,4 (Archam. I 22).

⁷³ Dial. 4, 4 (Archam. I 22).

⁷⁴ Dial., 4, 5 (Archam. I, 22-24).

⁷⁵ Stobée Exc. XIX 1 (éd. Festugière, C. H. III, p. 82).

⁷⁶ Théodoret de Cyr, Thérap. VIII 44 (éd. et trad. Canivet, coll. S. C. 57, Paris 1958).

⁷⁷ Gorgias 524 b.

⁷⁸ Albinos, Epit. 27, 3.

La réponse fait une certaine distinction dans l'état de la vision avant et après la mort. C'est du Platon qui a expressément déclaré que notre désir ne sera jamais comblé tant que l'âme doit résider dans un corps. «Aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera pétrie avec cette chose mauvaise, jamais nous ne posséderons en suffisance l'objet de notre désir»⁷⁹. La contemplation pure n'est réalisable d'une façon définitive qu'après la séparation complète du corps. L'idée sera souvent reprise. Certains vont même jusqu'à dire que l'homme, tant qu'il est dans ce corps, n'arrive pas à la contemplation de Dieu. «Maintenant nous sommes encore trop faibles pour atteindre à cette vue, nous n'avons pas encore assez de force pour ouvrir les yeux de notre intellect et contempler la beauté de ce Bien-là, sa beauté impérissable, incompréhensible»⁸⁰. «Bienheureux en vérité, ô père, celui qui a vu Dieu! Mais il est impossible, mon enfant, tant qu'on est dans le corps d'atteindre à ce bonheur. Il faut néanmoins exercer d'abord son âme ici-bas, afin que, parvenue là-bas où il lui est permis de voir, elle ne se trompe pas de route»⁸¹. Se référant à Porphyre qui faisait appel à la sentence de Platon, saint Augustin dit: «... ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire paucis dicis esse concessum... Uteris enim hoc verbo apertius, ubi Platonis sententiam sequens nec ipse dubitas in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire...»⁸². Augustin tâche ici de faire jouer contre Porphyre l'idée de Platon que nul n'atteint ici-bas la sagesse parfaite⁸³. Mais il fait sa critique à partir de la conception chrétienne et non pas par une exacte exégèse de Platon⁸⁴. Celui-ci semble sur ce point tout proche de la thèse de Porphyre ainsi qu'il apparaît dans le passage de *Rép.* V 476 bc: «Mais ceux qui sont capables de s'élever jusqu'au beau en soi et de le contempler dans son essence (ὁρᾶν καθ' αὐτὸ) ne sont-ils pas rares? – Certes si.»

⁷⁹ Phédon 66 b; comp. Phèdre 249 b.

⁸⁰ Corp. Herm. X 5.

⁸¹ Stobée, frag. VI 18 (éd. Festugière, C. H. III, p. 14).

⁸² Voir J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand 1913, *Porphyrii De regressu animae* 10, p. 37* (= Augustin, *De civ. Dei* X 29, t. I p. 448, 6, éd. Dombart). Le texte poursuit: «secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest providentia dei et gratia post hanc vitam posse compleri». En note Bidez renvoie au Phédon 66 sv.

⁸³ Cf. le texte du Phédon 66 b que nous venons de citer.

⁸⁴ L'on sait qu'Augustin a subi une évolution au sujet de la «*possessio beatitudinis*». «Il m'y déplait ... d'avoir dit que dans le temps de cette vie, la vie heureuse habite la seule âme du sage, dans quelque état que se trouve son corps. En réalité, la parfaite connaissance de Dieu, c'est-à-dire, la plus grande à laquelle l'homme puisse arriver, est espérée par l'apôtre dans la vie à venir, car c'est là qu'il faut placer la seule vie heureuse» (*Retract.* I 2). Comp. *Retract.* I 14, 2.

Le vieillard passe alors à une réfutation de la théorie de la vision en supprimant l'argument de l'anamnèse. «Est-ce qu'elle (l'âme) s'en souvient, lorsqu'elle retourne dans un homme?» La suite de la discussion rend manifeste que ce retour doit être compris comme une réincarnation. La réponse de Justin (philosophe platonicien) est négative: «Je crois que non, dis-je»⁸⁵.

Les Pères vont développer à satiété l'argument que personne n'a le moindre souvenir de son existence antérieure. «Plato scilicet solus... idearum et oblitus et recordatus est», dit Tertullien d'une façon ironique⁸⁶. «O miseram oblivionem nostrum omnium qui nescimus qui ante fuerimus»⁸⁷. Par la réfutation de la doctrine de l'anamnèse ils ont en vue principalement la doctrine de la préexistence. «Pour nous faire admettre cette doctrine, et que l'âme tout d'abord passait sa vie au ciel avec Dieu dans le commerce des idées, et que c'est de là-haut qu'elle a été transférée ici-bas... Platon a élaboré un nouvel argument, à savoir qu'apprendre est se ressouvenir: en effet, lorsqu'elles viennent de là-haut ici-bas, les âmes commencent par oublier les objets de leur contemplation antérieure, puis, instruites par les objets visibles, elles s'en souviennent»⁸⁸. Justin ne s'intéresse guère à cette théorie de la préexistence mais il insiste sur les effets de cette «inconscience» pour la doctrine de la rétribution.

«Quel profit ont donc celles (les âmes) qui ont vu, et qu'est-ce que celui qui a vu a de plus que celui qui n'a pas vu, s'il ne s'en souvient pas, j'entends s'il ne se souvient de cela même d'avoir vu?» – «Je ne sais que dire, repartis-je»⁸⁹. En effet, lorsque toute mémoire a disparu il n'y a

⁸⁵ Dial., 4, 5 (Archam. I 24).

⁸⁶ Tertullien, De anima 24, 11. comp. 31, 6.

⁸⁷ Lactance, Div. instit., 3, 18, 16. Voir aussi Augustin, De Trinitate XII 15, 24. Arnobe, Adv. Nationes II 16-29. Une traduction des principaux passages d'Arnobe chez A. J. FESTUGIÈRE, La doctrine des «viri novi» sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe II, 11-66, dans Mémorial Lagrange, Paris 1940, pp. 97-132, notamment pp. 106-110. A l'affirmation: le corps empêche les âmes de se rappeler ce qu'elles ont su depuis toujours, Arnobe répond s'il en était ainsi «elles devraient plutôt oublier la vie qu'elles ont menées ici-bas, enfermées dans des corps, que leur vie préempirique, alors qu'elles logeaient au dehors et n'étaient pas encore unies aux hommes» (Adv. Nat., II 28). Or les âmes gardent la mémoire, tenace et fidèle, de choses que bien auparavant (quatre-vingt ans peut-être ou même davantage) elles ont faites ou subies, dites ou entendues.

⁸⁸ Tertullien, De anima 23, 6. Sur l'opposition de Tertullien à la doctrine platonicienne de l'âme, voir A. J. FESTUGIÈRE, La composition et l'esprit du De anima de Tertullien, R.S.P.T., 33 (1949), pp. 129-161.

⁸⁹ Dial., 4, 5-6 (Archam. I 24).

vraiment plus de punition ni de récompense valables. «Et les âmes jugées indignes de cette vision, que leur arrive-t-il, dit-il?» «Elles sont enchaînées dans un corps de bête et c'est là leur châtement»⁹⁰. Sur cette réincarnation de l'âme dans des corps d'animaux pour ceux qui ont mené une vie dans le mal: Gorgias 523 c; Phédon 81 c – 82 ab; Phèdre 248 c – 249 c⁹¹. L'idée revient chez les philosophes du Moyen-platonisme: Albinos, Epit., 25, 6; Celse, C. Celse VIII 53; Asclépius 12; Corp. Herm. X 8⁹². Toutefois cette réincarnation ne remplit nullement son rôle, car la même difficulté se présente de nouveau: «(les âmes) savent donc que c'est pour cette raison qu'elles sont dans de tels corps et qu'elles ont péché?» – «Je ne pense pas» – «... Je dirais alors qu'elles ne sont pas punies si elles ne comprennent pas la punition». – «Non, en effet»⁹³.

Pour saisir toute la force de cette difficulté il faut se rendre compte du rôle considérable que joue le motif de la rétribution chez Platon. Des affirmations très nettes échelonnées à travers son œuvre en témoignent à suffisance. «Pour ma part, Calliclès, j'ajoute foi à ces récits (c'est-à-dire les mythes eschatologiques) et je m'applique à faire en sorte de présenter au juge une âme aussi saine que possible»⁹⁴. Dans une telle perspective la démonstration rationnelle de l'immortalité signifie au fond une justification de la conviction fondamentale que l'âme va subir un sort selon le mode de vie qu'elle a mené lors de son séjour ici-bas. «Du moment où il est manifeste que l'âme n'est point mortelle, alors il n'existe pour elle aucune autre échappatoire à ses maux, aucune autre sauvegarde, sinon de se rendre et la meilleure possible et la plus sage»⁹⁵. Comp. Atticos: «Tout l'édifice des principes moraux repose, en effet, sur l'immortalité

⁹⁰ Dial., 4, 6 (Archam. I 24).

⁹¹ Cf. P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris 1930, pp. 67-76, 125-144. On pourra évidemment discuter les vues particulières de l'auteur sur la relation entre le mythe et la raison.

⁹² Korè Kosmou 39 (= Stobée, Exc. 23) (éd. Nock-Festugière, Corp. Herm. IV, p. 12): «Quand vous aurez quitté le lien périssable de la chair, de nouveau, sans larmes, vous saluerez le ciel votre patrie; mais si vous vous rendez capables de commettre de plus grandes fautes, loin d'obtenir la fin qui vous convient une fois sorties des corps... mais désormais vous ne cesserez d'errer d'un corps d'animal dans un autre».

⁹³ Dial., 4, 6-7 (Archam. I 24).

⁹⁴ Gorgias 526 d, comp. Rép. X 608 d sv.; 614 a sv.

⁹⁵ Phédon 107 cd. Comp. le témoignage de Cicéron sur l'attitude de Platon au sujet de l'immortalité de l'âme: «Les arguments qu'il apporte sont si nombreux qu'on voit bien qu'il voulait inspirer aux autres une conviction qu'il avait sûrement lui-même» (Tusculanes I 49).

de l'âme»⁹⁶. Dire que l'âme est mortelle, c'est prétendre que le méchant tire un bénéfice de sa méchanceté: «*έρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι*»⁹⁷. Sur ce point notre vieillard partage la conception des Platoniciens. «Je (le vieillard) ne dis cependant pas que toutes les âmes meurent: ce serait vraiment une bonne fortune pour tous les méchants *έρμαιον γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς τοῖς κακοῖς*)»⁹⁸.

Or, constate le vieillard, il y a une opposition manifeste entre leur doctrine de la rétribution et leur théorie de l'âme (théorie de la préexistence, de la métempsychose, etc.): l'inconscience de l'état antérieur implique que l'on ne peut parler ni de récompense, ni de punition. Au vieillard donc de conclure: «Les âmes ne voient pas Dieu; elles ne changent pas davantage de corps. Sinon elles sauraient qu'elles sont ainsi punies et elles craindraient de pécher encore, même par hasard»⁹⁹. En concluant le vieillard ajoute un autre argument qui doit renforcer sa position. Même si ces âmes avaient la conscience de leur état antérieur, il y aurait une difficulté. Cette connaissance expérimentale de leur punition les priverait en quelque sorte d'une entière liberté de choix. Cette nouvelle vie n'aurait pas pleine valeur d'épreuve. Ainsi le vieillard écarte à nouveau la conception platonicienne de la vision et cela en rapport avec la réfutation de leur doctrine de la métempsychose. Ce fait n'a rien d'étonnant vu la connexion intime entre leur doctrine de l'âme et celle de la vision.

Pour les platoniciens la vision constitue un moment dans l'histoire de l'âme. «L'âme étant apparentée au divin, descendue de là, elle se hâte

⁹⁶ Atticos, Fragments 15, 9, 3 (éd. Baudry, p. 25, v. 9-11). Pour la défense de ce dogme une émulation s'est instituée entre les partisans de Platon, dit-il, «car c'est, il est vrai, presque à lui seul, le résumé de toute la philosophie du grand homme» (ib., p. 25, v. 8-9).

⁹⁷ Phédon 107 c.

⁹⁸ Dial., 5, 3 (Archam. I 30). Comp. 1 Apol., 18 et 20. Les Pères sont obligés de chercher une voie moyenne entre deux conceptions de l'âme qui sont l'une et l'autre incompatible avec la foi. D'une part la conception des platoniciens: l'âme possède les mêmes caractères que Dieu. Cette conception se présente au moins à partir d'Albinos (cf. FESTUGIÈRE, Rév. H. Tris. III, p. 23, p. 28 sv.) «Ipse denique animus qui immortalis a vobis et deus esse narratur» (ARNOBE, Adv. Nat., II 7). Arnobe leur oppose leur Platon qui tout en soutenant l'immortalité de l'âme a déclaré que les âmes sont jetées dans des fleuves de feu, et Arnobe poursuit: «Quis autem hominum non videt, quod sit immortale... nullum posse dolorem admittere, quod autem sentiat dolorem, immortalitatem habere non posse?» (ib., II 14). D'autre part il y a la conception de ceux qui, au dire d'Origène, «croient qu'après avoir quitté cette vie, l'âme est privée de sensibilité et reste dans le tombeau, dans le corps» (Entretien avec Héraclide X 19-21, éd. Scherer, Le Caire 1949 p. 144).

⁹⁹ Dial., 4, 7 (Archam. I 26).

de nouveau en haut, vers ce qui lui est apparenté »¹⁰⁰. Grâce à sa parenté naturelle avec le divin elle s'élanche dans la direction de ce qui est divin¹⁰¹. Cette remontée de l'âme vers Dieu se fait à travers la mort: c'est le retour à son lieu d'origine, au moins pour l'âme qui n'a pas contracté des souillures par suite de son contact avec le corps. Si cette âme se tient complètement à l'écart de son corps elle peut déjà le quitter momentanément, en vision contemplative, anticipant ainsi la vision dont elle jouira après sa mort. Justin ne peut partager cette doctrine: «L'âme étant immortelle, ils n'ont pas besoin de Dieu»¹⁰². C'est la raison profonde de son opposition à la théorie platonicienne. Pour Justin, l'homme ne peut voir Dieu sans le secours de l'Esprit Saint. Il prélude ainsi à la critique des Pères qui vont sévèrement critiquer les prétentions des Platoniciens: «qui se putant ad contemplantum deum et inhaerendum deo virtute propria posse purgari»¹⁰³.

Dans la littérature patristique le thème de la vision a été traité pour la première fois en lui-même par S. Justin. Il s'y trouve en relation avec la philosophie du Moyen-platonisme. Celle-ci est fortement teintée de religiosité et comme telle donne une grande importance à la vision de Dieu. Justin a très bien vu que le fondement de leur théorie de la vision est leur doctrine de l'âme. A l'encontre de cette position Justin affirme que l'immortalité de l'âme est une grâce accordée par Dieu, de même que la vision n'est possible qu'en vertu de l'Esprit Saint et cela dans l'autre vie.

¹⁰⁰ MÉNANDRE, *De encomiis* 414, 16 (éd. Spengel Leipzig 1894). Comp. Cicéron *Tusc.* I 72: «Ad illos a quibus essent profecti reditum facile patere»; *Somnum Scip.* 13 «hinc profecti huc revertuntur». Pour l'influence platonicienne sur le Songe de Scipion, voir P. BOYANCÉ, *Etude sur le Songe de Scipion*, Bordeaux 1936. Voir aussi la critique acerbe adressée par Tertullien à l'adresse de Platon: «Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum. Illius enim est et in Phaedone, quod animae hinc euntes sint illuc, et inde huc» (*De anima* 23, 5). Il n'y a aucun doute que ce schéma: descente du ciel – remontée là-haut a fortement influencé la pensée philosophique et gnostique (cf. FESTUGIÈRE, *La rév. Herm. Trism.*, t. III, La doctrine de l'âme, passim).

¹⁰¹ *Timée* 99 ad. L'idée revient souvent chez Platon: *Phédon* 79 d; *Rép.* VI 490 b; X 611 e.

¹⁰² *Dial.*, 1, 5 (*Archam.* I 6).

¹⁰³ S. Augustin, *De Trin.* IV 15, 20 (PL 42, 901). Arnobe remarque que les «novi viri» raillent les chrétiens parce qu'ils mettent leur confiance en Dieu: «Aude-tis ridere nos quod patrem rerum ac dominum veneramus et colimus quodque illi dedamus et permittamus spes nostras» (*Adv. Nat.*, II 13). M. P. Courcelle a montré que cette polémique contre les «viri novi» se dirige pratiquement contre le *De regressu animae* de Porphyre (cf. *Les Sages de Porphyre et les «viri novi» d'Arnobe*, R.E.L., 31, 1953, pp. 257-271).

II.

Le thème de la vision de Dieu dans la gnose valentiniennne et chez Clément d'Alexandrie

Quand il est question de la vision de Dieu chez Clément d'Alexandrie on pense généralement à l'influence de la philosophie hellénistique et on laisse de côté l'influence de la gnose valentiniennne¹. Pourtant les Valentinienens sont les premiers qui font appel aux textes du Nouveau Testament qui mentionnent la vision de Dieu: Mt., 5, 8 et 18, 10. Nous verrons d'abord comment le thème de la vision se présente dans la gnose valentiniennne et puis nous chercherons à retrouver dans les textes même de Clément l'influence de cette gnose.

Le gnosticisme valentinien

La première allusion à Mt., 5, 8 se présente dans un fragment de Valentin: le cœur impur n'est sanctifié que par la visite du seul Père qui est bon, alors «il respandit de lumière. Celui qui possède un tel cœur est béatifié parce qu'il verra Dieu»².

Dans le système de son disciple Marc le Mage Mt., 18, 10 «leurs anges (de ces petits) aux cieux voient sans cesse la face de mon Père qui est aux cieux» présente un intérêt spécial. Selon Marc les anges des gnos-

¹ Cf. p. e. s. v. Contemplation dans Dict. de Spir. t. II, Paris 1953, col. 1767. J. WYRZES, *The Twofold Way. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, Vig. Christ., XI (1957), pp. 226-245; XIV (1960), pp. 129-153: «As ... we are of the opinion that with gnosis there is question of Platonic influence» (Ib. p. 130).

² Fragment conservé par Clément d'Alexandrie, Strom. II 114, 3-6. Pour les fragments de Valentin, voir F. SAGNARD, *La gnose valentiniennne et le témoignage de S. Irénée*, Paris 1947, pp. 121-126. Peut-être peut-on invoquer également ce témoignage indirect de Tertullien: «Porro facies Dei spectatur in simplicitate quaerendi, ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis» (Adv. Val. II,2). Quant à l'usage de Mt. 5, 8 et 18, 10 avant la gnose valentiniennne voir H. Kös-

tiques se trouvent au plérôme et y contemplent la face du Père³. On comprend l'intérêt de cette affirmation si l'on songe aux spéculations des Valentiniens sur les rapports des anges avec les «pneumatiques»: «la semence pneumatique» est une portion d'ange. Cette même substance doit au terme retrouver son unité: ces anges sont leurs conjoints auxquels ils seront unis un jour⁴. En s'adressant à une disciple Marc dira: «Je veux que tu participes à ma grâce, car le Père de toutes choses voit sans cesse ton Ange devant sa face»⁵. Le Marcosien a au plérôme son ange auquel il sera uni après sa montée vers le plérôme. Ainsi lit-on dans une formule rituelle tenant lieu de mot de passe: «Toi (Sophie) que les Grands (les Anges) qui contemplent sans cesse la Face du Père prennent pour guide... afin de tirer en haut leurs formes... ces formes qui sont nous-mêmes» et la formule finit par cette remarque: quand la Mère (Sophie) entend ces paroles, «elle les (sc. les Marcosiens) tire à elle, les introduit dans la chambre nuptiale et les rend à leurs époux»⁶.

Selon Théodote, au contraire, les anges de la semence supérieure ne se trouvent plus au plérôme⁷. L'entrée au plérôme est réservée pour la fin des temps. Seulement à la «consommation finale» les «spirituels» s'unissent aux anges: «... les éléments pneumatiques... en même temps que la Mère emmène son Époux, emmènent eux aussi comme époux leurs

ter, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, T. U. 65, Berlin 1957. Köster donne pour Mt. 5, 8 et 18, 10 les références suivantes: PASTOR HERMAS, Sim. IX 31, 2 et Sim. V 6, 2. Il se voit toutefois obligé d'ajouter que ces deux passages ont plus d'accointance avec d'autres passages qu'avec ceux de Matthieu. Dans le premier cas il s'agit d'un macarisme tandis que Sim. V 6, 2 témoigne de l'idée de l'ange gardien. Le motif de la vision ne se présente dans aucun des deux passages.

³ S. Irénée, Adv. Haer. I 14, 1. Le même texte se retrouve chez Hipp., Elenchos VI 42, 8 et Epiphane, Pan. haer. 34, 4, 7 comp. 34, 3, 7.

⁴ Cette union de la syzygie est un leit-motiv de leur spéculation. Tout un ensemble d'images doivent exprimer cette unité. Ainsi l'image de la chambre nuptiale indiquant le plérôme (cf. Adv. Haer. I 13, 6; Extraits de Théod., 64; 65, 1; 68; 79). A l'éon présent Héracléon oppose «l'éon futur dans les noces» (fr. 38). Sur cette doctrine de la syzygie, voir F. Sagnard, o. c., pp. 348-355.

⁵ Adv. Haer. I 13, 3. «ὁ πατήρ τῶν ὄλων» réminiscence de l'appellation platonicienne «πατέρα τοῦδε τοῦ παντός» (Tim. 28 c) qui était très répandue (cf. par exemple LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité, t. II, Paris 1928, p. 417).

⁶ Adv. Haer. I 13, 6. Selon M. Müller il a échappé à S. Irénée que l'entrée au plérôme ne se fait qu'à la fin du monde (Beiträge zum Verständnis der val. Gnosis, dans Nachr. Gött. Ges. Wiss. Phil. hist. Klasse, 1920, pp. 179-242). L'auteur se réfère en particulier aux Extr. Théod. 63 sv. L'objection suppose au point de départ qu'il y a une identité parfaite entre les idées des divers auteurs gnostiques. Rien n'y oblige.

⁷ Extr. Théod. 64 (trad. SAGNARD, coll. Sources chrét. 23, Paris 1948).

anges, ils entrent dans la chambre nuptiale à l'intérieur de la Limite et s'en vont vers la vue du Père, devenus éons intelligents, pour les noces intellectuelles et éternelles de la syzygie»⁸. Avant la fin du monde, les gnostiques sont rassemblés dans l'Ogdoade au fur et à mesure de la mort de leur corps⁹. Dans le système de Théodote il y a une distinction très nette entre l'Ogdoade et le plérôme, tandis que Marc identifie l'Ogdoade et le plérôme¹⁰. Mais tous les gnostiques s'accordent pour affirmer que seule «la semence pneumatique» entre au plérôme¹¹. Par conséquent la vision du Père est réservée au seul gnostique. Les psychiques pourront bien se sauver «par la foi et les œuvres»¹² et jouir d'un certain bonheur dans l'Intermédiaire¹³, mais les hyliques sont perdus par nature¹⁴.

Une autre raison qui explique l'usage de Mt., 18, 10 est leurs spéculations sur le terme «les petits». On sait par S. Irénée que les gnostiques s'appliquaient la parole de Mt., 11, 25 et Luc 10, 21 sur la révélation aux tout petits¹⁵. Les découvertes de Nag-Hammadi fournissent de précieux éclaircissements sur cette assimilation des gnostiques aux petits. «Après tous ces gens-là vinrent, à leur tour, les petits enfants, ceux à qui appartient la gnose du Père. Après avoir été affermis, ils apprirent (à contempler) les aspects de la face du Père». Peut-être y a-t-il ici une certaine influence de leur exégèse de Mt., 18, 10. Eux qui possèdent la gnose sont les petits enfants. Et le texte poursuit par une allusion à 1 Cor., 13, 12: «Ils connurent, ils furent connus»¹⁶. Cette même identification se retrouve dans l'Évangile selon Thomas: «Marie dit à Jésus: Tes disciples ressemblent à qui? Il dit: Ils ressemblent à des petits enfants qui se sont installés dans un champ qui n'est pas à eux»¹⁷.

Dans cet Évangile de Thomas, dont Mgr Cerfaux a démontré les affinités avec les gnostiques valentiniens, se présente également le motif de la vision¹⁸. «Jésus a dit: Si vous ne jeûnez pas du monde, vous ne

⁸ Extr. Théod. 35, 1 sv.

⁹ Extr. Théod. 63, 1. Comp. Ptolémée, Adv. Haer. I 6, 1.

¹⁰ Adv. Haer. I 16, 2. Sur sa démonstration de l'équivalence de l'ogdoade et du plérôme, voir F. SAGNARD, o. c., p. 383.

¹¹ Cf. Extr. Théod. 34, 2; 64, 2-65.

¹² Adv. Haer. I 6, 2.

¹³ Adv. Haer. I 7, 1; I 7, 5. Extr. Théod. 56, 3. Héracléon, fr. 40.

¹⁴ Adv. Haer. I 6, 2; I 7, 5.

¹⁵ Cf. Adv. Haer. I 20, 3; III 15, 2. Extr. Théod. 86, 3: «Ce sont là «les petits enfants qui se reposent déjà au lit» (Luc 11, 7).

¹⁶ Evangelium veritatis, éd. Malinine, Puech, Quispel, Zürich 1956, p. 19, 27-30.

¹⁷ Évangile selon Thomas, éd. Guillaumont, et autres, Paris 1959, logion 21 (comp. logion 37).

trouverez pas le royaume. Si vous ne célébrez pas le sabbat comme sabbat, vous ne verrez pas le Père»¹⁹. Comparez Papyr. Oxyrhynch. I 1, 2: «ἐὰν μὴ νηστεύσῃται τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὔρηται τὴν βασιλείαν τοῦ θϋ, καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσῃτε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸ πρᾶ»²⁰. On notera l'équivalence: trouver le royaume, c'est voir le Père. Mgr Cerfaux interprète le passage de cette façon: le jeûne au monde est l'ascèse, le repos sabbatique la contemplation²¹. Il ne donne toutefois aucun argument en faveur de cette interprétation. On peut interpréter autrement en disant que la condition pour trouver le royaume est répétée: jeûne au monde et observance du sabbat, *sabbatizein*, c'est-à-dire abstention des actions mauvaises (= jeûner au monde). Comp. Lettre de Ptolémée à Flora 5, 12: «(Le Sauveur demande) d'observer le sabbat, car il veut que nous nous reposions à l'égard des œuvres mauvaises»²².

Autre indice de leur intérêt pour la vision de Dieu: l'étymologie du nom d'Israël. «Israël représente par allégorie le pneumatique, celui qui verra Dieu (ὁ ὁψόμενος τὸν Θεόν)»²³. Pour Philon, Israël signifie ὁρῶν θεόν²⁴. La différence s'explique. Philon en expliquant le mot Israël a devant l'esprit les grandes figures de l'Ancien Testament auxquelles Dieu est apparu, les Valentinieniens ont emprunté le thème de la vision au texte évangélique où cette vision est énoncée au futur. D'où la modification apportée à l'étymologie qui remonte à Philon.

La présence du motif de la vision est d'autant plus remarquable que les Valentinieniens soulignent fortement la transcendance et l'invisibilité du Père²⁵. Selon la gnose ptoléméenne seul le Noûs, c'est-à-dire le deuxiè-

¹⁸ L. CERFAUX, Les paraboles du royaume dans l'évangile de Thomas, Le Muséon 70 (1957), pp. 307-327. Sur cet évangile voir aussi H. C. PUECH, Das Thomas-Evangelium dans Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, t. I, Tübingen, 1959, pp. 199-223.

¹⁹ Logion 27 (éd. Guillaumont).

²⁰ Apocr. II, p. 19 (éd. Klostermann, Kleine Texte 8, Berlin 1929).

²¹ L. CERFAUX, a. c., p. 321.

²² Cette même interprétation de l'observance sabbatique dans le sens d'une spiritualisation se présente chez Justin, Dial. 12, 3 (= faire des bonnes œuvres); Tertullien, Adv. Jud. 4; Clément d'Alexandrie, Str. IV. 8, 6.

²³ Extr. Théod. 56, 5.

²⁴ Au dire de S. Jérôme Philon est le premier à proposer cette étymologie, devenue par après la plus courante (cf. F. WUTZ, Onomastica sacra, T. U. 3. R. 11 B., Leipzig 1914, p. 21 et 89). De praem. 43-44 où se présente l'étymologie philonienne d'Israël est une interprétation de la manifestation de Dieu à Jacob. Voir aussi De post. Caini 63, Quis rer. div. 78; De mut. nom. 81; etc.

²⁵ Cf. F. SAGNARD, o. c., p. 331 suiv.: Portrait du Père. On y trouve à suffisance des références.

me Eon, peut le voir et le comprendre: «Μόνος δὲ ὁ Νοῦς... θεωρῶν τὸν πατέρα»²⁶. Le désir du dernier Eon, «Sagesse», de comprendre le Père a provoqué sa chute²⁷. S. Irénée ne manquera pas de montrer la contradiction de leur système. «Ils se prétendent donc eux-mêmes parfaits, parce que en cherchant ils ont trouvé le parfait, quoi qu'ils soient encore sur terre: mais l'éon (Sophie) qui est dans le plérôme, ... en cherchant le Pro-Père, en faisant effort pour entrer dans sa grandeur, ... est tombé, disent-ils, en passion»²⁸. Tout cela montre le caractère syncrétiste de la gnose valentinienne. En tout cas ce sont les Valentiniens qui sont les premiers qui ont développé à partir des textes évangéliques certaines spéculations sur la vision du Père en y joignant l'idée qu'eux-mêmes, unis à leurs anges, jouiront de cette vision.

La vision de Dieu chez Clément d'Alexandrie

On connaît la facilité avec laquelle Clément d'Alexandrie emprunte des idées aux courants de pensée les plus différents. Ceci nous permettra d'examiner les différentes influences qu'il a subies et tout d'abord celle de l'exégèse gnostique.

La présentation de la vie éternelle comme une union aux anges amenait les Marcosiens à affectionner Mt., 18, 10. Ce texte est donc un moyen par excellence pour dépister l'influence gnostique. Or il est significatif que des six citations de Mt., 18, 10 dans l'œuvre de Clément quatre se trouvent dans les Extraits de Théodote. Plus frappant encore est le fait que Clément y emploie toujours Mt., 18, 10 en vue de la vision de Dieu, tandis qu'il n'en est pas ainsi dans les deux autres cas²⁹. «Donc, quand le Seigneur dit: «Ne méprisez pas un seul de ces petits; je vous le dis en vérité: leurs anges contemplent sans cesse la face du Père», (il faut comprendre que) tel est le modèle, tels seront les élus, après qu'ils auront reçu l'avancement parfait: «Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu»³⁰. Clément souligne le parallélisme entre le sort des anges, c'est-à-

²⁶ Adv. Haer. I 2, 1. Comp. Tertullien, Adv. Val. VII 5-6.

²⁷ Adv. Haer. I 2, 2; Extr. Théod. 31, 1.

²⁸ Adv. Haer. II 18, 6.

²⁹ Dans Str. V 91, 3 il rapproche Mt., 18, 10 de la Rép. X 620 afin de prouver que Platon parle aussi des anges qui protègent les petits. Dans Quis div. salv. 31 il emploie Mt., 18, 10 dans le contexte d'une exhortation à éviter le scandale des enfants.

³⁰ Extr. Théod. 11, 1.

dire, de leurs anges, et celui des petits. En même temps il donne une exégèse de ce terme «petit», il signifie «l'élus». Les élus (petits) verront Dieu tandis que leurs anges jouissent déjà de cette vision.

Cette assimilation des petits aux élus apparaît d'une manière encore plus claire dans les Extraits 23, 4. «Chacun, en effet, connaît le Seigneur à sa manière, et non pas tous de la même façon. «Les anges de ces petits voient la face de mon Père», c'est-à-dire, ces élus, ceux qui seront dans le même héritage et la même perfection.» L'identification des petits aux élus s'est déjà faite chez les Valentiniens ³¹. D'autre part, ils se considèrent comme les élus ³². Ainsi Mt., 18, 10 change de signification: il ne s'agit plus d'un avertissement aux grands de ne pas mépriser les petits, mais d'un argument en faveur de la thèse que les élus auront cette connaissance parfaite du Père dont jouissent déjà leurs anges ³³. Cela implique qu'une partie seulement des anges jouissent de la vision et qu'une partie des fidèles (les élus) en jouiront. D'autres textes sont d'ailleurs formels sur ce point. Seuls les «protocristes» (les premiers-crés) contemplent la face du Père ³⁴. «Mais eux (les protocristes) ils contemplent continuellement la face du Père» ³⁵, «les protocristes sont dans le repos et s'appliquent à la seule contemplation de Dieu» ³⁶. L'origine de ces protocristes remonte, semble-t-il, à une ancienne tradition juive ³⁷. Dans certains apocryphes juifs on parle des «anges de la face» ³⁸. On y trouve aussi l'idée que les anges ordinaires ne peuvent voir Dieu ³⁹.

³¹ Adv. Haer. I 20, 3.

³² Extr. Théod. 1, 2; comp. 2, 1; 39: «les éléments angéliques des élus» (allusion au rapport intrinsèque entre les anges et les gnostiques). Clément oppose son gnostique au simple fidèle (l'appelé): «Tous par conséquent ont reçu l'appel à titre égal... mais sont élus ceux qui ont cru davantage» (Extr. Théod. 9, 3). Il reprend la terminologie gnostique: «.. l'élément élu et l'élément appelé... l'un, le pneumatique, ... l'autre, le psychique» (Extr. Théod. 58, 1). Pour d'autres références, voir SAGNARD, o. c., Index, s. v. ἐκλεκτός, κλητός.

³³ Tel est aussi le sens de Mt., 18, 10 dans les parties des Extraits de Théodote attribuées à Clément. Clément donne cette interprétation sous l'influence directe des Valentiniens, cf. Extr. Théod. 11, 1 et 23, 4.

³⁴ Dans les Str. VI 143, 1 Clément parle de sept «protogonoi».

³⁵ Extr. Théod. 10, 6; comp. 12, 1 et 27, 5.

³⁶ Ecl. Proph. 56, 7.

³⁷ Dans son édition des Extraits de Théodote le P. Sagnard renvoie à Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrash, III, p. 581 sv.; 805 sv. (o. c., p. 77, note 2).

³⁸ Jubilé II 2: Dieu les a créés le premier jour; II 18; XV 27.

³⁹ Ascension d'Isaïe 9, 37. Le passage fait partie d'un morceau datant du second siècle. Voir O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen

Sous l'influence des conceptions gnostiques Clément établit une correspondance entre la condition des protoctistes et l'état futur des élus, c'est-à-dire, des gnostiques ⁴⁰. Certes Clément ne reprend pas leur conception de l'union de syzygie selon laquelle les gnostiques (les femelles) arrivent à une unité personnelle avec les anges (les mâles). Il a aussi modifié le concept de gnostique: le gnostique dont il parle n'est pas un être élu et sauvé à cause de sa nature pneumatique ⁴¹. «La gnose n'est pas innée aux hommes» ⁴². La distinction entre les simples croyants et les gnostiques est une différence de degré, non de nature ⁴³. Mais il reste certain que la demeure promise au gnostique n'est pas celle réservée au simple croyant. Différents textes des Stromates confirment cette thèse ⁴⁴. «Pour le gnostique est préparé» ce que l'œil n'a point vu, l'oreille point entendu, et qui n'est point monté dans le cœur de l'homme» (1 Cor., 2, 9), à celui qui a simplement cru Il atteste (de donner) le centuple de ce qu'il a quitté (cf. Mc., 10, 30), on est d'accord qu'une telle promesse tombe sous la compréhension des hommes» ⁴⁵. Ce texte paulinien (1 Cor., 2, 9) semble avoir joui d'une certaine faveur dans les milieux gnostiques. Dans l'Évangile de Thomas, récemment découvert, cette promesse est attribuée à Jésus lui-même. «Ait Jesus quia: «Dabo vobis id quod oculus non vidit...» ⁴⁶. Justin le gnostique emploie 1 Cor., 2, 9 pour désigner l'objet de la gnose ⁴⁷. Signalons également l'usage de la formule «les

1956, p. 753. Cette faveur est accordée aux justes. Selon la version éthiopienne 9, 39 ce pouvoir de voir Dieu est donné à l'ange qui accompagne le voyant (Isaïe) (trad. Tisserand, Paris 1909, p. 190).

⁴⁰ Pour cette identification «élu» = «gnostique», cf. Extr. Théod. 9, 1-3.

⁴¹ Pour sa conception du gnostique voir aussi Th. CAMELOT, Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, Paris 1945, p. 50 sv.

⁴² Str. VI 78, 4.

⁴³ Voir CAMELOT, o. c., p. 138.

⁴⁴ Str. V 40, 1; VI 108, 2; VI 109, 6: leur plus grande peine sera de ne pas être avec ceux qui sont glorifiés pour leur justice; VI 141, 3. Ces textes ont été mis en lumière par W. BOUSSET, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, Göttingen 1915, pp. 241-242 et 249-250, et plus tard par le P. LEBRETON, La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie, R. S. R. 18 (1928), pp. 457-488, notamment pp. 482-484. Lui aussi observe que cette distinction se ressent de l'influence de la gnose, mais il n'a pas fait une étude comparative entre les textes de Clément et ceux des gnostiques.

⁴⁵ Str. IV 114, 1.

⁴⁶ Trad. lat. G. GARITTE, Le Muséon 70 (1957), p. 65. Ed. Guillaumont, Paris 1959, logion 17. Ce logion est également attribué à Jésus dans les Acta Petri 39 (10), éd. L. Vouaux, Paris 1922, p. 456.

⁴⁷ Hippolyte, Elenchos V 24, 1; comp. V 27, 2.

biens préparés» dans les Extraits de Théodote 86, 3⁴⁸. L'influence gnostique sur la pensée de Clément est indéniable: de part et d'autre il y a une distinction si nette entre le simple fidèle et le gnostique qu'elle se perpétue même dans l'autre monde.

L'influence gnostique se fait encore sentir de multiples façons, bien qu'habituellement elle soit mêlée à d'autres influences. «Les degrés progressifs de l'église d'ici-bas: évêques, prêtres, diacres, sont à mon avis une imitation de la gloire angélique et de l'économie du monde supérieur, gloire qu'attendent, selon les écritures, ceux qui ont suivi les traces des Apôtres et vécu conformément à l'évangile dans la perfection de la justice. Ils seront «élevés dans les nuées» (1 Thess., 4, 17), comme l'écrit l'apôtre et deviendront tout d'abord diacres, puis seront incorporés aux prêtres, selon le progrès de gloire, car «la gloire diffère de la gloire» (cf. 1 Cor., 15, 41), jusqu'à ce qu'ils aient «grandi à la taille de l'homme parfait» (Eph., 4, 13). Ceux-là selon David, «se reposeront sur la montagne sainte de Dieu» (Ps., 14, 1), c'est-à-dire, dans l'église d'en-haut (τῆ ἀνωτάτω ἐκκλησίᾳ), où sont rassemblés les philosophes de Dieu, les véritables Israélites, au cœur pur, en qui il n'est point de dol (cf. Jn., 1, 47; Mt., 5, 8), et qui sans s'arrêter dans l'hebdomade du repos (ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως) grâce au bien qu'ils ont fait selon la ressemblance divine (ἀγαθοεργία δὲ θείας ἑξομοιώσεως) sont montés jusqu'à l'héritage de l'ogdoade, suspendus à l'époptie très pure de la contemplation dont on ne peut se rassasier (ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτεία προσανέχοντες). Il y a, dit le Seigneur, d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos (Jn 10, 16), et qui sont trouvés dignes d'un autre enclos et d'une autre demeure correspondant à leur foi»⁴⁹.

Dans la terminologie se révèlent différentes influences. Le devenir semblable à Dieu est une réminiscence du thème platonicien de la *homoiōsis theō*⁵⁰. Clément veut probablement évoquer le principe «τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ θεωρεῖν»: «Il faut que nous devenions familiers avec Dieu par la charité divine, pour que nous puissions contempler le semblable par le semblable»⁵¹. L'étymologie du terme Israël = ὀρῶν θεὸν est empruntée

⁴⁸ «Ce sont les vierges sages, avec lesquelles les autres, arrivées en retard, ne sont pas entrées dans les biens préparés».

⁴⁹ Str. VI 107, 2-108, 2.

⁵⁰ Pour ce thème chez Clément, voir H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, Fribourg 1952, pp. 45-60.

⁵¹ Str. V 13, 2.

à Philon ⁵². Le terme «μονή» renvoie à Jn 14, 2: «Il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père». Les *Presbyteri* se servent déjà de ce texte johannique comme argument en faveur de leur théorie sur les différentes récompenses eschatologiques. «Esse autem distantiam hanc habitationis eorum qui centum fructificaverunt, et eorum qui sexaginta, et eorum qui triginta: quorum quidem in coelum assumuntur, alii in paradiso conservabuntur, alii in civitate inhabitabunt: et propter hoc dixisse Dominum, multas esse apud Patrem mansiones» ⁵³. Clément connaît très bien cette théorie car il cite ce même passage dans les *Stromates* ⁵⁴, mais cette idée est introduite chez lui dans un contexte de couleur nettement gnostique. «L'église d'en-haut» rappelle le terme typiquement gnostique «ἡ ἄνω Ἐκκλησία». Or, au dire des gnostiques, l'église des Spirituels est la réplique de l'église d'en-haut: «ὁ δὲ καὶ αὐτὸ ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν, ἀντίτυπον τῆς ἄνω Ἐκκλησίας» ⁵⁵. L'idée avancée par Clément d'une correspondance entre ce monde-ci et le monde supérieur dérive donc ici du milieu gnostique ⁵⁶. Les termes «l'ogdoade» et «l'hebdomade» suggèrent également cette dépendance du milieu gnostique. Leur signification évoque l'une de celles qu'ils ont chez les Valentiniens ⁵⁷. «L'hebdomade, déclare le P. Camelot dans un commentaire des *Str.*, VI 108, 1, c'est le repos après le travail des six jours, mais l'ogdoade, c'est l'application aux bonnes œuvres, c'est l'ascension à travers les sept cieux» ⁵⁸. Cette interprétation est inacceptable, puisque l'ogdoade est le but et non l'acte lui-même de l'ascension. Le P. Camelot s'est laissé séduire par l'interprétation de ces termes donnée dans les *Stromates* IV 109, 1 ⁵⁹ mais Clément lui-même nous avertit que ces termes donnent lieu à diverses interprétations ⁶⁰. Ici, l'ogdoade, ou plus exacte-

⁵² Voir aussi *Pédag.* I 77, 2; *Str.* II 20, 2; e. a.

⁵³ *Adv. Haer.* IV 36, 2.

⁵⁴ *Str.* VI 114.

⁵⁵ *Adv. Haer.* I 5, 6.

⁵⁶ Le principe que tout ce qui est en-haut se trouve aussi en-bas est appliqué dans le judaïsme: à la Jérusalem céleste correspond la Jérusalem terrestre. Cf. J. BONDIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ I*, Paris 1934, p. 168.

⁵⁷ Ces deux termes ont chez les valentiniens des significations diverses. Ce sont des termes aussi bien personnels que locaux, cf. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, pp. 174-175.

⁵⁸ Th. CAMELOT, *Foi et gnose*, p. 103.

⁵⁹ L'hebdomade en référence au sabbat juif, c'est le repos; l'ogdoade, retour au travail, c'est faire le bien.

⁶⁰ *Str.* IV 159, 2. La même remarque vaut pour l'exégèse du P. SAGNARD: l'hebdomade du repos = purification et abstention du mal (o. c. p. 382) et pour celle

ment le bienfait ogdoadique, est le lieu où se rassemblent les vrais Israélites. Comparez Hippolyte, *Elenchos* VI 32, 9: «... l'ogdoade qui, disent-ils, est la Jérusalem céleste» et VI 30, 9: «Celle-ci, disent-ils, ... est la Jérusalem céleste dans laquelle Dieu promettait d'introduire les fils d'Israël.» De son côté, la mention par Clément de l'autre demeure, adaptée à ceux qui ne possèdent que la foi, invite à comprendre «l'hebdomade du repos» comme le lieu destiné aux simples fidèles qui auront leur repos dans l'hebdomade. L'expression a d'ailleurs des affinités avec la terminologie gnostique: «L'âme est quelque chose de mortel, car elle est un certain intermédiaire; elle est Hebdomade et repos, se situant au-dessous de l'ogdoade où réside Sophie»⁶¹.

La conception qui domine les *Strom.*, VI 107, 2-108 est celle de la montée du gnostique à travers l'hebdomade. L'étude du thème de la montée de l'âme a montré qu'il s'agit soit d'une ascension de l'âme pendant cette vie, soit d'une ascension après la mort⁶². La montée de l'âme pendant cette vie se fait dans la contemplation, l'âme se détachant alors complètement du corps⁶³, ou dans l'extase, ou dans un songe⁶⁴. Ce thème que l'on retrouve partout a aussi pénétré la littérature gnostique⁶⁵.

du P. MOINGT, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, R.S.R. 37 (1950), pp. 195-251, 398-421, 537-564, not. p. 236 suiv.

⁶¹ Hippolyte, *Elenchos* VI 32, 8. Dans ses *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, F. Cumont prétend que pour S. (?) Clément les âmes demeurent dans le «septenaire du repos» jusqu'à la fin des temps avant de monter à la huitième sphère, où les élus obtiennent l'époptie (o. c., p. 383, note 4). A l'appui de cette affirmation Cumont cite *Str.* VI 14 (texte cité supra). On aura pu constater que ce texte ne mène nullement à cette conclusion. Les autres textes allégués sont encore moins probants.

⁶² Citons un texte du *Corpus Hermeticum* décrivant cette ascension après la mort: «Mais parle-moi encore de l'ascension telle qu'elle se produit!... Dans la dissolution du corps matériel tu livres ce corps lui-même à l'altération ... l'homme s'élance désormais à travers l'armature des sphères... et alors... il entre dans la nature ogdoadique» (C. H. I 24 sv.). Voir aussi Cicéron, *Tusculanes* I 43.

⁶³ Maxime de Tyr, *Philos.*, éd. Dübner XVII 10 (éd. Hob. XI 10).

⁶⁴ L'exemple le plus classique est le *Songe de Scipion*. Celui-ci apparaît dans un songe à Cicéron et lui sert de guide dans son ascension vers le ciel.

⁶⁵ W. Bousset observe que le résultat de l'enquête sur ce point (notamment *die Kunst, zum Himmel aufzusteigen*) chez les gnostiques déçoit quelque peu (*Die Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, p. 314). Il renvoie à Hippolyte *Elenchos* V 27: «Quand il (l'initié) a prêté ce serment, il s'approche du Bien, et il voit des choses telles que l'œil n'a pas vu, l'oreille pas entendu, et n'est pas monté au cœur de l'homme (cf. 1 Cor., 2, 9) et il boit de l'eau vivante». Il s'agit d'un passage du *Livre de Baruch*, ouvrage de Justin le gnostique. Puis W. Bousset cite les *Recogn.* 2, 6 et y ajoute: peut-être que les mystères obscurs dont parle *Epiph.* 26, 4. 9 et d'une façon plus vague *Irénée* I 31, 2 présentaient en réalité une espèce de réalisation pratique

On a déjà fait allusion aux formules des Marcosiens ⁶⁶. Au thème de la montée s'est alors mêlé un autre motif, celui de la supériorité du gnostique qui continue sa route jusqu'à l'ogdoade.

L'emploi du futur (ils seront élevés..., ils se reposeront) semble indiquer que Clément traite de l'ascension du gnostique après la mort. Toutefois le problème de l'ascension dès ici-bas ou après la mort ne doit pas être poussé à fond. On verra que c'est dans la logique de la montée de l'âme d'amoindrir la distinction entre la condition d'ici-bas et celle dans l'au-delà ⁶⁷. Parfois il sera nécessaire de se référer au contexte pour savoir si les descriptions de l'ascension gnostique s'appliquent à la vie présente ou à l'autre vie. Mais de temps à autre Clément énonce d'une manière suffisamment claire la distinction entre l'avancement de l'âme avant et après la mort. «Peut-être un tel homme a-t-il dès ici-bas saisi d'avance et arrive-t-il à l'égalité avec les anges. Après donc ce suprême progrès dans la chair ⁶⁸, se transformant toujours en mieux, il se hâte vers la cour paternelle, vers la demeure du Seigneur en passant par la sainte

d'une montée au ciel. Il est bien étonnant que W. Bousset n'ait pas été frappé par les spéculations gnostiques sur les rites de «rédemption» qui semblent impliquer une telle montée de leur «homme intérieur». «C'est cette rédemption, selon eux, qui conduit dans la profondeur de l'Abîme» (Adv. Haer. I 21, 2; ils conçoivent leur Père comme un Abîme, voir SAGNARD, o. c., index, s. v. βάθος et βυθός). «Mais quelqu'un leur fait don de lui-même en les imitant et en recevant leur rédemption, il devient si enflé d'orgueil qu'il s'imagine n'être plus au ciel ni sur terre, il se figure être déjà dans le plérôme et avoir embrassé son ange» (Adv. Haer. III 15, 2). Le ravissement de S. Paul au troisième ciel a aussi donné lieu à des spéculations gnostiques (Adv. Haer. II 30, 7; trad. dans Sagnard, o. c., p. 283). Pour la conception de l'ascension après la mort voir les textes cités dans notre article. W. Bousset semble donc avoir minimisé la présence de ce thème chez les gnostiques.

⁶⁶ Il faudrait citer tout le passage Adv. Haer. I 13, 6. «Ils font les invocations déjà dites pour qu'ils deviennent insaisissables et invisibles aux Archontes et aux Puissances, et que leur homme intérieur monte au-dessus des espaces invisibles, abandonnant le corps à l'univers créé, et l'âme psychique au démiurge» (Adv. Haer. I 21, 5). Dans le système gnostique la chair désigne l'élément hylique, l'âme l'élément psychique (cf. par exemple, Extr. Théod. 1, 2; 2, 1-2).

⁶⁷ Notons encore qu'à ce thème général de la montée s'ajoutent d'ordinaire d'autres motifs. Ainsi le motif de l'origine céleste des âmes qui retournent dans les régions variées du ciel (cf. P. BOYANCÉ, La religion astrale de Platon à Cicéron. R.E.G. 65, 1952, pp. 312-349). Ou encore le motif des ἐνδύματα ou ὄχηματα dont l'âme fut revêtue lors de sa descente et dont elle se dévêt dans sa remontée (cf. F. CUMONT, Lux Perpetua, Paris 1949, p. 185 sv.). On trouve une synthèse de l'utilisation à des fins diverses de l'ascension de l'âme dans FESTUGIÈRE, Révélation d'Hermès Trismégiste, t. II, p. 444 suiv.

⁶⁸ Le sens du texte semble assez clair: le gnostique atteint déjà sur terre l'égalité avec les anges. Clément ajoute toutefois le peut-être, il reste encore un progrès à faire après la mort.

hebdomade, afin de devenir, pour ainsi dire, une lumière stable et qui dure éternellement, absolument et de toute façon immuable»⁶⁹.

Les gnostiques font déjà usage de Luc 20, 36 «ἰσ-άγγελοι»⁷⁰. Clément reprend également l'idée que le gnostique va passer dans la maison du Père après avoir parcouru la sainte hebdomade. «Sanctam autem hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt»⁷¹. Quant à la «κυριακή» avec le sens = Ogdoade, voir Extraits de Théodote 63, 1: «Ἡ μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν κυριακῇ, ἐν Ὁγδοάδι, ἣ Κυριακή ὀνομάζεται». Pour «εἰς τὴν πατρῶαν αὐλήν» comparez Arnobe, *Adversus Nationes* II 33: «Vos in aulam dominicam tamquam in propriam sedem rematuros... praesumitis»⁷². La prédilection de Clément pour l'image de la lumière s'explique facilement. Cette métaphore joue déjà tout un rôle dans le Nouveau Testament⁷³. Elle se trouve dans la littérature grecque et hellénistique⁷⁴. Les Valentinieniens en usent volontiers. Le gnostique est semence de lumière. «Etablis dans la chambre nuptiale la semence de lumière»⁷⁵. Clément insiste particulièrement sur la stabilité de cette lumière. Le terme «ἑστῶς» avait grand succès dans toute la littérature de ce temps⁷⁶. Le gnostique qui passe par la sainte hebdomade et arrive dans la demeure paternelle sera, dit Clément, une lumière stable, il va participer à la stabilité divine.

⁶⁹ Str. VII 57, 5.

⁷⁰ Ils transposent l'expression dans leur théorie propre de l'union de syzygie. «Nous ressusciterons égaux aux anges et restitués aux mâles, les membres avec les membres, dans l'unité» (Extr. Théod. 22, 3). Clément ne se laisse pas aller à la fantaisie des syzygies gnostiques. Pour sa conception de l'égalité avec les anges, voir W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, p. 505, 517.

⁷¹ Adv. Haer. I 30, 9.

⁷² Arnobe poursuit: «at vero nos istud, rerum sine domino fieri neque speramus posse, neque ulli hominum tantum potestatis attribui licentiaeque censemus». En raison de ce texte le P. Festugière est porté à lire avec Kaibel dans les Oracles Chaldaïques «πατρὸς αὐλάς» au lieu de «πατρὸς αὐγάς» (p. 52, éd. Kroll, cf. FESTUGIÈRE, *Rév. Hermès Trismégiste*, t. III, p. 59 et note 1; et son article, *La doctrine des viri novi sur l'origine et le sort des âmes*, d'après Arnobe II, 11-66, dans *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, pp. 97-132, notamment pp. 125-126).

⁷³ «Dieu est lumière» (1 Jn 1, 5), «Il habite une lumière inaccessible» (1 Tim., 6, 16). Le Christ s'appelle la lumière (du monde): Jean 8, 12; 9, 5; 12, 35. Le baptême est conçu comme une illumination: Eph., 5, 14; Hebr., 6, 4; 10, 32.

⁷⁴ Cf. R. BULTMANN, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, Philol. 97 (1948), p. 1 suiv.

⁷⁵ Adv. Haer. I 13, 3. Comp. Extr. Théod. 3, 1; 41, 3. *Evangile de Vérité*, éd. Malinine, p. 32, 33-34: «C'est en vous que demeure cette lumière qui ne cesse pas», comp. p. 43, 12-13.

⁷⁶ «L'incorporel... (est) immuable en sa propre stabilité (αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστῶς)

Le même motif de la montée du gnostique se retrouve dans l'allégorie des Extraits de Théodote sur l'entrée du grand-prêtre dans le saint des saints. «Le prêtre... abandonne ce corps, la plaque d'or devenue sans poids, à l'intérieur du second voile, c'est-à-dire, dans le monde intelligible, qui est le second voile de l'ensemble de l'univers, près de l'autel des parfums (c'est-à-dire) auprès des anges préposés au service des prières montantes. Alors l'âme nue, qui est dans la puissance du conscient et est devenue comme le corps de cette puissance, pénètre dans le monde pneumatique. Elle est devenue réellement douée de logos et dans l'état de grand-prêtre, car elle est désormais directement animée, pour ainsi dire, par le logos... Mais où y aurait-il encore place pour un redressement par l'écriture et l'instruction à l'égard de cette âme qui est devenue pure, alors qu'elle est jugée digne de voir Dieu face à face? Dépassant donc l'enseignement angélique et le nom enseigné par l'écriture, elle en vient à la connaissance et à la saisie des réalités, n'étant plus fiancée mais déjà devenue logos et demeurant chez l'époux avec les premiers-appelés et les protoctistes...»⁷⁷.

Clément voit dans l'entrée du grand-prêtre dans le saint des saints une allégorie de la montée de l'âme. Pour cette interprétation allégorique M. Stählin et plus tard le P. Sagnard renvoient à Philon, Leg. All., II 56⁷⁸. Ils ont d'ailleurs relevé certains détails qui sont communs à ces deux auteurs. Mais l'exégèse valentinienne aimait aussi ce procédé allégorique pour présenter leurs thèses. Dans son interprétation allégorique Clément se rapproche ici nettement de Héracléon, fr. 13, plutôt que de Philon⁷⁹. Le symbolisme de Philon se meut uniquement dans une atmosphère platonique, opposition entre doksa et alêtheia, entre le monde sensible et le monde intelligible vers lequel nous devons orienter

... la lumière archétype» (Corp. Herm. II 12, éd. Nock-Festugière I, p. 40 et note 16). Comp. Corp. Herm. X 14; Asclep. 30. Les simoniens honorent leur dieu «sous le nom de l'être stable» (Str. II 52, 2; comp. Hippolyte, Elenchos VI 12, 3). Le premier Dieu de Numénios est caractérisé par sa stabilité (Fr. 24, éd. Leemans, Brussel 1937).

⁷⁷ Extr. Théod. 27, 1-5. Sur l'enseignement donné par les anges pendant la montée vers l'Époux, voir A. RECHEIS, Engel, Tod und Seelenreise, Rome 1958.

⁷⁸ F. SAGNARD, édition des Extraits de Théodote, p. 115, 220 suiv. notamment 223. Pour STÄHLIN, voir les notes dans son édition de Clément dans Griech. christl. Schriftst. t. 15 et 17.

⁷⁹ Cette remarque vaut aussi pour le rapprochement fait par le P. MONDÉSERT des Str. V 39, 4 avec Leg. All. II 56 dans Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture, Paris 1944, p. 180.

notre âme ⁸⁰. Pour Philon, le grand-prêtre représente le sage qui ne se fie pas aux sens: «... s'étant dépouillé de la tunique de l'opinion et de la représentation, l'ayant laissée à ceux qui aiment les choses extérieures et estiment la vérité ...il y entrera nu» ⁸¹. Pour Clément au contraire, le grand-prêtre figure le gnostique qui pénètre dans le monde pneumatique. L'idée lui vient de Héracléon qui donne une exégèse analogue dans son commentaire de Jn 2, 14: «Héracléon pense en effet que le temple est le saint des saints, dans lequel seul le grand-prêtre entrait, où, d'après ce qu'il me semble dire, les pneumatiques iront» ⁸². D'ailleurs, la terminologie aussi bien que les images trahissent l'ambiance gnostique.

Le P. Sagnard a déjà noté que la métaphore de l'âme qui est corps est fort en usage chez les Valentiniens ⁸³. Clément dit qu'il n'y a plus de place pour le redressement par l'écriture et l'instruction: elle dépasse la didaskalie angélique et le nom enseigné par l'écriture. Or nous lisons dans les Extraits de Théodote: «Il (Jésus) les (anges) a emmenés en vue du redressement de la semence» ⁸⁴, c'est dire que les anges ont une action spéciale sur la semence pneumatique pour gérer son redressement. D'autre part le nom, c'est «la partie invisible de Jésus, ὅπερ ἐστὶν ὁ Υἱὸς ὁ Μονογενής» ⁸⁵. Clément veut donc dire que le gnostique a dépassé le stade de la connaissance angélique. «N'étant plus fiancée... elle demeure chez l'Époux»: Clément s'inspire d'images employées par les gnostiques ⁸⁶. L'expression «elle est déjà devenue logos» peut être rapprochée de l'interprétation de Jean 1, 4 par Héracléon: «En lui (le logos). ... εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πνευματικούς», comme s'il estimait que le Logos et les pneumatiques sont la même chose, quoi qu'il ne le dise pas clairement» ⁸⁷. Ainsi devient évident la similitude de la formule «devenue logos» avec cette autre formule «devenue pneumatique». «Devenue tout entière

⁸⁰ Comp. Phédon 66 a suiv., texte qui a fait fortune dans la tradition platonicienne.

⁸¹ Leg. All. II 56.

⁸² Héracléon, fr. 13 (éd. Brooke/Völker). Il est frappant que dans Str. V 39, 4 où cette même allégorie du grand-prêtre se présente, Clément énonce d'une manière fort nette la doctrine des deux demeures, l'une qui reste réservée au gnostique, l'autre au fidèle ordinaire (cf. infra).

⁸³ Extr. Théod. 51, 2: «l'âme hylique, qui est corps de l'âme divine», comp. 2, 1 et 50.

⁸⁴ Extr. Théod. 35, 2.

⁸⁵ Extr. Théod. 26, 1.

⁸⁶ L'image de l'Époux est aussi employée par Théodote: «la semence ... formée ... devient fils de l'époux» (Extr. Théod. 79 comp. 64).

⁸⁷ Héracléon, fr. 2.

pneumatique elle arrive à ce qui lui est apparenté, elle demeure dans l'église pneumatique, dans le repos de Dieu (ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ)⁸⁸. Le terme « l'église pneumatique », d'origine gnostique⁸⁹, est ici synonyme de « repos », terme technique dans cette littérature⁹⁰. Il existe en tout cas une équivalence entre le plérôme, la connaissance directe de Dieu et le repos⁹¹.

L'allégorie du grand-prêtre nous reporte aux Stromates V 39, 4-40, 1⁹². «... tandis que ceux-ci (les prêtres) ont été lavés par l'eau, sont revêtus par la foi seule et n'ont qu'à attendre leur propre demeure, celui-là discerne les choses spirituelles des sensibles et se hâte en dépassant les autres prêtres vers l'entrée du (monde) spirituel, ce n'est plus par l'eau qu'il est lavé des choses d'ici-bas, comme auparavant lorsqu'il était purifié lors de son admission dans la tribu lévitique, mais c'est déjà par le logos gnostique. Pur dans son cœur tout entier, ayant très bien redressé sa conduite jusqu'au plus haut point, ayant grandement pro-

⁸⁸ Str. VII 68, 5. Pour εἰς – acc. au lieu de ἐν, cf. Blass-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1931, § 205.

⁸⁹ Héracléon, fr. 25 et 37.

⁹⁰ Le terme « repos » présente des significations nombreuses et disparates. Nous nous limiterons au sens de repos désignant soit l'état de félicité dans l'au-delà, soit le lieu de repos (sens local). Pour les différentes significations de ce terme et la discussion sur son origine, voir A. M. SCHNEIDER, *Refrigerium*, Freiburg i. Br. 1928. G. VAN DER LEEUW, *Refrigerium*, *Mnemosyne* 3 (1935-36), pp. 125-148. A. PARROT, *Le refrigerium dans l'au-delà*, Paris 1947. Signalons aussi les spéculations de l'Épître aux Hébreux 3, 11; 3, 18; 4, 1 sur la terre promise, lieu de repos. Cf. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1957, pp. 40-45. Pour le repos = « lieu intermédiaire »: Extr. Théod. 63, 1; repos = félicité complète et lieu définitif: Évangile de Vérité, p. 40, 32-41, 1; 41, 13-14. Héracléon parle du repos dans les noces (fr. 12) et d'un repos éternel (fr. 42). Après avoir cité Adv. Haer. II 44,1; II 44, 2; III 15, 2; III 16, 4 le P. Finé conclut que l'on a l'impression que le terme locus refrigerii désignant l'endroit de repos pour les âmes après la mort, a une frappe gnostique (*Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn 1958, p. 161). Ceci est hors de doute. Si l'auteur s'exprime d'une manière si prudente, c'est probablement parce qu'il n'a pas consulté les œuvres gnostiques. En tout cas, il ne donne aucune référence aux écrits des valentiniens. Remarquons encore que le repos peut également désigner le lieu où demeuraient les justes avant leur délivrance par le sauveur ressuscité, Extr. Théod. 18, 1 et 2 (partie attribuée à Clément). D'autres références chez A. STUIBER, *Refrigerium Interim*, Bonn 1957.

⁹¹ Adv. Haer. III 25, 6: « Mater ipsorum extra plenitudinem, hoc est extra Dei agnitionem... et Horum eam non permisit introire in Pleroma, non enim recipit eos Spiritus in refrigerium ».

⁹² Nous citons la finale d'un très long passage qui, en effet, comporte tout le sixième chapitre des Str. V (32, 1-40, 4). Seule la dernière partie nous intéresse de plus près. On trouve une traduction de ce chap. 6 dans CL. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1944, pp. 172-181.

gressé au delà du prêtre, en un mot sanctifié dans sa parole et sa vie, ayant revêtu l'éclat de la gloire, ayant reçu de l'homme pneumatique et parfait le mystérieux héritage que l'œil n'a point vu, l'oreille point entendu, et qui n'est point monté jusqu'au cœur de l'homme (1 Cor., 2, 9), devenu fils et ami, il est déjà face à face, rempli de la contemplation qui ne rassasie pas»⁹³.

Il y a d'un côté la purification par l'eau (le baptême), la foi seule, la demeure propre, et de l'autre côté la pénétration par le logos, la vision face à face, le monde pneumatique⁹⁴. Le gnostique est sous la mouvance directe du logos. «L'homme pneumatique et parfait» est un terme de gnose: épithète que le gnostique s'attribue⁹⁵. Clément l'utilise ici pour désigner le Christ⁹⁶. Celui-ci donne au gnostique l'héritage: terme préféré de Clément qui à ses yeux semble bien désigner le couronnement de la gnose⁹⁷. Les termes «frère», «ami» et «fils» expriment l'amour et la communauté qu'il y a entre le gnostique et le Christ⁹⁸. Ici le contexte dit expressément que la gnose dépasse dès cette terre la connaissance indirecte de Dieu: le gnostique est déjà face à face⁹⁹. L'utilisation du thème de la montée de l'âme tant pour l'ascension pendant cette vie que pour celle après la mort implique nécessairement un affaiblissement de la nette distinction entre le monde présent et le monde à venir, telle qu'elle se présente dans le Nouveau Testament.

L'idée que la gnose elle-même est une montée est à la base d'une page enthousiaste de Clément qui décrit la route de la contemplation

⁹³ On notera l'emploi de 1 Cor., 2 9.

⁹⁴ Comparez la remarque pertinente du P. Camelot au sujet du baptême: «Mais comme tout change au cinquième Strom.: le baptême n'est plus qu'une lointaine préparation à la gnose, une première purification ... ainsi la foi qui tout à l'heure était don parfait et se suffisait à elle-même n'est plus maintenant qu'une connaissance élémentaire, préparatoire à de nouvelles ascensions» (o. c., p. 106).

⁹⁵ Adv. Haer. I 5, 6; I 29; e. a.

⁹⁶ Clément emploie le mot «ἀνὴρ» tandis que les gnostiques font usage de «ἄνθρωπος».

⁹⁷ Cf. Str. VII 55: «A la foi on donnera la gnose, à la gnose la charité, à la charité l'héritage».

⁹⁸ Pour ce terme de fils joint à celui d'ami, frère, cohéritier, cf. Str. II 134, 2; IV 42, 4; V 40, 1; VII 68, 1; Extr. Théod. 27, 5; Eclog. Proph. 20, 3; 33, 2.

⁹⁹ Signalons toutefois qu'il y a chez Clément d'une part l'idée d'une connaissance immédiate de Dieu par le gnostique, d'autre part la conception que le gnostique est encore en route vers Dieu. Cela se trouve également dans le Corp. Herm. «... S'étant élevés ainsi eux-mêmes à une telle hauteur, ils ont vu le Bien, et l'ayant vu ils ont considéré le séjour d'ici-bas comme un malheur. Alors, ayant méprisé tous les êtres corporels et incorporels, ils font hâte vers l'Un-et-Seul» (C. H. IV 5).

gnostique. « Je tais tous le reste, et je glorifie le Seigneur. Mais je veux parler de ces âmes gnostiques qui franchissent par la magnificence de leur contemplation la politeia de chaque ordre saint selon lequel les bienheureuses demeures des dieux sont désignées et délimitées; elles sont comptées comme saintes parmi les saints et transportées des éons aux éons (ὄλας ἐξ ὄλων); elles arrivent dans les lieux meilleurs que les lieux les meilleurs; elles embrassent la divine contemplation non plus dans des miroirs ni par des miroirs, mais elles se régalent de la vision inépuisable, qui ne cause aucune satiété aux âmes qui aiment outre mesure, la vision la plus manifeste qui soit et absolument sans mélange, elles cueillent éternellement une joie éternelle dans les siècles interminables, toutes honorées de demeurer dans l'identité (ταυτότητι) de leur supériorité, telle est la théoria cataleptique de ceux qui ont le cœur pur »¹⁰⁰.

On est de nouveau frappé par ce mélange si caractéristique de traits scripturaires, sur la connaissance sans miroirs (cf. 1 Cor., 13, 12), sur le pur de cœur dont la récompense est de voir Dieu (cf. Mt., 5, 8), de traits hellénistiques, sur la vision sans mélange¹⁰¹, sur la hâte (cf. Corp. Herm., IV 5: ils font hâte vers l'un-et-seul)¹⁰², et d'expressions gnostiques, les «touts»¹⁰³. Tous ces traits d'origine différente ont été combinés en fonction du thème de l'ascension par la contemplation de l'âme du gnostique¹⁰⁴. La vision se présente comme le terme d'une évolution régulière sans que la mort constitue une étape de première importance. Elle est le point final de ce progrès spirituel que Clément décrit de cette façon: «La première chose qu'il (le gnostique) demandera est la rémission des péchés, puis de ne plus pécher, alors de pouvoir faire du bien et de comprendre toute la création et le gouvernement (qui se fait) selon le Seigneur, afin que devenu pur de cœur, il soit initié par la connaissance qui vient par le Fils de Dieu à la contemplation bienheureuse, face à face (δι' ἐπιγνώσεως τῆς διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον τὴν μακαρίαν θέαν μνηθῆ) »¹⁰⁵. En général l'on peut dire que le schéma vie

¹⁰⁰ Str. VII 13, 1.

¹⁰¹ Cf. Phédon 66 a: «Celui qui au moyen de la pensée en elle-même et par elle-même et sans mélange (εἰλικρινεῖ) se mettrait en chasse de la réalité sans mélange».

¹⁰² Comp. Somnum Scipionis 14; Extr. Théod. 78, 2.

¹⁰³ Appellation des éons indiquant leur plénitude: Adv. Haer. I 2, 6; Extr. Theod. 31, 2; 32, 3.

¹⁰⁴ Signalons encore le terme technique de Clément « ταυτότητι ». Le Logos « ἐν ταυτότητι »: Extr. Théod. 8, 1; 8, 2; 8, 3; 19, 1. 2. Voir F. SAGNARD, Edit. des Extr. Théod., p. 59, n. 5.

¹⁰⁵ Str. VI 102, 1-2.

présente – vie future est remplacé par un autre: conversion de l'incroyance à la foi, conversion de la foi à la gnose, enfin évolution de la gnose qui s'achevant par la charité unit dès ici-bas le connaissant au connu comme l'ami à l'aimé ¹⁰⁶. Nous reviendrons encore sur le rôle que joue le Fils dans la vision.

Les Stromates VII 56, 3-7 nous offrent un autre exemple de ces textes si nombreux chez Clément dans lesquels tant d'influences sont à relever. «Celle-ci (la gnose) conduit vers le but éternel et parfait, enseignant d'avance le genre de vie que nous aurons avec les dieux (τὴν ἐσομένην ἡμῖν ... μετὰ θεῶν δίκαιταν), selon la volonté de Dieu, libérés de tout châtement et punition que nous subissons à cause des fautes comme une éducation. Après cette libération la dignité et les honneurs seront donnés à ceux qui ont reçu la perfection, qui en ont fini avec la purification et la liturgie étrangère, même si elle est sainte et se fait parmi les saints. Alors devenus purs de cœur en vertu de leur union au Seigneur (κατὰ τὸ προσεχὲς τοῦ κυρίου), l'apocatastasis les attend pour une contemplation éternelle. Et ils sont appelés dieux par attribution, ils auront à occuper les trônes avec les autres dieux (σύνθρονοι τῶν ἄλλῶν θεῶν) qui sont rangés les premiers après le Seigneur. La gnose amène rapidement à la katharsis et est un moyen approprié à la transformation en un état meilleur et acceptable à Dieu».

L'idée d'une réunion avec les dieux exprimée par la formule «μετὰ (τῶν) θεῶν» est hellénistique ¹⁰⁷. La conception du caractère pédagogique des peines dérive de Platon ¹⁰⁸. L'influence biblique se manifeste par l'idée que le gnostique est devenu pur de cœur grâce à son union au Christ, et peut-être aussi par l'image des parfaits qui seront admis à siéger sur les trônes auprès des autres dieux. Cette image qui se rencontre fréquemment dans l'apocalypse juive (Hénoch 45, 3; 51, 3; etc.) et dans

¹⁰⁶ Cf. Str. VII 57, 4. Rappelons-nous ici les textes où le passage de la foi à la gnose est pratiquement considéré comme plus important que le passage de l'incroyance à la foi. Par contre, dans une autre série de textes foi et gnose ne sont pas des degrés qui se succèdent l'un à l'autre, mais deux réalités qui sont en relation constante entre elles.

¹⁰⁷ Voir Korè Kosmou 34 (éd. Nock-Festugière du Corp. Herm., t. IV, Paris 1954, p. 11). Pour d'autres références voir J. DUPONT, L'union avec le Christ suivant S. Paul, Louvain 1952, p. 22 suiv. et Festugière, La rév. d'Hermès Trism., III, p. 139.

¹⁰⁸ Gorg. 81; 525 bc; Prot. 324 b; Rép. II 380 a; IX 501 b; Lois V 728 c. Sur l'influence de cette conception platonicienne, voir G. ANRICH, Clemens und Origines als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, dans Festschrift H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, pp. 97-120.

le Nouveau Testament (Mt., 19, 28) ¹⁰⁹ se retrouve aussi dans la littérature hellénistique: «Toi qui partages le trône...» ¹¹⁰. Le thème de la contemplation éternelle est tributaire de l'idée biblique que les purs de cœur verront Dieu ¹¹¹, aussi bien que de la conception hellénistique sur la thea qui constitue le sommet de la connaissance ¹¹². Il est d'ailleurs frappant que l'aspiration du gnostique se porte plus sur la theoria éternelle que sur le fait qu'il va siéger sur un trône. Nouveau signe de l'influence des idées grecques au sujet de la contemplation, achèvement de l'ascension spirituelle ¹¹³. L'appellation «dieux» dérive de Platon, ainsi que Clément l'affirme ailleurs: «Avec raison donc déclare Platon que celui qui contemple les idées vit comme un dieu parmi les hommes... Il a affirmé que ce dieu vivant parmi les hommes contemple le dieu invisible...» ¹¹⁴. Notons encore le changement de perspective de Mt., 5, 8 à Clément qui se manifeste ici clairement par le fait que chez Matthieu la vision est récompense de la pureté du cœur, alors que pour Clément c'est la gnose qui opère la purification. Conception dans laquelle nous percevons l'écho de la doctrine platonicienne qui considère la philosophie pareillement dans sa fonction purificatrice ¹¹⁵.

Clément se contente d'ailleurs souvent de juxtaposer des idées tout à fait divergentes. «Si quelqu'un s'imagine tout comprendre par les sens, il se trouve loin de la vérité; l'apôtre écrit notamment au sujet de la connaissance de Dieu «nous voyons maintenant comme par un miroir, alors nous le verrons face à face» (1 Cor., 13, 12); la contemplation de la vérité est donnée à peu de gens. Platon le dit bien dans l'Epinomis: «Je déclare qu'il n'est pas possible à tous les hommes, à l'exception d'un petit nombre, de trouver la félicité et le bonheur, en cette vie, s'entend, mais il y a le bel espoir d'obtenir après la mort tous les biens» (Epinomis 973 c) ¹¹⁶. Ce qui est écrit chez Moïse veut dire la même chose: «Per-

¹⁰⁹ On trouvera nombre de références dans Theol. Wörterbuch Kittel, III s. v. *θρόνος*. Voir aussi J. Dupont, o. c., pp. 84-87.

¹¹⁰ Anthol. Palant. éd. Waltz (coll. Budé) I 24; cf. Korè Kosmou 17.

¹¹¹ Cf. l'allusion à Mt., 5, 8 par la formule «le pur de cœur».

¹¹² Comp. Str. II 130, 2; VI 61, 2.

¹¹³ Le terme naturel de cette ascension est la vision de Dieu.

¹¹⁴ Str. IV 155, 2. Cf. Soph. 216 ab.

¹¹⁵ Sur la valeur purificatrice de la philosophie selon Platon, voir A. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 129 suiv.

¹¹⁶ Clément a inséré un «*πᾶσι*» entre «*dunaton*» et «*anthropois*» accentuant ainsi l'idée d'une élite qui seule est capable de voir Dieu. «Il n'est pas possible à tous les hommes», au lieu de «il n'est pas possible aux hommes». Cf. E. DES PLACES, *La tradition indirecte de l'Epinomis*, dans *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, pp. 349-355. Pour l'expression «le bel espoir», cf. Phédon 70 a; 114 d; Rép. VI 496 e.

sonne ne verra ma face et vivra» (Ex., 33, 20). Il est évident que personne ne peut comprendre Dieu en toute clarté (ἐναργῶς) pendant le temps de la vie. «Les purs de cœur verront Dieu» (Mt., 5, 8) après qu'ils sont arrivés à la dernière perfection»¹¹⁷.

Le rejet de la connaissance sensible lui suggère l'idée que bien peu d'hommes arrivent à la contemplation. En référence à cette idée Clément cite l'Épinomis 973 c à propos du petit nombre de ceux qui trouvent le bonheur en cette vie. Cette connexion suppose que la contemplation de la vérité est identique au bonheur. C'est certainement l'idée de Platon: «... la pensée de toute âme... lorsqu'avec le temps elle a fini par apercevoir la réalité, elle en éprouve du bien-être (θεωροῦσα τᾶληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ)»¹¹⁸. Comparez la même idée chez Albinos mais transposée dans un sens nettement religieux: «L'âme qui contemple la divinité ... est dite éprouver du bien-être (ἡ ψυχὴ δὴ θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον ... εὐπαθεῖν τε λέγεται)»¹¹⁹. Clément ne semble éprouver aucune difficulté de juxtaposer l'impossibilité de voir Dieu selon la Bible et l'idée platonicienne de la contemplation réservée à certains hommes.

Cette juxtaposition de thèmes platoniciens et bibliques est un fait courant chez Clément. Souvent les idées platoniciennes influencent fortement sa compréhension des textes bibliques. «... L'âme du philosophe fait au plus haut point bon marché du corps et le fuit, tandis qu'elle cherche d'autre part à s'isoler en elle-même (αὐτὴ καθ'αὐτὴν γίγνεσθαι) (cf. Phédon 65 cd). Est-ce que cela ne s'accorde pas avec la parole du divin apôtre: «Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera du corps de cette mort» (Rom., 7, 24)»¹²⁰. Le corps de mort dont parle S. Paul et qui indique le corps charnel dominé par le péché est repris dans un contexte où le corps comme tel est le grand obstacle à la contemplation. Dans un ouvrage antérieur, le Pédagogue, Clément avait pourtant réagi contre ceux pour qui le corps nous empêche de voir Dieu. «Maintenant nous voyons dans un miroir», dit le même apôtre, «mais alors ce sera face à face» (1 Cor., 13, 12); c'est pourquoi il ajoutait aussi: «mais vous ne le pouvez pas à présent, car vous êtes encore charnels» (1 Cor., 3, 2), ne

¹¹⁷ Str. V 7, 5-7.

¹¹⁸ Phèdre 247 d.

¹¹⁹ Albinos, Epitomè II 2.

¹²⁰ Str. III 18, 1-2. Comp. S. Ambroise, De bono mortis III 11: «Merito ergo depretiavit (sapiens) et dehonestavit hoc corpus, corpus mortis appellans». Le rapprochement avec le Phédon 65 c «ἀτιμάζει τὸ σῶμα» est fait par P. HADOT, Platon et Plotin dans S. Ambroise, R.E.L. 34 (1956), p. 212.

songeant qu'aux choses de la chair... (il ne veut pas dire) parce que nous sommes encore dans la chair comme le supposent quelques-uns, car avec elle, ayant la face semblable à celle d'un ange, nous verrons face à face la promesse» ¹²¹. Mais il est bien connu que l'on doit tenir compte de l'évolution de Clément dans ses œuvres ¹²².

La vision de Dieu, c'est la nourriture solide dont parle S. Paul dans 1 Cor., 3, 2: «... je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais... comme à des petits enfants... C'est du lait que je vous donne à boire, non une nourriture solide». Par lait, on comprend la catéchèse, comme le premier aliment des enfants, la nourriture solide, c'est la contemplation époptique. Ce sont la chair et le sang du Verbe, c'est-à-dire, la compréhension de la puissance et de l'essence divine (τουτέστι κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας) ... Manger et boire le Verbe divin, c'est la gnose de l'essence divine» ¹²³. Platon présente déjà la contemplation comme la nourriture de l'âme. «La contemplation des réalités véritables est pour elle une nourriture bienfaisante (θεωροῦσα τὰ ληθῆ τρέφεται)» (Phèdre 247 d); «τούτοις δὲ τρέφεται» ¹²⁴. Plus proche encore de l'exégèse clémentine est la conception philonienne de la manne «ceci est le pain» (Ex., 16, 15) comme la parole et le logos de Dieu, nourriture de l'âme ¹²⁵. Clément nous a éclairés sur la signification du terme «la contemplation époptique», nourriture solide de l'âme. «L'Écriture... nous fait doucement penser à nous mettre en quête de Dieu et à nous efforcer de le connaître le plus possible, ce qui est sans doute la plus haute contemplation, celle de l'époptie, la science véritable, celle qu'aucun raison-

¹²¹ Pédagogue I 36, 6.

¹²² Il y a longtemps déjà qu'on a été frappé par la note ésotérique de maints passages des Stromates, alors qu'elle est absente de ses premières œuvres. Pour l'histoire et l'état actuel du problème des rapports entre les différents ouvrages de Clément et des différences entre certaines parties des Stromates, voir C. DE MONDÉSERT dans son introduction à la trad. des Str. I, coll. Sources chr., Paris 1951, pp. 11-22.

¹²³ Str. V 66, 1-3. Clément emploie la même allégorie dans le Péd. I 36, 6 avec cette différence que la nourriture solide y signifie la vision béatifique dans le monde futur et non la contemplation époptique du gnostique. On constate l'évolution entre les deux œuvres.

¹²⁴ Phèdre 246 e.P. LOUIS, Les métaphores de Platon, Paris 1945, mentionne surtout la comparaison de l'alimentation à l'éducation, image d'ailleurs usuelle (o. c., pp. 99-100). En passant il note aussi la science comme aliment de l'âme (p. 57).

¹²⁵ Cf. Leg. All. III 173. Comp. Quis rer. div. her. 79: «Celui-ci (le sage) dirige ses regards vers l'éther et vers les orbes célestes, il est instruit à contempler la manne, le logos divin, désirant la nourriture céleste et incorruptible de l'âme».

nement n'est plus capable d'ébranler (ἡ ἀμετάπτωτος λόγῳ γινομένη) »¹²⁶. Cette définition de la science évoque celle des Stoïciens: « εἶναι δὲ ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου »¹²⁷. Le P. Dupont qui a examiné la signification du terme *κατάληψις* dans la littérature stoïcienne ainsi que chez Philon arrive à la conclusion que dans le vocabulaire philosophique la «compréhension» signifie une connaissance claire, impliquant évidence et certitude¹²⁸. Clément, pour qui le gnostique peut parvenir jusqu'à un état éternel, stable et immuable de contemplation (εἰς ἕξιν θεωρίας αἰδίδιον καὶ ἀναλλοιώτον)¹²⁹ préfère le terme *κατάληψις* exprimant la stabilité et la fermeté de cette connaissance époptique¹³⁰.

Ci et là réapparaissent dans l'œuvre de Clément des formules rencontrées à l'occasion de notre étude sur Justin. «Se détournant des choses sensibles, ils contemplent le divin par le nous simple (ψιλῶ τῷ νῶ τὸ θεῖον ἐποπτεύοιεν) »¹³¹. Mais déclare-t-il ailleurs, seul le Sauveur peut donner cette vue de l'âme¹³². «Dieu est inexprimable, mais Il est seulement connaissable par la puissance qui vient de lui. La recherche est obscure, mais la grâce de la gnose vient de lui par son Fils »¹³³. La spéculation sur le rôle du Fils dans la vision se rattache aussi à l'exégèse de l'expression «la face de Dieu», ou encore «la face du Père», bien qu'il y ait une certaine évolution sur ce point.

«Jacob donna à cet endroit le nom de face de Dieu car, dit-il, j'ai vu

¹²⁶ Str. II 47, 4.

¹²⁷ Stoic. Vet. Frag. III 112 (éd. Arnim, Leipzig 1921-24) = Stobée II 7, 5; comp. Stoic. Vet. Frag. II 90.

¹²⁸ J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de S. Paul*, Louvain 1949, pp. 504-519. On y trouve de nombreuses références. Voir aussi TH. CAMELOT, *Foi et gnose*, pp. 111-112; 129-130 et W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, pp. 312-316.

¹²⁹ Cf. Str. VI 61, 3; comp. Str. VII 80, 2 sur l'impeccabilité du gnostique. L'idée se présente également dans les écrits hermétiques. «Quand une âme, bien qu'incarnée, a su se rendre assez légère pour atteindre à la perception du Bien réel et de la réelle vérité (ἐπὶ τὴν κατάληψιν τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ καὶ ἀληθοῦς), elle ne peut jamais glisser vers le contraire» (Stobée, fr. II B 3, éd. FESTUGIÈRE, *Corp. Herm.* t. III, p. 13) (Comp. fr. VII 2-3 et *Corp. Herm.* X 5-6).

¹³⁰ Il suffit de parcourir l'index (éd. STÄHLIN, *Griech. christl. Schriftst.* 39), s. v. ἀμετάπτωτος, βέβαιος pour voir comment ces termes reviennent à chaque ligne.

¹³¹ Str. V 67, 3.

¹³² Str. V 19, 2. Comp. Extr. Théod. 10, 6: «Ce n'est pas de l'œil sensible que voient (les protoctistes); c'est de l'œil tel que le donne le Père, l'œil de l'intelligence» et Extr. Théod. 5, 3.

¹³³ Str. V 71, 5.

Dieu face à face» (Gen., 32, 30), la face de Dieu est le logos par qui Dieu est montré et connu»¹³⁴. Clément suit ici l'exégèse traditionnelle qui attribue au Verbe les théophanies de l'Ancien Testament¹³⁵. Ou bien le Fils est appelé face parce que «lui, le Verbe, révélateur du caractère propre du Père, est devenu porteur de chair par le nombre cinq de ses sens»¹³⁶. Mais Clément connaît aussi une médiation du Fils dans la vision du Père. Dans ce cas l'interprétation de la face se meut dans une ambiance plutôt gnostique. «Ils (les protoctistes) contemplant continuellement la face du Père: la face du Père, c'est le Fils, par qui est connu le Père (πρόσωπον δὲ Πατρὸς ὁ Υἱός, δι' οὗ γνωρίζεται ὁ Πατήρ)»¹³⁷, comparez avec la formule gnostique: «δι' Υἱοῦ ὁ Πατήρ ἐγνώσθη»¹³⁸. Cette interprétation part de la médiation du Fils dans la connaissance du Père. «Le Fils, il est le principe (ἀρχή) de la vision du Père, étant appelé la face du Père»¹³⁹. Ceci est à rapprocher de l'insistance des Valentiniens sur son rôle dans la révélation du Père. Il enseigne aux éons que «leur Père est incompréhensible, insaisissable, et que personne ne peut le voir ni l'entendre, si ce n'est à travers le Fils seul»¹⁴⁰. Pour les Valentiniens le Fils a vis-à-vis du Plérôme une mission d'instruction conforme à celle qu'il a eu sur terre. Clément parle d'un enseignement que donne le Fils aux élus. «Sans doute la face est-elle tantôt aussi le Fils, tantôt aussi cette partie compréhensible du Père qu'ils contemplant dans l'enseignement qui leur vient par le Fils. Quant au reste du Père, il est inconnu (τὸ πρόσωπον ἔστι μὲν καὶ ὁ Υἱός, ἔστι δὲ καὶ ὅσον καταληπτὸν τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ δεδιδαγμένοι θεωροῦσι)»¹⁴¹. Malgré la doctrine différente se constate une parenté avec les formules gnostiques. «τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ ὃ δὴ Υἱός ἐστιν»¹⁴², «Filius autem constituunt apprehensibilem Patris», déclare Tertullien dans son Adv. Valent. 11. «Invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius»¹⁴³.

¹³⁴ Péd. I 57, 2.

¹³⁵ Cf. Justin, Dial. 58, 7; 126, 3. Voir G. AEBY, Les missions divines de S. Justin à Origène, Fribourg 1958, p. 120 suiv.

¹³⁶ Str. V 34, 1.

¹³⁷ Extr. Théod. 10, 6.

¹³⁸ Extr. Théod. 7, 1.

¹³⁹ Extr. Théod. 12, 1. Il s'agit dans le contexte de la vision des protoctistes.

¹⁴⁰ Adv. Haer. I 2, 5.

¹⁴¹ Extr. Théod. 23, 5.

¹⁴² Adv. Haer. I 2, 5.

¹⁴³ Adv. Haer. IV 6, 6. Pour l'interprétation de cette formule chez S. Irénée, voir A. HOUSSIAU, L'exégèse de Mt. XI, 27 b selon Saint Irénée, dans E.T.L. 26 (1953), pp. 328-354, not. p. 345.

L'index de Stählin ne donne que deux références pour la 1 Jn 3, 2. Il renvoie d'abord au Pédagogue III 1, 1 : «Celui qui connaît Dieu, deviendra semblable à Dieu (θεὸν δὲ εἰδὼς ἕξομοιωθήσεται θεῷ)». La comparaison avec 1 Jn 3, 2 «ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν» révèle deux différences majeures : εἰδὼς au lieu de ὁψόμεθα, puis ἕξομοιωθήσεται au lieu de ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Le terme ἕξομοίωσις évoque le thème littéraire du devenir semblable à Dieu, thème familier à l'âge hellénistique. Clément comprend ici l'homoiosis dans un sens plutôt moral, ainsi que le démontre le contexte : «(il deviendra semblable à Dieu) non pas en portant des robes longues, ... mais en faisant le bien et ayant aussi peu de besoins que possible, Dieu seul ne manque de rien (= n'a pas de besoins)»¹⁴⁴. Dans un tel contexte la connaissance prend un sens pratique et moral. «τίς οὖν ἡ ἐπίγνωσις; θεοσέβεια»¹⁴⁵. Le terme gnose n'a pas toujours un sens mystique. M. Bräuninger a fort heureusement souligné la différence dans les écrits hermétiques entre la gnose de Dieu par le moyen des œuvres et la gnose de Dieu, vue immédiate et don gratuit¹⁴⁶. A côté de cette homoiosis morale Clément parle aussi d'une homoiosis «physique» qui est réalisé par le baptême¹⁴⁷, mais dans ce cas non plus il n'a mis l'homoiosis en relation avec 1 Jn 3, 2. Seulement à l'occasion de son commentaire des Epîtres de S. Jean Clément en vient à mettre en relation le «devenir semblable» au sens johannique et le motif antique de l'homoiosis. Malheureusement, le texte ne nous est conservé que dans une traduction latine «Et necdum claruit quod erimus, hoc est ad qualem perventuri sumus gloriam.» Si enim manifestatus fuerit», hoc est si perfecti facti fuerimus, «similes ei erimus» veluti requiescentes et justificati, mundi in virtute ut «ipsum» vultum eius «videamus, sicuti est», comprehensibiliter»¹⁴⁸. C'est le seul cas où il est question de 1 Jn 3, 2.

Clément donne le premier l'exégèse, devenue prépondérante dans la théologie postérieure, de 1 Cor., 13, 13. «νυνὶ δὲ μένει» (la Bible de Jérusalem traduit «bref», ajoutant en note «présentement») demeurent toutes

¹⁴⁴ Péd. III 1, 1.

¹⁴⁵ Protrept. 85, 3. Comp. C.H. IX 4 «εὐσέβεια δὲ ἐστὶ θεοῦ γνῶσις» VI 5; e. a.; Sénèque, Ep. 95, 47. 50: «Deum coluit qui novit... satis coluit quisquis imitatus est.»

¹⁴⁶ F. BRÄUNINGER, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos, diss. Berlin 1926, p. 24 suiv.

¹⁴⁷ Voir H. MERKI, ὍΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΟΥ, Freiburg i. Schw. 1952, pp. 57-59.

¹⁴⁸ Adumbr. in Epist. can. (G.C.S., 17, p. 213).

les trois, mais la plus grande d'entre elles, c'est la charité»¹⁴⁹. Or, poursuit Clément, «avec raison. Car la foi disparaît quand nous sommes convaincus par la vue même, en voyant Dieu, et l'espérance est supprimée quand on a reçu les biens espérés, mais la charité entre au plérôme et elle augmente encore quand elle reçoit les biens parfaits»¹⁵⁰. Clément comprend donc le *ὄντι δὲ* dans un sens temporel.

La recherche nous amène à la conclusion que Clément ne construit pas un système parfaitement structuré. L'œuvre se présente comme des assemblages de textes dont les groupements se font sous l'une ou l'autre idée dominante. Le texte même est plein de réminiscences bibliques, platoniciennes, stoïciennes et gnostiques. Le motif de la vision n'intervient plus seulement dans un chapitre ou une partie déterminée de son œuvre, comme c'était le cas chez Justin, mais il est présent à toute l'œuvre. Nous avons examiné les raisons qui ont conduit Clément à lui donner cette importance. Ces multiples raisons peuvent être résumées en un mot: c'est la tendance tant du milieu hellénistique que du milieu gnostique à toujours valoriser la connaissance. Elle joue tout son rôle chez l'alexandrin Clément. Comme le prouve telle de ses affirmations paradoxales qu'il choisirait plutôt la gnose de Dieu que la vie éternelle à supposer qu'elles soient séparées¹⁵¹.

¹⁴⁹ Sur ce verset, voir C. SPICQ, *Agapè dans le N. T.*, t. II, Paris 1959, p. 104 sv. Pour l'interprétation qui voit dans 1 Cor., 13, 13 l'affirmation de la permanence sans limite de la triade foi, espérance, charité, voir M. F. LACAN, *Les trois qui demeurent*, R.S.R. 46 (1958), pp. 321-343.

¹⁵⁰ *Quis div. salv.* 38, 3.

¹⁵¹ *Str.* IV 136, 5.

III.

La vision béatifique chez S. Grégoire de Nysse

La doctrine de saint Grégoire de Nysse sur la vision béatifique et la contemplation mystique a été l'objet de plusieurs études. Telles de ses spéculations qui semblent exclure toute vision de Dieu en furent l'occasion. Une pareille doctrine ne pouvait manquer d'attirer l'attention et de provoquer des interprétations divergentes. Il reste intéressant de prendre comme point de départ la controverse entre F. Diekamp et H. Koch, car cela permet d'aborder dans le vif, tel qu'il se pose chez Grégoire de Nysse, le problème de la vision.

A vrai dire, cette dispute se limite à une question particulière: l'extase est-elle ou non une connaissance immédiate de Dieu? H. Koch pense que Grégoire accepte une connaissance immédiate de Dieu¹. Pour prouver sa thèse, il fait un rapprochement avec Philon d'Alexandrie. Mais s'il est indubitable que certaines expressions de Philon ont exercé une influence sur Grégoire, il n'en est pas moins vrai que Philon ne lui a pas fourni les bases philosophiques de sa doctrine. Il faut remarquer en plus que dans la discussion les termes «connaissance immédiate» et «connaissance médiata» ont été pris dans le sens qu'ils ont dans la théologie scolastique: intuition immédiate d'une part, connaissance de Dieu par ses œuvres d'autre part.

En examinant la pensée de Grégoire sur l'extase à l'aide d'un tel schéma, F. Diekamp était arrivé à la conclusion contraire. Grégoire n'accepte ni pour Moïse, ni a fortiori pour un autre être humain, tant qu'on est dans ce monde, la vision intuitive de l'essence divine². Cette thèse s'appuie en particulier sur un examen du *De vita Moisis* 399 sv., spécialement 401 C et 404 A-C. Grégoire y explique la demande faite à Dieu par Moïse de se montrer à nouveau. «Comment l'homme à qui

¹ H. KOCH, Das mystische Schauen beim Hl. Gregor von Nyssa, Theol. Quartalschrift, 1898, pp. 397-420.

tant de théophanies ont rendu Dieu clairement visible, selon le témoignage de l'Écriture,... comment donc l'homme qui a connu cela, demandait-il à Dieu de se manifester à lui, comme s'il n'avait pas encore obtenu ce que nous croyions sur la foi de l'Écriture qu'il avait trouvé »³?

La solution apportée par Grégoire est que Moïse demande cette fois-ci que Dieu se manifeste «non plus dans la mesure où lui, Moïse, peut y participer (οὐχ ὡς μετέχειν δύναται), mais comme Il est en lui-même». Sa demande audacieuse est «de ne pas jouir de la beauté par des miroirs et des reflets, mais face à face (τὸ μὴ διὰ κατόπτρων τινῶν ... ἀλλὰ κατὰ πρόσωπον)»⁴. La lecture attentive de ce texte permet une constatation importante. Les formules «vision (manifestation) face à face» et «dans un miroir» n'ont nullement le sens qu'elles avaient chez saint Paul dans sa première lettre aux Corinthiens 13, 12. Notons d'ailleurs que Grégoire n'emploie pas exactement les formules pauliniennes: δι' ἐσόπτρου et πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Pour Grégoire, la jouissance de Dieu par des miroirs est la connaissance de Dieu telle que l'homme peut y participer, c'est-à-dire, la connaissance de Dieu adaptée à la mesure de l'homme; tandis que la vision face à face signifie dans ce contexte le dépassement et l'abolition de la différence entre l'être limité et Dieu.

² F. DIEKAMP: Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa, Münster i. W. 1896. Dans la suite de son exposé M. Diekamp veut montrer qu'au moins Grégoire ne s'oppose pas à une vision céleste qui ne soit pas une connaissance médiate. Voir la fin de cet article où nous revenons sur ce point. Dans son ouvrage, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden, 1955, W. Völker n'a pas remis en œuvre les textes apportés par F. Diekamp et ne résout pas les difficultés qu'ils présentent. Dans son étude comparée de sources il se contente de quelques rapides considérations. Il semble même reprocher à Diekamp de voir en Plotin la source de Grégoire. «Diekamp glaubte in Plotin den Gewährsmann Gregors gefunden zu haben» (o. c., p. 210). «H. Koch schwächt in manchem Diekamps Behauptungen ab, indem er energisch auf Philo aufmerksam macht» (ib., p. 210, note 4). Lui-même rapproche trop Grégoire de Nysse d'Origène. Nous ne voyons pas comment ce texte d'Origène «beatiores illi, qui iam per speculum... neque in substantiis corporalibus, sed facie ad faciem Deum videbunt sapientiae illuminatione radiati et merae divinitatis capaces per puritatem cordis effecti» permet de dire que les idées principales de Grégoire se trouvent déjà formulées chez Origène. «Hier sind bereits alle Hauptmomente von Gregors Anschauung vorweggenommen: Die Herzensreinheit, die göttliche Erleuchtung, die unmittelbare Schau Gottes, die Erkenntnisweise der Engel» (o. c., p. 210). Ces idées ne touchent pas la doctrine propre à Grégoire. Il est également à noter que W. Völker ne mentionne pas Plotin dans son article «Die Mystik Gregors von Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen», Theol. Zeitschrift 9 (1953), pp. 338-354.

³ P. G. 44, 399 A. Grégoire de Nysse se réfère à Num., 12, 8.

⁴ P.G. 44, 401 D.

Son interprétation originelle de l'Exode 33, 20 montre d'une autre manière comment Grégoire interprète la formule «voir Dieu face à face». «Tu ne pourras voir mon visage. En effet, nul homme ne verra ma face sans mourir» (cf. Ex., 33, 20). «En effet, l'Écriture nous dit cela non en ce sens que cette vue puisse devenir cause de mort pour ceux qui en jouiraient. Comment en effet la face de la Vie serait-elle jamais cause de mort pour ceux qui s'en approchent? Mais l'Être divin étant vivifiant par essence, et d'autre part, le caractère distinctif de la nature divine étant au-dessus de toute détermination, celui qui pense que Dieu est quelque chose de déterminé (τι τὸν Θεὸν εἶναι) passe à côté de Celui qui est l'Être par essence»⁵. En d'autres termes, celui qui prétend à la vision face à face réduit Dieu à sa propre mesure, il veut en faire un être limité.

La connaissance de Dieu tel qu'Il est en lui-même signifie donc pour Grégoire la possession complète de Dieu. C'est pourquoi Moïse doit apprendre que c'est là réellement voir Dieu que de ne jamais trouver de satiété à ce désir. Moïse avait demandé une chose totalement impossible. Il apprend maintenant que le divin est infini et ne peut être circonscrit par aucune limite. La connaissance de Dieu est de progresser sans cesse dans sa connaissance: Dieu est toujours au-delà de ce qu'on en saisit.

Une question s'impose. Comment Grégoire en est-il venu à comprendre la formule «voir Dieu face à face» dans le sens d'une compréhension totale et complète de Dieu? F. Diekamp remarque simplement que l'expression comme telle peut avoir cette signification. Grégoire aurait voulu éviter toute ambiguïté⁶. Même dans les textes qui traitent de la vision béatifique, et non seulement dans ceux sur l'extase, il n'aurait pu insister sur la vision face à face à cause des Eunomiens⁷. En réalité F. Diekamp présuppose le caractère ambigu de cette formule. Il en conclut que Grégoire ne voulait pas courir le danger de donner l'impression

⁵ P. G., 44, 404 B.

⁶ H. Koch donne une explication analogue, Grégoire veut exclure la compréhension totale de Dieu (a. c., pp. 409-410). Ceci est hors de doute, mais ni Diekamp ni Koch n'ont replacé le thème de la vision dans l'ensemble du système spéculatif de Grégoire.

⁷ On sait qu'Eunomius affirmait que l'homme peut comprendre l'essence divine. S. Basile lui aussi remarque que la compréhension de Dieu dépasse la capacité de toute créature (cf. Adv. Eunom. I 13-14; P. G. 29, 544 A sv.). Cela n'empêche nullement S. Basile de parler de la theoria face à face (ib. III 7; P.G. 29, 669 C-D).

qu'il favorisait la doctrine des hérétiques. Il semble toutefois difficile d'expliquer une doctrine par le seul désir d'éviter tout malentendu. Sa pensée est suffisamment structurée en elle-même pour expliquer l'exclusion de cette formule. La seule solution valable est de trouver dans le système de Grégoire la raison qui l'a amené à interpréter l'expression «voir Dieu face à face» ainsi que «voir dans un miroir» dans le sens signalé ci-dessus.

La doctrine qui est à la base de cette interprétation, c'est que voir égale avoir, = posséder. Grégoire présuppose dans la plupart des textes cette équivalence de voir = avoir, posséder. Il en parle explicitement dans son commentaire de la sixième béatitude selon saint Matthieu. «Voir signifie la même chose qu'avoir selon l'usage courant du mot dans l'Écriture»⁸. Le psaume 127, 5 et Isaïe 26, 10 (tous les deux d'après les LXX) sont cités comme preuve. Dans aucun de ces deux cas le verbe voir n'a un sens technique. Les seuls textes néotestamentaires où ἔχειν θεόν (2 Jn 9), ἔχειν τὸν πατέρα (1 Jn 2, 23) est employé dans le sens de ἐγνωκέναι (1 Jn 2, 3-4) et de ἐωρακέναι (Jn 14, 7) ne sont pas mentionnés⁹. La source de l'interprétation de voir = avoir doit être cherchée ailleurs. Cette source est pour Grégoire le néoplatonisme.

«Ce que (la partie raisonnable de l'âme) voit, elle le possède sans le posséder; elle le possède, parce qu'elle le connaît (ἀλλ' ἔχει ὁ εἶδε... ἔχει... τῷ γνώσκῃν)», déclare Plotin¹⁰. «(Le sujet qui contemple) possède (les objets contemplés) dès qu'il contemple (καὶ θεωρῶν καὶ ἔχων)»¹¹. Porphyre de son côté déclare: «ὁ γνοῦς τὸν θεὸν ἔχει τὸν θεὸν παρόντα»¹². «Deus... quem videre, hoc est quod habere»¹³.

⁸ P. G. 44, 1265 A.

⁹ Ils apparaissent pourtant chez les Alexandrins. «Qui negat Filium ignorando eum nec Patrem habet neque cognoscit eum», Clément d'Alexandrie, *Adumbrationes in 1 Jn* (G.C.S., 3, 213).

¹⁰ Enn. III 6, 2. Nous citons d'après l'édition et la traduction d'E. BRÉHIER, coll. Budé, Paris, 1924-1938.

¹¹ Enn. V 3, 5. Voir aussi Enn. V 8, 10; VI 7, 35; VI 9, 3.

¹² Porph., *Ad Gaurum* 50, 21. Le texte est cité par W. Theiler, *Porphyrius und Augustin*, dans *Schriften der Königsb. Gel. Gesellschaft*, 10, 1933-34, H. 1, p. 46. Sur ce thème voir aussi H. HANSE, *Gott haben*, Berlin 1939. Hanse n'a pas étudié Grégoire de Nysse.

¹³ Augustin, *Soliloquia* I 1, 3. Comp. *De beata vita* 34: «Deum habet quisquis beatus est», «Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui»; *De ordine* II 20: «Siquidem Deum habere, iam inter nos pridem in sermone illo quem die natali tuo iucundissimum habuimus, placuit nihil aliud esse quam deo perfrui».

Grégoire reprend cet axiome mais il le transpose dans son propre système: voir Dieu, c'est avoir Dieu, non pas en Le possédant complètement – ceci est impossible pour un être créé – mais en participant aux qualités divines. Participer à la vie divine, c'est avoir en soi l'image de Dieu et la ressemblance avec Lui. L'homoiosis est ἡ θεοῦ μετουσία¹⁴.

«Ce bien qui est au-dessus de toute intelligence appartenait tellement à notre nature que la nature humaine, formée par l'homoiosis la plus exacte du prototype, semblait être autre chose (ὡς ἄλλο ἐκεῖνο τὸ ἀνθρώπινον εἶναι δοκεῖν), tout cela appartenait à l'homme, incorruptibilité et félicité et autonomie... En quelques mots le récit de la cosmogonie fait allusion à tout cela en disant: l'homme a été fait à l'image de Dieu»¹⁵. Avant le péché appartenait à l'homme ce bien qui transcende toute intelligence. Grégoire emploie la même formule pour exprimer la transcendance de Dieu¹⁶. L'idée que la nature humaine semblait être autre chose rappelle la formule plotinienne: quand l'âme ne fut pas encore liée avec le corps «ἤμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες» (Enn. VI 4, 14). Grégoire applique l'expression à l'état paradisiaque. L'incorruptibilité, la félicité, etc., désignent la vie divine à laquelle participait l'homme avant la chute¹⁷. Il a été créé à l'image de Dieu (cf. Gen., 1, 26). Par

¹⁴ Ὁμοίωσις et μετουσία peuvent être des synonymes. Voir H. MERKI qui rapproche «παντὸς γὰρ ἐναρέτου βίου τέλος ἡ τοῦ θεοῦ μετουσία γίνεται» (P. G. 44, 968 C) de «τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις» (P. G. 44, 1200 C). D'autre part, la notion de ὁμοίωσις comme indiquant l'état originel et le recouvrement de cet état coïncide avec celle de εἰκὼν. H. Merki, ὉΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottesähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Fr. i. Schw., 1952, p. 94 sv., 108 sv., 136 sv.

¹⁵ P. G. 44, 1225 D-1228 A.

¹⁶ P. G. 44, 1268 B.

¹⁷ Voir aussi J. DANIÉLOU: Platonisme et théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse. Paris 1954 (2^e éd.), pp. 92-103, où il démontre longuement que ces notions n'ont pas une signification philosophique. Voir aussi H. Merki, o. c., p. 96 sv.: «Die ἀρετὴ ist bei Gregor sicher keine natürliche Tugend, sie ist vielmehr eine ἀπόρροια der göttlichen Heiligkeit, eine Anteilnahme am göttlichen Leben» (ib., p. 97). On y constate à nouveau l'influence de Plotin qui, lui aussi, considère les vertus comme «choses divines» qui ne sauraient être «φάυλω τινὶ καὶ θνητῷ πράγματι». Mais pour Plotin, l'âme se trouve être naturellement d'une nature divine et elle a part, de par sa nature, à ces choses divines. «Si elle est pure, les biens, la prudence et les autres vertus sont en elle comme sa propriété. Si telle est l'âme, lorsqu'elle revient en elle-même, comment n'est-elle pas d'une nature pareille à celle que nous disons appartenir à tout être divin et éternel. Car la prudence et la vertu véritable, étant divines, ne sauraient être en une chose vile et mortelle, mais un tel être doit être divin, puisqu'il a part aux choses divines, grâce à sa parenté et à sa communauté d'essence avec elles» (Enn. IV 7, 10).

l'apatheia et la pureté, c'est-à-dire par la participation aux qualités divines, il devient à nouveau semblable à Dieu. S'il retrouve la pureté de l'image, il y pourra contempler, comme dans un miroir, Dieu lui-même.

Dans son Commentaire sur la sixième béatitude selon S. Matthieu, Grégoire s'en explique clairement. «Le Seigneur n'a pas dit qu'être bienheureux, c'est connaître quelque chose de Dieu, mais avoir Dieu en soi-même. 'Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu' (Mt., 5, 8). Il ne me semble pas que Dieu soit offert comme un spectacle (θέαμα) placé devant celui qui a purifié l'œil de l'âme, mais ce que le Logos expose à d'autres d'une manière plus claire nous suggère bien la grandeur de ce mot, quand Il dit notamment: 'Le royaume de Dieu est en vous' (Lc 17, 21), pour nous apprendre que celui qui a purifié son cœur de toute créature et de toute disposition passionnée, voit dans sa propre beauté l'image de la nature divine. Il me semble que le Verbe par le peu qu'Il disait donnait ce conseil: ô hommes, autant qu'il y en a dont le désir est de contempler le vrai Bien, après que vous avez entendu que la grandeur divine est au-dessus des cieux et que sa gloire est inexplicable, sa beauté inexprimable, et sa nature incompréhensible, ne tombez pas dans le désespoir de ne pouvoir contempler le désiré. Ce qui peut être compris par toi, la mesure de la compréhension de Dieu est en toi. Ainsi donc Celui qui t'a formé a immédiatement ajouté un tel bien à la nature (τῆ φύσει κατοουσιώσαντος). Car Dieu a empreint les imitations des biens de sa propre nature dans ta constitution comme en modelant une figure d'un morceau de cire»¹⁸.

Grégoire sait assumer des éléments divers dans sa propre synthèse. Avant lui, Origène avait donné une interprétation analogue de Luc 17, 21. Le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'image du roi céleste, est en vous. Cette image n'est plus visible à cause des péchés¹⁹. L'exégèse de S. Athanase se meut dans un même climat de pensée. «Puisque nous avons en nous... le roi de l'univers, le Logos du Père, le royaume de Dieu, nous pouvons contempler facilement... le roi de l'univers, le Logos du Père»²⁰.

¹⁸ P. G. 44, 1269 C-1272 A. Une interprétation analogue de Luc 17, 21 dans De virg. P. G. 46, 372 D (éd. Jaeger VIII, I, 300, 18 sv.).

¹⁹ Hom. in Gen., 13, 4 (G. C. S. Orig. 6, 119).

²⁰ Contra Gentes 30 (P.G. 25, 60 C). Voir aussi Contra Gentes 2 (P. G. 25, 8 B): «Car la pureté de l'âme la rend capable de contempler Dieu en elle-même comme en un miroir, selon la parole du Seigneur: «Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu» (Mt., 5, 8).

Mais cette exégèse n'était nullement insérée dans une théorie cohérente de la connaissance de Dieu, comme c'est le cas chez Grégoire de Nysse. Une analyse du texte nous laisse voir comment Grégoire s'est inspiré de la théorie néoplatonicienne.

On aura remarqué qu'il fait une distinction très nette entre connaître quelque chose de quelqu'un et avoir cet objet en soi. La première forme de connaissance est celle où l'objet est offert comme un spectacle devant celui qui regarde, tandis que dans la deuxième forme de connaissance l'on doit voir l'objet en soi-même. La source de cette théorie semble être la distinction plotinienne entre «voir en spectateur», alors que l'objet est en dehors de nous, et «contempler» où l'on voit l'objet en soi-même. «... et d'autres complètement enivrés et remplis de ce nectar, chez qui la beauté pénètre l'âme entière, ne sont plus de simples spectateurs; il n'y a plus alors, extérieurement l'un à l'autre un être qui voit et un objet qui est vu: qui a la vue perçante voit l'objet en lui-même²¹.»

Cette intériorisation de la vision n'est chez Plotin qu'un autre aspect de sa doctrine sur la contemplation comme union avec l'objet contemplé. Aussi longtemps que le sujet s'oppose à l'objet, il n'y a pas de vraie contemplation. «Tout ce que l'on regarde comme un objet à voir, on le voit en dehors de soi (πᾶν δὲ ὁ τις ὡς θεατὸν βλέπει ἔξω βλέπει). Mais c'est en soi qu'il faut le transporter; voyons-le comme un avec nous-mêmes; ainsi le possédé d'un dieu, de Phébus ou de quelque Muse, contemple son dieu en lui-même, dès qu'il a la force de voir le dieu en lui (ἐν αὐτῷ ἂν ποιοῖτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν, εἰ δύνανται ἔχει ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν)»²².

La ressemblance entre l'idée de Plotin et celle de Grégoire saute aux yeux. Ils considèrent tous les deux la vision «en spectateur» comme étant une connaissance imparfaite.

Plotin, Enn. V. 8, 10

πᾶν δὲ ὁ τις ὡς θεατὸν βλέπει ἔξω
βλέπει... ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπειν.

Greg. P. G. 44, 1269 C

οὐ γὰρ μοι δοκεῖ ὡς ἀντιπρόσωπον τι
θέαμα τὸν θεὸν προτιθέναι... ἐντὸς ὑμῶν
εἶναι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰπών...²³

²¹ Enn. V 8, 10,

²² Enn. V 8, 10.

²³ H. U. v. BALTHASAR a mis sur le même pied la formule de Grégoire «Dieu n'est pas montré... comme une sorte de spectacle» et le refus de Dieu de se laisser voir de face, en s'appuyant sur l'emploi de ἀντιπρόσωπος. «La prophétie faite à ceux qui ont le cœur pur ne veut pas ὡς ἀντιπρόσωπον τι θέαμα τὸν θεὸν προτιθέναι. (De beat, 44, 1269 C) – nous connaissons déjà le refus de Dieu de se laisser

Cette idée revient constamment dans l'œuvre de Plotin. «L'objet qu'il voit (puisqu'il faut bien dire qu'il y a deux choses, un sujet qui voit et un objet qui est vu; dire que les deux ne font qu'un serait beaucoup d'audace), l'objet qu'il voit, donc, il ne le voit pas en ce sens qu'il se distingue de lui et qu'il se représente un sujet et un objet ... tout à son objet, il est un avec lui comme s'il avait fait coïncider son propre centre avec le centre universel. Même ici-bas, lorsqu'ils se rencontrent, ils ne font qu'un, et ne sont deux que lorsqu'ils se séparent. Et c'est pourquoi il est si difficile d'exprimer ce qu'est la contemplation. Comment déclarer qu'il est, lui, un objet différent de nous-mêmes, alors que nous ne le voyions pas différent, mais uni à nous, lorsque nous le contemplions?»²⁴ La vision n'est pas une vue à distance²⁵, mais une présence où l'âme et son objet font un²⁶. C'est un contact mutuel et sans intermédiaire entre termes concrets l'un et l'autre²⁷.

Quelle que soit l'interprétation que l'on donne de cette union entre le sujet et l'Un contemplé, elle ne s'accorde pas avec la conception de Grégoire sur la distinction entre le Créateur et la créature²⁸. Grégoire en est tellement conscient que U. v. Balthasar a pu le noter, toutes les fois qu'il entreprend un développement de métaphysique fondamentale, il part de l'irréductible opposition entre Dieu et la créature²⁹. Dans le

voir de face *μη αντιπρόσωπος γίνου!* (De vita M. 44, 409 A). Présence et Pensée, Etude sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris 1942, p. 98. Cette interprétation ne s'accorde nullement avec l'intention du texte cité. Grégoire ne fait aucune allusion à un refus de Dieu, mais il insiste au contraire sur la perfection de la connaissance contemplative où l'on ne Le voit plus en spectateur.

²⁴ Enn. VI, 9, 10. Comp. Enn. V 3, 7; V 5, 7; V 8, 11; VI 9, 11: «οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἕκστασις καὶ ἀπλωσις... καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν».

²⁵ Comp. Enn V 8, 11.

²⁶ Cf. Enn. VI 7, 34; VI 9, 3.

²⁷ Cf. Enn. VI 9, 8. Cette présence est pour Plotin une union (συνουσία: VI 9, 2), un mélange (συγκερασθῆναι: I 6, 7; ἐμίγνυτο: VI, 9, 11).

²⁸ Les textes des Ennéades au sujet de la contemplation qui est «union» ont été interprétés de manières différentes. Les uns interprètent dans le sens d'une identification pure et simple entre l'Un et l'âme (Zeller, Bréhier, et autres). Les autres comme le P. Arnou pensent ne pouvoir accepter cette interprétation. Arnou renvoie à des formules réticentes qui semblent exclure telle interprétation: *καθ' ὅσον δύναται; ὡς πέφυκεν* (cf. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris 1921, p. 246, 272-278) et remarque en outre que les termes employés par Plotin sont des composés de *σύν, παρά, ἐπί;* *συνουσία, συνάπτεσθαι, παρουσία, ἐπαφή* (Dict. de Spir. t. II, 2^e Partie, Paris 1953, s. v. Contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain, col. 1733-34). Voir aussi J. MARÉCHAL, Etudes sur la psychologie des mystiques, t. II, Bruxelles, 1937, pp. 51-87.

²⁹ H. U. v. BALTHASAR: Présence et Pensée, p. 1.

texte cité, Grégoire indique cette opposition en disant: «La mesure de la compréhension de Dieu est en toi», c'est-à-dire, la créature ne peut sortir de ses propres limites. C'est la raison profonde pour laquelle cette vision intérieure n'atteint pas Dieu directement, mais seulement l'image de la beauté divine. En reprenant la conception plotinienne de la contemplation comme vision «intérieure», Grégoire y élimine l'idée qu'il y a alors une présence si intime de l'âme au Principe suprême que «alors il n'y a plus rien entre l'âme et lui»³⁰.

A cette vision directe de Dieu impliquant une certaine identification entre l'âme et Dieu – «ils ne sont plus deux»³¹ – Grégoire oppose sa théorie de la vision de l'archétype dans le miroir de l'âme pure. C'est en elle que se trouve l'image de Dieu. A condition de restaurer les traits de cette image, l'on peut voir Dieu. «Le mal qui s'est épanché autour de l'empreinte divine a caché le bien sous des voiles honteux, inutile pour toi. Si donc en retour tu laves par une vie vertueuse la saleté qui s'est appliquée sur ton cœur, la beauté divine te resplendira. Comme il arrive au métal qui brille et reflète la clarté quand il est débarrassé par une pierre de la rouille qui le noircissait auparavant, ainsi l'homme intérieur, lequel est appelé cœur par le Seigneur, recevra à nouveau la ressemblance avec l'archétype et sera bon quand il aura gratté la saleté semblable à la rouille qui a pris consistance à la surface par l'action de la mauvaise moisissure. Ce qui est semblable au Bien est absolument bon. Qui donc se regarde lui-même voit en lui-même le désiré, ainsi devient bienheureux celui qui est pur de cœur, car en voyant sa propre pureté, il voit en image l'archétype. Comme ceux qui voient le soleil en miroir, même s'ils ne regardent pas fixement le ciel, ne voient pas moins dans le reflet du miroir que ceux qui regardent vers le globe même du soleil, ainsi, dit-il, vous aussi, si vous êtes trop faibles pour l'intelligence de la lumière, si vous retournez à la grâce de l'image qui vous fut accordée dès le début, vous avez en vous ce que vous cherchez»³².

L'idée d'une vision dans le miroir de l'âme pure ne se présente pas chez Plotin³³. La fonction qu'elle remplit chez Grégoire est d'ailleurs

³⁰ Enn. VI 7, 34.

³¹ Enn. VI 7, 34.

³² P.G. 44, 1272 A-B.

³³ Celui-ci utilise la comparaison avec le miroir pour insister sur le fait que le miroir semble être plein d'objets et ne contient rien: ainsi se comporte également la matière (cf. Enn. III 6, 7). Ce qu'on voit dans un miroir n'est qu'apparence. Voir N. HUGEDÉ: La métaphore du miroir dans les épîtres de S. Paul aux Corinthiens, Neuchâtel 1957, pp. 122-125. Elle se présente chez Porphyre: «Il (Dieu) se

contraire à l'idée de Plotin. Cette vision dans l'image s'explique par la faiblesse de l'homme, c'est-à-dire par la distance qu'il y a entre Dieu et la créature. Or, chez Plotin l'âme est divine par nature. Donc un retour à son état originel est une union, une *συνουσία*, ou vision de Dieu. Grégoire s'inspire bien de Plotin qui avait décrit la contemplation comme un retour de l'âme à ce qu'elle était ³⁴. Ce retour se fait par le détachement de tout ce qui s'est ajouté ³⁵. Mais il interprète ces idées dans la perspective de la création de l'homme selon l'image de Dieu et de la chute des premiers hommes.

La chute des premiers hommes a obscurci l'image de Dieu. Le recouvrement de la perfection première se fait par une purification décrite comme l'enlèvement de la rouille qui s'est formée à la surface. Grégoire développe ailleurs la même idée par la comparaison d'un bloc de pierre qu'il faut ciseler pour en faire une belle statue ³⁶, ou encore par l'exhortation que l'âme doit déposer ce qui lui est étranger. «Toute âme créature est belle et non pas méprisable, ... mais après, comme on l'a dit, que l'ordre du péché s'est introduit dans la vie des hommes... cette divine beauté de l'âme, faite selon le modèle du prototype, est obscurcie comme un morceau de métal par la rouille du mal... d'où l'homme... perdant la dignité naturelle comme ceux qui sont tombés en glissant dans un borbier souffrent et leur figure enduite de boue, ils deviennent méconnaissables pour leurs amis, ainsi celui-là tombant dans le borbier du péché a perdu l'image du Dieu incorruptible qu'il était... Déposer l'élément étranger (*ἀπόθεσις δὲ τοῦ ἀλλοτρίου*) consiste dans le retour à ce qui est naturel à chacun et selon la nature (*ἢ εἰς τὸ οἰκεῖον ἑαυτῶ καὶ κατὰ φύσιν ἐπάνοδος*); il ne peut atteindre cela à moins qu'il ne devienne de nouveau tel qu'il fut créé au commencement» ³⁷. On aura remarqué l'insistance sur la création.

L'image du borbier est également reprise de Plotin mais celui-ci l'utilise pour la descente de l'âme dans le corps ³⁸. «Déposer ce qui est

laisse contempler comme en miroir (*καὶ αὐτὸς ἐνοπτρίζεσθαι πέφυκεν*), Lui qu'on ne voit pas par le corps, ni par l'âme même, quand elle est laide et que le vice l'enténébre» et Porphyre poursuit: «Que le nous s'attache donc à Dieu *ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεοῦ*». Ad Marcellam 13, éd. A. Nauck, Leipzig 1886.

³⁴ Enn. VI 9, 9.

³⁵ Enn. VI 9, 9.

³⁶ P.G. 44, 544 A sv.

³⁷ P.G. 46, 372 A-C (éd. Jaeger VIII, I, 299-300, 7).

³⁸ Enn. I 6, 5: «C'est comme si un homme plongé dans la boue d'un borbier ne montrait plus la beauté qu'il possédait, et comme si l'on ne voyait de lui que la

étranger», rappelle Enn. I 6, 5: par l'addition d'un élément étranger (τοῦ ἀλλοτρίου προσῆλθε) la laideur est survenue en lui; et Enn. VI 9, 9: «Il lui faut déposer tout le reste (ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα)». Il faut gratter, retrancher, car «toujours ce qui s'est ajouté empêche de connaître ce à quoi il s'est ajouté»³⁹. Cette purification est le retour à l'état originel «ἀλλὰ τοῦτο γενομένη, ὃ πάλαι»⁴⁰. L'âme qui restaure en elle l'état où elle fut, en émanant de Dieu, pourra le voir dans la mesure où il peut être objet de contemplation. «καὶ τῆ ἐν αὐτοῖς δυνάμει συγγενεῖ τῆ ἀπ' αὐτοῦ, ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ' αὐτοῦ, ἤδη δύνασθαι ἰδεῖν ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι»⁴¹.

Grégoire a repris ces idées, mais en les christianisant. L'âme doit retourner à l'état où elle était lors de sa création. «Faisant de nouveau retour sur soi (πρὸς ἑαυτὴν πάλιν ἐπανελθοῦσα) et se connaissant à fond telle qu'elle est de nature, elle voit l'archétype par le moyen de sa propre beauté comme dans un miroir et dans une image (καὶ οἶον ἐν κατόπτρῳ καὶ εἰκόνι διὰ τοῦ οἰκείου κάλλους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπουσα)»⁴². Grégoire lie le retour à l'état originel avec sa théorie de la vision dans le miroir et dans l'image. Car l'homme a été créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire que Dieu «a rendu la nature humaine participante de tout bien»⁴³. «Tout ce qui est fait selon l'image est de toute façon en tout semblable à l'archétype»⁴⁴. Celui qui est pur de cœur a déjà recouvré dans un certain sens sa perfection originelle: il voit Dieu «en image». Remarquons que le terme «image» ne signifie pas une mauvaise reproduction de la réalité, ni seulement une ressemblance extérieure, mais une participation à la nature divine. Nous savons d'autre part que voir,

boue dont il est enduit, la laideur est survenue en lui par l'addition d'un élément étranger, et s'il doit redevenir beau, c'est un travail pour lui de se laver et de se nettoyer pour être ce qu'il était.»

³⁹ Enn. IV 7, 10. Les ressemblances littéraires des textes de Grégoire sur la purification avec des passages plotiniens ont déjà souvent été notées. Cf. Diekamp, o. c., pp. 83-84 (il se réfère à ce que dit Zeller sur Plotin); E. v. IVANKA, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik, dans Scholastik 11 (1936), pp. 163-195; J. DANIELOU, o. c., pp. 42-43, 211-215; surtout H. MERKI, o. c., pp. 113-118 (comparaison exacte des textes cités in extenso).

⁴⁰ Enn. VI 7, 34.

⁴¹ Enn. VI 9, 4.

⁴² P.G. 46, 89 C.

⁴³ P.G. 44, 184 B. Comp. ib. 184 C: «Quelle différence y a-t-il donc entre la divinité et celui qui est à sa ressemblance? Ceci exactement: l'une est sans création, l'autre reçoit l'existence par une création» (Voir aussi H. MERKI, o. c., p. 139 sv.; R. LEYS: L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse, Bruxelles 1951, p. 25 sv.

⁴⁴ P. G. 46, 41 C.

c'est selon l'interprétation de Grégoire, participer à ce qui est propre à Dieu. « γινῶσις δὲ κατὰ τὸ ἐγγχωροῦν ἔστιν ἡ μετουσία »⁴⁵. Ainsi la réapparition de l'image de Dieu qui est un retour à l'état originel est aussi une vision de Dieu dans le miroir de l'âme pure.

Cette conception de Grégoire, où l'influence néoplatonicienne est indéniable, a provoqué bien des discussions. E. v. Ivanka, dans son bel article *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik* y a fait de graves objections. L'idée, dit-il, selon laquelle la connaissance complète de Dieu est donnée en même temps que le retour de l'âme à sa nature originelle et authentique se rapproche tellement de la doctrine néoplatonicienne que si on la pousse à ses conséquences, elle devrait conduire à l'assimilation (*Gleichsetzung*) de l'âme (purifiée) à la divinité⁴⁶. Grégoire aurait senti ce danger et c'est pourquoi il aurait ajouté au *De virg.* 46, 372 A-C le passage suivant: « La similitude avec Dieu n'est pas notre œuvre, ni une entreprise de la puissance humaine, mais ceci appartient à la munificence de Dieu qui simultanément lors de la première création a accordé à la nature humaine la similitude avec Lui »⁴⁷. Ce danger n'est pas non plus écarté, dit v. Ivanka, par une autre correction que Grégoire apporte ailleurs: le retour à l'état originel ne se fait qu'avec l'aide de la grâce⁴⁸.

Remarquons d'abord que Grégoire n'emploie jamais le terme « connaissance complète de Dieu » (*die volle Erkenntnis Gottes*). Puis v. Ivanka oublie de noter le changement le plus important que Grégoire a apporté à la théorie néoplatonicienne et cela dès son œuvre de jeunesse qu'est le *De virginitate*, à savoir la théorie de l'image. Celle-ci est précisément

⁴⁵ P. G. 46, 176 B. M. Völker a également montré que les deux expressions « gnose » et « participation » se recourent. Cf. W. VÖLKER, o. c., p. 217 sv. Il suppose qu'Origène est à l'origine de cette équivalence. Pour le prouver il renvoie au *Comm. in Joh.* XIX, 4 (G.C.S., Orig. IV 303, 2): « τὸ γινώσκειν ἀντὶ τοῦ ἀνακεκρᾶσθαι καὶ ἡγῶσθαι ». La référence n'est pas convaincante.

⁴⁶ E. v. IVANKA, a. c., p. 187.

⁴⁷ P. G. 46, 372 D (éd. Jaeger VIII, I, p. 300, 8 sv.). H. Merki a montré à juste titre qu'on a à faire avec une transformation dans un sens chrétien du texte de Plotin « ἔργον αὐτῶ... ὅπερ ἦν, εἶναι » (*Enn.* I 6, 5) (o. c., p. 118). D'autre part, Merki semble se rallier à cette objection de M. v. Ivanka en disant: « Natürlich lehrt Gregor nicht wie der Neuplatonismus, daß die Seligkeit oder der wiedergewonnene ursprüngliche Zustand im Einswerden mit der Gottheit besteht in dem Sinn, daß die Individualität der Seele zugleich mit dem «Ablegen des Fremden» aufhört, aber der Wortlaut kommt im Äußern dieser Auffassung bedenklich nahe. Nur durch die Schlußbemerkung wird denn auch der ganze Inhalt christlich umgebogen » (o. c., pp. 116-117).

⁴⁸ P.G. 46, 296 C (éd. Jaeger VIII, I, p. 61, 17 sv.); P.G. 46, 320 C (éd. Jaeger VIII, I, p. 251, 25 sv.).

une critique de la conception néoplatonicienne, pour laquelle l'âme est divine par nature. Plotin l'a formulée souvent dans des termes très nets: «L'âme est de même race que la nature divine et éternelle»⁴⁹. Il se comprend alors que l'âme peut trouver Dieu en elle-même dès qu'elle retrouve sa nature, car elle est une émanation de la divinité. Pour voir Dieu, elle doit seulement revenir en elle-même, c'est-à-dire, se détourner du monde sensible et du corps. Selon Grégoire, au contraire, l'âme peut connaître Dieu en elle-même, si elle participe aux qualités divines. La vision est liée à cette participation. La ressemblance qui est *μετουσία* est le fait de la libéralité divine.

Grégoire a transformé la doctrine néoplatonicienne d'une façon plus profonde que ne le dit v. Ivanka. Nous avons d'ailleurs pu constater que le thème de l'image, assumé dans sa théorie de la vision, exprime l'idée que l'être créé est un être fini dont la finitude met un obstacle à la compréhension de l'Infini⁵⁰. L'on ne peut donc être d'accord avec v. Ivanka lorsqu'il affirme que la théorie de Grégoire se rapproche dangereusement de l'idée néoplatonicienne selon laquelle la béatitude consiste dans l'unité (*Einswerden*) avec la divinité. La conception de la vision de Dieu dans l'image de l'âme pure écarte absolument le danger que cette vision soit conçue comme une unité qui semble abolir toute distance et effacer toute différence, comme c'est le cas chez Plotin. «μόνον ὀρώσα τῷ συνεῖναι καὶ ἐν οὐσα τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἴεται πω ἔχειν ὁ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερον ἐστίν»⁵¹.

Toutefois une objection peut encore se présenter. Les images employées par Grégoire ne présupposent-elles pas que la ressemblance divine est donnée dans l'âme de telle sorte qu'il n'y ait qu'à la retrouver par la purification? L'âme n'est-elle donc pas divine par nature?

Il n'y a aucun doute que des images comme par exemple celle de la rouille à gratter et d'autres analogues, telles qu'elles se trouvent dans leur contexte original, partent de l'idée que l'âme est par essence quelque chose de divin. Si on ne le voit pas immédiatement, c'est à cause de la liaison de l'âme avec le corps. Mais ces images n'ont plus le même sens chez Grégoire. Sa théorie de la participation, dont on a vu l'extrême importance pour notre thème, contredit de la manière la plus formelle

⁴⁹ Enn. IV 7, 10. Comp. Enn. IV 8, 7; V I, 3.

⁵⁰ Nous connaissons Dieu dans la mesure où nous participons aux qualités divines. En d'autres termes, dans la mesure où nous sommes images de Dieu. La règle selon laquelle la mesure de la connaissance de Dieu est en nous, a valeur absolue.

⁵¹ Enn. VI 9, 3. Comp. Enn. IV 7, 35; IV 9, 10.

la thèse néoplatonicienne que l'âme est divine par nature. Le P. Daniélou a raison de dire que parfois les images platoniciennes voilent la pensée de Grégoire ⁵². On constate d'ailleurs que des images qui ne s'identifient pas du tout: «image perdue» – «image recouverte», voisinent dans le même texte. Ainsi dans le *De virg.* 46, 372 B-C: l'homme a perdu l'image du Dieu incorruptible, mais la boue surajoutée est lavée par l'eau d'une vie pure (égale «image recouverte»). Ne poussons pas le sens de la formule «perdre l'image de la ressemblance divine» comme si Grégoire distinguait aussi nettement que nous la nature et la grâce, ni celui de l'image «la rouille à enlever» comme si l'on devait seulement retrouver une réalité divine cachée en dessous.

Cette doctrine de la vision dans le miroir de l'âme pure exprime aux yeux de Grégoire l'idée que l'homme est trop faible pour voir la lumière en elle-même, un être fini ne peut comprendre l'Infini, mais s'il la voit dans un miroir pur, cela ne l'amointrit pas à sa vue ⁵³.

L'exégèse des formules «voir Dieu dans le miroir de l'âme» et «voir Dieu face à face» contient déjà la réponse à la question initiale de savoir si la vision béatifique est ou n'est pas une vision face à face.

Dans son interprétation de la sixième béatitude, l'exposé le plus complet sur la connaissance dans le miroir de l'âme pure, Grégoire ne fait aucune allusion à une distinction entre ce mode de connaissance et celui que l'on aura au ciel. On en conclura peut-être qu'il n'y a plus de discontinuité entre la connaissance mystique et la vision béatifique. Mais, comme l'a très bien remarqué le P. Daniélou, «au lieu d'accepter, comme le font certains auteurs, qu'il y ait continuité de l'un à l'autre en ce sens que les grâces mystiques sont déjà une vision de Dieu, son point de vue est inverse, et c'est la vie du ciel elle-même qui ne comporte jamais cette vision de l'essence divine qui lui paraît radicalement inaccessible» ⁵⁴.

M. Diekamp a déjà rassemblé des textes selon lesquels la vision béatifique est une vision «dans une image et un miroir». Il faut toutefois noter que Grégoire ne s'exprime jamais d'une façon absolument nette sur ce point mais il y a des indications très significatives. Ainsi dans le

⁵² J. DANIELOU, o. c., p. 218.

⁵³ Il ressort de l'interprétation des textes, que cette vision doit être nettement distinguée de la connaissance de Dieu par le moyen des œuvres. M. Diekamp, qui travaille avec les schémas courants, doit nécessairement trop rapprocher ces deux manières de connaître Dieu.

⁵⁴ J. DANIELOU, o. c., p. 266.

De virg., Grégoire passe insensiblement de la vision de Dieu lui-même, – l'influence de Mt., 5, 8 est ici manifeste –, à son interprétation personnelle sur la vision dans le cœur pur lors de la parousie: «ἀξιοῦνται δὲ μόνοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, οἱ διὰ τοῦτο ὄντως μακάριοι καὶ ὄντες καὶ ὀνομαζόμενοι, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται... ἵνα καὶ αὐτὸς ἴδῃς τὸν θεὸν ἐν καθαρᾷ τῇ καρδίᾳ, κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»⁵⁵.

Il évite également de citer 1 Cor., 13, 12, et s'il y fait allusion, il remplace le verbe «voir» par un terme plus indéterminé. «(Le défunt) ne sert plus les signes et l'ombre des êtres célestes, mais il regarde l'image même des choses, il n'intercède plus auprès de Dieu dans un miroir et en énigme, mais face à face»⁵⁶. Un autre passage fort significatif se trouve dans l'oraison funèbre de Placilla. Grégoire se demande ce qui dans l'autre vie compensera les malheurs de celle-ci, et il répond: «L'apatheia, la félicité, la libération de tout mal, la compagnie des anges, la contemplation des choses invisibles, la participation de Dieu (θεοῦ μετουσία), la joie sans fin»⁵⁷. Au lieu d'employer la formule «la vision de Dieu», il reprend sa propre formule «θεοῦ μετουσία».

Grégoire a-t-il seulement évité des précisions compromittantes, comme le dit M. Diekamp qui prétend que nous n'avons pas de certitude absolue sur la pensée de Grégoire au sujet de la vision béatifique⁵⁸. Mais une telle certitude est seulement nécessaire dans le cas où l'on voulait prétendre que Grégoire a rejeté une doctrine affirmée par l'Écriture, notamment la vision face à face. Or, ceci n'est pas le cas. Seulement ses conceptions philosophiques héritées du néoplatonisme, en particulier l'idée que voir est posséder et que la vraie connaissance est vision intérieure, ont rendu nécessaire la théorie de la vision de Dieu «dans l'image». Autrement Grégoire aurait dû tirer la conclusion que dans la vision nous serons égaux à Dieu et que cette vision est plutôt une unification, un mélange.

Un texte de Grégoire témoigne de façon indirecte qu'il ne voit pas comment l'on pourrait parler d'une vision face à face dans le cadre de sa théorie de la connaissance. «Peut-être (ἴσως) dans l'éon futur, quand tout ce qui est vu aura disparu, selon la parole du Seigneur qui disait:

⁵⁵ P. G. 46, 416 A (éd. Jaeger VIII, I, p. 343, 10 sv.).

⁵⁶ P. G. 46, 861 B. Comp. une remarque analogue de M. Diekamp, o. c., p. 109.

⁵⁷ P. G. 46, 889 B.

⁵⁸ F. DIEKAMP, o. c., p. 111 sv.

‘Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas’ (cf. Mt., 24. 35), ... nous ne connaissons alors plus la nature du Bien partiellement par le moyen des œuvres, comme c’est le cas maintenant... mais d’une toute autre manière sera comprise la forme de la félicité incompréhensible»⁵⁹. M. Diekamp qui, lui aussi, a attiré l’attention sur ce texte, en conclut que Grégoire ne s’oppose pas à la doctrine commune selon laquelle la vision céleste n’est pas une connaissance médiate et indirecte. Seulement l’idée d’une telle opposition ne peut surgir que chez le lecteur qui n’a pas saisi la pensée de Grégoire et aborde les textes avec des schémas inadaptés. Le texte est toutefois significatif en ce sens que Grégoire n’y mentionne pas la connaissance dans le miroir de l’âme. Son manque de fermeté et une certaine indécision qui se manifestent dans le mot *ἴσως* semblent indiquer l’idée que notre mode de connaissance sera tellement différent qu’il est difficile de le décrire.

L’idée que la vision de Dieu est *μετουσία* lui permet de souligner le fait qu’il ne s’agit nullement d’une contemplation immobile. Celui qui participe à la vie même de l’Infini ne peut jamais l’égaliser. Il pourra toujours découvrir de nouvelles richesses. Aussi S. Paul, après avoir entendu les paroles ineffables des mystères du paradis, n’impose pas de limite à son désir⁶⁰. « Je pense qu’il nous enseigne par là que ce que l’on découvre continuellement de cette nature bienheureuse des biens est grand, mais ce qui est au-dessus est infini par rapport à ce qu’on comprend à chaque instant, et cela se produit à jamais pour celui qui y participe (*καὶ τοῦτο εἰς τὸ διηνεκὲς γίνεται τῷ μετέχοντι ἐν πάσῃ τῇ τῶν αἰώνων ἀιδιότητι*) »⁶¹.

Commentant 1 Cor., 2, 9, sur les biens que l’œil n’a pas vus, Grégoire développe la même idée. « Le pur de cœur selon la parole véridique du Maître voit Dieu, toujours selon l’analogie de la puissance, il peut comprendre pour autant qu’il en est capable par son intelligence. Ce qui est invisible et insaisissable de la divinité reste au-delà de toute compréhension »⁶². Grégoire a voulu mettre en relief que voir Dieu ne signifie pas que Dieu soit à la portée de l’homme. Même dans la vision, Dieu lui reste transcendant. « Et c’est là réellement voir Dieu que de ne jamais trouver de satiété à ce désir »⁶³.

⁵⁹ P. G. 44, 1009 D-1012 A (éd. Jaeger VI, p. 336, 1 sv.).

⁶⁰ Grégoire fait allusion à Philipp., 3, 13 et 2 Cor., 12, 4.

⁶¹ P. G. 44, 940 D-941 A (éd. Jaeger VI, p. 245, 22 sv.).

⁶² P. G. 44, 941 A-B (éd. Jaeger VI, p. 246, 5 sv.).

⁶³ P. G. 44, 404 D.

La parole du Psalmiste: «mais Toi, Tu es élevé pour toujours» (Ps. 92 (91), 9) lui offre l'occasion de revenir sur ce thème. «Dans toute l'éternité de l'éon sans fin celui qui court vers Toi devient toujours plus grand et plus élevé»⁶⁴. L'être fini ne possédera (posséder, c'est avoir, connaître) jamais l'Infini. Dieu reste toujours au-delà de la compréhension humaine. C'est dans ce sens que l'on doit comprendre la formule de Grégoire: la vraie vision consiste à voir que Dieu est invisible. «ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν»⁶⁵. La formule s'inspire de Philon d'Alexandrie. Voir par exemple sa formule «καὶ αὐτὸ τοῦτο ἰδεῖν ὅτι ἐστὶν ἀόρατος»⁶⁶. L'on ne peut en tirer des conclusions trop importantes, car chez Grégoire la formule a pris place dans un système tout à fait différent de celui de Philon.

L'analyse des textes nous laisse voir comment Grégoire utilise à plein les thèmes plotiniens. La vision est le retour à l'état originel. Elle présuppose la purification, c'est-à-dire le retranchement de tout ce qui s'est ajouté. La vision elle-même n'est pas une vue à distance. Grégoire a retouché ces thèmes et il y a introduit sa spéculation sur l'image de Dieu: l'homme fut créé à son image. Au début Dieu a fait participer l'âme à sa vie divine, mais l'image a été perdue ou souillée par le péché. Celui qui recouvre l'état originel pourra voir dans son âme comme dans un miroir Dieu lui-même.

⁶⁴ P. G. 44, 941 B (éd. Jaeger VI, p. 246, 18). Grégoire revient souvent sur cette idée, en particulier dans son Commentaire du Cantique. Le P. Daniélou s'est longuement étendu sur cette loi de croissance. Voir o. c., pp. 291-307 et son art. Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse, dans Dict. de Spir., t. II, Paris 1953, not. col. 1882-1885.

⁶⁵ P. G. 44, 377 A.

⁶⁶ De poster. Caini 15. H. Koch, en méconnaissant toutefois le caractère propre de Grégoire de Nysse, et après lui J. Daniélou, ont mis en vedette les similitudes de quelques formules de Philon et de Grégoire. Cf. H. KOCH, a. c., p. 411 sv.; J. DANIÉLOU, Vie de Moïse, éd. coll. Sources chrétiennes, I bis, Paris 1955, p. 81 et passim.