

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: 54 (2007)

Heft: 1-2

Artikel: La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse

Autor: Arruzza, Cinzia

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760537>

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: 02.12.2024

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

La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse

L'idée de la *ύλη* comme concours de qualités intelligibles est exposée par Grégoire de Nysse dans trois oeuvres, le *De hominis opificio*, le *De anima et resurrectione* et l'*Apologia in Hexaemeron*. Il ne serait pas nécessaire d'envisager l'existence d'un substrat dépourvu de qualité et de quantité, auquel la forme s'ajouterait pour donner lieu au corps, étant donné que la nature matérielle est le résultat d'un concours de qualités, qui, intelligibles quand elles sont séparées les unes des autres, dans leur union réciproque donnent naissance au corps visible.

Sorabji a soutenu qu'avec le mot *ύλη* Grégoire exprimerait non pas l'idée de la matière première, mais tout simplement celle de corps.¹ Cette remarque est juste : l'usage du mot *ύλη* dans ces textes ne peut pas être interprété de façon stricte. Toutefois, étant donné que dans ces passages Grégoire veut démontrer justement la non existence du substrat, la fluctuation terminologique entre matière et corps est inévitable. Puisque le substrat n'existe pas, et son existence n'est même pas nécessaire pour répondre à une exigence rationnelle, la matière corporelle devient la seule matière dont on puisse parler et c'est elle qui est le résultat du concours des qualités. Pourtant l'utilisation du terme *ύλικη φύσις* montre que l'argumentation de Grégoire ne veut pas envisager simplement le corps individuel, mais la constitution matérielle de chaque corps et de toute corporéité ; autrement dit : la corporéité en tant que telle.

Le procédé épistémologique adopté par Grégoire pour arriver à la négation de l'existence du substrat rappelle de façon paradoxale les arguments normalement utilisés pour décrire le substrat comme matière première, qui ne peut jamais être saisi par le biais d'une perception sensible, mais qu'on peut penser seulement avec un raisonnement hybride. Arguments qu'on trouve avec une terminologie assez proche de celle utilisée par Grégoire, par exemple, en *Ennéades* II, 4, 8 et II, 4, 10 et dans le *Perì Archôn* d'Origène, IV, 4, 7.

Il s'agit d'un processus de séparation et d'abstraction des multiples qualités par rapport à un objet donné. Si, avec la pensée, on soustrait à un objet la mesure, la couleur, le poids, la figure, la chaleur ou le froid, la densité et la rareté, etc., c'est à dire toutes les qualités qui constituent l'objet de notre perception sensible, ce qui reste est justement le substrat comme matière première (*Enn.*, II 4, 8). Un substrat qui demeure malgré les multiples changements des corps et qui, pour être substrat, doit être dépourvu de toute qualité.

¹ Cf. SORABJI, Richard : *Time, Creation and the Continuum*. London: Duckworth 1983, 239.

En suivant le même procédé Grégoire arrive à une conclusion opposée. Si on soustrait à un corps tout ce qui en permet une perception sensible, d'un côté c'est le corps tout court en tant qu'objet de la perception sensible qui disparaît, de l'autre les qualités prises individuellement cessent d'être saisissables en révélant de la sorte leur nature intelligible. Il s'agit de ce que Grégoire définit comme *λόγοι*, ou *ἔννοιαι*, objets intelligibles, qui sont aussi réciproquement autonomes, puisque dans la définition de chaque qualité ne rentrent pas les autres qualités.² A partir de ces considérations Grégoire tire aussi la conclusion que la nature matérielle en soi même n'existe pas, sauf en tant que concours de qualités intelligibles :

« Si donc la couleur est intelligible, la résistance aussi est intelligible (*νοητή*), et la quantité et le reste de telles propriétés. Si chacune d'elles est séparée du substrat (*ὑφαιρεθείη τοῦ ὑποκειμένου*), toute la raison (*λόγος*) du corps se dissout en même temps; il serait conséquent de penser que le concours (*συνδρομή*) des qualités, dont l'absence nous avons trouvée être la cause de la dissolution du corps, engendre la nature matérielle (*ὕλικήν φύσιν*). Car comme il n'existe pas un corps, auquel ne soit pas jointe la couleur, ainsi que la figure, la résistance et l'extension et le poids et le reste des propriétés, et pourtant aucune d'elle est un corps, mais se trouve à être autre chose par rapport au corps, selon sa particularité, ainsi, par un raisonnement inversé, lorsque les choses dont on a dit concourent entre elles, alors se produit l'existence corporelle (*σωματικὴν ὑπόστασιν*) ».³

Une position analogue est soutenue par Grégoire dans le *De Anima et resurrectione*,⁴ où il traite le même thème, mais en parlant du corps et de la nature corporelle et non pas de matière et de nature matérielle, ce qui montre d'une façon évidente la fluctuation des termes employés pour indiquer la corporéité. Le procédé du raisonnement, ici, n'est pas le même que celui du *De hominis opificio* : en fait, Grégoire part directement de la considération de la nature intelligible des qualités, appelées *λόγοι*, qui constituent l'objet de notre perception sensible par rapport à un corps. Chacune de ces qualités, abstraite du corps et séparée des autres, cesse d'être saisissable par les sens, pour devenir une pure pensée : donc le corps est constitué par des pensées, qui deviennent nature corporelle seulement lorsqu'elles sont unies les unes aux autres.

Cette idée de la génération de la corporéité par le concours de qualités intelligibles ne se trouve pas formulée pour la première fois dans Grégoire de Nysse. Elle est citée par Origène dans le *Perì Archôn*, IV, 4, 7, 244–249, où elle est présentée comme une position soutenue par "certains", qui, en voulant

² Von Balthasar parle de « forces spirituelles », dont la synthèse donne lieu aux corps : sur la base de cette lecture la position de Grégoire représenterait une position intermédiaire entre Platon et Aristote : VON BALTHASAR, Hans Urs : *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris : Beauchesne 1988, 21.

³ PG, XLIV, 213, 9–16.

⁴ PG, XLVI, 124, 36–48.

démontrer la possibilité que la matière provient de Dieu, à l'encontre de ceux qui s'opposent à l'idée de la création de la matière et soutiennent que ce qui est matériel et doué d'extension et de quantité ne peut pas être engendré par ce qui n'est pas du tout matériel, ni doué d'extension et de quantité, ont affirmé que la matière n'est rien d'autre qu'un concours de qualités intelligibles.⁵ Cette solution est cependant refusée par Origène, qui soutient, au contraire, une idée de substrat très proche des positions aristotéliennes et stoïciennes.

La dépendance de la position de Grégoire par rapport à ce passage d'Origène est démontrée soit par le fait que l'argumentation du texte origénien est analogue au procédé par abstraction adopté dans le *De hominis opificio* soit par le fait que dans tous les passages, où Grégoire propose cette position, il s'agit de démontrer la possibilité de la création de la matière par Dieu et l'impossibilité qu'elle soit incréée. Le contexte est, donc, la polémique contre l'idée d'une existence éternelle de la matière, soutenue par la tradition philosophique précédente, mais aussi par les manichéens. D'ailleurs, sur la profonde connaissance de l'œuvre origénienne (et aussi du *Peri Archôn*) par Grégoire il n'y a aucun doute.

En outre, même Basile reprend indirectement le texte origénien, dans la première *Homelia in Hexaemeron*⁶ pour critiquer non seulement l'idée de l'existence d'un substrat, mais aussi les tentatives de s'interroger sur l'essence des êtres sensibles et en particulier de la terre du verset du Genèse, 1,1 : « Dieu créa le ciel et la terre ». On peut lire ici une critique d'une tentative, poursuivie par Origène même, de lire ce verset et le suivant 1,2, en termes de création de la matière informe, qui correspondrait à la terre du Genèse. L'hypothèse d'une nature corporelle comme concours de qualités, réfutée par Origène, est donc reprise par Basile et, d'une façon plus claire et développée, par Grégoire, qui la soutiennent en tant que théorie opposée à celle du substrat.

Au delà de la ligne Origène- Basile- Grégoire, on retrouve la même théorie aussi chez Plotin, dans *Ennéades*, II 4 où elle est présentée comme réponse à la difficulté de penser le substrat ou réceptacle, en tant que dépourvu de toute qualité et quantité : solution contre laquelle Plotin polémique.⁷ Le contexte est

⁵ « Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam substantiam sine qualitate subsistit, sed intellectu solo discernitur hoc, quod subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia. Quidam ergo altius de his volentes inquirere, ausi sunt dicere nihil aliud esse naturam corpoream quam qualitates »: ORIGÈNE : *Traité des principes*. Ed. par H. Crouzel et M. Simonetti, t. III (= Sources chrétiennes 252). Paris : Cerf 1980.

⁶ BASILIUS : *Homiliae in Hexaemeron*, I, 15, 8-13 (BASILIUS VON CAESAREA : *Homilien zum Hexaemeron*. Hg. v. E. A. De Mendieta und S. Y. Rudberg. Berlin : Akademie Verlag 1997 ; le deuxième numéro de la numérotation indique la page) : *Εἰς οὐδὲν γὰρ καταλήξεις, ἐκάστην τῶν ἐνυπαρχουσῶν αὐτῇ ποιότητων ὑπεξαίρεισθαι τῷ λόγῳ πειρώμενος. Ἐὰν γὰρ ἀποστήσης τὸ μέλαν, τὸ ψυχρὸν, τὸ βαρὺ, τὸ πυκνὸν, τὰς κατὰ γεῦσιν ἐνυπαρχούσας αὐτῇ ποιότητας, ἢ εἴ τινας ἄλλαι περὶ αὐτὴν θεωροῦνται, οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον.*

⁷ *Enn.*, II 4 [12], 11, 7-13.

donc très différent par rapport au texte origénien, qui précède temporellement le traité plotinien : il ne s'agit pas de montrer comment le matériel puisse dériver de l'immatériel, mais d'expliquer comment il faut penser le substrat, en réfutant en même temps toute position qui essaye de nier son existence ou d'affirmer qu'il est doué de volume, de grandeur ou d'extension. L'argumentation est, elle aussi, assez différente : « Ainsi, il n'est pas nécessaire que les corps premiers possèdent une matière (ὑλην), mais chacun d'eux est un ensemble (ὄλα), qui est un être plus varié puisqu'il a sa composition par le mélange à partir de plusieurs formes (μίξει τῆ ἐκ πλειόνων εἰδῶν) ».⁸

Il me semble donc plus probable, même si on ne peut pas exclure que Grégoire ait lu ce passage des *Ennéades*, que pour sa présentation de la théorie de la nature corporelle comme concours de qualités il soit dépendant d'Origène et Basile plutôt que de Plotin.⁹

Pourtant il se pose la question de l'origine de cette théorie, présentée par Origène comme soutenue par « certains » à propos desquels il n'ajoute pas d'autres informations, et insérée par Plotin dans l'ensemble des objections à l'existence du substrat. Du texte d'Origène on peut certainement déduire que cette position était utilisée pour des raisons apologétiques dans le milieu chrétien.¹⁰ Il s'agirait donc d'une théorie utilisée par les chrétiens pour répondre aux attaques païennes à la création de la matière. Est-ce qu'on pourrait lire le passage de Plotin comme une référence aux chrétiens, c'est à dire à une théorie élaborée par les chrétiens dans le milieu intellectuel d'Alexandrie ? Mais, enfin, d'où les chrétiens avaient-ils tiré cette théorie ?

On pourrait supposer qu'elle est le résultat d'un bricolage d'hypothèses et de positions sur la nature des corps, soutenues dans les débats philosophiques de la tradition précédente et contemporaine. On peut en donner quelques exemples. Sextus Empiricus, dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, en traitant de la question de savoir si les corps étaient saisissables ou pas, polémiquant contre les philosophes « dogmatiques » des différentes écoles, propose (pour le réfuter) l'argument selon lequel les corps ne seraient rien d'autre que la réunion de la longueur, de la largeur, de la profondeur et de la résistance :

⁸ *Enn.*, II 4 [12], 11, 10–12.

⁹ Armstrong a remarqué la présence dans l'œuvre de Grégoire de Nysse et de Basile de Césarée d'une théorie de la non existence de la matière en tant que substrat ; pourtant il hypothèse une dérivation de cette théorie à partir de *Enn.* II 4, 11, 10–12, sans tenir compte du passage d'Origène, beaucoup plus proche de la formulation de Grégoire : ARMSTRONG, Arthur Hilary : *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians* (= *Studia Patristica* 5, TU 80). Berlin : Akademie Verlag 1962, 427–429.

¹⁰ Cfr. ALEXANDRE, Monique : *L'exégèse de Gen. 1,1–2 dans l'In Hexaemeron: deux approches du problème de la matière*. In : *Gregor Von Nyssa und die Philosophie*. Hg. v. H. Dörrie, M. Altenburger / U. Schramm, Leiden : Brill 1976, 159–192.

« Le corps ne serait rien en dehors de la longueur et de la largeur et de la profondeur et de la résistance ; mais si ces choses sont le corps, si l'on démontrait qu'elles sont inexistantes, on éliminerait aussi le corps : en fait, les tous sont éliminés avec toutes leurs parties ». ¹¹

D'ailleurs, une certaine influence pourrait dériver aussi des polémiques contre ladite théorie stoïcienne de la corporéité des qualités, ¹² d'un côté en ce qui concerne l'élaboration de l'idée de l'incorporéité des qualités (qui représente le noyau de la position de Grégoire), et de l'autre en référence à l'idée que le corps soit une réunion d'une pluralité de qualités intelligibles : avec la seule différence que, pour Alexandre et Alcinoos, les qualités s'ajoutent dans tous les cas à un substrat dépourvu de qualités pour donner lieu au corps.

En ajoutant la considération de l'incorporéité des qualités à l'argument de Sextus Empiricus contre le substrat, on peut arriver à l'affirmation que la nature corporelle n'est que la *συνδρομή* de qualités intelligibles.

La question posée ici et qui est loin d'être encore résolue, pourrait constituer une ligne de recherche à poursuivre, une ligne qui serait également féconde aussi pour le problème des rapports entre penseurs chrétiens et la philosophie hellénique.

En revenant à Grégoire, ce qui est certain c'est que dans l'œuvre de Grégoire la théorie de la nature corporelle comme concours de qualité trouve une dignité philosophique et joue un rôle important. Mais, lequel ? Un des problèmes qui se posent est qu'en effet cette théorie ne représente pas la seule position soutenue par Grégoire par rapport à la matière : dans *l'Apologia in Hexaemeron*, à côté d'elle on trouve aussi une référence au substrat informe, présenté, contre la position de Basile, comme interprétation de Genèse 1,2.

D'abord, Grégoire introduit la théorie du concours des qualités à la fois pour soutenir la création de la matière de la part de Dieu et pour expliquer la nature simultanée et intemporelle de cette création, en occasion de l'interprétation de Genèse 1,1. Les qualités qui forment les corps, en fait, sont créées par Dieu toutes ensemble et d'une façon simultanée, en tant que *noemata* et *ennoiai* :

« Puisqu'il peut tout, il créa en même temps, par sa volonté savante et puissante, pour la production des êtres, toutes les choses par lesquelles la matière est constituée, la légèreté, la pesanteur, la densité, la rareté, la souplesse, la résistance, la liquidité, la sécheresse, le froid, la chaleur, la figure, la délimitation, l'extension. Toutes ces choses en soi mêmes sont des concepts (*έννοιαί*) et des pures pensées

¹¹ *Pyrr.*, 3, 40, 19–23 (SEXTI EMPIRICI: *Opera*, vol. 1, edd. H. Mutschmann, I. Mau, Leipzig : Bibliotheca Teubneriana 1958).

¹² Voir par exemple ALEXANDRE D'APHRODISE : *Mantissa*, 123–124 (ALEXANDRI APHRODISIENSIS : *De anima liber cum mantissa*. Ed. I. Bruns. Berlin : Reimer 1887) et ALCINOOS : *Didaskalikos*, XI, 20–28 (ALCINOOS : *Enseignement des doctrines de Platon*. Ed. par J. Whittaker. Paris : Les Belles Lettres 1990).

(ψιλὰ νοήματα). La matière (ύλη), en fait, n'est pas quelque chose en soi parmi elles, mais lorsqu'elles concourent les unes vers les autres (συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα), alors naît la matière ». ¹³

Ensuite, lorsqu'il passe de la question de la création simultanée à l'explication de l'articulation du monde du devenir et de son développement nécessaire à partir des premiers éléments, Grégoire introduit une toute autre perspective : celle de la création d'un substrat informe, correspondant à la terre informe du Genèse 1,2 : « En fait 'la terre était invisible et informe' ; ce qui équivaut à dire qu'elle était et n'était pas. Car les qualités n'avaient pas encore concouru autour d'elle ». ¹⁴ Et un peu plus avant :

« Avec le mot 'vide' on fait allusion à la faculté de recevoir les qualités. Ainsi, par ça on apprend, d'un côté, que le Créateur de toutes les choses a créé d'abord la faculté d'accueillir les qualités ; de l'autre que celle-ci était vide et n'avait rien en soi, avant d'être remplie avec les qualités ». ¹⁵

Monique Alexandre a expliqué la présence de deux positions différentes dans l'*In Hexaemeron*, en montrant le lien entre cette interprétation de Genèse 1,2 et, d'un côté, le *Commentaire sur la Genèse* d'Origène, de l'autre une façon traditionnelle d'expliquer les changements et le devenir depuis Aristote. En d'autres termes :

« Dans cette ligne de commentaire de la *Genèse*, la représentation commune de la matière informe constitue un point de départ plus traditionnel, plus aisé, que la conception rare d'une matière formée par le seul concours des qualités ». ¹⁶

Cette interprétation est efficace, mais le problème de la cohérence entre ces deux approches du problème de la matière se pose, ainsi que celui du rôle de la théorie du corps comme concours de qualités dans l'œuvre de Grégoire. Pourtant, c'est peut-être en essayant de comprendre justement ce rôle, qu'on peut ajouter encore quelques explications sur les raisons de la présence de la position plus traditionnelle, du substrat informe, dans l'*In Hexaemeron*.

Il est donc nécessaire de revenir au *De hominis opificio*, où la théorie est introduite pour la première fois. Comme nous l'avons mentionné précédemment, elle est utilisée pour répondre à l'objection sur l'impossibilité que le matériel puisse dériver de l'immatériel. Le contexte est celui d'une discussion sur la fin du monde. Démontrer que la matière a été créée par Dieu, en fait, joue ici un rôle central pour démontrer que l'univers en tant que tel a eu un début et donc peut aussi connaître une fin. L'argumentation sur la matière arrive après l'introduction de la doctrine de l'apocatastase. Si on élargit davantage le

¹³ PG XLIV, 69, 37-45.

¹⁴ PG XLIV, 77, 57-80, 2.

¹⁵ PG XLIV, 80, 30-35.

¹⁶ ALEXANDRE, Monique : *L'exégèse de Gen. 1, 1-2a, cit.*, 181.

champ, on peut essayer de reconstruire une ligne de discussion et d'argumentation qui commence avec le chapitre 16 pour aboutir dans le chapitre 27 et dans laquelle est insérée aussi la discussion sur la matière. On pourrait dessiner la démarche du texte comme un cercle. Dans le chapitre 16 Grégoire introduit la théorie de la double création de l'homme et décrit la création originare et idéale de l'homme, pour expliquer comment l'état de déchéance de l'humanité puisse être cohérent avec la création de l'homme à image de Dieu.

Il poursuit cette idée dans le chapitre 17 avec la division des sexes et la description des passions liées à la corporéité sexuée, introduite par Dieu en prévision du péché de l'homme. Ensuite, c'est ce péché même qui trouve une explication et une description, dans le chapitre 20, avec l'interprétation de la chute des protoplastes.

Enfin, Grégoire poursuit avec l'introduction de la théorie du comble du mal (ch. 21) et de la doctrine de l'apocatastase (ch. 22). C'est à ce moment là (ch. 23-24) que la théorie de la matière comme concours de qualités est introduite, pour corroborer la possibilité d'une fin de l'univers et comme moment de passage à l'argument successif et conclusif : la résurrection des corps, dont Grégoire veut démontrer la rationalité (ch. 25-27).

Du début de la création de l'homme, donc, à la chute, au retour en Dieu, le cercle dessiné au cours de ces pages, qui pourraient être lues comme un dossier conséquent sur l'origine, le développement et l'élimination finale du mal, est parfait.

Dans ce contexte, l'introduction de la théorie de la nature corporelle comme concours de qualités joue un autre rôle, au-delà de celui qu'on a déjà suggéré : elle représente un passage central dans le contexte d'une argumentation articulée et accomplie autour du problème du mal. D'un côté est renforcée la doctrine de la fin du monde, ayant acquis une base physique, de l'autre est introduite la doctrine de la résurrection des corps, qui, en vertu de celle-là, demeure plus crédible d'un point de vue rationnel.

Dans le *De anima et resurrectione* l'introduction de cette conception est liée à des problèmes de théodicée, dans un contexte polémique : il s'agit d'une digression sur la création de la nature corporelle contre les positions des Manichéens et des « certains philosophes », dans le cadre de la polémique contre l'idée origénienne de la préexistence.

Pourtant la théorie de la nature corporelle comme concours de qualités ne trouve un développement ni dans un sens cosmologique ni dans un sens anthropologique. Elle est absente dans le premier chapitre du *De hominis opificio*, où Grégoire utilise une terminologie et des concepts tirés de la théorie stoïcienne du mélange des contraires, pour expliquer la combinaison des éléments et l'articulation du devenir. Elle n'est pas développée par rapport à la création du corps humaine, à sa nature et à son rapport avec l'âme : dans la conclusion

du chapitre 3, par exemple, on lit que le Créateur de l'univers prépare d'abord la matière nécessaire à la création de l'homme, pour lui donner par la suite une forme semblable à la beauté du modèle.¹⁷

On trouve de plus une référence à une matière informe (*ἀμορφον γάρ τι καὶ εἰ αὐτὴν ἢ ὕλην καὶ ἀκατάσκευον*) dans le chapitre 12, dans le contexte de la discussion des rapports entre l'intellect, la nature et la part matérielle de l'homme.¹⁸ Même dans les chapitres dédiés à la résurrection des corps (25–27), qui succèdent l'introduction de la théorie du concours de qualité, on ne trouve pas de développement conséquent : on pourrait bien sûr interpréter toute cette partie du traité à la lumière de cette conception, mais il n'en reste pas moins que Grégoire n'articule et ne développe pas un argument qui pourrait se démontrer comme très fécond pour étayer la doctrine de la résurrection.¹⁹

Même dans le *De Anima et resurrectione* on peut relever une absence d'articulation ou de développement de cette conception, qui est présentée à l'intérieur de celle que Grégoire même qualifie de « digression ».

Que peut-on déduire, en conclusion, de ces considérations ? Et surtout comment peut-on expliquer la présence de deux différents paradigmes par rapport à la matière ? Dans tous les contextes où nous en avons relevé l'utilisation, cette conception ne joue jamais le rôle d'authentique principe d'explication physique du monde : elle ne donne pas lieu à une cosmologie cohérente, ni est employée par rapport à l'anthropologie. Quand il s'agit de traiter ces problématiques Grégoire utilise une terminologie et des concepts plus traditionnels, comme l'a justement souligné Monique Alexandre concernant l'*In Hexaemeron*. L'idée de la nature corporelle comme concours de qualités représente un

¹⁷ PG XLIV, 136,5–136,12: *Μόνη δὲ τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ περισκεμμένως πρόσεισιν ὁ τοῦ παντός ποιητής, ὡς καὶ ὕλην αὐτῷ τῆς συστάσεως προετοιμάσαι, καὶ ἀρχετύπῳ τινὶ κάλλει τὴν μορφὴν ὁμοιωῖσαι, καὶ προδέντα τὸν σκοπὸν, οὐ χάριν γενήσεται, κατὰλληλον αὐτῷ καὶ οἰκείαν ταῖς ἐνεργείαις δημιουργῆσαι τὴν φύσιν, ἐπιτηδείως πρὸς τὸ προκείμενον ἐχουσιν.*

¹⁸ PG XLIV, 161, 47–164, 3.

¹⁹ Corsini hypothèse même que cette conception de la matière soit le fruit de la discussion sur la résurrection des corps et de la nécessité « d'expliquer le 'comment' et le 'quand' de la résurrection » ; il trace donc une liaison entre la « dissolution de la matière en qualités spirituelles » et le caractère « global » et « instantané » des actions de Dieu et voit dans ces éléments une nouvelle et originale conception de la création, qui s'opposerait à la conception exposée au début du *De hominis opificio* et basée sur la théorie du mélange des contraires : CORSINI, Eugenio : *L'harmonie du monde et l'homme microcosme*. In : *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*. Ed. par J. Fontaine et C. Kannengiesser. Paris : Beauchesne 1972, 455–462. Pourtant cette interprétation de Corsini ne donne pas raison de la présence, dans la première partie du *De hominis opificio*, de la théorie plus traditionnelle : il se limite donc à souligner le « désordre de la composition » du traité et à voir dans le *De hominis opificio* les traces d'une évolution, dans la pensée de Grégoire, d'une conception traditionnelle de la création à une conception nouvelle. Ça n'explique pas pourquoi on peut retrouver aussi dans l'*In Hexaemeron* des conceptions traditionnelles de la matière et du devenir. Pour une discussion sur cet article de Corsini on peut voir : CHVATAL, Ladislav : *Der Mensch als Mikrokosmos in den Werken Gregors von Nyssa*. In : *Byzantinoslavica* 62 (2004) 47–70.

argument polémique efficace, plutôt qu'un principe physique élaboré d'une façon cohérente : elle joue un rôle central par rapport à l'explication de la possibilité métaphysique de la dérivation de la nature matérielle d'un Dieu immatériel. Elle est introduite donc dans le contexte de discussions de nature métaphysique où, au moins dans le cas du *De hominis opificio* et du *De anima et resurrectione*, celles-ci sont liées au problème du mal. En effet, par rapport aux théories de l'éternité de la matière et de sa nature mauvaise, cette conception représente une solution efficace et qui résout le problème d'une façon radicale.

Pour conclure, on peut distinguer deux niveaux de discussion de la matière dans Grégoire de Nysse : à un niveau métaphysique, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit des caractéristiques de la création en général, de la possibilité de concilier une cause immatérielle et un effet matériel, d'expliquer la possibilité d'une création simultanée de toutes les choses, ainsi que dans le contexte de discussions sur la nature du mal ou sur son origine, il utilise l'idée de la nature corporelle comme concours de qualités, en tant qu'argument efficace dans la polémique contre ses adversaires. Mais à un niveau cosmologique et physique, quand il s'agit de clarifier l'articulation du devenir, d'entrer dans le détail de l'exégèse biblique par rapport à la création, d'expliquer la nature des phénomènes, le jeu des éléments, et aussi, à un niveau anthropologique, la nature du rapport entre âme et corps, le rôle et l'origine des sensations, il recourt à des points de vue plus traditionnels.