

E
E
E



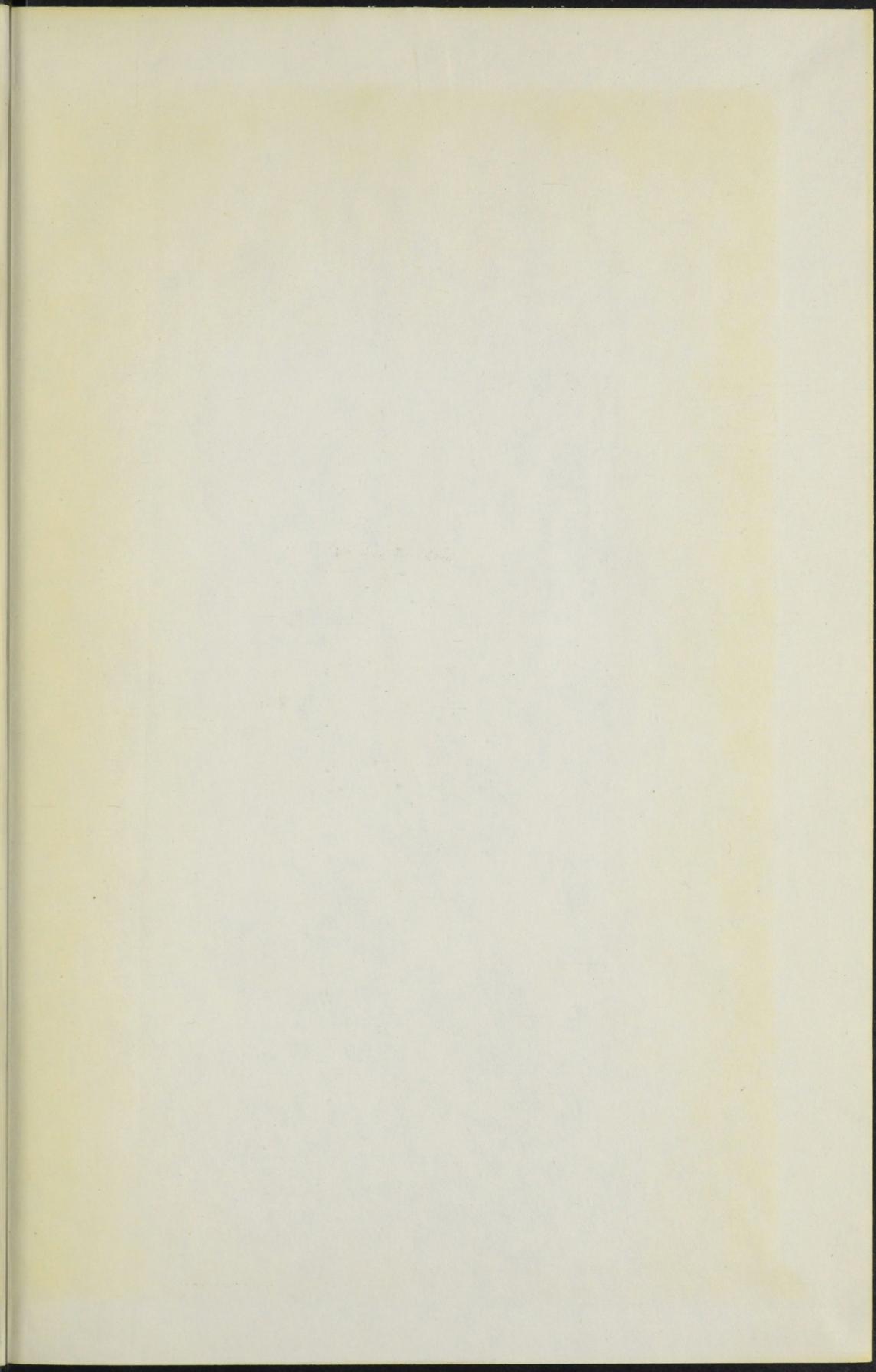
Université de Montréal

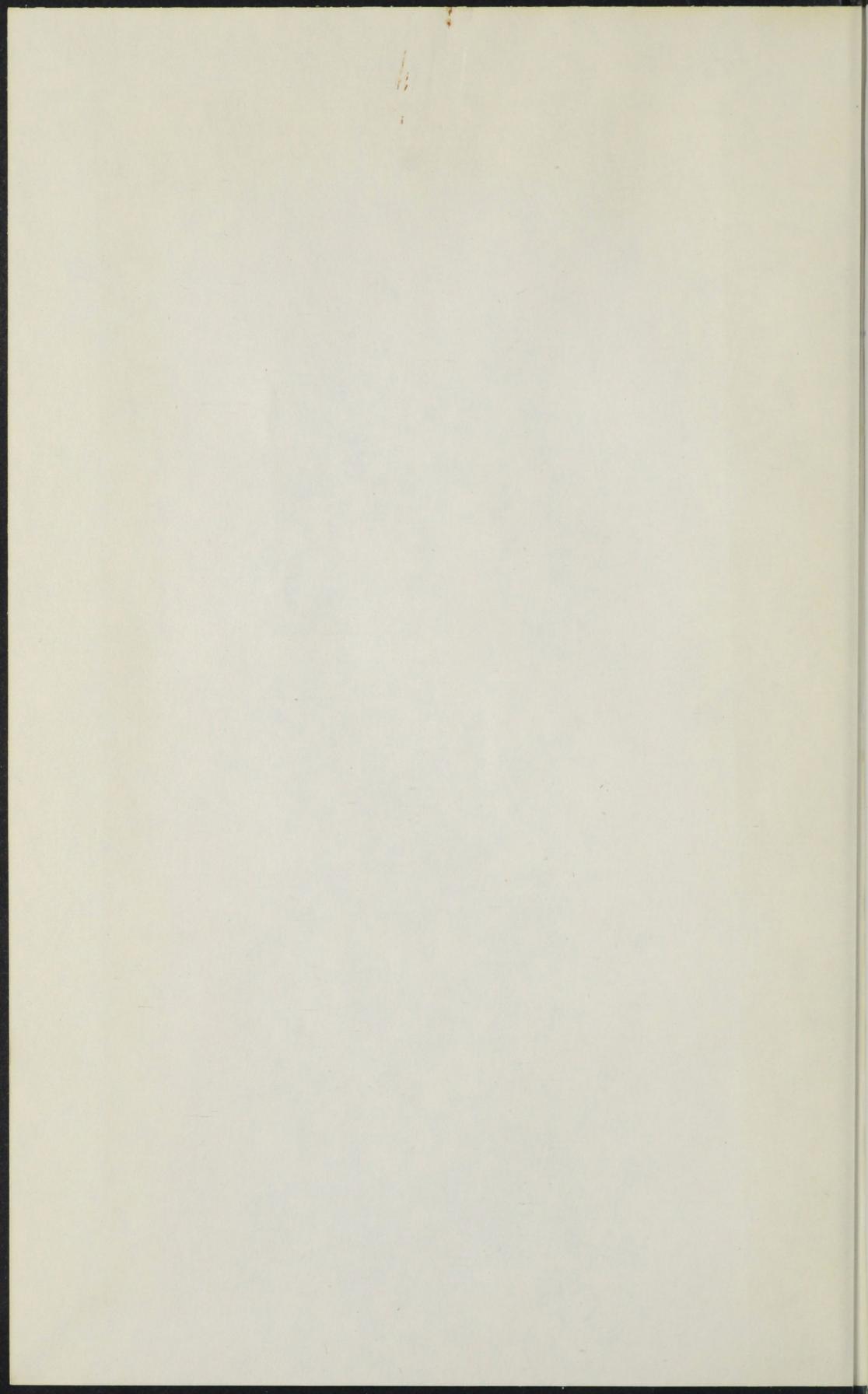
Bibliothèque

CENTRE DE
CONSERVATION

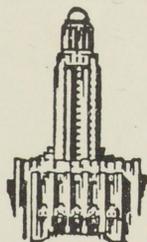
THÉOLOGIE LSH PHILOSOPHIE



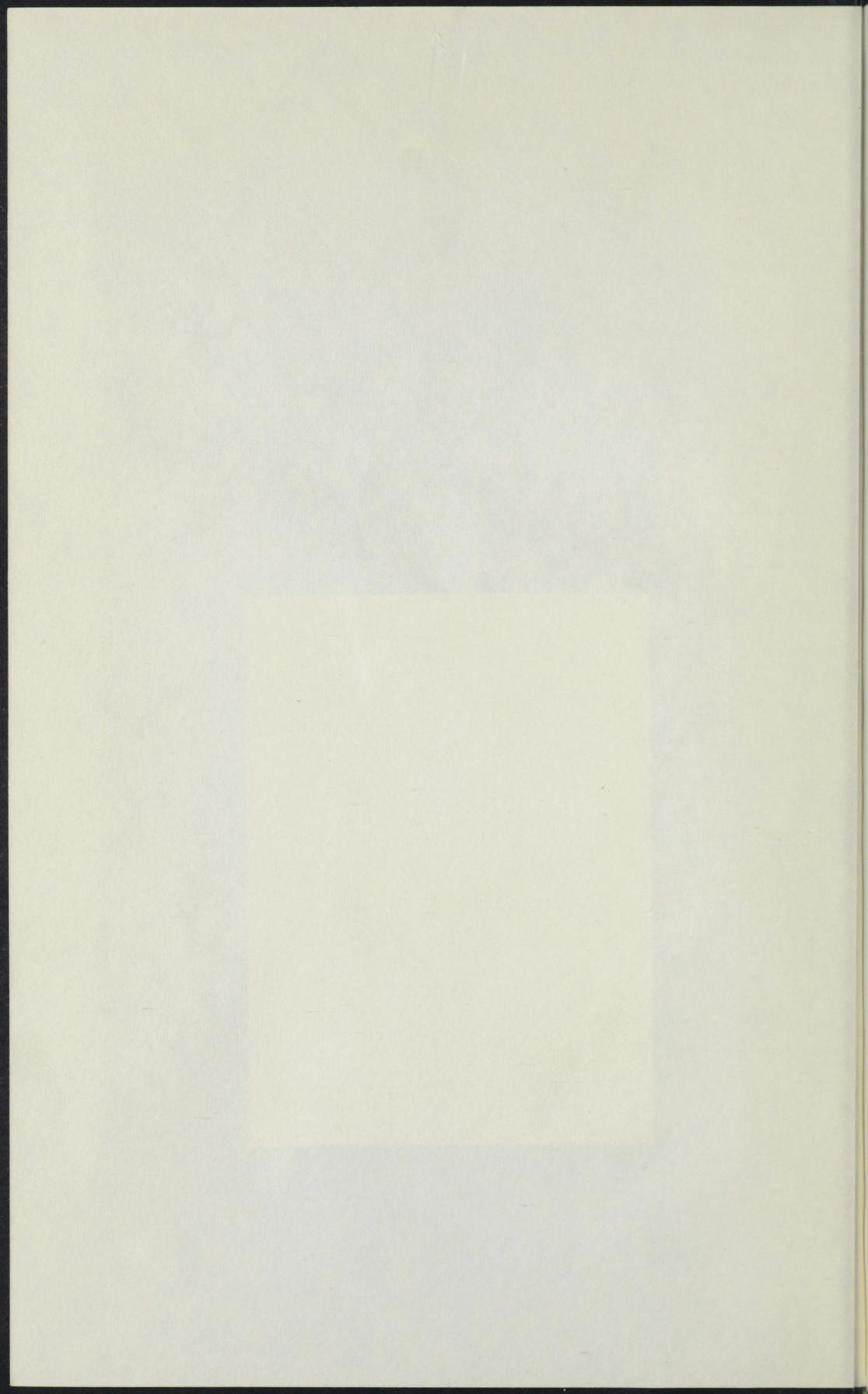




Iker



UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE



ÉTUDES D'HISTOIRE
LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE

Quatrième série

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

XIX

ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE

Quatrième série

MONTRÉAL

INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

2715, Chemin de la Côte Ste-Catherine

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V^e

1968

189
159 p
V. 19

© Institut d'Etudes Médiévales, Montréal,
et Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.

PROBLÉMATIQUE ET STRUCTURE

DU *CUR DEUS HOMO*¹

par Th.-André AUDET, O. P.

INTRODUCTION

- I. — Situation de cette étude par rapport aux études historiques ou théologiques consacrées à saint Anselme.
- II. — Situation du *Cur Deus Homo* dans l'œuvre de saint Anselme.

I

Si surprenant que ce puisse paraître, dès lors qu'il s'agit d'une œuvre aussi célèbre, aussi classique que le *Cur Deus Homo*, c'est une tâche relativement originale que d'en proposer une étude strictement monographique. Le *Cur Deus Homo* a sans doute été, depuis le XIII^e siècle, l'objet d'une immense littérature. Mais il a été bien rarement étudié pour lui-même. Ou bien ce traité a été étudié en référence à l'œuvre totale de saint Anselme, ou en dépendance presque exclusive de l'argument du *Proslogion*, comme témoin particulièrement explicite d'une méthode théologique singulière et originale qu'on s'efforce de définir. Et certes, on ne nie pas qu'il y ait un problème de la méthode théolo-

1. Le texte présent, publié à titre posthume (voir *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale* dans *Publications de l'Institut d'études médiévales*, XVII, Montréal-Paris, 1962, p. 7, note 1), représente la première partie d'une étude plus vaste que son auteur avait conçue sous le titre : *La théologie du Cur Deus Homo de saint Anselme* et que la mort ne lui permit pas de développer (voir le plan de la page 11). Rien n'a été changé au texte original, sauf pour une mise au point des notes et références trouvées en abrégé dans le manuscrit. Le lecteur trouvera plus loin entre crochets quelques notes faisant état de travaux parus après la mort de l'auteur. Sur la matière du présent article, il pourra également consulter : K. STRIJD, *Structuur en inhoud van Anselmus' « Cur Deus homo »*. Bijdrage tot het gesprek over de verzoening (*Van Gorcum's theologische bibliotheek*, 30), Assen, 1958, VIII-323 pp. ; J. MC INTYRE, *St. Anselm and his Critics. A Re-Interpretation of the « Cur Deus homo »*, Edinburgh-London, 1954 ; R. ROQUES, *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme*, texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes (*Sources chrétiennes*, 91), Paris, 1963 ; R. W. SOUTHERN, *Saint Anselm and his Biographers*, Cambridge, 1963, pp. 77-121. (Note de l'éditeur).

gique de saint Anselme ; mais avant de résoudre le problème, il conviendrait de se demander si effectivement il y a une méthode théologique de saint Anselme uniformément appliquée à toutes ses œuvres. Or, à cette question, seule peut répondre une étude strictement monographique de chacune des œuvres de saint Anselme. Cette étude est particulièrement urgente puisqu'il y a désaccord entre les historiens dans leurs tentatives pour situer certaines œuvres de saint Anselme par rapport à la tradition et aux objets ou de la théologie ou de la philosophie. Seules des études monographiques restituées originellement dans le plan de conscience de saint Anselme et dans les objets concrets de l'élaboration de ses œuvres permettront d'établir les rapports d'homogénéité ou d'analogie entre le *Monologion*, le *Proslogion* ou le *Cur Deus Homo*. L'étude historique que nous entreprenons, par la précision exclusive de son objet et par la rigueur de méthode que nous nous efforçons de maintenir pourrait donc procurer une pièce valable dans le dossier de saint Anselme pour l'interprétation de sa pensée.

D'autre part, le *Cur Deus Homo* a été étudié en référence au contexte plus ample de l'histoire des doctrines sotériologiques. Or, l'histoire des doctrines, par son objet même et par les affinités de son objet avec la catégorie dogmatique de Tradition, impose une double référence à l'histoire. D'une part, il faut éprouver la continuité d'une doctrine avec la tradition doctrinale qui la précède. D'autre part, il faut situer et, au besoin, juger une doctrine par rapport à la tradition doctrinale qui continue. Ajoutons que cette double référence à l'histoire est particulièrement exigée dans le cas des doctrines sotériologiques, pour cette raison que le dogme de la Rédemption n'a pas requis et n'a pas reçu des formulations explicites comme les mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Or, le *Cur Deus Homo* représente une transition décisive entre les théologies patristiques de la Rédemption et les systématisations scolastiques des XII^e et XIII^e siècles. De la sorte, le *Cur Deus Homo*, par sa date et par sa manière, s'inscrit historiquement entre deux systèmes : on ne peut nier que, dans cette situation, le *Cur Deus Homo* ait un sens dans l'histoire du dogme de la Rédemption. Mais ici il faut bien voir que la tentation est grande d'insérer le *Cur Deus Homo* dans l'un ou l'autre des systèmes qu'on vient de dire. Cette double référence est d'ailleurs théologiquement exigée. Mais, historiquement et doctrinalement, le *Cur Deus Homo* est une théologie de la Rédemption, et c'est en tant que théologie qu'il peut être référé lui-même à des systèmes plus synthétiques. Les théologies sont d'ailleurs antérieures aux systèmes. La théologie augustinienne de la Rédemption est antérieure ou postérieure au système patristique des doctrines sotériologiques ; elle est même antérieure à l'augustinisme plus élaboré qui prévaut avant le *Cur Deus Homo*. De même, la théologie du *Cur Deus Homo* est antérieure au système scolastique, même si celui-ci s'érige progressivement en un système anselmien. On peut penser que l'histoire générale des doctrines sotériologiques gagnerait en valeur d'objectivité et de synthèse en se contraignant à une analyse plus historique et plus positive des théologies de la Rédemption. L'objet même de la théologie peut exiger impérieu-

sement cette approche plus concrète de la tradition, comme le progrès des études historiques peut imposer une révision des systèmes eux-mêmes.

Je crois donc qu'il importe d'accepter le *Cur Deus Homo* d'abord comme une *théologie* de la Rédemption. Je veux dire par là qu'il faut l'accepter dans la totalité matérielle de son contenu et dans l'intégrité spéculative de sa problématique, avant toute référence prématurée à d'autres systèmes.

On peut constater, du reste, que ces références prématurées n'ont été possibles le plus souvent que moyennant un morcellement discutable du *Cur Deus Homo*, du moins qu'elles n'en retiennent, à leur issue, que des morceaux. Ainsi, en fonction des systèmes patristiques, le *Cur Deus Homo* consisterait en une réfutation de la théorie archaïque des droits du démon et l'élaboration positive d'une théologie de la satisfaction. Les nécessités de l'apologétique anti-protestante ont réduit encore cette orbite et ramené l'étude du traité de saint Anselme à une perspective encore plus étroite. D'une part, la critique anselmienne de la théorie des droits du démon a été interprétée comme un anti-augustinisme systématique, d'après le postulat qu'on peut ou qu'on doit identifier théorie des droits du démon et système patristique ou augustinisme. D'autre part, la théologie anselmienne de la satisfaction a été interprétée comme une nouveauté absolue, introduisant fatalement une rupture dans la continuité et dans la tradition du dogme catholique. L'histoire du dogme de la Rédemption s'est faite à l'intérieur de ces catégories exclusives, du côté de la théologie protestante et libérale. Du côté catholique, la réfutation qu'on a opposée à ces réductions arbitraires de l'histoire du dogme est restée enfermée dans les mêmes cadres étroits. Ce n'est pas mépriser les services qu'elle a rendus d'exprimer une telle critique sur l'œuvre de M. Rivière.

Or, contre ces constructions abusives, il faudrait d'abord établir la relation historique et spéculative de la théorie des droits du démon avec l'augustinisme ou les autres systèmes patristiques. Il faudrait ensuite déterminer si la critique de la théorie des droits du démon a conditionné méthodologiquement la pensée de saint Anselme dans le *Cur Deus Homo*, ou si elle ne s'y insère pas épisodiquement par opportunisme dialectique. Il faudrait encore déterminer dans quelle mesure saint Anselme a accepté un conditionnement de son œuvre par la tradition qui le précède, prise dans sa totalité, ou dans quelle mesure il a conçu et élaboré en dehors de toutes les requêtes historiques de l'augustinisme sa propre théologie de la Rédemption. Il faudrait enfin déterminer si la critique soi-disant anti-augustinienne des droits du démon et la substitution d'une théologie de la satisfaction représentent vraiment deux quantités théologiques absolues auxquelles il serait légitime de réduire tout le contenu du *Cur Deus Homo*, ou si, au contraire, ces deux quantités doctrinales ne seraient pas de simples étapes dialectiques dans une démarche spéculative qui va beaucoup plus loin, dans le mouvement d'un traité dont la rigoureuse cohésion est voulue et avouée et qui, au surplus, serait en pleine correspondance avec la mentalité, la psychologie anselmienne. L'exigence de ces multiples déterminations ne fait qu'exprimer

un principe élémentaire de méthode. Les systèmes patristiques n'ont pas prévu la contribution théologique de saint Anselme, et historiquement ils ne procurent pas un point d'insertion spéculative de la doctrine de saint Anselme. C'est Anselme lui-même qui se raccorde à la tradition patristique et c'est à lui qu'il faut demander le point et l'extension du raccordement qu'il a lui-même opéré avec les théologies qui ont précédé la sienne. Avant donc d'insérer le *Cur Deus Homo* dans une tradition doctrinale qui le précède, il faut voir comment la problématique de l'œuvre s'y réfère elle-même. Autrement dit, la problématique du *Cur Deus Homo* est à prendre dans le *Cur Deus Homo* lui-même. C'est la tâche d'une étude strictement monographique comme celle que nous entreprenons. Elle pourrait permettre de mieux retrouver et d'exprimer la vraie continuité de l'histoire des doctrines sotériologiques.

D'autre part, le rapport établi par les historiens entre le *Cur Deus Homo* et les systèmes scolastiques du XIII^e siècle a fait abstraire une autre quantité de la théologie de saint Anselme : la nécessité. On ne peut nier que celle-ci représente une catégorie majeure du *Cur Deus Homo*. Mais en abordant l'interprétation spéculative de cette catégorie par les avenues de la théologie scolastique, on n'est peut-être pas suffisamment attentif au fait que la problématique du XIII^e siècle a déjà fait subir une double critique à la notion anselmienne de nécessité. D'une part, en effet, par sa tradition scolaire et livresque, d'Anselme de Laon à Pierre Lombard, la scolastique du XIII^e siècle est en continuité avec la problématique augustinienne où la théologie de la Rédemption est posée en terme de convenance, non de nécessité. Bien plus, c'est même grâce à cette transposition que la théologie anselmienne a pu être assumée en scolastique. D'autre part, il ne faut pas oublier que la spéculation de saint Anselme représente une expérience antérieure à la redécouverte des grandes œuvres aristotéliennes. Or, les notions de convenance et de nécessité sont chargées d'implications épistémologiques et dialectiques, en sorte qu'en s'assimilant progressivement toute la philosophie et la noétique aristotélienne, la scolastique a érigé la distinction du convenable et du nécessaire en un principe méthodologique applicable à tout son donné. On peut comprendre, en conséquence, qu'on jugera diversement l'expérience de spéculation chrétienne chez saint Anselme, selon le jugement qu'on portera sur l'aristotélisme postérieur à son œuvre. Admettons et apprécions à leur vrai mérite les services que l'aristotélisme scolastique a rendus à l'épistémologie théologique. On peut se demander toutefois s'il est légitime de juger la théologie anselmienne de la Rédemption d'après les requêtes d'un système beaucoup plus évolué, historiquement inconnu et étranger à l'auteur du *Cur Deus Homo*. Même s'il faut admettre la légitimité théologique de ce traitement, on doit reconnaître que pour être juste et efficace il exige au préalable une appréciation historiquement exacte du texte et de la pensée de saint Anselme. Et ici, il faut bien convenir qu'on doit opérer un discernement particulièrement délicat entre les critères théologiques et les critères historiques, car l'équation théologique posée par la scolastique entre convenance et nécessité peut fort bien avoir un tout autre sens

que ce que saint Anselme exprime dans ses termes : *convenientia, necessitas et ratio necessaria*.

On voit donc qu'il peut être encore plus périlleux pour une exégèse positive du *Cur Deus Homo* d'emprunter sa problématique aux systèmes scolastiques, car si la scolastique a soumis la théologie de saint Anselme à une critique spéculative très profonde et très juste, il ne suit pas nécessairement que ce soit le résultat d'une critique historique. On peut critiquer saint Anselme en le lisant dans un sens aristotélicien et thomiste. Mais on doit le lire d'abord dans son sens anselmien.

Ce sens anselmien, une étude historique, aidée de toutes les ressources de la méthode historique, peut nous le restituer dans toute sa vérité positive et concrète.

Nous essaierons donc de retrouver la vraie problématique du *Cur Deus Homo* en la demandant à saint Anselme lui-même, en nous libérant des suggestions de la théologie patristique ou de la théologie scolastique. Saint Anselme y trouvera son bénéfice, puisque cette œuvre de sa maturité vaut bien qu'on la traite pour elle-même. Ce pourra être au surplus une contribution positive aux études d'histoire médiévale qui sont consacrées à son œuvre et à sa personne. La théologie elle-même pourra bénéficier de notre étude puisqu'on ne peut pas refuser que le *Cur Deus Homo* s'inscrit dans la tradition théologique à une étape décisive de son progrès, une étape qui doit être étudiée en elle-même pour mieux retrouver sa jonction avec la tradition doctrinale qui précède et pour mieux apprécier le progrès de la tradition qui la suit et qui la dépasse.

Les principes de méthode que j'ai formulés et les fins qu'on peut assigner à notre étude légitiment le plan suivant : 1) Structure du *Cur Deus Homo* ; 2) La problématique augustinienne du *Cur Deus Homo* ; 3) Le théocentrisme du *Cur Deus Homo* ; 4) La méthode théologique du *Cur Deus Homo*.

Le premier chapitre, Structure du *Cur Deus Homo* sera en fait, à la manière de la pédagogie médiévale, une *expositio textus*. Nous parcourrons tout le *Cur Deus Homo*, avec la volonté de réintégrer l'œuvre dans l'esprit de son auteur, considérant comment les chapitres et les parties du traité s'articulent les uns avec les autres, dans un effort pour découvrir à quelque degré le sens de l'œuvre, c'est-à-dire la signification qu'elle avait pour saint Anselme lui-même. Les autres chapitres dans la même référence à la pédagogie médiévale, peuvent être présentés comme autant de *quaestiones* issues du texte du *Cur Deus Homo*. Ces *quaestiones*, en effet, seront toujours maintenues dans leur appartenance dialectique et spéculative à la structure du *Cur Deus Homo* dont elles aideront à retrouver la profonde et totale intelligibilité. Elles rendront ce service dans la mesure précisément où l'on maintiendra leurs attaches intrinsèques à la problématique et à la structure du *Cur Deus Homo*, en nous défendant continuellement de les accepter ou de les traiter comme des projections d'une autre problématique, d'une autre tradition doctrinale.

II

Le *Cur Deus Homo* dans l'œuvre de saint Anselme.

Il s'agit d'énoncer ici quelques principes méthodologiques essentiels à l'élaboration scientifique d'une monographie littéraire et doctrinale.

Puisque nous étudierons le *Cur Deus Homo* en fonction de saint Anselme, il est nécessaire de le situer dans l'évolution de la pensée de son auteur. A ce plan, la requête la plus immédiate, quoique la plus extrinsèque, est de fixer la place chronologique du *Cur Deus Homo* dans son œuvre littéraire.

Fort heureusement, nous avons un système chronologique des œuvres de saint Anselme critiquement établi par l'éditeur de ses *Opera omnia*, Dom F. S. Schmitt². Nous en reproduisons ici les résultats principaux.

En référence à la vie de saint Anselme, son œuvre peut se partager en trois périodes. Première période, durant son priorat au Bec, 1063-1078 ; *Monologion*, durant la 2^e moitié de 1076 ; *Prosligion*, vers 1077-1078, ainsi que le *Liber Apologeticus* adressé à Gaunilon, en réponse au *Liber pro insipiente* de ce dernier. Deuxième période, abbatiat de saint Anselme au Bec, septembre 1078-1093 : *De Grammatico*, *De Veritate*, *De Libertate arbitrii*, composés dans cet ordre de 1080 à 1085 ; *De Casu Diaboli*, entre 1085-1093 ; une première recension de l'*Epistola de Incarnatione Verbi*, avant le 7 septembre 1092, est restée inachevée. Troisième période, épiscopat de saint Anselme, mars 1093-1109 : *Epistola de Incarnatione Verbi*, deuxième recension et traité complet, début de 1094 ; *Cur Deus Homo*, commencé entre 1094 et octobre 1097, terminé durant l'été 1098 ; *Méditation XI de Redemptione humana*, 1099 ; *De Conceptu virginali et originali peccato*, été de 1099-été 1100 ; *De processione Spiritus Sancti*, été 1102 ; *Epistola de sacrificio azimi et fermentati* et le *De Sacramentis ecclesiae* vers 1106-1107 ; le *De Concordia* vers 1107-1108.

Ce système ne nous procure qu'une chronologie relative en ce qui concerne le *Cur Deus Homo*. Je crois que certains indices qu'on n'a pas observés d'assez près permettraient de fixer la date du *Cur Deus Homo* de manière plus absolue. Je tenterai donc une révision critique de la date assignée au *Cur Deus Homo*. Plus de précision sur ce point nous mettrait en relation plus certaine avec la psychologie de saint Anselme, à un moment particulièrement troublé de sa carrière, pourrait même nous aider à mieux retrouver le sens de l'œuvre.

La donnée initiale sur laquelle il faut établir un système chronologique du *Cur Deus Homo* reste l'aveu très explicite qu'on lit dans la *Praefatio* : « In magna enim cordis tribulatione, quam unde et cur passus sim novit Deus, illud in Anglia rogatus incepti et in Capuana provincia peregrinus perfeci³. » Cette indication nous situe effectivement, pour

2. *Zur Chronologie des St. Anselm von Canterbury*, dans *Revue bénédictine*, XLIV (1932), pp. 322-350.

3. S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera omnia ad fidem codicum recensuit* F. S. SCHMITT, vol. II, Edinburgi, Nelson, 1946, p. 42, II. 6-8 ; *PL*, 158, 361.

le commencement du *Cur Deus Homo*, entre les années 1093, début de l'épiscopat de saint Anselme, et 1097, date de son premier exil. La date de 1098 où fut terminée la rédaction et la préface du traité est certifiée par Eadmer, le biographe de saint Anselme⁴.

La clause *in Anglia rogatus incepti*, est trop explicite et trop formelle dans son opposition à *in Capuana provincia perfecti*, pour qu'on puisse la refuser. Cette clause détruit à elle seule une hypothèse du P. Druwé⁵. Celui-ci en s'appuyant sur d'autres clauses textuelles, particulièrement les premières lignes du ch. I, voudrait reporter la première ébauche du *Cur Deus Homo*, d'ailleurs notablement différente du texte définitif que nous lisons, à la période normande de saint Anselme, au moment où le moine Bosen entra à l'Abbaye du Bec en 1088. Nous rencontrerons plus loin le postulat d'interprétation doctrinale qui exige, dans le système du P. Druwé, cette situation chronologique. Constatons pour le moment que les simples données littéraires auxquelles il en appelle ne justifient en rien sa thèse. Que plusieurs de ses disciples demandent à saint Anselme, et de vive voix et par lettre, qu'il mette par écrit les réponses qu'il avait l'habitude de fournir sur la question de la Rédemption, il n'y a là absolument rien qui exige de reporter si loin dans le passé les origines littéraires du *Cur Deus Homo*. Le régime de vie de saint Anselme durant la première période de son épiscopat nous met en situation parfaite et nous procure le vrai milieu où nous pouvons retrouver la première histoire du *Cur Deus Homo*. Par une tradition propre à l'Angleterre et confirmée juridiquement au moment de la conquête normande et de l'avènement de Lanfranc comme archevêque-primat, la cathédrale de Canterbury, comme plusieurs autres églises du royaume, était desservie par une communauté de moines dont l'abbé était d'office l'évêque lui-même⁶. C'était la situation qu'avait trouvée saint Anselme en arrivant à Canterbury. Pour lui, c'était un milieu normal ; ce devait être aussi un refuge, car il ne devait jamais s'adapter aux multiples exigences de l'administration féodale de son évêché et de ses domaines. Saint Anselme a toujours gardé la nostalgie de son monastère, ce qui ne fit qu'amplifier la tragédie de sa vie. Son biographe et confident, Eadmer, le rappelle longuement en plusieurs textes qui nous montrent les relations de saint Anselme avec ses moines de Canterbury : « Forte dicet aliquis : Si tam bonum, tam jucundum erat illi habitare cum monachis, cur non continue habitabat Cantuarie cum suis »⁷? Les nécessités de l'administration religieuse et le rôle politique et même militaire que devait assumer le primat de l'Angleterre imposaient malheureusement à saint Anselme de nombreux et ardues voyages et des séjours parfois prolongés à la cour. Il s'entourait toujours cependant d'une compagnie de moines et de clercs, ses familiers : « Nullo tamen loco vel

4. Cf. *Vita sancti Anselmi* auctore EADMERO, PL, 158, 100.

5. Cf. E. DRUWÉ, S. J., *La première rédaction du Cur Deus Homo de saint Anselme*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXXI (1935), p. 515, note 1 et pp. 521-525.

6. Cf. D. KNOWLES, *The Monastic Order in England*, Cambridge, 1941, pp. 129-134 ; 619-621.

7. *Vita sancti Anselmi*, PL, 158, 83.

tempore sine suis monachis et clericis erat⁸. » Où qu'il ait été, on venait à lui de partout. On venait le consulter sur des problèmes théologiques, sur des matières de direction spirituelle ou sur tout autre sujet... « Qui ad eum ex diversis locis confluentes raro deerant... Videres siquidem istos scripturarum sententiis ac quaestionibus involutos mox ratione proposita ab eo evolvi...⁹. » C'était durant les repas particulièrement que saint Anselme tenait ces conférences avec ses moines de Canterbury et les hôtes qui se joignaient à ceux-ci. La lecture rituelle qu'on y faisait lui fournissait matière d'enseignement ou lui-même proposait un sujet à la place de cette lecture d'observance : ...« dicamus quod ipse Anselmus ad refectionem corporis sedens, modo de sacra quae coram eo legebatur lectione, materia loquendi sumpta, convalescentes aedificabat, modo ex sua parte sacra verba edisserens loco sacrae lectionis praesentium mentes instruebat...¹⁰. » Saint Anselme, qui mangeait très peu, se laissait même absorber dans ces discussions, à ce point que ses familiers devaient voir à ce qu'il absorbât un peu de nourriture. « Verumtamen fatebatur, et verum esse cognovimus, quia dum alicui longae disputationi occupatus erat, magis solito nescienter edebat, nobis qui propinquiore sedebamus clanculo panem ei nonnumquam subministrantibus¹¹. » Certains chapitres du *Cur Deus Homo* retiennent plus immédiatement le souvenir de ces conférences monastiques¹².

On a donc dans ces descriptions d'Eadmer une reconstitution très vivante du milieu où a été ébauché le *Cur Deus Homo*. On a là une situation historique à laquelle on peut référer ce qu'on lit au chapitre I : « Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis (ses moines de Canterbury particulièrement) et litteris (les hôtes de passage qui voulaient retrouver pour eux-mêmes ou transmettre à leur entourage les enseignements qu'ils avaient entendus au cloître de Canterbury), quatenus cujusdam de fide nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendem. Dicunt enim eas sibi placere et arbitrantur satisfacere¹³. » Sans doute les données que nous avons empruntées à Eadmer ne suffiraient pas à elles seules à établir que le *Cur Deus Homo* a été ébauché et composé en Angleterre. Mais ces données, qui illustrent bien concrètement les premières lignes du ch. I du *Cur Deus Homo*, sont en parfaite concordance textuelle et historique avec l'information de la *Praefatio*: *Illud in Angliā rogatus incepti*. Le tort du P. Druwé, ce fut d'avoir négligé le sens positif et absolu de cette information de saint Anselme, de ne pas avoir mis en rapport avec elle les premières lignes du ch. et d'avoir entendu celles-ci en fonction

8. *Ibid.*, 84.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, 86.

12. Voir par exemple dans ce contexte : Lib. I, cap. 20-21 et comparer avec EADMER, *Vita sancti Anselmi*, lib. 2, parag. 22, *PL*, 158, 89-90.

13. SCHMITT, 47, 5-8 ; *PL*, 158, 361. [Le *Cur Deus Homo* se trouve dans le volume II de l'édition SCHMITT. Les références du Père Audet à cette édition ne font pas mention du volume dans son manuscrit. Seules aussi les notes de l'Introduction contiennent la référence à la *Patrologie latine*. Note de l'éditeur.]

de postulats entièrement inacceptables dans l'histoire littéraire comme dans l'histoire doctrinale de l'œuvre de saint Anselme.

Il faut donc maintenir qu'une première partie du *Cur Deus Homo*, qu'il est au surplus impossible d'identifier avec précision, a été rédigée en Angleterre, durant la première période de l'épiscopat de saint Anselme, avant son premier exil, soit durant les années 1093-1097. Or, je crois que cette date est susceptible d'être précisée. D'une part, il est bien difficile d'admettre que saint Anselme ait étendu sur une période aussi prolongée la composition d'une partie de son traité. Eadmer nous informe, en effet, que son maître rédigeait très vite : « *Scriptis inter haec Anselmus libellum unum De Concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* » i. e. la dernière œuvre de saint Anselme, vers 1107-1108. « *In quo opere, contra morem, moram in scribendo passus est...*¹⁴. » D'autre part, saint Anselme se plaint dans la *Praefatio* que des copies de la rédaction du *Cur Deus Homo* entreprise en Angleterre avaient été transcrites à son insu et circulaient déjà en certains milieux : « *Opus subditum propter quosdam qui antequam perfectum et exquisitum esset, primas partes ejus me nesciente sibi transcribebant...*¹⁵. » Il est invraisemblable que, si le *Cur Deus Homo* était déjà rédigé en partie dès 1094, saint Anselme n'en ait pas eu connaissance avant son départ d'Angleterre en 1097. C'était pour répondre aux instances de plusieurs de ses disciples qu'il avait entrepris la rédaction de ce traité. Puisque quelques-uns de ceux-ci étaient si avides de posséder le traité qu'ils avaient entrepris de le transcrire avant même qu'il ne fût terminé, on comprend qu'ils auraient poussé saint Anselme à le terminer au plus tôt et qu'en conséquence et de toute manière saint Anselme lui-même n'aurait pas ignoré longtemps que son traité circulait déjà en plusieurs copies incomplètes. On a là un premier indice qui engage déjà à abaisser la première date du *Cur Deus Homo*. Il y en a d'autres.

Saint Anselme a rédigé son *Cur Deus Homo* selon la formule littéraire d'un dialogue personnel avec le moine du Bec, Boson, l'un de ses fils spirituels les plus chers. Or si l'on entend bien les textes, il faut constater que Boson est auprès de saint Anselme, en Angleterre, quand celui-ci entreprend de rédiger le *Cur Deus Homo*. Nous verrons plus loin que la *Praefatio* a été composée une fois le traité achevé. Au contraire, le ch. I est lui aussi une préface, mais une préface contemporaine du début de l'œuvre. Saint Anselme écrit dans ce chapitre : « *...unum ex illis qui hoc flagitant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem, ut Boso quaerat et Anselmus respondeat hoc modo*¹⁶. » Ce témoignage est confirmé par le début du *De Conceptu virginali et originali peccato* : « *Cum in omnibus religiosae tuae voluntati velim si possim obsequi, et frater et filii carissime Boso : tum utique maxime debitorem me judico, cum eam a me in te excitari intelligo. Certus autem sum, cum in libro Cur Deus Homo, quem ut ederem tu*

14. *Vita sancti Anselmi*, PL, 158, 114.

15. SCHMITT, 42, 2-3 ; PL, 158, 359-360.

16. SCHMITT, 48, 13-15 ; PL, 158, 362.

maxime inter alios me impulisti, in quo te mecum disputantem assumpsi...¹⁷. » Or, ce n'est qu'après son sacre, soit après décembre 1093¹⁸, que saint Anselme obtint que Boson passât du Bec à Canterbury. Milan Crispin, l'historien des Abbés du Bec, nous en donne le témoignage certain : « Post haec cum abbas Beccensis Anselmus Dei dispositione et regis Anglorum ac populi electione archiepiscopus Cantuariensis fuisset consecratus, mandavit suum dilectum Bosonem, volens illum habere suum. Ita Boso transfretavit et in Anglia cum Anselmo aliquandiu commoratus est¹⁹. » Or rien n'assure que Boson soit arrivé en Angleterre tôt en 1094 : la suite du texte de Milan suggère même le contraire, comme nous le verrons. De toute manière, c'est en 1094 qu'il faut situer la rédaction définitive de l'*Epistola de Incarnatione Verbi* à laquelle le *Cur Deus Homo* lui-même renvoie (lib. II, cap. IX). D'autre part, la fin de 1094 jusqu'à juin 1095, et même après, marque une période extrêmement active dans la carrière de saint Anselme. C'est le temps de ses premiers démêlés avec le roi Guillaume le Roux, qui lui impose de multiples voyages et plusieurs séjours à la cour. Il faut situer un concile de réforme en mars 1095, tenu à Rockingham. Saint Anselme dut même organiser la défense de Canterbury et des ports avoisinants pendant que le roi faisait campagne en Normandie²⁰. A tout considérer, il n'est guère possible que saint Anselme ait pu entreprendre la composition de son *Cur Deus Homo* durant cette période. Une autre raison impose la même conclusion. La défense militaire de Canterbury empêchait saint Anselme de se rendre au concile de Clermont convoqué par le pape Urbain II. Or, Milan Crispin nous apprend que saint Anselme délégua à sa place Boson. « Eodem tempore audiens Anselmus Urbanum papam convocasse concilium generale apud Clarumontem in Arvernia provincia, quia ipse non potuit ire, misit praedictum Bosonem ad idem concilium²¹. » Ce concile eut lieu en novembre 1095. Si l'on considère que saint Anselme mit d'octobre à Noël pour se rendre de Canterbury à Cluny²², il faudrait accorder à peu près le même temps à Boson pour se rendre à Clermont, assigner en conséquence comme date probable de son départ, septembre 1095. Or, Boson mit du temps à rentrer en Angleterre à ce que nous apprend son biographe : « cujus itineris longitudine et labore infirmatus et nimis ita est post Concilium cum in Northmanniam refedare vellet, in via aeger remanet apud Santum Walterium²³. » On ne peut préciser à quel moment en 1096 Boson put rentrer en Angleterre. C'est en tout cas après son retour qu'il faut poser le commencement du *Cur Deus Homo*, si nous admettons que Boson doit être auprès de saint Anselme quand celui-ci commence à rédiger son traité.

Il semble bien qu'historiquement l'année 1097 nous fournit toutes les conditions où situer l'entreprise littéraire du *Cur Deus Homo*. La Nor-

17. SCHMITT, 139, 2-6, PL, 158, 431.

18. Cf. *Epistolarum Liber III, Epist. 15, PL, 159, 40.*

19. *Vita venerabilis Bosonis, PL, 150, 725.*

20. Cf. *Epist. 37, PL, 159, 71 ; Epist. 35 et 36, PL, 159, 66-68.*

21. *Vita venerabilis Bosonis, PL, 150, 726.*

22. Cf. *Historia novorum, PL, 159, 404.*

23. *Vita venerabilis Bosonis, PL, 150, 726.*

mandie étant conquise, le roi Guillaume le Roux fit campagne en 1097 dans le pays de Galles dont les habitants avaient tenté de se révolter contre la couronne durant l'expédition en Normandie. Au terme de ces événements, la paix, qui semblait définitivement acquise, permettait à saint Anselme lui-même et aux autres grands du royaume les plus beaux espoirs. Eadmer a noté cet optimisme dans son *Historia Novorum* : « Cum jam multi sperarent quid haec pax servitio Dei deberet militare et attenti expectarent aliquid magni pro emendatione Christianitatis ex regis assensu archiepiscopum promulgare²⁴. » Durant ces mois d'attente, saint Anselme, libéré provisoirement de ses soucis et de ses différends avec le roi, a pu entreprendre la composition de son *Cur Deus Homo*. Or, l'optimisme qui avait gagné l'archevêque lui-même fut de bien courte durée. « Expectavimus pacem, et non est bonum ; tempus orationis, et ecce turbatio », disait saint Anselme²⁵. A peine rentré de son expédition dans le pays de Galles, le roi adressa une lettre à saint Anselme lui reprochant de ne lui avoir fourni que des soldats mal entraînés et mal équipés et le sommait de venir se justifier à la cour. Saint Anselme ignore la sommation, et comprenant qu'il n'y avait plus rien à espérer — « nihil spei de futura ipsius emendatione in eo ultra remansit » — reprit son ancien projet de se rendre à Rome auprès du pape : « mandavit... regi se summa necessitate constrictum velle per licentiam ipsius Romam ire ». Cette première requête fut adressée au roi à la Pentecôte 1097 et elle devait être renouvelée en août suivant. Le roi refusa son autorisation les deux fois. La rupture définitive entre l'archevêque et le roi fut provoquée en octobre. Saint Anselme renouvela ses instances pour se rendre à Rome. Le roi lui fit répondre : « Rationes suas non admitto ; sed si iverit, pro certo noverit quod totum archiepiscopatum in dominum meum redigam nec illum pro archiepiscopo ultra recipiam. » L'affaire fut portée en conseil. Les évêques investis par le roi se séparèrent de leur primat et prirent le parti du monarque. Au terme des entretiens, saint Anselme dit à ses suffragants : « Bene dixistis. Ite ergo ad dominum vestrum, ego me tenebo ad Deum. » Eadmer continue : « Fecerunt ut dixerat et remansit Anselmus quasi solus. » La cause de saint Anselme était perdue. Il résolut de fuir l'Angleterre : pour lui, c'était l'exil, selon la menace même du roi. Il s'embarqua à Douvres à la mi-octobre 1097²⁶.

Or, reprenons le texte de la *Praefatio*. Saint Anselme écrit : « In magna enim cordis tribulatione quam unde et cur passus sim, novit Deus, illud (opusculum) in Anglia rogatus incepti²⁷. » Cette *magna cordis tribulatio* n'est pas l'état d'âme de saint Anselme au moment où il rédige cette préface dans les montagnes durant l'été de 1098. Eadmer nous dit que dès qu'il fut hors de l'Angleterre, saint Anselme retrouva sa paix intérieure et sa joie : « Anselmus itaque extra Angliam positus in eo

24. Lib. II, *PL*, 159, 396.

25. Lib. II, *PL*, 159, 396.

26. Pour tout ce qui précède, voir *Ibid.*, 159, 396-403.

27. SCHMITT, 42, 6-8 ; *PL*, 158, 361.

magnifice laetatus est et multiplices Deo gratias egit quod se quasi immanem Babylonis fornacem evasisse et culmen quodammodo *placidae* quietis contigisse videbat²⁸. » Plus encore, dans la villa de la Schlavia où il termine son *Cur Deus Homo*, saint Anselme retrouve la paix monastique et la liberté spirituelle qui étaient le besoin de toute sa vie : « Ad primum igitur conversationis ordinem (quam antequam abbas esset habebat, quemque se in pontificatu positum maxime perdidisse deflebat), vitam instituit, sanctis operibus, divinae contemplationi, mysticarum rerum enodationi die noctuque mentem intendens²⁹. » Ce sont donc bien des sentiments qu'il éprouvait en Angleterre au moment où il rédigeait les premières parties de son *Cur Deus Homo* que saint Anselme exprime dans les termes : *in magna cordis tribulatione*. Or les événements de 1097 que nous avons relatés ont provoqué une vraie crise de conscience chez saint Anselme. Il se rendit compte que son épiscopat était une faillite pour l'Eglise d'Angleterre, que celle-ci perdait tous ses droits par son impuissance à les défendre, qu'il avait dressé contre lui les autres évêques du Royaume. Il se sentait responsable de ces malheurs, comprenant qu'il y avait chez lui une inaptitude psychologique à saisir toutes les réalités concrètes du gouvernement ecclésiastique et une intransigeance de tempérament et de conscience qui ne lui permettait pas de voir ou d'accepter les concessions possibles ou nécessaires pour la paix. Il arriva à cette décision qu'il devait se décharger de l'épiscopat, que cela devenait nécessaire au salut de son âme et à la sauvegarde ou à la restauration des droits de l'Eglise d'Angleterre. Ce sont les sentiments que nous lisons dans une lettre émouvante adressée au pape Urbain II où saint Anselme relate les derniers événements de 1097. « Tanta enim est cordis mei tribulatio ut nec verbis nec litteris sufficientiam illam exprimere...³⁰. »

On a là, aussi douloureux que concret, l'aveu de la *magna cordis tribulatio* dont parle saint Anselme dans sa préface. Ses démêlés antérieurs avec le roi n'avaient jamais provoqué chez lui un tel affaissement. Si c'est vraiment dans une *magna cordis tribulatio* que saint Anselme a écrit les premières parties de son *Cur Deus Homo*, ce fut donc en 1097, dans l'état d'âme qu'on vient de décrire.

Cette date concilie toutes les requêtes explicites des données textuelles du *Cur Deus Homo*. C'est en Angleterre, en compagnie de Boson, dans de grandes épreuves intérieures, que saint Anselme avoue avoir rédigé les *primae partes* du *Cur Deus Homo*. Ce n'est qu'en 1097 que nous trouvons à la fois ces trois conditions.

Ce système chronologique n'est pas contredit par deux lettres de saint Anselme à Boson qui, à première vue, pourraient faire difficulté.

La première est la III, 22st. Elle ne contient aucune allusion au *Cur Deus Homo*. Par ses données intrinsèques, il y a tout lieu de la dater du début de l'épiscopat de saint Anselme, avant l'arrivée de Boson au-

28. *Vita sancti Anselmi*, PL, 158, 97.

29. *Ibid.*, 158, 100.

30. *Historia novorum*, Lib. II, PL, 159, 405-406 ; comparer avec *Epist.* 37, PL, 159, 71.

31. Cf. PL, 159, 48-50.

près de lui. On peut même y discerner que saint Anselme projette d'appeler Boson prochainement : « Sicut cum certus sum quia tu semper velles esse mecum, ita ne dubites quia ego semper vellem esse tecum. Si autem Deus pacem et opportunitatem mihi dare dignabitur, ut tuae dilectionis mihi liceat frui praesentia : scito quia hoc ut fiat curabo libentissime, et si non semper, vel tantum quantum permittet ratio³². » D'autre part, saint Anselme demande à son correspondant d'encourager ses frères, *maxime adolescentes et novitios*. Ce trait est caractéristique des premières lettres de saint Anselme au tout début de son épiscopat³³.

La lettre III, 25, également adressée à Boson³⁴, porte ceci : « Librum quem edidi, cujus titulus est *Cur Deus Homo* domnus Elmerus... transcribit libenter Ecclesiae Beccensi »³⁵ (aucune allusion au *De Conceptu virginali* composé pourtant à la requête de Boson). La difficulté que poserait cette lettre est d'ordre purement extrinsèque. C'est que, dans les anciennes collections des lettres de saint Anselme, celle-ci a été classée dans la correspondance antérieure au premier exil de l'archevêque, donc avant 1097.

Notons d'abord que cette lettre n'a été introduite dans la correspondance de saint Anselme qu'au xvi^e s. En fait, une lecture plus attentive du texte impose de dater cette lettre avec certitude de l'exil même de saint Anselme. A ce moment Boson est rentré au Bec³⁶. A ce moment, précisément, en 1098-1099, Guillaume le Roux fait campagne dans des territoires voisins de l'Abbaye du Bec, dans le Maine et le Vexin français. Enfin, toujours dans la même lettre, l'archevêque prie Boson de saluer son parent Fildurad : « nam ipse exsul est propter Deum. » L'expression ne se comprend guère que par rapport à saint Anselme lui-même exilé.

Notons du reste que, dans son édition, Dom Schmitt a remis cette lettre à sa vraie place chronologique dans la correspondance de saint Anselme³⁷. En 1932, l'éditeur disait déjà que par son contenu la lettre date sûrement du premier exil³⁸. Je tiens donc que le *Cur Deus Homo* a été commencé durant l'année 1097 et qu'il fut terminé à l'été 1098. Un premier résultat de cette localisation chronologique, c'est que les deux parties du *Cur Deus Homo* sont beaucoup plus proches l'une de l'autre dans le temps, ce qui permet de supposer une unité d'intention et de plan qui ne fut pas abandonnée. Toute l'œuvre garde ainsi une homogénéité intrinsèque que de longues années n'auraient sûrement pas maintenue. Je crois d'ailleurs que c'est la plus grande partie du *Cur Deus Homo* qui fut rédigée en Angleterre. Si on a déjà entrepris de le transcrire en ce pays, c'est que saint Anselme avait donné le *Cur Deus Homo* à lire à quelques-uns de ses intimes et que l'œuvre devait être assez com-

32. *Ibid.*

33. Comparer avec *Epist.* III, 16, 17, 21.

34. Cf. SCHMITT, *Revue bénédictine*, XLIV (1932), p. 345.

35. *PL*, 159, 56.

36. Comparer avec *Vita venerabilis Bosonis*, *PL*, 150, 726.

37. Cf. *Anselmi Opera omnia*, IV, *Epist.* 209, pp. 104-105.

38. Cf. *supra*, note 34.

plète en elle-même³⁹. Sans être vaine, toute précision absolue est ici impossible. S'il est permis de présenter une hypothèse, je ne croirais pas invraisemblable de chercher une division des deux rédactions du *Cur Deus Homo* au livre II, ch. XVII-XVIII. A la fin du ch. 17, saint Anselme explique à Boscun qu'on pourrait produire une autre raison pour expliquer comment le Christ est de la descendance d'Adam sans toutefois être atteint par le péché originel : « et si aliam nunc inquirere vellem, necesse esset... incidere in quasdam alias quaestiones quae suum postulans tractatum : ea quam diximus ratione contenti, quae de *incepto restant opere prosequamur*⁴⁰. » Boscun consent, mais à cette condition que saint Anselme s'engage à traiter cette raison une autre fois. A quoi saint Anselme répond : « Quoniam voluntatem hanc scio me gerere, quod petis non denego ; sed quia de futuris incertus sum, promittere non audeo, sed Dei dispositioni committo⁴¹. » Tout en admettant que ces sentiments conviennent en tout temps et en toute circonstance à une âme contemplative, on ne peut empêcher que les expressions : *de futuris incertus sum* et *Dei dispositioni committo*, prennent un réalisme saisissant si on les réfère aux circonstances de 1097. Par ailleurs, le ch. 18 débute par une révision de tout le traité dans ses diverses étapes spéculatives, ce qui ne manquerait pas d'à-propos si saint Anselme reprenait à ce moment son ouvrage interrompu. Ce résumé se termine par cette phrase : « *Restat ergo nunc ostendere quomodo illa (mors) solvatur Deo pro peccatis hominum*⁴². » Encore une fois, cette détermination des deux rédactions du *Cur Deus Homo* n'est qu'une hypothèse, mais qui ne manque pas tout à fait de vraisemblance.

Comme résultat de ce système chronologique, nous avons trois écrits sotériologiques de saint Anselme dont le rapprochement dans le temps constitue une certaine unité dans l'histoire littéraire de son œuvre. Ce sont le *Cur Deus Homo* lui-même 1097-1098, la *Meditatio XI De Redemptione humana* [a] et le *De conceptu virginali et originali peccato* qui datent de 1090-1100. Ces deux œuvres sont les lieux parallèles idéologiquement et littérairement les plus proches du *Cur Deus Homo* et peuvent fournir de précieux appoints pour l'interprétation du texte et de la pensée de saint Anselme dans l'ouvrage qui nous intéresse. Notons que le *De Conceptu virginali* renvoie lui-même au *Cur Deus Homo* au moins deux fois⁴³, et que par ailleurs saint Anselme a fait transcrire ensemble les deux traités pour les adresser au Pape Pascal II⁴⁴.

39. Comparer avec *Epist. IV*, 103, à propos du *Monologion* : « De quo opusculo hoc praeter spem evenit, ut non solum illi, quibus instantibus editum est, sed et plures alii illud velint non solum legere, sed etiam transcribere ». *PL*, 159, 252.

40. SCHMITT, 126, 9-14, *PL*, 158, 425. Référez à la *Praefatio* : « Nam plura quae tacui inseruissem et addidissim si in quiete et congruo spatio illud mihi edere licuisset ». SCHMITT, 42, 5-6 ; *PL*, 158, 361.

41. *Ibid.*

42. SCHMITT, 127, 8-9 ; *PL*, 158, 425.

[a] Pour cette suggestion, voir F. S. SCHMITT, O.S.B., *La « Meditatio redemptionis humanae » di S. Anselmo in relazione al « Cur Deus homo »*, dans *Benedictina*, IX (1955), pp. 197-213.

43. Cf. Préface et chapitre 22.

44. Cf. *Epist. IV*, 105, pp. 232-233.

En ce qui concerne les autres œuvres de saint Anselme, ce sera un principe élémentaire de méthode historique qui nous autorisera à les utiliser, en respectant les données de la chronologie et en dépassant les rencontres purement matérielles des textes pour retrouver l'affinité des contextes. Il y aura lieu naturellement de considérer de plus près certains textes mis en relation littéraire avec le *Cur Deus Homo* par saint Anselme lui-même. C'est par exemple le cas du *De Casu diaboli* auquel saint Anselme renvoie dans le *Cur Deus Homo*, I, ch. 17. De même aussi, l'*Epistola de Incarnatione Verbi* dans sa forme définitive à laquelle saint Anselme se réfère au livre II, ch. IX du *Cur Deus Homo*. En plus du contexte immédiat où se rencontrent ces deux œuvres, il y aura cette raison de recourir plus directement à l'*Epistola* qu'elle a été pour saint Anselme l'occasion d'une réflexion très profonde sur sa méthode dialectique appliquée à des objets de la foi. De ce fait, il y a, entre l'*Epistola* et le *Cur Deus Homo*, une affinité idéologique qui devra être étudiée. Ces relations apparaissent plus étroites encore si l'on observe de plus près deux textes que l'histoire littéraire et des éditeurs de saint Anselme ont longtemps confondus. On sait que l'*Epistola* dans sa forme définitive est une lettre adressée au Pape Urbain II. Or, dans les éditions, on trouve un envoi au Pape qui constitue un doublet assez inexplicable⁴⁵. Dom Schmitt a prouvé que la première lettre adressée au Pape est en réalité un envoi du *Cur Deus Homo*. Seule la deuxième dédicace est relative à l'*Epistola*⁴⁶. Cette première lettre est l'une des plus belles pages de saint Anselme où il exprime avec la plus grande netteté son programme théologique. C'est le texte que nous lisons dans l'édition de Dom Schmitt, avant la *Praefatio*. C'est ce texte, restitué à l'histoire littéraire du *Cur Deus Homo*, qui établit une relation plus étroite entre ce traité et l'*Epistola de l'Incarnatione Verbi*.

Il y a lieu, d'autre part, de préciser dans quelle mesure on peut utiliser pour un commentaire du *Cur Deus Homo* trois inédits que la critique moderne veut attribuer à saint Anselme.

Le premier de ces inédits, celui dont les titres à une authenticité anselmienne sont les moins hypothétiques, a été retrouvé par Dom Schmitt. Il s'agit de fragments détachés, rédigés en forme de dialogue, matériaux préparés en vue d'un traité sur les notions de *potestas et impotentia, possibilitas et impossibilitas, necessitas atque libertas*. Ces fragments ont été édités par Dom Schmitt⁴⁷ qui s'est essayé à reconstituer l'ordonnance logique de ces fragments. La première suggestion en faveur de leur authenticité vient précisément du *Cur Deus Homo*. Au ch. I, saint Anselme explique qu'une des difficultés d'entreprendre son traité, c'est qu'on aurait besoin de clarifier certaines notions qui exigeraient un ouvrage spécial : « Est et aliud propter quod video aut vix aut nullatenus posse ad plenum inter nos de hac re nunc tractari, quoniam ad hoc est

45. Cf. *PL*, 158, 259-261.

46. Cf. Dom F. S. SCHMITT, *La lettre de saint Anselme au Pape Urbain II à l'occasion de la remise de son Cur Deus Homo*, dans *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, XVI (1936), pp. 129-144.

47. *Ein neues unvollendetes Werk der hl. Anselm von Canterbury*, 1936, dans *Beiträge* 33, fasc. 3.

necessaria notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarundam aliarum rerum, quae sic se habent, ut earum nulla possit plene sine aliis considerari⁴⁸. » D'autre part, ces fragments se trouvent dans un manuscrit du XII^e siècle qui contient le registre officiel des lettres de saint Anselme établi immédiatement après le décès de l'archevêque⁴⁹. Dom Wilmart date le manuscrit de 1120. Les fragments sont transcrits en appendice parmi des *Opera minora* de saint Anselme ou que le copiste attribuait, semble-t-il, à saint Anselme. Dom Schmitt a découvert deux autres transcriptions de ces fragments, beaucoup plus incomplètes, dans deux autres manuscrits du XII^e siècle : le *Corpus Christi College* 135 de Cambridge que Dom Wilmart date de 1150 et le *Trèves* 728, de la fin du XII^e siècle. Il est à noter que ce sont là trois manuscrits qui ne contiennent que les lettres de saint Anselme.

En général, on s'est montré très satisfait des démonstrations de Dom Schmitt. Le manuscrit de Trèves attribue explicitement l'un des fragments à saint Anselme et le premier, le *Lambeth* 59, provient certainement d'un milieu anselmien.

J'avoue ne pas être tout à fait convaincu ; je discuterais particulièrement l'affirmation que ces textes proviennent d'un traité fragmentaire que saint Anselme aurait effectivement rédigé après le *Cur Deus Homo*. Il n'y a là qu'une hypothèse qu'aucune donnée externe ne vient confirmer, sinon l'attribution à Anselme dans le manuscrit de Trèves. Le contenu même des manuscrits suggérerait plutôt d'accepter ces fragments comme provenant originellement de certaines lettres de saint Anselme. Il reste à rendre compte de la forme dialoguée qu'affectent ces fragments. On ne peut pas écarter l'hypothèse que ce traitement littéraire soit le fait d'un disciple de saint Anselme. Nous verrons plus loin ce qui peut donner consistance à cette hypothèse.

Quoiqu'il en soit des conclusions de la critique littéraire, je crois qu'on peut utiliser prudemment ces fragments dans une exégèse du *Cur Deus Homo* car, s'ils ne peuvent être attribués à saint Anselme avec une certitude absolue, il n'est pas non plus certain qu'ils ne soient pas de lui ; et s'ils ne sont pas l'œuvre propre de saint Anselme, ils proviennent certainement de son entourage le plus immédiat, comme peuvent le prouver à elles seules la date et la provenance du manuscrit *Lambeth* 59. En cette dernière hypothèse, un principe méthodologique que j'explicitai plus loin nous autoriserait encore à utiliser ces fragments au besoin.

Un autre problème d'authenticité a été posé à propos d'un autre inédit par l'abbé Combes. Il s'agit d'un traité *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum* dont Jean de Ripa cite de larges extraits dans son *Commentaire des Sentences* en les attribuant explicitement à un Anselme. Il ne fait pas de doute que pour Jean de Ripa cet Anselme soit bien l'archevêque de Canterbury. L'abbé Combes, dans son ouvrage *Un*

48. SCHMITT, 49, 7-10 ; PL, 158, 363.

49. *Lambeth* 59 de Londres qui provient de Christ Church de Canterbury. Cf. ANDRÉ WILMART, *La tradition des lettres de saint Anselme. Lettres inédites de saint Anselme et de ses correspondants*, dans *Revue bénédictine*, XLIII (1931), p. 39.

inédit de saint Anselme ?⁵⁰, a constaté la matérialité du fait dans l'œuvre de Jean de Ripa et il a bien énoncé tous les problèmes que pose ce fait. Lui-même se garde bien de conclure à une authenticité anselmienne de ce traité dont Jean de Ripa fournit de nombreux fragments. Nous pouvons nous dispenser d'établir qu'il y a bien peu de chance que la critique littéraire aboutisse jamais à reconnaître l'authenticité anselmienne de ce traité. En fait, nous ne pourrions proposer qu'un seul rapprochement doctrinal, d'ailleurs très lâche, entre le *Cur Deus Homo* et l'un des fragments édités par l'abbé Combes. Le doute absolu, pour ne pas dire davantage, qui pèse sur l'origine de ce morceau nous en interdit toute utilisation [a].

Enfin un troisième inédit soi-disant anselmien qu'on doit écarter est ce texte qu'un manuscrit appelle *Flores libri Anselmi Cantuariensium Archiepiscopi* et que le Père Druwé a édité en tentant de l'identifier avec une première ébauche du *Cur Deus homo* rédigé par saint Anselme lui-même. C'est ce que porte le titre de son édition : *Libri Sancti Anselmi Cur Deus Homo prima forma inedita*⁵¹. Cette publication a soulevé une très vive polémique entre l'éditeur et l'abbé Rivière. Voici le dossier de cette affaire. P. Druwé, *La première rédaction du Cur Deus Homo de saint Anselme*⁵², où le Père Druwé annonce la découverte et l'édition prochaine du texte nouveau. En 1933, édition du texte. Abbé Jean Rivière, *Un premier jet du Cur Deus Homo ?*⁵³. Réplique du Père Druwé, *La première rédaction du Cur Deus Homo de saint Anselme*⁵⁴. Réponse de l'abbé Rivière, *La question du Cur Deus Homo*⁵⁵. A cause de l'autorité de l'auteur joignons à ces pièces, Dom Schmitt, *Zur Entstehungsgeschichte von Anselms « Cur Deus Homo »*⁵⁶.

On peut regretter le traitement très dur de cette affaire par l'abbé Rivière qui fut d'ailleurs le premier à recourir à des personnalités blessantes et à des pointes trop acerbes. Tous les arguments de M. Rivière dans la réfutation de la thèse du P. Druwé n'ont d'ailleurs pas le même poids. Mais il faut bien convenir que la thèse du P. Druwé est insoutenable. On aura rarement vu autant de paralogismes dans un emploi de la méthode historique.

Le P. Druwé tenait donc que saint Anselme avait écrit un premier traité *Cur Deus Homo*, celui qu'il a édité. A la différence de l'*Epistola de Incarnatione Verbi*, cette première recension du *Cur Deus Homo*

50. *Etudes de philosophie médiévale*, 34, Paris, Vrin, 1944.

[a] Ce traité *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum*, que Jean de Ripa attribue à saint Anselme, a été identifié par M.-T. d'Alverny comme étant le *De unitate et pluralitate creaturarum* du manuscrit de la bibliothèque de Saint-Antoine à Padoue (ms. *Scaff. V.* 89, ff. 177-188), que Jean de Cornouailles cite d'ailleurs dans son *Eulogium* comme étant un *De Trinitate* d'Achard de Saint-Victor. Voir M.-T. d'ALVERNY, *Achard de Saint-Victor : De trinitate — De unitate et pluralitate creaturarum*, dans *RTAM*, XXI (1954), pp. 299-306.

51. *Analecta Gregoriana*, III (1933).

52. *Recherches de Sciences religieuses*, XX (1930), pp. 162-166.

53. *Revue des sciences religieuses*, XIV (1934), pp. 329-369.

54. *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXXI (1935), pp. 501-540.

55. *Revue des sciences religieuses*, XVI (1936), pp. 1-32.

56. *Theologische Revue*, XXXIV (1935), pp. 217-224.

n'aurait pas été laissée inachevée : elle était complète en elle-même. Saint Anselme l'aurait ensuite réintroduite dans le *Cur Deus Homo* que nous lisons, sans parvenir à faire une œuvre vraiment homogène. On peut négliger les arguments du style qu'allègue le P. Druwé. Ils sont trop subtils et trop peu probants. La thèse de l'authenticité anselmienne du traité édité par le P. Druwé repose sur deux arguments majeurs qu'on doit juger, l'un et l'autre, absolument dépourvus de toute probabilité. Le P. Druwé estime que l'*Epistola de Incarnatione Verbi* marque un tournant dans la manière théologique de saint Anselme. Dans les œuvres antérieures, saint Anselme n'aurait fait que de la théologie par simple explication du dogme. C'est la manière et le programme théologique que le P. Druwé retrouve à bon droit dans le traité pseudo-anselmien qu'il édite. Dans l'*Epistola de Incarnatione Verbi* et ultérieurement dans la reprise du *Cur Deus Homo*, saint Anselme aurait cédé à des préoccupations apologétiques. Le manque d'homogénéité du *Cur Deus Homo* tiendrait précisément à cette reprise de l'ancienne ébauche dans un contexte et des intentions apologétiques, saint Anselme ne parvenant pas à coordonner dans une unité spéculative ses deux manières théologiques. C'est cette interprétation de la méthode anselmienne, qui sous-tend le système chronologique du P. Druwé, que nous avons refusée. Cette interprétation elle-même est insoutenable et suppose une méconnaissance absolue du *Monologion*, la première œuvre de saint Anselme. Dans un tout autre contexte et sans aucune référence à la thèse du P. Druwé, j'ai montré comment théologie et apologétique se coordonnent dans l'œuvre de saint Anselme, dans le *Monologion* particulièrement, et comment l'*Epistola de Incarnatione Verbi* interprète précisément cette double fonction du *Monologion*⁵⁷. Nous verrons du reste comment nous retrouverons la même coordination entre théologie et apologétique dans le *Cur Deus Homo*.

L'autre argument du P. Druwé se prend du texte même du *Cur Deus Homo*. Saint Anselme écrit dans la *Praefatio* : « Opus subditum propter quosdam qui, antequam perfectum et exquisitum esset, primas partes ejus me nesciente sibi transcribebant⁵⁸. » Le P. Druwé interprète *primas partes* — première ébauche, première rédaction, et voit dans ces *primas partes* le traité qu'il a édité. Cette interprétation est d'abord contredite par la philologie, tous les lexiques étant d'accord, ainsi que le P. Druwé s'en est rendu compte, pour ignorer entièrement cette acception du terme *pars*⁵⁹. Dans le texte de saint Anselme, *primas partes* ne peut que désigner, selon le sens même du mot, que les parties déjà prêtes de son *Cur Deus Homo*, le seul qu'il ait jamais composé. Le contexte de la *Praefatio* le confirme absolument. Dans l'intention et le texte de saint Anselme, ces *primas partes* sont corrélatives au *totum opus*. Saint Anselme veut que seule soit mise en circulation la rédaction complète et

57. Voir : *Une source augustinienne de l'argument de saint Anselme*, dans Etienne Gilson, *philosophe de la chrétienté* (*Rencontres*, 30), Paris, Les éditions du Cerf, 1949, pp. 130 sq.; 138-140.

58. SCHMITT, 42, 2-3 ; *PL*, 158, 359-360.

59. Voir J. Rivière, dans *Revue des sciences religieuses*, XIV (1934), p. 355.

entière du *Cur Deus Homo*. Ceux qui ont des copies transcrites avant que saint Anselme ait achevé l'ouvrage devront donc voir à les compléter. « Hanc praefatiunculam cum capitulis totius operis omnes qui librum hunc transcribere volent, ante eius principium ut praefigant postulo ; quatenus in cuiuscumque manus venerit, quasi in eius fronte aspiat si quid in toto corpore sit quod non despiciat⁶⁰. » Voir aussi le titre du premier chapitre : « Quaestio de qua totum opus pendet. »

Nous tenons donc qu'il n'y a qu'une rédaction authentique du *Cur Deus Homo*. Le texte édité par le P. Druwé, qui au surplus n'existe que dans des manuscrits du XIII^e siècle, et d'une provenance qui paraît n'avoir aucune relation historique avec Canterbury ou le Bec, représente une assimilation peut-être tardive de la pensée de saint Anselme dans un autre contexte théologique, où la manière du docteur et la rigueur de sa dialectique ont été considérablement atténuées. Précisément parce que la théologie du *Libellus* est engagée dans un mouvement dialectique qui diffère si profondément de la méthode du *Cur Deus Homo*, je crois qu'il serait périlleux d'y recourir pour une exégèse positive de saint Anselme.

Ceci nous amène à nous demander dans quelle mesure nous pouvons utiliser, pour une exégèse du *Cur Deus Homo*, les œuvres des contemporains immédiats de saint Anselme.

Il y a d'abord ce fait général que l'influence de saint Anselme sur la théologie de son temps a été de peu d'étendue. On peut se laisser influencer trop facilement par le titre historique qu'on lui a décerné : Père de la scolastique. En un sens, idéologiquement et moyennant certaines transpositions méthodologiques, c'est vrai de la scolastique du XIII^e siècle. Historiquement, ce n'est pas vrai de la première scolastique qui s'ébauche au cours de la renaissance du XII^e siècle. Saint Anselme n'a pas eu d'héritiers immédiats de sa pensée et de sa méthode dans les écoles théologiques que soulève et entraîne une nouvelle effervescence intellectuelle. En ce qui concerne plus particulièrement le *Cur Deus Homo*, l'effort apologétique de l'abbé Rivière pour retrouver des traces de l'influence de la sotériologie anselmienne avant Abélard, aboutit à un inventaire plutôt mince et qui se satisfait trop aisément de rencontres purement matérielles⁶¹.

On n'explique pas entièrement ce fait par un appel au génie de saint Anselme dont les dimensions dépasseraient sans mesure toute son époque⁶². Sans nier le génie de saint Anselme, je crois au contraire que c'est précisément le milieu où s'est développée son œuvre qui nous explique le plus adéquatement pourquoi son influence ne s'exerça guère avant le XIII^e siècle. Il m'apparaît que c'est la division très profonde qui sépare le milieu institutionnel de l'enseignement théologique au XII^e siècle qui

60. SCHMITT, 43, 4-7 ; *PL*, 158, 362.

61. Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge (Bibliothèque thomiste, XIX)*, Paris, 1934, pp. 133-169.

62. Voir une belle page de J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, Desclée, 1948, pp. 79-80.

explique comment et pourquoi saint Anselme est entré plutôt tardivement dans la tradition théologique.

L'œuvre de saint Anselme n'est pas le fruit d'une pédagogie scolaire. Elle a été élaborée dans le conditionnement des institutions monastiques. On peut l'établir pour le *Monologion* et pour le *Proslogion*. J'ai déjà montré en quel milieu saint Anselme a dû composer son *Cur Deus Homo*, selon ce que son biographe Eadmer nous a suggéré. Le *Cur Deus Homo* lui-même en garde certains indices dans son texte. Aussi quand saint Anselme s'excuse d'entreprendre son traité en raison même des difficultés de son objet et de ses propres insuffisances à les surmonter, Boson lui rappelle : « Non hoc tantum timere debes quantum et reminisci quia saepe contingit in colloquendo de aliqua quaestione, ut deus aperiat quod prius latebat⁶³. » *Colloquendo*⁶⁴, dans ce texte, nous réfère historiquement à la *Collatio* monastique⁶⁵. C'est ce qui explique le genre strictement monographique de l'œuvre de saint Anselme. C'est ce qui explique aussi toute la liberté dont il peut user dans les approches et dans le traitement des objets théologiques, en particulier cette fidélité avouée à la tradition patristique, à saint Augustin surtout, et en même temps une indépendance par rapport à cette même tradition qui l'autorise à critiquer ou à compléter ses devanciers au nom des relations méthodologiques qu'il établit entre *auctoritas* et *ratio*.

Or, une œuvre élaborée dans de telles conditions n'était pas immédiatement assimilable, ni dans la pédagogie, ni dans les objets de la théologie telle qu'elle est pratiquée dans les écoles officielles — entendez les écoles épiscopales. Là, la doctrine sacrée est liée à l'explication d'un texte, la Bible, dans l'exercice pédagogique des *gloses* et des *quaestiones*. *Gloses* et *quaestiones* prennent leur matière dans les écrits patristiques, l'*auctoritas* étant normative et interdisant souvent, particulièrement dans l'école de Laon, les initiatives de la *ratio*. La sotériologie scolaire s'inscrit ainsi dans une tradition doctrinale qui reste fidèle au système augustinien. Ceci explique que la critique de la théorie des droits du démon et l'élaboration positive d'une théologie de la satisfaction, qui sont les deux composantes du système anselmien, n'étaient pas transposables matériellement dans la théologie scolaire du XII^e siècle et que celle-ci ne pouvait pas non plus accueillir, sans de profondes transpositions, les données et les méthodes les plus originales de saint Anselme.

Cette référence historique à la division institutionnelle qui achève de s'établir entre les écoles monastiques et les écoles épiscopales du XII^e siècle nous permet de conclure qu'il serait dangereux de chercher une exégèse authentique du *Cur Deus Homo* dans les quelques utilisations qu'en ont pu faire certains théologiens, contemporains immédiats ou prochains de saint Anselme. Une histoire des doctrines sotériologiques

63. SCHMITT, 49, 3-4 ; *PL*, 158, 362-363.

64. *Colloquendo* : comparer au Prologue du *Monologion*, SCHMITT, I, 7, 4 ; aussi *Vita s. Anselmi*, *PL*, 158, 77.

65. Sur cette observance, voir PARÉ, BRUNET, TREMBLAY, *La renaissance du XII^e siècle*, Paris-Ottawa, 1933, p. 123, note 2. Voir aussi *collocutio* chez s. Augustin dans H.-I. MARROU *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1938, p. 506, note 5.

du moyen âge peut, doit même interpréter cette infiltration du système anselmien dans la théologie officielle des écoles. Une étude critique du *Cur Deus Homo* n'a rien à y trouver sinon le danger de certaines confusions originelles qui pourraient compromettre une exégèse authentique de cette œuvre.

Il ne faudrait pas conclure toutefois que toute référence à la littérature contemporaine soit méthodologiquement impossible et interdite. Il y eut un milieu historique où s'est exercée très concrètement et dans une fidélité homogène l'influence personnelle de saint Anselme et de son œuvre. Il faut d'abord accepter cette indication historique que ce fut en Angleterre, malgré que lui-même y ait passé bien peu de temps de son existence, que saint Anselme a trouvé ses biographes : Eadmer, Jean de Salisbury, Guillaume de Malmesbury et Ordéric Vital, tous des Anglais. Ce sont des Anglais également qui ont réuni en collection les œuvres de saint Anselme et sa correspondance. Ce sont des Anglais enfin qui ont constitué ces recueils des *Dicta Anselmi* et de *Similitudines*, où, selon leurs souvenirs, deux auteurs, moines de l'entourage immédiat de saint Anselme, ont recueilli ses paroles et même des ébauches de traités. Les *Dicta Anselmi* ont pour auteur un moine de Canterbury, Alexandre, vraisemblablement celui auquel saint Anselme confia une légation auprès du pape Pascal II⁶⁶ ; ils sont encore à l'état manuscrit, le meilleur témoin en étant *Corpus Christi College, Cambridge 457*. Les *Similitudines*, traditionnellement attribuées à Eadmer⁶⁷, sont éditées dans la *Patrologie latine*⁶⁸. Dom Wilmart cependant nie cette attribution et propose de restituer les *Similitudines* au moine Alexandre, auteur des *Dicta*⁶⁹.

Il est normal que nous trouvions dans cet entourage de saint Anselme, dans sa communauté de Cantorbéry, quelques héritiers de sa pensée, assez personnels pour l'avoir assimilée dans des œuvres propres. On peut nommer ici trois théologiens anglais, auteurs de certains traités qui seraient à rapprocher du *Cur Deus Homo* et qui pourraient nous fournir certains indices d'une interprétation très positive et fidèle de la pensée et de la méthode de saint Anselme : Gilbert Crispin, un moine Rodolphe qu'il y a vraisemblance à identifier avec Ralph d'Escures, successeur de saint Anselme au siège de Cantorbéry, et enfin un autre moine Elmer, prieur de Christ Church à Cantorbéry, celui-là même dont nous avons vu qu'il devait transcrire le *Cur Deus Homo* pour l'abbaye du Bec.

Le plus ancien de ces disciples de saint Anselme est Gilbert Crispin, moine du Bec que Lanfranc avait fait venir à Cantorbéry⁷⁰ et qui fut abbé de Westminster de 1088 à 1119. Une œuvre inédite de ce théologien

66. Cf. *Epist.* IV, 45, *PL*, 159, 77 ; *Historia novorum*, III, *PL*, 159, 433.

67. Cf. *Vita s. Anselmi*, II, *PL*, 158, 110.

68. *PL*, 159, 605-708 ; traduction française : *Entretiens spirituels de saint Anselme* traduits par les moniales du Monastère de Ste-Croix de Poitiers (*Pax*, XVIII), Paris-Lille, Abbaye de Maredsous, 1924.

69. Cf. *Une méditation théologique sur les bienfaits de l'ordre surnaturel*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XV (1926), p. 326, note 2.

70. Cf. *PL*, 150, 738.

serait à consulter particulièrement. Il s'agit d'une *Disputatio inter christianum et gentilem*, qui n'est qu'une reprise du *Cur Deus Homo* où un gentil prend la place de Boson⁷¹. Noter que cette *disputatio* n'est pas à confondre avec une autre œuvre du même Gilbert, *Disputatio Judaei cum Christiano*⁷², qu'il faudrait dater antérieurement au *Cur Deus Homo*, vers 1093.

L'œuvre spéculativement et historiquement la plus proche de saint Anselme est sans doute celle du moine Rodolphe. Malheureusement, elle est toute à l'état manuscrit. On la trouve en collection complète dans un manuscrit de la bibliothèque Bodléienne⁷³.

L'œuvre du moine Elmer offre moins d'intérêt ; elle se réduit à quelques *Epistolae Spirituales* où l'on retrouverait certains souvenirs de l'enseignement de saint Anselme. Elles sont en partie éditées dans une vieille collection : *Epistolae Herberti de Laringa, Osberti de Clare et Elmeri prioris Cantuariensis*⁷⁴.

Terminons cette section. Les matériaux utilisables pour un commentaire historique du *Cur Deus Homo* sont d'abord les propres œuvres de saint Anselme selon les affinités réelles, littéraires et objectives qu'elles entretiennent avec le *Cur Deus Homo* et selon leur situation chronologique. L'attribution des inédits doit être soumise à une rigoureuse critique. Toutefois des inédits qui ne seraient pas de saint Anselme lui-même, mais issus d'un milieu très proche de sa pensée et historiquement soumis à son influence, restent utilisables. Enfin, de la production théologique contemporaine de saint Anselme, il n'y a pas lieu et il serait aventureux de vouloir retenir les œuvres issues de l'enseignement officiel des écoles. Au contraire, les œuvres provenant des milieux monastiques anglais, dont les auteurs furent en relation personnelle avec saint Anselme, leur maître, peuvent opportunément nous rappeler comment on entendait de son temps et à son école la méthode propre d'Anselme, tâche peut-être la plus difficile pour nous, car nous sommes les héritiers d'une sotériologie qui a assimilé le système anselmien après en avoir préalablement critiqué et rejeté la méthode.

71. Liste des manuscrits dans Wilmart, *Les homélies attribuées à saint Anselme*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, II (1927), p. 11, note 2.

72. Éditée dans *PL*, 159, 1005-1036 ; cf. B.-B. BLUMENKRANZ, *La Disputatio Judaei cum Christiano de Gilbert Crispin*, dans *Revue du moyen âge latin*, IV (1948), pp. 237-252.

73. Oxford *Laud. misc.* 363. Pour l'identification du moine Rodolphe avec Ralph d'Escures et la description du manuscrit cité et de quelques autres témoins, cf. R.W. SOUTHERN, *St. Anselm and his English Disciples*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, I, 2 (1941), pp. 24-29. De l'œuvre de Rodolphe et en référence au *Cur Deus Homo*, il faudrait consulter un dialogue : *Libellus de peccatore qui disputat et de ratione quae peccatorem ne desperet confortat*. Aussi une *Meditatio cuiusdam christiani de fide et quia multa quae secundum fidem credimus, etiam secundum rationem intelligimus*. En référence à la méthode de saint Anselme, il faudrait lire deux autres dialogues : *Libellus de nesciente et sciente*, et *Libellus de inquerente et respondente*.

74. R. CRUSOTRUTHER, Bruxelles, 1846. On trouve aussi une utilisation copieuse et, à ce qu'il semble, assez fidèle du *Cur Deus Homo* dans le recueil théologique d'un moine du Bec au XIII^e siècle. Cf. D.-A. WILMART, *Les ouvrages d'un moine du Bec*, dans *Revue bénédictine*, XLVI (1932), p. 23.

CHAPITRE PREMIER

LA STRUCTURE DU *CUR DEUS HOMO*

Comme nous avons dit précédemment, la *Praefatio* du *Cur Deus Homo* a été composée après que le traité lui-même eût été achevé. Par ailleurs, même une première lecture suffit à suggérer que les deux premiers chapitres sont, en fait, un préface du traité lui-même. On peut donc les utiliser conjointement avec la *Praefatio* pour vérifier dans une première approche la structure et le sens du *Cur Deus Homo*.

La plupart des Préfaces aux diverses œuvres de saint Anselme ont toutes une manière commune. Il s'agit bien d'un genre littéraire avec ses lois propres, soumis au surplus aux conditions de l'histoire du livre et de la publication à l'âge du manuscrit.

Le choix des titres de ses ouvrages était particulièrement important pour saint Anselme. Le titre du *Monologion* a ainsi toute une histoire¹. *Monologion* et *Proslogion* sont des titres définitifs suggérés par le genre littéraire des œuvres. Le titre du *Cur Deus Homo* est proposé par la matière même du traité : « secundum materiam de qua editum est *Cur Deus Homo nominavi*². ». C'était aussi le cas du *De Casu Diaboli*³.

Notons aussi que si la division du *Cur Deus Homo* en deux livres correspond à deux quantités objectives nettement distinctes que nous préciserons plus loin, elle répond aussi aux exigences matérielles de l'utilisation du livre au moyen âge. Comme les Anciens, les Médiévaux lisaient à haute voix. On sait la surprise qu'éprouva saint Augustin à constater que saint Ambroise lisait des yeux seulement, comme nous, et comment il cherchait à s'expliquer ce qui lui apparaissait comme une exception, presque une singularité⁴. La règle de saint Benoît, au chapitre 48, prescrivait qu'en certains moments de silence, on ne devait pas lire ou que, si on lisait, on devait le faire à voix basse⁵. Cet usage se comprend à l'intérieur d'une tradition pédagogique dont tout l'idéal était de former un homme éloquent. On comprend de la sorte et mieux la valeur esthétique plus concrète du *cursus* dans les œuvres, même écrites. Sans vouloir poser le fait comme absolu, il est bon de retenir que cette manière de lire pouvait influencer la facture des œuvres littéraires, en particulier leurs divisions matérielles qu'on pouvait faire coïncider avec une unité littéraire suffisante pour une séance de lec-

1. Cf. *Epist.* I, 63, 65 ; II, 17.

2. *Praefatio*, SCHMITT, 42, 8-9.

3. Cf. Prologue du *De Veritate*.

4. Cf. *Confessions*, VI, 3, 3.

5. Cf. H. J. CHAYTOR, *The Mediaeval Reader and Textual Criticism*, dans *Bulletin of the John Ryland's Library*, XXVI (1941-42), pp. 49 ss.

ture⁶. On peut entendre en ce sens les dernières lignes du premier livre du *Cur Deus Homo* et attacher moins d'importance objective au fait que le deuxième livre reprenne à nouveaux frais le principe que l'homme est destiné à la béatitude. « Sed ne fastidium haec volenti legere nimis longa continuatione generetur, a dictis dicenda alio exordio distinguamus »⁷.

Voyons maintenant quelques éléments de la structure objective et dialectique du *Cur Deus Homo* où la méthode de saint Anselme est plus apparente.

Ce chapitre premier détermine la *materia* qui a fait donner le titre *Cur Deus Homo*. Il s'agit d'une question du domaine de la foi : « cuiusdam de fide nostra quaestionis⁸. » Saint Anselme l'énonce ainsi : « qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit⁹. » Boson, à son tour, formule la question en des termes différents mais qui engagent le même objet : « qua necessitate scilicet et ratione Deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpserit¹⁰. » Ce qui fait donc l'objet de la *quaestio*, c'est le mode de notre Rédemption dont nous croyons qu'elle a été accomplie par le Christ. Ce mode lui-même paraît difficile à justifier rationnellement par rapport à Dieu : « Cum hoc aut per aliam personam..., aut sola voluntate facere potuerit — cum sit omnipotens. » Que ce soit bien le mode même de notre Rédemption, concrètement les souffrances et la mort du Christ, qui soit l'objet de la *quaestio* du *Cur Deus Homo*, le texte même du traité l'établit avec insistance : « si considerarent quam convenienter hoc modo procurata sit humana restauratio, non deriderent nostram simplicitatem. — Sunt quoque multa alia... quae... inenarrabilem quandam nostrae redemptionis *hoc modo* procuratae pulchritudinem ostendunt. — Haec ipsa liberatio...¹¹. »

Cette *quaestio* sollicité diversement les esprits. D'une part, elle engage les infidèles qui ne peuvent admettre comme rationnel et compatible avec la perfection divine, le mode passible de la Rédemption que les fidèles admettent dans leur foi : « Infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium¹². » Les infidèles, en conséquence, tournent en dérision la simplicité des fidèles qui croient sans de suffisantes justifications rationnelles : « infideles deridentes simplicitatem christianam quasi fatuam » — « deridentes simplicitatem nostram infideles » — « non deriderent nostram simplicitatem » — « desinant nos irridere¹³. »

6. Cf. RUTH CROSBY, *Oral Delivery in the Middle Ages*, dans *Speculum*, XI (1936), pp. 88 ss.

7. Cap. XXV, SCHMITT, 96, 19-20.

8. Cap. I, SCHMITT, 47, 6.

9. *Ibid.*, 48, 2-5.

10. *Ibid.*, 48, 22-24.

11. Cap. III, SCHMITT, 51, 3 ss. ; 11-12 ; cap. V, SCHMITT, 52, 15 ss. ; cf. encore SCHMITT, pp. 53, 54, 55, 66, 95.

12. Praefatio, SCHMITT, 42, 10.

13. Cap. I, SCHMITT, 48, 1 ; cap. III, SCHMITT, 50, 24 ; 51, 4 ; cap. XXV, SCHMITT, 95, 4-5.

D'autre part, la même *quaestio* sollicite aussi les fidèles : « Quam quaestionem solent... et fideles multi in corde versare »¹⁴, non seulement les doctes, mais aussi les esprits simples et dépourvus d'instruction : « De qua quaestione non solum litterati, sed etiam, illiterati multi quaerunt et rationem eius desiderant¹⁵. » Mais si les chrétiens fidèles cherchent eux aussi une *ratio* qui puisse justifier le mode de notre Rédemption, ce n'est pas dans le même état d'esprit que les infidèles. Ceux-ci rejettent la foi chrétienne parce qu'elle leur paraît contredire les exigences et le jugement le plus primitif de l'esprit humain : « infidelium christianam fidem quia rationi putant illam repugnare respuentium. » Mais ces infidèles ne cherchent pas des arguments rationnels pour se confirmer dans leur ignorance ou leur refus de croire. On leur suppose à la fois cette sincérité et cette préoccupation de vouloir accéder à la croyance, sinon par la raison elle-même, du moins par des avenues où la raison ne trouvera rien qui lui répugne : « eorum... qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere »¹⁶ ; « eorum qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione »¹⁷. Au terme du premier livre, sous la pression des *rationes* qu'on aura inventoriées dans une dialectique qui veut se maintenir rigoureuse, ces infidèles seront appelés à se rendre à l'urgence rationnelle du *credendum* : « desinant nos irridere, et accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari¹⁸. »

Les chrétiens fidèles cherchent eux aussi une *ratio necessaria* du mode de la Rédemption par le Christ. Mais ce n'est pas pour accéder à la foi. Ni même, en un sens, pour se confirmer dans leur obligation de croire : « Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant¹⁹. » Le chrétien fidèle ne doute pas de sa foi : « Quoniam gratia Dei praeveniens fidem nostrae redemptionis sic puto me tenere ut, etiam si non possum, quod credo, ratione comprehendere, nihil tamen sit quod ab eius firmitate, me valeat evellere »²⁰ ; « Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem »²¹. Si le chrétien cherche lui aussi une *ratio*, c'est précisément parce qu'il croit et que sa foi elle-même exige pour divers services une *ratio* qui justifie rationnellement le mode de notre Rédemption. La foi, étant connaissance, impose elle-même certaines poursuites d'intelligibilité à l'intérieur de son donné : « Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere²². » Cet effort de pénétration rationnelle qu'exerce le croyant stabilisé dans sa foi lui vaut d'abord

14. Cap. I, SCHMITT, 48, 2.

15. *Ibid.*, 48, 5-6.

16. Cap. III, SCHMITT, 50, 17-18.

17. Cap. X, SCHMITT, 67, 1-2.

18. Cap. XXV, SCHMITT, 95, 3 sq.

19. Cap. I, SCHMITT, 47, 8-9.

20. *Ibid.*, 48, 19-20.

21. Cap. XXV, SCHMITT, 96, 6.

22. Cap. I, SCHMITT, 48, 16-18.

d'amplifier dans son esprit la certitude de la Révélation dans une lumière plus vive, dans un contentement plus profond, dans une approche plus concrète des joies de la vision béatifique : « Quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo »²³ ; « Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur »²⁴. D'autre part, si le même croyant ne doute pas de la foi de son baptême, il éprouve cependant le besoin de se prouver la raison légitime de sa certitude : « non... ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem »²⁵ ; « Quamvis hoc in Christo semper fuisse non dubitarem, ideo tamen quaesivi ut de hoc quoque rationem audirem. Saepe namque aliquid esse certi sumus, et tamen hoc ratione probare nescimus »²⁶ ; « non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices »²⁷. Un autre résultat de cet exercice spéculatif, c'est que le croyant sera mieux équipé pour opposer aux doutes de l'infidèle des raisons victorieuses : « et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe »²⁸. « Sed sustine ut quaeram, quiddam, quod quamvis fatuum forsitan putes quaerere, non tamen in promptu mihi est quid respondeam, si a me quaeratur »²⁹.

Ainsi, de part et d'autre, la *ratio* ou les *rationes* qu'on alléguera pour établir la nécessité spéculative du mode de notre Rédemption gardent donc une relation avec la foi. La foi, en un sens, est commun dénominateur, c'est-à-dire, la foi à croire obligatoirement pour les infidèles, sous la pression des *rationes*, qu'ils réclament et qu'on leur fournira, et la foi déjà crue et vécue par les chrétiens fidèles, à laquelle les mêmes *rationes* procureront ou une intelligibilité plus profonde et plus délectable, ou des arguments pour une apologétique opportune. C'est cette double relation de la *ratio* à la foi, ou antérieure ou postérieure à la foi, qui procure d'abord au traité du *Cur Deus Homo* une si rigoureuse cohésion et une même unité dialectique : « Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum objectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, qui non credunt, nos vero, quia credimus : unum idemque tamen est quod quaerimus »³⁰. »

En conséquence, on comprend mieux maintenant comment et pourquoi Boscio assume un double rôle dans le dialogue du *Cur Deus Homo*, le rôle des infidèles : « Patere igitur ut verbis utas infidelium »³¹. » « Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil vo-

23. Lettre à Urbain II, SCHMITT, 40, 10-12.

24. Cap. I, SCHMITT, 47, 8-9 ; cf. Lib. II, cap. XIX, SCHMITT, 131, 3-6.

25. Cap. XXV, SCHMITT, 96, 6.

26. Lib. II, cap. XIII, SCHMITT, 113, 16-18.

27. Lib. II, cap. XV, SCHMITT, 116, 11-12.

28. Cap. I, SCHMITT, 47, 10-11.

29. Lib. II, cap. XVIII, SCHMITT, 128, 4-6.

30. Cap. III, SCHMITT, 50, 16-20.

31. *Ibid.*, 50, 16.

lunt nisi praemonstrata ratione »³³ ; « illis... qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quorum vice loqueris »³³, et d'autre part, Boson tiendra le rôle également des fidèles, au besoin des *fideles illiterati*, i. e. ceux-là même dont les infidèles railent la simplicité et la crédulité : « Quod postulo non facies doctis, sed mihi et hoc ipsum mecum petentibus »³⁴ ; « An es oblitus quid excusationibus tuis obiecerim in huius disputationis nostrae principio, quia videlicet quod postulabam non faceres doctis, sed mihi et hoc ipsum mecum petentibus? Sustine igitur ut pro tarditate, et hebetudine nostri quaeram ingenii, quatenus mihi et illis etiam in puerilibus quaestionibus, sicut incepisti, satisfacias »³⁵.

Notons que ces personnifications littéraires sont dans la manière de saint Anselme. Il assume un personnage dans le *Monologion* : « Quaecumque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset, prolata sunt, sicut sciebam eos velle quorum petitioni obsequi intendebam »³⁶, repris dans le Prologue au *Proslogion* : « in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis »³⁷. » Le *Proslogion* lui-même propose une autre personnification littéraire : « de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum »³⁸. »

Ces comparaisons fournies par le mode de composition de saint Anselme nous permettraient de déduire que le double rôle assumé par Boson pourra influencer la dialectique et la spéculation du *Cur Deus Homo* autant que l'ignorant du *Monologion* ou le contemplatif du *Proslogion*. En conséquence, nous pouvons affirmer que la forme littéraire du dialogue devient ainsi liée au *Cur Deus Homo* dans une cohésion assez intime, plus rigoureuse en tout cas, et moins extrinsèque que la simple opportunité pédagogique que semble proposer saint Anselme en avançant que le dialogue est un genre plus accessible aux « tardioribus ingeniiis »³⁹. Même cette évocation d'un esprit assez peu doué peut être voulue pour les déterminations plus précises qu'elle met en droit d'exiger de la dialectique. C'était déjà le cas dans le *Monologion* : « Si vel mediocris ingenii est »⁴⁰ ; « quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere »⁴¹. Le dialogue du *Cur Deus Homo*, par le personnage de Boson, assigne les infidèles et les fidèles dont nous avons vu qu'ils cherchent une seule et même chose, et les raisons qu'ils attendent leur seront fournies par saint Anselme lui-même. Ainsi la conversation *per interrogationem et responsionem* devient la formule littéraire la plus

32. Cap. X, SCHMITT, 67, 1-2.

33. Cap. XXV, SCHMITT, 95, 1-2.

34. Cap. I, SCHMITT, 49, 25-26.

35. Lib. II, cap. XVI, SCHMITT, 122, 17-21.

36. *Monologion*, Prol., SCHMITT, I, 8, 18-20.

37. SCHMITT, I, 93, 3-4.

38. Prooemium, SCHMITT, I, 93, 21-94, 2.

39. Cap. I, SCHMITT, 48, 12.

40. Cap. I, SCHMITT, I, 13, 10.

41. Cap. VI, SCHMITT, I, 19, 20.

apte à faire passer les *objectiones infidelium* et les *responsiones fidelium*, i. e. le fond même, l'objet du traité *Cur Deus Homo*.

Entrons encore plus profondément dans l'économie méthodologique du *Cur Deus Homo*. La *Praefatio* nous prévient que le premier livre se divise lui-même en deux parties. « Quod secundum materiam de qua editum est, *Cur Deus Homo* nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, qui rationi putant illam repugnare, respuentium continet objectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo⁴². » Or, cette intervention méthodologique est vérifiable textuellement au chapitre 10 : « A. Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci ut nullum vel minimum inconueniens in deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si major non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet paruum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincitur, comitatur necessitas.

B. Nihil in hac re accipio libentius, quam ut hoc pactum inter nos communiter seruetur.

A. De incarnatione tantum dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est.

B. Ita est.

A. Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse : et constet inter nos homines esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.

B. Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconueniens deo videtur⁴³. »

Essayons de voir comment saint Anselme est conduit à une telle décision méthodologique. A cet effet, nous pouvons distinguer, comme autant d'étapes dialectiques trois blocs dans la structure de cette première partie du premier livre, soit I : chapitres 3 et 4 ; II : chapitres 5 à 7 ; III : chapitres 8 à 10.

Or, dès le chapitre 4, nous devons constater une première mise entre parenthèses de la foi.

En effet, ce premier bloc dans la structure du *Cur Deus Homo* propose une objection massive des infidèles et une réponse également très générale des fidèles : *objectiones infidelium* et *responsiones fidelium*. L'objection, exprimée ici par Boson, est conforme à la position du problème telle que Boson lui-même la formulait. Boson disait : « qua necessitate scilicet et ratione Deus, cum sit omnipotens, humilitatem et

42. SCHMITT, 42, 8-13.

43. SCHMITT, 67, 1-17.

infirmiorem humanae naturae pro eius restauratione assumpserit⁴⁴. » C'est par rapport à Dieu d'abord que le mode de notre Rédemption implique des difficultés spéculatives. C'est bien ce que nous retrouvons dans l'objection elle-même, formulée par Boson au nom des infidèles « Obiiciunt nobis... infideles quia deo facimus iniuriam et contumeliam... et ut multa alia taceam quae deo non videntur convenire⁴⁵. » L'objection elle-même suppose un anthropomorphisme assez grossier. Il faudrait voir que Boson prête ici aux infidèles le naturalisme univoque que saint Augustin dénonce au début du XIII^e livre de son *De Trinitate*, dont on peut établir qu'il est le lieu dialectique où s'amorce la démarche spéculative du *Cur Deus Homo*⁴⁶. Par ailleurs, on peut constater que le contenu même de l'objection est tiré matériellement d'un autre texte augustinien, les *Lettres 135* et *137*⁴⁷. Cette vérification est importante puisque, pour déterminer la méthode et les exigences de l'apologétique de saint Anselme dans le *Cur Deus Homo*, il s'imposerait d'établir l'identité historique des *infideles*.

La réponse des fidèles, que propose saint Anselme, se contente d'affirmer les convenances mystiques que la foi discerne dans le mystère de notre Rédemption. Ces convenances affirment la miséricorde, la sagesse et la bonté de Dieu. Ces convenances elles-mêmes tiennent à l'harmonie de l'histoire biblique et aux correspondances mystiques que la liturgie et la tradition chrétienne n'ont cessé d'établir entre l'histoire de la chute et l'histoire de la Rédemption. L'apparat critique de Dom Schmitt fournit des références idéologiques relativement à ces convenances spéculatives : il n'en faut pas conclure qu'elles seraient toutes les sources littéraires du texte de saint Anselme. Quoi qu'il en soit, il devrait résulter de ces multiples convenances une harmonie, une beauté spéculative de tout le mystère de notre Rédemption susceptibles de contenter et d'apaiser l'esprit : « sunt quoque alia multa quae studiose considerata inenarrabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo procuratae pulchritudinem ostendunt⁴⁸. »

Boson rappelle discrètement à saint Anselme qu'il s'abuse s'il croit suffisantes pour un esprit exigeant les convenances qu'il vient de proposer. Ces convenances manquent de fermeté rationnelle et de réalisme. On a là peut-être les éléments d'une belle image. Mais les couleurs elles-mêmes doivent être étendues sur un canevas, sur une substance assez concrète et durable pour les préciser. Or, l'esprit des infidèles, précisément parce que ceux-ci sont incroyants, n'a pas cette matière capable de supporter les convenances surnaturelles de notre Rédemption : « Nam qui picturam vult facere, eligit aliquid solidum super quod pingat ut maneat quod pingit. Nemo enim pingit in aqua vel in aere, quia nulla ibi manent picturae vestigia. Quapropter cum has convenientias quas dicis infidelibus quasi quasdam picturas rei gestae obtendimus,

44. SCHMITT, 48, 22-24.

45. Cap. III, SCHMITT, 50, 24-28.

46. Cf. *PL*, 42, 1015-1016 et 1024.

47. Cf. *PL*, 33, 513 et 516.

48. Cap. III, SCHMITT, 51, 11-12.

quoniam non rem gestam, sed figmentum arbitrantur esse quod credimus, quasi super nubem pingere nos existimant⁴⁹. »

Notons, au passage, que les métaphores empruntées à la peinture sont assez fréquentes dans l'œuvre de saint Anselme. Ici même, dans le *Cur Deus Homo*, nous avons déjà une allusion en ce sens, où saint Anselme exprime son goût esthétique et ses exigences religieuses devant un tableau. « Unde timeo, ne quemadmodum ego soleo indignari pravis pictoribus, cum ipsum dominum informi figura pingi video, ita mihi contingat, si tam decoram materiam incompto et contemptibili dictamine exarare praesumo⁵⁰. » L'analogie d'une peinture et de sa vision intelligible dans l'esprit du peintre permet aussi à saint Anselme de concrétiser la distinction majeure qui doit supporter tout son raisonnement dans le fameux argument du *Proslogion*⁵¹. Retenons ces notations psychologiques. Elles sont bien dans la ligne des *Similitudines* qui enchantaient les moines de Cantorbéry. Retenons aussi cette image attachante d'un saint Anselme artiste et raffiné, le même qui exigeait les plus belles graphies pour les manuscrits de ses œuvres.

Au delà de la métaphore, observons que nous parvenons ici à une détermination méthodologique de notre problème : la convenance par rapport à Dieu du mode de notre Rédemption, qui va affecter dans ses aspects les plus essentiels la structure du *Cur Deus Homo*.

En référence aux infidèles, c'est-à-dire par une option méthodologique de notre *quaestio*, par rapport à la raison naturelle, il vient donc d'être posé qu'une justification *a posteriori* du mode de notre Rédemption n'a aucune valeur rationnelle, aucune force démonstrative. Je dis justification *a posteriori*, i. e. par rapport au fait même de la Rédemption et de la foi qu'on peut avoir en ce fait et en ce mystère.

En effet, les premières convenances alléguées par saint Anselme supposent la Rédemption accomplie, historiquement accomplie selon le mode contre lequel protestent les infidèles. *Res gestae*, dit Boson au non des infidèles.

Ce qui devient requis, c'est un argument *a priori* logiquement, c'est-à-dire situé par rapport à Dieu et par rapport ou à la foi ou à la raison, antérieurement au fait et au mode de la Rédemption, tels que les confessent les fidèles. En effet, les inconvénients allégués par les infidèles suggèrent une impossibilité pour Dieu d'accomplir ou de vouloir la Rédemption. Ce que la raison exige, c'est une démonstration de la *possibilité* de la Rédemption, soi-disant parce que ce serait la seule manière de la justifier en elle-même par rapport à Dieu.

Le résultat que nous devons constater ici, c'est donc un recul dialectique de l'argumentation. Celle-ci doit se situer dans un ordre de cause de fait antérieur à la Rédemption. C'est ce que nous lisons : « Sed si non est aliquid solidum super quod sedeant, non videntur infidelibus sufficere, cur deum ea quae dicimus pati voluisse credere debeamus »⁵² ;

49. Cap. IV, SCHMITT, 51, 18-52, 3.

50. Cap. I, SCHMITT, 49, 19-22.

51. Cf. SCHMITT, I, 101, 10-13 ; 126, 14-28 137, 6-10.

52. Cap. IV, SCHMITT, 51, 17-18.

« Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est necessitas quae probet deum ad ea quae praedicamus debuisse aut potuisse humiliari ; deinde ut ipsum quasi corpus veritatis plus niteat, istae convenientiae quasi picturae corporis sunt exponendae⁵³. »

Nous pouvons donc dire que nous avons ici une première « abstraction dialectique » de la foi dans le cas de la foi en la Rédemption. La discussion des *rationes* va se situer par rapport à Dieu et à l'intérieur du mystère de l'Incarnation, mais antérieurement au mystère historique de la Rédemption. C'est déjà une préparation dialectique à l'abstraction plus décisive qui interviendra au chapitre 10. A ce moment, l'échec de la dialectique imposera qu'il soit fait d'abord abstraction de la foi en l'Incarnation.

Il y a donc pour nous à parcourir le cheminement de la *ratio* entre ces deux abstractions par rapport à la foi.

Je viens de dire : « échec à la dialectique ». C'est qu'à toute les *rationes* alléguées par saint Anselme au nom des fidèles et logiquement antérieures à la Rédemption, les infidèles vont opposer des inconvenances par rapport à Dieu.

Ainsi, première *ratio*, bien antérieure à la Rédemption, prise, en fait, de la création : Dieu se doit d'être fidèle à lui-même, persévérant dans ses intentions. En conséquence, il s'imposait que le créateur lui-même accomplisse la libération du genre humain. Autrement, le plan de Dieu, entrepris dans la création et compromis par le péché, ne serait pas conduit à son achèvement : « Nonne satis necessaria ratio videtur, cur Deus ea quae dicimus facere debuerit : quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus eius, omnino perierat, nec decebat ut, quod deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur, nec idem eius propositum ad effectum duci poterat, nisi genus hominum ab ipso creatore suo liberaretur ?⁵⁴. »

Réplique : selon la position de la *quaestio* formulée par saint Anselme : « Cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit⁵⁵. » Pourquoi, aussi bien, faire intervenir Dieu lui-même : « nisi genus hominum ab ipso creatore suo liberaretur ?⁵⁶. »

Le principe même qu'on a posé détruit cette objection. S'il s'impose en première convenance que Dieu soit persévérant dans ses intentions et dans ses œuvres, c'est-à-dire, en définitive, fidèle à lui-même, il faut bien voir qu'une autre personne que Dieu prenant en main notre Rédemption ne pourrait pas restaurer l'homme dans la dignité et dans la finalité où Dieu l'avait établi et où il aurait été maintenu, le péché n'étant pas advenu. Le dessein de Dieu sur l'homme ne serait donc ni maintenu ni conduit à son plein accomplissement. Le raisonnement s'établit donc sur une équation très stricte, très arithmétique, qui prélude déjà aux démonstrations très rigoureuses que nous devons con-

53. *Ibid.*, 52, 3-6.

54. *Ibid.*, 52, 7-11.

55. Cap. I, SCHMITT, 48, 3-4.

56. Cap. II, SCHMITT, 52, 10.

duire bientôt. Il faut donc maintenir que Dieu lui-même, en personne, doit intervenir dans la Rédemption de l'homme.

A ce plan, nouvelle *ratio* : chapitre 6. Ce que les fidèles appellent Rédemption devrait être une libération du péché, de l'enfer, de la colère de Dieu. Libération impossible à l'homme et donc imposée à Dieu. Ce qui justifierait la Rédemption, c'est donc à l'origine l'amour de Dieu.

Les infidèles ne nient pas l'amour de Dieu. Mais il leur paraît que si on accepte avec les croyants de référer à l'amour de Dieu toutes les souffrances et toutes les humiliations de la passion du Christ, on introduit dans la divinité un conflit plus profond entre l'amour, d'une part, et d'autre part, la toute puissance et la sagesse. Car, si l'amour de Dieu est à ce point déterminé pour opérer la Rédemption de l'homme qu'il n'y a pas d'autre alternative que de choisir le mode de rachat qu'on suppose, comment peut-on dire encore que Dieu est tout-puissant ? Il a créé le monde par sa seule parole. N'aurait-il pas pu racheter le genre humain par un seul commandement de sa volonté, quand au surplus il faut bien admettre que les effets du péché, la colère même de Dieu et la puissance même du démon, toutes les implications morales de la Rédemption enfin, ne sont que des conséquences ou des objets de la propre volonté de Dieu ? « Si dicitis quia facere deus haec omnia non potuit solo iussu, quem cuncta creasse jubendo dicitis, repugnatis vobismetipsis, quia impotentem illum facitis... Omnia enim haec obtenditis, in eius voluntate consistunt... Quaecumque itaque timetis aut desideratis, eius voluntati subiacent, cui nihil potest resistere⁵⁷. »

D'autre part, si l'on concède qu'en effet Dieu est tout-puissant, et qu'en conséquence il n'est pas déterminé au mode historique de Rédemption que la foi chrétienne confesse, on n'échappe pas à la contradiction d'une autre inconvenance théologique : on oppose alors l'amour de Dieu à sa sagesse. Si on pose, en effet, que la volonté de Dieu n'était pas déterminée à ce seul mode de Rédemption et que sa libre puissance aurait pu racheter l'homme par une simple parole de rémission, comment ce Dieu peut-il demeurer souverainement sage en se déterminant à n'accomplir la Rédemption que par les moyens ou le mode les plus onéreux, les plus ardues, les plus indignes de sa majesté ? « Aut si fatemini quia potuit, sed non voluit nisi hoc modo : quomodo sapientem illum potestis ostendere, quem sine ulla ratione tam indecentia velle pati asseritis?... Quapropter si humanum genus salvare noluit, nisi quomodo dicitis, cum sola voluntate potuit : ut mitius dicam, videte quomodo ejus sapientiae repugnatis. Nam si homo quod facile posset, cum gravi labore sine ratione faceret, non utique sapiens ab ullo iudicaretur⁵⁸. »

Il n'y a qu'une manière d'échapper à l'étau de ce dilemme. Pour maintenir les relations de conséquence entre l'amour de Dieu et le fait de la Rédemption selon les modalités historiques de la Révélation chrétienne, il faudrait d'abord prouver que Dieu ne pouvait pas manifester son

57. Cap. VI, SCHMITT, 54, 1-3 ; 5-6 ; 11-12.

58. *Ibid.*, 54, 3-5 ; 12-16.

amour à l'homme autrement que par cette Rédemption. Preuve impossible absolument, puisqu'il est interdit de limiter ainsi la toute-puissance divine à cette unique réalisation de la volonté de Dieu, ou à ce seul moyen d'accomplir sa volonté. Il reste donc qu'il faut établir fermement la raison de sagesse qui pouvait justifier Dieu de présenter son amour aux hommes en choisissant le mode de Rédemption qu'on propose. « Quippe quod dicitis deus taliter ostendisse quantum vos diligeret, nulla ratione defenditur, si nullatenus aliter hominem potuisse salvare non monstratur. Nam si aliter non potuisset, tunc forsitan necesse esset, ut hoc modo dilectionem suam ostenderet. Nunc vero cum aliter posset salvare hominem : quae ratio est, ut propter ostendendam dilectionem suam ea quae dicitis faciat et sustineat? »⁵⁹. »

Or, cette *ratio* ne serait-elle pas à chercher dans la justice de Dieu ? Ceci nous introduit dans la fameuse critique de la théorie des droits du démon, présentée par le chapitre 7 du *Cur Deus Homo*.

Par rapport à l'objet plus limité que nous nous sommes assigné, nous n'avons pas à proposer ici les implications de théologie et d'histoire doctrinale de la théorie des droits du démon. Il suffit de constater que dialectiquement, chez saint Anselme, la justice de Dieu ne peut justifier la sagesse divine devant le *hoc modo* de la Rédemption. « Nam non hoc faciebat deo iubente, sed incomprehensibili sapientia sua, qua etiam mala bene ordinat, permittente »⁶⁰. » Le démon ne détient aucun droit de propriété sur l'homme. S'il n'y a pas de droit, Dieu n'a pas de justice à observer envers le démon.

La dialectique va se reporter plus haut dans le mystère de Dieu : le mystère de la volonté divine vu dans l'Incarnation.

« A. Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque dei numquam est irrationabilis.

B. Verum est, si constat deum id velle unde agitur. Nequaquam enim acquiescunt multi deum aliquid velle, si ratio repugnare videtur.

A. Quid tibi videtur repugnare rationi, cum deum ea voluisse fatemur quae de eius incarnatione credimus ?

B. Ut breviter dicam : altissimum ad tam humilia inclinari, omnipotentem aliquid facere cum tanto labore.

A. Qui hoc dicunt, non intelligunt quod credimus. Divinam enim naturam absque dubio asserimus impassibilem, nec ullatenus posse a sua celsitudine humiliari, nec in eo quod facere vult laborare. Sed dominum Christum JESUM dicimus verum deum et verum hominem, unam personam in duabus naturis et duas naturas in una persona. Quapropter cum dicimus deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmita-

59. *Ibid.*, 54, 16-55, 4.

60. Cap. VII, SCHMITT, 57, 12-13.

tem humanae substantiae quam gerebat; et sic nostrae fidei nulla ratio obviare cognoscitur. Sic enim nullam divinae substantiae significamus humilitatem, sed unam dei et hominis monstramus esse personam. Non ergo in incarnatione dei ulla eius humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata⁶¹. »

L'analyse de cette critique relève du chapitre sur la problématique augustinienne du *Cur Deus Homo*. Il suffira ici de vérifier comment et pourquoi cette critique s'inscrit dans la dialectique du *Cur Deus Homo*, dans la dialectique des *infideles*.

Dans sa formule la plus traditionnelle que rencontre saint Anselme, la théorie des droits du démon implique ceci : par suite du péché, Satan détenait un droit de propriété et d'empire sur l'homme. C'était un droit juste — « juste possidebat hominem » — puisque Satan n'avait pas séduit l'homme par violence ; au contraire, l'homme s'était librement et de son propre chef livré à la domination du démon (Théorie du droit du démon et exorcismes liturgiques du baptême ; non pas manichéisme, mais présence du démon dans le monde profondément sentie par la conscience chrétienne). Dieu, en quelque sorte, devait respecter ce droit, au nom et dans l'exigence de sa propre justice. Dieu ne pouvait donc pas agir par force et à la discrétion de sa volonté contre le démon. La mort du Christ pouvait fournir à Dieu le moyen de triompher du démon, selon la requête de sa propre justice qui devait elle-même tenir compte d'un droit établi. Par l'Incarnation, le Christ était Dieu et homme. Comme Dieu, il était soustrait à la domination du démon ; comme homme aussi, puisqu'il était sans péché. En faisant mourir cet Homme-Dieu, Satan a donc commis un abus de pouvoir. Conséquemment, c'est en toute justice qu'il a perdu son empire sur le pécheur. Dieu a donc été juste envers le démon. C'est ce qui pourrait expliquer le mode sanglant de notre Rédemption. « Sed et illud quod dicere solemus, deum scilicet debuisse prius per iustitiam contra diabolum agere, ut liberaret hominem, quam per fortitudinem, ut cum diabolus eum, in quo nulla mortis erat causa et qui deus erat, occideret, iuste potestatem quam super peccatores habebat amitteret, alioquin iniustam violentiam fecisset illi, quoniam iuste possidebat hominem, quem non ipse violenter attraxerat, sed idem homo ad illum se sponte contulerat : non video quam vim habeat⁶². »

Or, cette raison qu'on allègue traditionnellement — « quod dicere solemus » — ne prouve rien et repose sur une fiction : « non video quam vim habeat. » Il n'y a pas ici de convenance de la Rédemption assignable à la justice divine, pour cette raison que la justice de Dieu n'a pas, dans le cas, un objet qui s'impose à elle. Le démon, en effet, ne détient aucun droit sur l'homme. L'homme et le démon lui-même dépendent de la toute puissance absolue de Dieu : l'un et l'autre sont sa propriété. Dieu n'a donc pas de procès à intenter à Satan ou à défendre contre lui. La domination que Satan exerce sur l'homme n'est en réalité

61. Cap. VIII, SCHMITT, 59, 10-28.

62. Cap. VII, SCHMITT, 55, 13-56, 3.

qu'une punition du péché voulue par Dieu lui-même. Cette punition est la plus convenable et, si elle est juste pour l'homme, cela ne suffit pas pour que ce soit, de la part du démon qui l'exerce, une œuvre de justice. Le démon n'a aucun mérite à être le ministre de cette punition, puisqu'il n'agit pas par amour de la justice, mais en vertu de sa malice propre. Au surplus, le démon n'agissait pas *Deo iubente*, mais bien *Deo permittente*. Par là, nous retrouvons la sagesse de Dieu qu'on prétendait liée par la justice — *Deo iubente* ; « incomprehensibili sapientia sua, qua etiam mala bene ordinat⁶³. » La même sagesse de Dieu aurait pu soustraire l'homme à cette domination de Satan, soit pour le punir d'une autre manière, soit même pour lui pardonner son péché. « Si iudex omnium deus hominem sic possessum, de potestate tam iniuste possidentis vel ad puniendum illum aliter quam per diabolum vel ad parcendum illi eriperet : quae haec iniustitiae esset ? Quamvis enim homo iuste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum iniuste torquebat. Homo namque meruerat ut puniretur, nec ab ullo convenientius quam ab illo, sui consenserat ut peccaret. Diaboli vero meritum nullum erat ut puniret ; trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Nam non hoc faciebat deo iubente, sed incomprehensibili sapientia sua, qua etiam mala bene ordinat, permittente⁶⁴. »

La deuxième partie du chapitre entend montrer que cette théologie des droits du démon repose en fait sur une illusion, sur un manque de discernement logique et grammatical. On trouvait déjà la même manière dans un même contexte au chapitre VIII du *De Veritate*⁶⁵. La conclusion est donc que la justice de Dieu, dans le contexte de la théorie des droits du démon, ne nous pourvoit pas ici d'une vraie convenance rationnelle du mode de notre Rédemption, pas plus que l'amour de Dieu ne nous avait procuré la *ratio* susceptible de convaincre les infidèles.

A ce compte, l'attitude la plus rationnelle ne serait-elle pas d'accepter en lui-même le mystère de la volonté de Dieu ? Car même si notre esprit est impuissant à discerner les raisons qui peuvent motiver la volonté divine, il peut toujours recourir à cette présomption absolue que Dieu n'agit pas sans raison. « Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque dei numquam est irrationabilis⁶⁶. »

Nous parvenons là à un autre palier dialectique où apparaissent plus clairement les intentions de saint Anselme. En nous y référant nous-mêmes, nous pourrions mieux dégager la structure du *Cur Deus Homo*. Nous avons vu que les exigences de l'apologétique contre les infidèles réclamaient des raisons *a priori* par rapport à la Rédemption elle-même. Ici, nous devons constater que cet *a priori* lui-même doit être maintenu à un plan strictement rationnel d'induction, le seul plan, du reste, accessible à un esprit qui, par définition, n'a pas la foi. On ne peut donc pas situer l'*a priori* dans un mystère qui échappe au plan rationnel et

63. *Ibid.*, 57, 12-13.

64. *Ibid.*, 57, 5-13.

65. Cf. SCHMITT, I, 187.

66. Cap. VIII, SCHMITT, 59, 10-11.

que seule la foi peut admettre inconditionnellement. Dans l'extension de la polémique avec les infidèles sur l'objet de la Rédemption et de son mode, on ne peut donc accepter qu'*a posteriori* l'affirmation que la volonté de Dieu n'est jamais irrationnelle. On ne pourra admettre ce principe que dans la mesure où les effets voulus par Dieu manifestent des raisons de la volonté divine que la raison elle-même peut admettre. « Verum est, si constat deum id velle unde agitur. Nequaquam enim acquiescunt multi deum aliquid velle si ratio repugnare videtur⁶⁷. »

Or, dans le débat spéculatif sur le mode de notre Rédemption, toutes les raisons alléguées jusqu'ici ou maintiennent des inconvenances par rapport à la nature et aux attributs de Dieu, ou en introduisent de nouvelles. Le dilemme construit au chapitre 6 est maintenu dans toute sa rigueur. Le mode de notre Rédemption répugne à la sagesse et à la toute-puissance de Dieu. Dieu en conséquence n'est pas justifiable d'avoir voulu racheter l'homme selon l'interprétation de la foi chrétienne : « Quid tibi videtur repugnare rationi, cum deum ea voluisse fatemur quae de eius incarnatione credimus ?

Ut breviter dicam : altissimum ad tam humilia inclinari, omnipotentem aliquid facere cum tanto labore⁶⁸. »

Le 3^e bloc, chapitres 8 à 10, où nous sommes maintenant introduits, va tenter par diverses distinctions à l'intérieur de la nature et de la volonté de Dieu d'écarter ces inconvenances, et de justifier par là, au moins négativement, le mode de notre Rédemption.

Une première distinction est fournie par l'ontologie même de l'Incarnation. Sans doute, la clause « ad tam humilia inclinari » répugnerait à l'impassibilité et à la sagesse de Dieu, comme, d'autre part, la clause « tanto labore » ne convient pas à sa sagesse, à sa toute-puissance. Or, ce n'est là qu'une considération abstraite, car dans la vérité des faits, Jésus-Christ notre Rédempteur est une personne unique, qui, à la fois, est Dieu par nature, et homme par nature. Conséquemment, toute l'œuvre de notre Rédemption, son caractère humiliant et onéreux, ne sont pas référables à sa divinité, mais doivent être attribués à son humanité. Et donc la volonté de Dieu qui a voulu cette Rédemption pour l'exaltation dans le Christ de la nature humaine, devient justifiée, au moins ne suppose plus un conflit intérieur avec les attributs de la divinité : « et sic nostrae fidei nulla ratio obviare cognoscitur. Sic enim nullam divinae substantiae significamus humilitatem, sed unam dei et hominis monstramus esse personam. Non ergo in incarnatione dei ulla eius humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata⁶⁹. »

Cette distinction fondée sur l'être même du Christ est sans doute légitime. Il reste cependant qu'elle ne permet pas d'esquiver l'ordre de la volonté divine ni l'obligation de la justifier rationnellement. Car *comme homme* livré à la souffrance et à la mort, le Père l'a appelé le fils de ses complaisances, et le Fils lui-même l'a fait sien, l'a fait soi par assumption. Or, puisque cet homme est ainsi soumis doublement à

67. *Ibid.*, 59, 12-13.

68. *Ibid.*, 59, 14-17.

69. *Ibid.*, 59, 25-28.

la volonté de Dieu, et par l'amour du Père et par l'assomption du Fils, il s'impose de trouver qu'il est juste et raisonnable que la volonté divine ait ainsi traité cet homme et qu'elle ait permis qu'il soit ainsi traité. Conséquemment, cette exigence rationnelle qu'on avait maintenue maintient elle-même toute la nécessité du dilemme qu'on a établi précédemment : « Verum quomodo iustum aut rationabile probari poterit quia deus hominem illum, quem pater filium suum dilectum in qua sibi bene complacuit vocavit, et quem filius se ipsum facit, sic tractavit aut tractari permisit? ...Ad idem enim res deduci videtur inconueniens, quod supra dictum est. Nam si aliter peccatores salvare non potuit quam iustum damnando, ubi est eius omnipotentia? Si vero potuit sed non voluit : quomodo defendemus sapientiam eius atque iustitiam? ⁷⁰. »

La dialectique va tenter de réfuter les deux éléments de cette objection : « sic tractavit aut tractari permisit. » On allègue d'abord que ce n'est pas par une volonté brutale et inflexible que le Père aurait condamné l'Homme-Rédempteur aux souffrances et à la mort. C'est bien plutôt à la volonté de cet Homme lui-même qu'il faut faire appel puisque c'est lui, dans sa volonté libre, qui a accepté d'accomplir notre Rédemption, selon le mode dont les infidèles ne voient pas qu'il puisse convenir à Dieu. Cet homme n'a donc subi aucune violence dans le traitement très dur auquel il s'est lui-même soumis. En conséquence, ce qui répugne à la raison dans la passion et la mort du Christ n'est pas préférable à la volonté divine. « Deus pater non, quemadmodum videris intelligere, hominem illum tractavit ad mortem ille coegit aut occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret ⁷¹. »

Cette fois la raison spéculative se heurte aux données formelles de l'Écriture qui maintiennent dans toute sa rigueur la relation entre la volonté divine et la mort du Christ. L'Écriture témoigne, en effet, qu'en tout le Christ fut obéissant, qu'en tout il accomplissait, non pas sa volonté, mais la volonté de son Père. En tous les textes scripturaires qu'allègue Boson, il y a ce rappel constant que tout ce que le Christ a accompli sur terre avait pour lui la contrainte morale d'un précepte, d'un objet d'obéissance. Or, le religieux qu'est Boson sait que l'obéissance c'est la soumission d'une volonté à la volonté d'un supérieur. Ici encore, on n'a donc pas exprimé le plan de la volonté divine : « In his omnibus plus videtur Christus oboedientia cogente quam spontanea voluntate disponente mortem sustinuisse ⁷². »

Tout l'effort de saint Anselme, dans une exégèse laborieuse, tendra maintenant à soustraire aux objets de l'obéissance la mort même du Christ. Sans doute, le Christ fut obéissant. L'objet de son obéissance était le même que ce que leur état impose à toutes les créatures rationnelles dans l'ordre moral : « veritatem et iustitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat... Hanc igitur oboedientiam debebat homo illa

70. *Ibid.*, 60, 2-5 ; 7-10.

71. *Ibid.*, 60, 11-14.

72. *Ibid.*, 61, 1-2.

deo patri, et humanitas divinitati, et hanc ab illo exigebat pater⁷³. » Or, la mort du Christ a été une conséquence de l'obéissance persévérante du Christ à ce précepte essentiel : elle n'était plus elle-même un objet de précepte. Elle ne pouvait pas être un objet de précepte, dès lors que l'on se réfère à la justice de Dieu, car la mort est une peine conséquente au péché, alors que d'autre part le Christ, étant pur de tout péché, ne pouvait pas encourir la condamnation portée contre le péché : « Non ergo coegit deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum ; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam, in quam tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret⁷⁴. » Les diverses exégèses des textes scripturaires que Boson alléguait devront toujours préserver le principe théologique qu'on vient de poser. « Nam quaecumque de illo dicuntur iis quae dicta sunt similia, sic sunt exponenda, ut nulla necessitate, sed libera voluntate mortuus credatur⁷⁵. »

Boson est bien prêt à se rendre à cette argumentation, mais sa critique trouve un dernier retranchement dialectique, où seront maintenues toutes les implications premières du problème qu'il a posé et du dilemme qu'il exprime. Car Dieu, à tout le moins, a permis la mort du Christ. Par là, cette mort n'échappe pas à la volonté divine, et la volonté divine devrait encore être justifiée de l'avoir permise : « Hoc solum, quia permittit deus illum sic tractari quamvis volentem, non videtur tali patri de tali filio convenire⁷⁶. » C'est précisément la réponse de saint Anselme qui ramène le problème à sa première donnée, à ses premières exigences dialectiques et rationnelles qui n'ont pas encore été satisfaites : « Immo maxime decet talem patrem tali filio consentire, si quid vult laudabiliter ad honorem dei et utiliter ad salutem hominum, quae aliter fieri non potuit⁷⁷. »

Ce « quae aliter fieri non potuit » est précisément l'axe du dilemme que nous avons vu, et c'est ce qui n'est encore pas justifié rationnellement : « In hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit. Aliter namque nec ipsa filius eam velle, nec pater cogere aut permittere debuisse videtur. Quaeritur enim cur deus aliter hominem salvare non potuit ; aut si potuit, cur hoc modo voluit. Nam et inconveniens videtur esse deo hominem hoc modo salvasse, nec apparet quid mors ista valeat ad salvandum hominem⁷⁸. »

La première partie du premier livre nous a donc fourni un état précis de la question engagée dans le *Cur Deus Homo*. Les fidèles croient en la Rédemption opérée selon le mode dont témoigne la Révélation. Les infidèles refusent cette foi et la tournent en dérision parce que ce mode, à leurs yeux, n'est pas raisonnable, n'étant pas certifié par une raison objective qui écarterait toute inconvenance par rapport à Dieu

73. Cap. IX, SCHMITT, 61, 13-14 ; 18-19.

74. *Ibid.*, 62, 5-8.

75. Cap. X, SCHMITT, 66, 6-8.

76. *Ibid.*, 66, 14-15.

77. *Ibid.*, 66, 16-18.

78. *Ibid.*, 66, 19-24.

par rapport aux attributs de sa nature, ultérieurement par rapport à la volonté de Dieu, dans ses objets et dans sa psychologie. C'est en vain qu'on a déplacé progressivement les convenances ou les inconvenances : la question reste la même : le mode de notre Rédemption et sa justification rationnelle.

Cette dernière doit être telle qu'elle écarte spéculativement toute inconvenance par rapport à Dieu, au moins toutes les inconvenances que la raison peut discerner ou opposer en continuant d'attribuer à Dieu le fait et le mode de notre Rédemption par le Christ. La dialectique jusqu'ici n'est pas encore parvenue à cette élimination de tout ce qui peut répugner à la raison. La méthode d'argumenter *a priori* par rapport à la foi en la Rédemption elle-même n'a pas été efficace. En conséquence, nous sommes introduits dans la deuxième partie du premier livre par une nouvelle position méthodologique beaucoup plus précise dans ses exigences, beaucoup plus rationnelle dans sa mise entre parenthèses de la foi.

A un plan dialectique, dont il faudra se demander en quelle mesure il conditionne la méthode théologique du *Cur Deus Homo*, on s'engage à n'admettre aucune argumentation qui maintiendrait quelque inconvenance par rapport à Dieu, dans la présomption que ce qui ne conviendrait pas, fût-ce à un seul attribut de Dieu, il devient impossible de l'attribuer à Dieu ou de l'affirmer de Dieu. Par ailleurs, la même convention dialectique devrait autoriser à accepter toute raison de convenance, si minime, si chétive soit-elle objectivement, puisque, dès lors qu'elle n'est pas contredite par une raison d'ordre supérieur, une convenance par rapport à Dieu permet d'introduire une conséquence nécessaire : « *Volo tecum pascisci, ut nullum vel minimum inconueniens in deo a nobis accipiatur, et nulla minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas* »⁷⁹. Il ne faut rien préjuger pour le moment de la rigueur ou du bien-fondé de cette loi dialectique. Il s'imposera de la juger dans ses applications et dans ses résultats, en recourant au besoin à l'*Epistola de Incarnatione Verbi* et au *Monologion* où la même loi fut appliquée. Constatons seulement que la dialectique du *Cur Deus Homo* entend désormais conduire l'argumentation du traité avec une rigueur plus critique et plus exclusive que ce que nous avons constaté dans les premiers chapitres.

D'autre part, nous avons constaté que les raisons de convenance devaient être antérieures quant à leur objet à la foi en la Rédemption, mais que par ailleurs elles devaient s'établir sur un *a posteriori* accessible à l'esprit humain, en deçà de toute catégorie de mystère.

Nous avons donc à vérifier un nouveau départ méthodologique du *Cur Deus Homo*.

D'une part, nous avons posé avec saint Anselme la loi dialectique qui

79. *Ibid.*, 67, 2-6.

devra régir par la suite la discussion. Cette loi est précisément imposée par l'échec de la dialectique au cours des discussions précédentes. Toutes les justifications rationnelles qu'on a voulu proposer du *hoc modo* de notre Rédemption ont toujours ou maintenu ou introduit une inconvenance par rapport à Dieu. Objectivement une inconvenance permanente tenait à la possibilité d'un autre mode de Rédemption devant la toute puissance de Dieu. Cette possibilité même, et du fait qu'elle n'a pu être éliminée spéculativement, a maintenu constamment une inconvenance radicale dans le *hoc modo* de notre Rédemption, quelles qu'aient été par ailleurs les *rationes* positives qu'on a alléguées pour le justifier. En conséquence, la dialectique n'assumera désormais des *rationes* qu'à l'intérieur et dans la garantie d'une élimination de toute inconvenance. Cette élimination rigoureuse à la fois préviendra d'alléguer des *rationes* qui introduiraient quelque inconvenance par rapport aux attributs de Dieu et contraindra d'assumer des *rationes* dont le refus impliquerait des inconvenances par rapport à Dieu. C'est ce qui justifiera, par exemple, l'introduction de la notion de satisfaction.

Il est donc à attendre que la double loi dialectique qu'on vient d'établir devrait éliminer toute possibilité spéculative d'un autre mode de Rédemption : ce serait la première inconvenance à écarter.

D'autre part, les démarches dialectiques du *Cur Deus Homo* nous ont contraints de poser des *rationes* objectivement antérieures au mystère et à la foi en la Rédemption (chapitre VIII). Par ailleurs, l'état d'esprit des infidèles réclamait que ces mêmes *rationes* fussent établies en deçà de toute catégorie de mystère, sur un plan *a posteriori*, accessible à tout esprit humain et contrôlable critiquement en ce qui concerne les convenances ou les inconvenances par rapport à Dieu (chapitre 8). Nous retrouvons amplifiées ces mêmes exigences à ce nouveau départ du *Cur Deus Homo*. L'argumentation sera vraiment *a priori praemonstrata ratione* — *a priori* non seulement par rapport à la Rédemption, mais bien par rapport à toute l'économie historique de l'Incarnation : « De incarnatione tantum dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est... Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine nunquam fuisse⁸⁰. » Il y a dans cette convention une exclusion, une abstraction dialectique de l'objet de la foi en l'Incarnation même en son état le plus implicite avant la Révélation du Nouveau Testament. Une référence au chapitre XX nous impose cette extension absolue de la position méthodologique de saint Anselme : « Hoc non dicitur nisi illis qui aut expectaverunt Christum antequam veniret, aut credunt in eum posquam venit. Sed Christum et Christianam fidem quasi nunquam fuisset posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus⁸¹. » Non pas assurément une négation de la foi, mais une situation dialectique où introduire les *rationes* de convenance ou les objections d'inconvenance.

A priori par rapport à toute l'économie de l'Incarnation, l'argumenta-

80. *Ibid.*, 67, 9-10 ; 12-13.

81. *Ibid.*, 88, 3-6.

tion cependant devra prendre un point de départ *a posteriori* par rapport à Dieu, selon des postulats rationnellement contrôlables. On convient donc ici de poser certains faits que peuvent accepter de part et d'autre fidèles et infidèles : « Constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est⁸². »

Notons que dans ce nouveau départ dialectique du *Cur Deus Homo*, nous retrouverons sensiblement les mêmes rapports entre foi et raison, entre fidèles et infidèles. Saint Anselme affirme certains postulats qu'il tient de sa foi, mais d'un objet de la foi antérieur théologiquement et historiquement à l'Incarnation « et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est ».

Les infidèles acceptent les mêmes prémisses, non pas parce qu'elles seraient certifiées par la foi ou qu'elles pourraient avoir quelque relation avec la foi, mais bien parce qu'elles ne démentent pas la convention dialectique d'éliminer toute inconvenance par rapport à Dieu : « Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens deo videtur⁸³. » Saint Anselme d'ailleurs rappellera lui-même au chapitre XXV ce consentement des infidèles aux principes qui sont posés ici au point de départ de l'argumentation : « cum etiam infideles non negent hominem ullo modo fieri posse beatum⁸⁴. »

Cette introduction immédiate au contenu de la deuxième partie du premier livre précise et détermine le programme plus général de la *Praefatio*. Dans ce premier texte, nous lisons : « Ac tandem remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo⁸⁵. » Cette clause *impossibile ullum hominem salvari sine illo* est ainsi déterminée par le texte du chapitre X, selon cette notation plus concrète : « *impossibile quemquam pervenire ad beatitudinem nisi dimissis peccatis... necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat*⁸⁶. »

Autrement dit, l'intention du traité est de prouver que le Christ est nécessaire au salut de l'homme *parce qu'il* est nécessaire à la rémission des péchés. *Dimissis peccatis* est ainsi proposé comme le moyen terme d'une longue démonstration. C'est exactement ce qu'introduit le chapitre XI : « quaerendum ergo est qua ratione deus dimittat peccata hominibus⁸⁷. »

Dans l'analyse de la deuxième partie du premier livre du *Cur Deus Homo*, nous pourrions distinguer trois blocs dialectiques plus homogènes qui représentent les articulations majeures de cette partie du *Cur*

82. Cap. X, SCHMITT, 67, 13-16.

83. *Ibid.*, 67, 17.

84. SCHMITT, 95, 10.

85. SCHMITT, 42, 11-13.

86. Cap. X, SCHMITT, 67, 14-15 ; 18-19.

87. SCHMITT, 68, 3.

Deus Homo. Voici les quantités logiques que nous pouvons objectivement découper : premier bloc : chapitre XI ; deuxième bloc : chapitre XII-XV ; troisième bloc : chapitres XIX-XXIV. Le chapitre XXV explicitera la conclusion de toute la démonstration.

J'explique tout de suite pourquoi j'exclus de ce plan, en fait, de la structure du *Cur Deus Homo*, le contenu des chapitres XVI-XVIII. Constatons d'abord que le principe formulé au début du chapitre XVI est, à quelques termes près, identiquement repris à la première phrase du chapitre XIX : « Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret⁸⁸. » Au chapitre XIX, nous lisons : « Constat deum proposuisse, ut de hominibus angelos qui ceciderant restauraret⁸⁹. » Il ne paraît donc pas qu'on ait enregistré de progression dialectique entre le chapitre XVI et le chapitre XIX, si bien que, dans la démonstration de saint Anselme, tout le bloc XIX-XXIV pourrait trouver son lieu logique immédiatement après la conclusion du chapitre XV. Or, c'est ce que est vérifiable textuellement : « Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret.

Hoc credimus, sed vellem aliquam huius rei rationem habere.

Fallis me. Non enim proposuimus tractare nisi de sola incarnatione dei, et, tu mihi interseris alias quaestiones.

Ne irascaris, « Hilarem datorem diligit deus ». Nam nemo magis probat se hilariter dare quod promittit, quam qui plus dat quam promittit. Dic ergo libenter quod quaero⁹⁰. » Voyons maintenant les dernières lignes du chapitre XVIII : « Non me paenitet quia coegi te, ut de angelis haec diceres. Nam non frustra factum est. Nunc redi ad id unde digressi sumus⁹¹. » Tout le bloc XVI-XVIII introduit donc une digression dans le traité, une digression qui arrête simplement la progression dialectique de la démonstration et qui, au surplus, est étrangère à l'objet précis qu'on avait déterminé : « non enim proposuimus tractare nisi de sola incarnatione dei ». La référence au chapitre X : « de incarnatione tantum dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est »⁹², est évidente.

Nous sommes donc justifiés d'exclure de notre analyse cette section des chapitres XVI-XVIII. Sinon par son objet, du moins par son développement, cette section est étrangère à la structure du *Cur Deus Homo*. Toutefois ces chapitres proposent une problématique très importante en histoire doctrinale. C'est en un sens, par le biais de ces chapitres extrinsèques que le *Cur Deus Homo* s'introduit dans la théologie de la Rédemption au XII^e siècle, alors que le système anselmien lui-même sera critiqué par la dialectique qu'exerce ici saint Anselme. Au plan dialectique du *Cur Deus Homo*, c'est aussi l'occasion d'éprouver qu'une *ratio* n'est pas contredite par une autre d'un ordre inférieur.

88. SCHMITT, 74, 12-13.

89. SCHMITT, 84, 6-7.

90. Cap. XVI, SCHMITT, 74, 12-19.

91. SCHMITT, 84, 2-3.

92. SCHMITT, 67, 9-10.

« Sed si in illis rebus de quibus diversa sentiri possunt sine periculo, sicuti est istud unde nunc agimus — si enim nescimus utrum plures homines eligendi sint quam angeli periti an non, et alterum horum magis aestimamus quam alterum, nullum puto esse animae periculum; si, inquam, in huiusmodi rebus sic exponimus divina dicta, ut diversis sententiis favere videantur, nec alicubi invenitur ubi quid indubitanter tenendum sit determinent, non arbitror reprehendi debere⁹³. » Toute la théologie scolaire des convenances de l'Incarnation trouve dans ces chapitres ses sources littéraires et doctrinales.

Voyons maintenant le contenu du premier bloc, chapitre XI. Concrètement, dans ce chapitre, on va définir les éléments du moyen terme qui doit supporter toute la démonstration *dimissis peccatis*. On définit donc *quid sit peccare*. On définit aussi *quid sit pro peccato satisfacere*, parce que précisément la satisfaction va être proposée comme le seul mode rationnel de rémission des péchés.

Il y a un dû que toute créature doit à Dieu. C'est la soumission, dans l'ordre moral, de la volonté de la créature à la volonté de Dieu. Cette soumission constitue un état de justice. Cette justice, étant un équilibre dont nous verrons au chapitre XV qu'il s'inscrit dans l'ordre du monde, se réfère à l'honneur de Dieu qui se manifeste précisément par l'ordre du monde. Parce que cet ordre du monde tient à la soumission de toute la création à Dieu et s'exerce par la domination positive de la volonté de Dieu sur tout l'univers, l'honneur de Dieu devient ainsi un objet pour ainsi dire premier de sa justice.

Il faut donc discerner dès maintenant, au besoin en recourant à certaines anticipations, un triple plan de la justice : dans l'ordre de l'opération, justice commutative, le dû ; dans l'ordre de l'intention, justice morale, au sens biblique que suggère le rappel du psaume — *rectos corde* — et que confirme une référence implicite, mais réelle au *De Veritate* : « *justitia sive rectitudo voluntatis* »⁹⁴ — c'était déjà le concept de justice appliqué au Christ au chapitre X — ; enfin, justice de Dieu qui ne peut pas se désintéresser de son honneur.

Il faut garder en mémoire cette triple extension de la justice pour entendre dans toute leur amplitude la définition du péché et de la satisfaction que saint Anselme propose. Autrement, on risque de s'enfermer dans l'étroitesse d'un juridisme facilement anthropomorphique, une catégorie volontiers exclusive à laquelle une exégèse trop rapide tend trop souvent à réduire le *Cur Deus Homo*. C'est d'ailleurs un problème qui devrait être examiné dans un chapitre sur la théocentrisme du *Cur Deus Homo*, dont l'objet plus immédiat est précisément pourvu par cette partie du traité.

Le péché est donc une triple injustice. Refus d'un dû : « Non est itaque aliud peccare quam non reddere deo debitum⁹⁵. » Ce dû est la soumission de la volonté de l'ange ou de l'homme à la volonté de Dieu.

93. Cap. XVIII, SCHMITT, 82, 10-16.

94. SCHMITT, I, 194.

95. Cap. XI, SCHMITT, 68, 10.

« Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei⁹⁶. » Le péché, étant un refus de cette soumission, est une injustice morale. « Hoc est debitum quod debet angelus et homo deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde⁹⁷. » Cette soumission est l'honneur essentiel et premier que la créature doit à Dieu et que Dieu exige par les titres mêmes de sa création. Le péché étant un refus de cet honneur, déshonore Dieu et devient passible de la justice divine : « Hunc honorem debitum qui deo non reddit, aufert deo quod suum est, et deum exhonorat ; et hoc est peccare⁹⁸. » Par cette référence à l'honneur de Dieu, le péché n'est pas seulement un acte ; c'est en quelque sorte un état qui tient à la persistance de la dette, au refus de l'injustice : « Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa⁹⁹. »

La satisfaction elle-même doit être entendue en fonction de la triple injustice que constitue le péché. Elle est d'abord une restitution d'un dû, injustement refusé. Cette restitution qui est ici assurée dans l'ordre de la justice commutative selon deux conditions radicales et essentielles qu'il importe de bien retenir parce qu'elles commanderont par la suite la progression de notre démonstration. C'est une restitution, qui n'est pas mesurée seulement par la valeur arithmétique de la dette. En plus de cette quantité objective, la restitution doit pourvoir une compensation morale de l'injure infligée par la révolte du péché : « Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit. Sicut enim qui laedit salutem alterius, non sufficit si salutem restituit, nisi pro illata doloris iniuria recompenset aliquid : ita qui honorem alicuius violat non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi quem exhonoravit restituit¹⁰⁰. » Appliqué à l'ordre de la justice morale, ce concept de satisfaction impliquera une restitution de la volonté du pécheur dans une nouvelle soumission à la volonté de Dieu ; elle exigera par surcroît un hommage d'amour susceptible d'honorer Dieu plus profondément et dans une plus large extension que le déshonneur attenté par le péché. Cette clause et cette mesure de la satisfaction seront appliquées au chapitre XXI. D'autre part, la satisfaction pour être une restitution adéquate, doit être une remise de biens libres, non dus par un autre titre à celui à qui on doit réparation. « Hoc quoque attendendum quia cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigere, si alienum non rapuisset¹⁰¹. » Cette clause sera appliquée au chapitre XX. Nous verrons dans le bloc des chapitres suivants comment la satisfaction se situe dans l'ordre théologique du gouvernement divin, i. e. par rapport à l'honneur de Dieu :

96. *Ibid.*, 68, 12.

97. *Ibid.*, 68, 14-16.

98. *Ibid.*, 68, 19-21.

99. *Ibid.*, 68, 21-22.

100. Cap. XI, SCHMITT, 68, 22-27.

101. *Ibid.*, 68, 27-29.

« Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem deo quem rapuit solvere : et haec est satisfactio, quam omnis peccator deo debet facere¹⁰². » C'est ce bloc que nous introduisons maintenant : chapitre XII-XV.

Le *redeamus* par où débute le chapitre XII suggère la reprise d'une problématique antérieurement engagée. Effectivement, on va écarter une fois pour toutes la possibilité pour Dieu d'opérer la restauration de l'homme *sola voluntate*. C'était là une hypothèse déjà suggérée au chapitre premier. C'était aussi une possibilité spéculative opposée à la théorie des droits du démon. Précisément, au chapitre VII, nous lisons ceci qui donne tout son sens à *redeamus* : « Nec qui peccat impunitus debet dimitti, nisi misericordia peccatori parcat et eum liberet ac reducat¹⁰³. »

Essayons de dégager la ligne dialectique d'argumentation au cours de ces chapitres. A cet effet, on peut écarter provisoirement de très belles considérations de saint Anselme sur la nature et les attributs de Dieu, quitte à les assumer dans notre chapitre sur le théocentrisme du *Cur Deus Homo*. De même, on peut omettre de vérifier la fidélité de saint Anselme à refuser dialectiquement toute inconvenance par rapport à Dieu, assurant ainsi chaque fois un progrès de son argumentation. Cet examen pourrait se faire dans un chapitre sur la méthode théologique du *Cur Deus Homo*. Dans ce dépouillement, essayons de découvrir quelles articulations ces chapitres paraissent présenter dans la structure du *Cur Deus Homo*. Je ne suis pas ici l'ordre matériel du texte, parce que le chapitre XII contient certaines données dont on ne peut saisir toute l'intelligibilité ou la fonction dialectique que dans une référence au chapitre XV. C'est le cas du principe : « recte ordinare peccatum¹⁰⁴. » Voici quel me paraît être l'apport dialectique de ce bloc à la structure du *Cur Deus Homo*.

Par la triple injustice qu'il implique, le péché attente finalement à l'honneur de Dieu. L'honneur de Dieu, en soi, comme Dieu lui-même, est immuable et absolu : « Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis¹⁰⁵. »

Cet honneur de Dieu, extrinsèquement, tient à l'ordre du monde régi par la loi de la Sagesse et de la Providence divines. L'équilibre de l'ordre, un ordre aux dimensions cosmiques, tient *intimement* aux fins de la créature rationnelle et à l'accord de la nature rationnelle avec ses propres fins : « Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praecipuum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationabilis natura cui datum est intelligere quid debeat¹⁰⁶. »

La nature rationnelle honore Dieu en se soumettant aux lois de la conscience, en soumettant sa volonté à la volonté du Créateur qui régit la création. Cette soumission n'ajoute rien à Dieu, mais en reconnais-

102. *Ibid.*, 68, 29-69, 2.

103. Cap. VII, SCHMITT, 58, 12-59, 1.

104. Cap. XII, SCHMITT, 69, 12.

105. Cap. XV, SCHMITT, 72, 29-31.

106. *Ibid.*, 72, 31-73, 3.

sant la domination souveraine de Dieu sur elle-même, la nature rationnelle se maintient à sa place et maintient avec elle l'ordre du monde. « Quae cum vult quod debet, deum honorat ; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat¹⁰⁷. »

En refusant de soumettre sa volonté à la volonté divine dans l'ordre moral, la créature rationnelle renie sa propre fin : elle refuse l'ordre du monde, tel qu'il est conçu par la Sagesse divine et, autant qu'il tient à elle-même, elle tend à détruire le gouvernement providentiel de Dieu : « Cum vero non vult quod debet, deum, quantum ad illum pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem dei nullatenus laedat aut decoloret¹⁰⁸. »

Dieu intrinsèquement ne perd pas son honneur : « Deum impossibile est honorem suum perdere¹⁰⁹. » Quelle que soit sa liberté et ses refus, la volonté de la créature n'échappe pas à la volonté divine. Dieu, dans sa sagesse, maintient l'ordre du monde contre toutes les révoltes possibles de la créature rationnelle, malgré toute l'anarchie que le péché tend à introduire ou à maintenir dans le gouvernement divin. L'ordre du monde tiendra toujours à une soumission de la volonté créée à la volonté créatrice. Quand cette soumission ne sera pas volontaire, elle sera contrainte. Il y a deux modes de soumission volontaire : ou bien la soumission par obéissance aux lois morales, en ne péchant pas ; ou bien, après le péché, la satisfaction libre, spontanée, personnelle, selon la loi objective que nous avons déterminée. La soumission par contrainte, c'est la punition que Dieu inflige, doit infliger au pécheur. « Aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subiectionem deo sive non peccando sive quod peccat solvendo, voluntate spontanea exhibet, aut deus eum invitum sibi torquendo subicit et sic se dominum eius esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat¹¹⁰. »

La satisfaction ou la peine rétabliront l'ordre du monde à la mesure de la Sagesse divine. Saint Anselme l'exprime dans une page admirable où l'on perçoit un sens de Dieu intensément religieux et profond. Je ne relis jamais sans émotion ce texte de haute contemplation et je ne résiste pas à le reprendre ici : « Si enim ea quae caeli ambitu continentur, vellent non esse sub caelo, aut elongari a caelo, nullatenus possent nisi sub caelo esse nec fugere caelum nisi appropinquando caelo. Nam et unde et quo et qua irent, sub caelo essent ; et quanto magis a qualibet caeli parte elongarentur, tanto magis oppositae parti propinquarent. Ita quamvis homo vel malus angelus divinae voluntati et ordinationi subiacere nolit, non tamen eam fugere valeat, quia si vult fugere de sub voluntate iubente, currit sub voluntatem punientem ; et si quaeris

107. *Ibid.*, 73, 3-6.

108. *Ibid.*, 73, 6-9.

109. Cap. XIV, SCHEMITT, 72, 8.

110. *Ibid.*, 72, 8-12.

qua transit : non nisi sub voluntate permittente ; et hoc ipsum quod perverse vult aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulchritudinem summa sapientia convertit. Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio vel a non satisfaciende poena exactio — excepto hoc quia deus de malis multis modis bona facit — in eadem universitate suum locum et ordinis pulchritudinem. Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate quam deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et deus in sua dispositione videtur deficere¹¹¹. »

Par ce détour, on a donc recouvré le sens total de l'expression : « recte ordinare peccatum »¹¹², qu'on lit au début de ce bloc. *Recte ordinare peccatum* c'est, de la part de Dieu, rétablir l'ordre du monde, ou bien en exigeant une satisfaction, ou bien en infligeant une punition.

La dialectique de cette section toutefois ne considère pas d'abord l'alternative de la satisfaction. Le chapitre XII l'exprime formellement : « Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire. Et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire : si non punitur, inordinatum dimittitur¹¹³. » On établit plutôt une certaine opposition dialectique entre les initiatives de la miséricorde et les exigences de la justice divine.

La miséricorde et la justice suggèrent ici deux hypothèses. Par une miséricorde toute gratuite, Dieu pourrait remettre le péché sans exiger une réparation mesurée objectivement, i. e. « sine omni debiti solutione¹¹⁴. » La justice, par ailleurs, exigerait une punition, une peine. C'est la seule hypothèse qu'on considère à l'intérieur de la justice, puisqu'il est convenu qu'on écarte provisoirement la satisfaction. Dans son opposition au pardon gratuit et miséricordieux, il faut voir comment la peine comporte réellement une *solutio debiti* : « In quo considerandum quia, sicut homo peccando rapit quod dei est, ita deus puniendo aufert quod hominis est. Quippe non solum id suum alicuius esse dicitur quod iam possidet, sed quod in eius potestate est ut habeat. Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret ; cum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo quamvis invitatus solvit quod rapuit ; quia licet deus hoc ad usum sui commodi non transferat quod aufert — sicut homo pecuniam quam alii aufert in suam convertit utilitatem —, hoc tamen quod aufert utitur ad suum honorem, per hoc quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt, sibi subiecta esse probat¹¹⁵. »

Puisque donc punir le pécheur, c'est lui imposer une *solutio debiti*, le pardon par miséricorde *sine solutione debiti* égale donc *non punire* : « Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire. » Mais puisque *punire* est *recte ordinare peccatum*, ne pas punir par miséricorde,

111. Cap. XV, SCHMITT, 73, 10-25.

112. Cap. XII, SCHMITT, 69, 12.

113. *Ibid.*, 69, 11-13.

114. Titre du chapitre XII.

115. Cap. XIV, SCHMITT, 72, 13-22.

c'est donc *non recte ordinare peccatum* ; c'est donc *inordinatum dimititur*¹¹⁶.

Or, voyons les inconvenances conséquentes à cette hypothèse.

« A. Est et aliud quod sequitur, si peccatum sic impunitum dimittitur : quia similiter erit apud deum peccanti et non peccanti ; quod deo non convenit.

B. Non possum negare.

A. Vide et hoc. Iustitiam hominum nemo nescit esse sub lege, ut secundum eius quantitatem mensura retributionis a deo recompensetur.

B. Ita credimus.

A. Si autem peccatum nec solvitur nec punitur, nulli legi subjacet.

B. Ita credimus.

A. Liberior igitur est iniustitia, si sola misericordia dimittitur, quam iustitia ; quod valde inconveniens videtur. Ad hoc etiam extenditur haec inconvenientia, ut iniustitiam deo similem faciat ; quia sicut deus nullius legi subiacet, ita et iniustitia¹¹⁷. »

Plus impérieusement encore que ces conséquences, la propre nature de Dieu interdit en quelque sorte que le péché soit ainsi remis dans un pardon gratuit : « Deum vera non decet aliquid *inordinatum* in suo regno *dimittere*¹¹⁸. » Or, dans le cas d'un péché remis gratuitement sans aucune exigence d'une compensation objective, c'est l'ordre du monde lui-même dans ce qu'il a de plus excellent qui n'est pas rétabli. « Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert... Nihil autem iniustius toleratur, quam quo nihil est minus tolerandum...¹¹⁹. » Ce désordre suprême étant maintenu, c'est l'honneur de Dieu qui est suprêmement compromis, puisque l'honneur de Dieu tient à l'ordre du monde. Or Dieu ne peut pas être indifférent à son honneur. Si, en effet, rien n'est plus grand, rien n'est meilleur que Dieu, il n'est donc rien que la justice suprême, qui est Dieu lui-même, ne puisse conserver plus justement que l'honneur de Dieu. Dieu ne peut donc pas encourir cette inconvenance de renier son propre honneur. Dieu ne peut donc pas remettre le péché par pure miséricorde : « Alioquin... deus ipsi iustus non erit¹²⁰. »

Nous avons donc écarté comme *ratio* exclusive de *dimittere peccatum* la Miséricorde¹²¹. C'est aussi *sola voluntate* que nous avons de la sorte et définitivement écarté de la dialectique du *Cur Deus Homo*.

Puisque nous avons constaté au chapitre X que *dimissis peccatis* devait être le moyen terme de toute la démonstration de cette seconde partie du premier livre, puisque nous venons d'établir que le pardon par

116. Cap. XII, SCHMITT, 69, 11-13.

117. *Ibid.*, 69, 19.

118. *Ibid.*, 69, 15.

119. Cap. XIII, SCHMITT, 71, 7-8, 10.

120. *Ibid.*, 71, 25.

121. Les rapports de la satisfaction à la miséricorde seront discutés au chapitre XXIV et au livre II, chapitre XX.

pure miséricorde, *sine solutione debiti*, ne peut pas être un mode raisonnable de rémission des péchés, il faut donc poser en conclusion que la rémission des péchés exige nécessairement *solutio debiti*. Or, à ce plan, nous sommes amenés en présence d'une alternative qui prend l'urgence d'un dilemme. « *Necesse est ergo, ut aut ablati honor solvatur aut poena sequatur*¹²². » Il n'y a donc que deux modes possibles pour *dimissis peccatis* : ou la satisfaction, ou la peine.

Or, le troisième bloc, chapitres XIX-XXIV, va éliminer dialectiquement la peine comme *ratio* objective et rationnelle de *dimittere peccatum* en posant comme nécessaire la *ratio* satisfaction.

A l'intérieur de ce troisième bloc, on peut distinguer la progression suivante. Le chapitre XIV établit la nécessité objective de la satisfaction en fonction de la dialectique générale du *Cur Deus Homo*. Les chapitres XX-XXIV établissent l'impossibilité pour l'homme d'accomplir les exigences objectives de la satisfaction, i. e. selon les deux conditions essentielles définies au chapitre XI. C'est ce qui amène et impose la conclusion : *Quod ex necessitate per Christum salvetur homo*.

Le principe qui commande toute cette section est, en fait, une détermination concrète du principe plus général accepté à la fois par les fidèles et les infidèles, au chapitre X, comme base dialectique de toute l'argumentation du *Cur Deus Homo*. Au chapitre X, on posait comme postulat : « *Constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem*. » Ici, au chapitre XIX, nous déterminerons : « *Constat deum proposuisse, ut de hominibus angelos qui ceciderant restauraret*¹²³. » Cette formule implique, comme nous allons voir, que l'homme est destiné à la béatitude, à cette béatitude que les mauvais anges ont refusée.

De ce principe une double déduction permet de conclure à la nécessité de la satisfaction. Le premier raisonnement est conditionné par la béatitude de l'ange et se réfère finalement à la justice de Dieu. Le deuxième raisonnement est conditionné par la béatitude à laquelle l'homme est destiné indépendamment de toute comparaison concrète avec la béatitude de l'ange, et indépendamment de toute hypothèse de péché ou de l'ange ou de l'homme. L'argument se réfère finalement à la Sagesse de Dieu.

Voyons le premier raisonnement.

Puisque l'homme est appelé à remplacer les anges déchus, il devra être lui-même au ciel tel que devraient être les anges s'ils n'étaient pas tombés, i. e. concrètement tel que sont actuellement au ciel les bons anges : « *Tales ergo oportet esse homines in illa civitate suprema qui pro angelis in illam assumuntur, quales ibi futuri erant illi pro quibus ibidem erunt, id est quales nunc sunt angeli*¹²⁴. » Il faut voir que cette conséquence est exigée par deux principes déjà mis en œuvre. Le nombre prédéterminé des élus, qui exige le remplacement des anges déchus, exige ultérieurement que l'homme parvienne exactement à la même situation que devraient occuper les mauvais anges, s'ils n'avaient pas pé-

122. Cap. XIII, SCHMITT, 71, 24.

123. SCHMITT, 67, 13.

ché par orgueil. C'est ici la même équation rigoureuse que nous avons éprouvée dialectiquement au chapitre V, en posant que l'homme racheté devait être l'égal des bons anges, selon sa vocation même à la béatitude. « An non intelligis quia, quaecumque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, eius servus idem homo recte iudicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset : cum ipse, qui non nisi dei servus et aequalis angelis bonis per omnia futurus erat, servus esset eius, qui deus non esset et cuius angeli servi non essent¹²⁵. » Mais cette équation est elle-même mesurée par un autre principe déjà appliqué dans la dialectique du *Cur Deus Homo* : le principe que Dieu, par sa nature même, doit être persévérant et conséquent dans ses desseins et dans ses œuvres. Le principe était déjà appliqué au chapitre IV : « Alioquin non erunt restaurati qui ceciderunt, et sequetur quia deus aut non poterit perficere bonum quod inceptit, aut paenitebit eum tantum incepisse ; quae duo absurda sunt¹²⁶. » Notons le *sequetur* qui lie dialectiquement les deux principes.

Or, ces deux principes imposent à la justice de Dieu d'exiger une satisfaction de l'homme pécheur. En effet, si l'homme dans sa création a été prédestiné à être l'égal des bons anges, il faut voir qu'après le péché de l'homme, cette égalité n'existe plus : le bon ange n'a pas péché, l'homme a péché. Peut-on concevoir que Dieu pourrait maintenir et amplifier cette inégalité, en admettant au ciel l'homme pécheur et en n'exigeant de lui aucune compensation ou réparation objective? De la part de Dieu, ce serait un illogisme de donner le ciel à l'ange parce qu'il n'a pas péché et de le donner également à l'homme, et dans une égalité stricte avec l'ange, malgré que l'homme ait péché. Cette égalité hypothétique tiendrait à une injustice de Dieu envers l'ange. Il est typique de noter qu'on prend ici la contre-partie exacte de la théologie traditionnelle des droits du démon. A la justice que Dieu devrait observer envers le démon, on substitue implicitement la justice que Dieu doit observer envers les bons anges. Les deux principes dont nous avons dégagé les implications majeures autorisent donc la dialectique à conclure que la satisfaction de l'homme est objectivement requise s'il veut obtenir de Dieu la rémission de son péché, rémission elle-même exigée par les fins de béatitude inscrites dans la prédestination de l'homme : « Non ergo decet deum hominem peccantem sine satisfactione ad restorationem angelorum assumere perditorum, quoniam veritas non patitur eum leviri ad aequalitatem beatorum¹²⁷. »

La même nécessité de la satisfaction est déduite à l'aide d'un second raisonnement qui suppose les mêmes principes que nous avons explicités, mais qui se réfère finalement à la Sagesse de Dieu. Cette fois, on fait abstraction de l'égalité qui doit être acquise ou maintenue entre l'ange et l'homme : « in solo homine, sine hoc quia debet angelis ae-

124. Cap. XIX, SCHMITT, 84, 9-II.

125. SCHMITT, 52, 19-24.

126. Cap. XIX, SCHMITT, 84, II-14.

127. *Ibid.*, 84, 22-24.

quari¹²⁸. » L'équation, cette fois, est en fonction de la béatitude à laquelle l'homme en lui-même était prédestiné avant son péché. « Considera etiam in solo homine, sine hoc quia debet angelis aequari, utrum eum taliter deus ad beatitudinem ullam, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, debeat provehere¹²⁹. » La mesure rigoureuse de cette équation autant que la persévérance de Dieu dans ses fins et dans ses œuvres exigent la satisfaction : « Tene igitur certissime quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire. Non enim hoc modo repararetur homo, vel talis qualis fuerat ante peccatum¹³⁰. » La référence à la sagesse de Dieu était prouvée par une comparaison dans le style des *Similitudines* : « Putabisne illum sapientem ?¹³¹. »

Notons que cette nécessité dialectique de la satisfaction pourvue par les deux arguments qu'on vient de recenser élimine implicitement l'hypothèse de la punition. Nous avons posé, en effet, au terme du bloc précédent, l'alternative : *aut poena aut satisfactio*. Or, nous venons de déduire que la satisfaction est exigée par la béatitude à laquelle l'homme est destiné. Ultérieurement Dieu lui-même, dans l'extension de sa Sagesse et dans les exigences de sa justice, malgré le péché et par delà le péché, doit conduire l'homme à la béatitude : autrement, Dieu n'est pas fidèle à lui-même. Or, la punition qu'exigerait la justice de Dieu, c'est précisément une privation effective et juridique de la béatitude, selon ce que nous avons établi au chapitre XIV. Punissant l'homme en le privant de la béatitude, Dieu ne restaurerait donc pas l'homme dans les fins et dans l'état de sa prédestination ; Dieu, en conséquence, ou bien n'aurait plus la puissance de mener à bonne fin ses propres desseins, ou bien se serait repenti d'avoir commencé l'œuvre et le gouvernement de sa création. Cette double rupture, ce manque de persévérance répugne à la nature de Dieu.

Je n'avais jamais espéré une illustration aussi concrète des principes et des avertissements que j'avais formulés dans l'Introduction de cette étude¹³².

Toutes les difficultés que nous avons rencontrées ci-dessus viennent de ceci que nous avons demandé à la théologie de saint Anselme d'être une science du donné de foi, alors qu'elle n'a pas d'autre prétention que de nous proposer une *dialectique* de la foi, des objets de la foi. Il y a là toute la différence au monde. Une science se construit sur la nécessité d'un objet et entend maintenir cette nécessité objective dans une conclusion. Il peut suffire à la dialectique de se construire sur du probable. Entendons l'expression « probable » dans son sens le plus primitif : ce qui peut être prouvé, mais ce qui peut être prouvé, non par

128. *Ibid.*, 85, 2.

129. *Ibid.*, 85, 2-4.

130. *Ibid.*, 85, 28-32.

131. *Ibid.*, 84, 14.

132. Cf. plus haut, pp. 5-6.

démonstration, mais par syllogisme dialectique¹³³. Sont principes convenables du syllogisme dialectique les propositions que tiennent pour vraies soit le commun des hommes, soit les sages ou la plupart d'entre eux. C'est en cela que consiste leur probabilité¹³⁴. Ce sont les « endoxa » d'Aristote que saint Thomas traduit habituellement par *probabilia*. Ces principes suffisent à l'usage qu'on en veut faire. Tandis que le syllogisme démonstratif — celui de la science — procède de ce qui est *en soi* le plus connu, des causes propres de la conclusion, le syllogisme dialectique procède de ce qui est plus connu quant à nous, ou des principes communs et logiques de la conclusion¹³⁵. Quand même la proposition initiale serait réductible à une autre qui la rendrait certaine, le dialecticien n'a pas le souci d'opérer cette preuve : il l'assume comme elle se présente, en sa probabilité, et il raisonne à partir de là. La conclusion du syllogisme dialectique sera nécessaire si elle ne s'oppose pas aux lois de l'esprit qui raisonne. Aussi la *ratio necessaria* sera-t-elle rendue telle, non par la nécessité métaphysique des principes, mais par leur nécessité logique qui engendre la nécessité logique de la conclusion.

A la lumière de ces données, reprenons l'argumentation de saint Anselme sur la nécessité de la satisfaction au chapitre XIX.

Quels sont les principes, les propositions du syllogisme ? « *Constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem* »¹³⁶ — proposition déterminée plus concrètement, ainsi que nous avons vu, en cette autre : « *Constat deum proposuisse, ut de hominibus angelos qui ceciderant restauraret* »¹³⁷. » Une démonstration théologique ne peut accepter ces principes qu'au conditionnel, une condition qui se réfère à Dieu lui-même, à sa liberté et à la contingence absolue que la liberté de Dieu introduit dans les faits de la création et de la prédestination. Cette critique, la théologie du XIII^e siècle l'a faite.

Or, il faut voir que saint Anselme n'a pas à faire cette critique. Par tempérament autant que pas une nécessité historique, saint Anselme ne peut concevoir la théologie que comme une dialectique de la foi. La dialectique est une science de l'esprit, elle n'est pas un *ars realis* ; en elle-même, elle est dépourvue de toute aptitude à devenir science de la nature. Pour autant, elle n'est pas dépourvue de toute utilité. Saint Augustin rappelait aux médiévaux que la dialectique est « l'arme la plus excellente contre l'hérésie »¹³⁸. Par ailleurs, appliquée en théologie, la dialectique garde un certain contact avec le réel par le réalisme même de la foi. D'où la précaution rigoureuse et constante avec laquelle saint Anselme prend garde de n'admettre jamais quelque principe que ce soit qui contredirait les données expresses de la foi.

Quand saint Anselme donc propose comme donnée initiale que l'homme

133. Cf. L.-M. REGIS, O.P. *L'opinion selon Aristote (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales, V)*, Paris — Ottawa, 1935, ch. III, pp. 135-141.

134. Cf. *ibid.*, p. 83.

135. Cf. *ibid.*, p. 137, note 1.

136. Cap. X, SCHMITT, 67, 13.

137. Cap. XIX, SCHMITT, 84, 6-7.

138. Cf. *De doctrina christiana*, II, 31 sq. ; PL, 34, 57 sq.

est destiné à la béatitude, que Dieu veut restaurer le nombre des élus par des hommes prédestinés à remplacer les anges déchus, il lui suffit pour accepter cette proposition, qu'elle n'implique aucune contradiction intrinsèque ni quelque contradiction avec la foi. Il lui suffit, d'autre part, que l'adversaire lui concède cette proposition. Le syllogisme ne reposera pas sur la vérité intrinsèque de la proposition ; il repose sur la concession que lui accorde l'adversaire et que lui-même n'a pas de raison de refuser. La seule limite qu'impose l'adversaire et qu'accepte saint Anselme, c'est que ni les principes ni les conclusions ne doivent introduire ou maintenir une inconvenance par rapport à Dieu, ou ce qu'on pourrait juger inconvenance par rapport à Dieu.

L'argument obéit strictement à ces lois que l'esprit lui-même s'impose. Il déduit les implications des termes et de leur sens réaliste, non pas nécessairement de leur sens objectif.

Constatons, en effet, que tout l'argument de la nécessité de la satisfaction repose sur le sens de *restaurare*. *Restaurare* signifie un retour à un état de choses qui existait auparavant ; le terme implique une exigence d'égalité entre ce qui était et ce qui doit être établi. Ce sens de *restaurare* a une affinité réelle avec le concept de satisfaction, puisque satisfaction implique restitution, rétablissement d'égalité avec le droit de celui qui a été offensé selon la définition même qu'on a convenu d'appliquer à la satisfaction.

Ainsi une *restauratio* des anges par les hommes exige que l'homme devienne l'égal de ce qu'était l'ange avant sa déchéance, de ce que serait le mauvais ange s'il n'avait pas péché, de ce qu'est actuellement le bon ange qui n'a pas péché.

Or, cette égalité n'existe pas, puisque l'ange n'a pas péché, alors que l'homme a péché. L'égalité n'existerait pas si l'homme était promu à la béatitude par une pure miséricorde de Dieu qui n'exigerait rien de l'homme pécheur. Cette hypothèse d'une miséricorde entièrement gratuite est du reste dialectiquement écartée puisqu'on a prouvé dialectiquement qu'elle introduisait une inconvenance en Dieu. L'égalité n'existerait pas, parce que l'ange aurait mérité la béatitude *parce qu'il n'a pas péché*, alors que l'homme serait béatifié malgré qu'il ait péché.

D'autre part, la loi dialectique d'écarter toute inconvenance par rapport à Dieu interdit d'accepter l'hypothèse d'une punition. La punition adéquate dans le cas est une privation de la béatitude. Or la privation de la béatitude ne pourrait donc pas accomplir une *restauratio* qui est prise en fonction de la béatitude. D'autre part, l'impossibilité spéculative de parvenir à une *restauratio* introduirait en Dieu cette inconvenance : un manque de persévérance dans ses desseins.

Par ce jeu d'éliminations et de conséquences à partir du principe qu'on a convenu d'admettre, on est donc contraint d'admettre la satisfaction. Des trois hypothèses possibles, miséricorde sans *solutio debiti*, punition par privation de béatitude et satisfaction *cum solutione debiti*, la satisfaction seule permet de maintenir que l'homme est destiné à la béatitude et qu'il doit remplacer les anges déchus. L'obligation ou la nécessité de la satisfaction ne sont pas démontrées en elles-mêmes, par

un recours à des évidences intrinsèques, elles sont imposées à l'esprit sous la pression des lois spontanées de l'esprit lui-même et des conditions qu'il s'est imposées à lui-même.

On retrouve la même démarche dialectique dans le second argument ; la seule différence est que l'égalité à rétablir se prend en fonction de la béatitude à laquelle l'homme était destiné avant son péché, indépendamment de toute comparaison avec la béatitude de l'ange. Il s'agit d'une *restauratio* du premier état de l'homme. La conclusion est la même : « Tene igitur certissime quia sine satisfactione id est sine debiti solutione spontanea, nec deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire. Non enim hoc modo repararetur homo, vel talis qualis fuerat ante peccatum¹³⁹. »

Le texte de saint Anselme ne nous fournit pas autre chose. Je ne crois pas que son intention ait été de chercher autre chose. Nous avons peut-être l'exigence de trouver autre chose ; nous pouvons même être déçus de ne pas trouver autre chose dans son texte. Mais dans une étude historique, dans l'étude d'un texte, plus encore dans une étude qui s'est imposée comme premier objet une *expositio textus*, ce qu'on doit chercher ce n'est pas la plénitude de vérité spéculative d'un objet, c'est le texte lui-même et ce qu'il dit, non ce qu'il pourrait ou devrait dire. C'est le principe le plus élémentaire de la méthode historique que nous appliquons présentement. La méthode n'est pas nouvelle, l'oubli de la méthode n'est pas nouveau non plus.

Par là, nous sommes amenés à constater de plus près que dans la structure du *Cur Deus Homo*, l'équation qui mesure la restauration de l'homme en fonction de la béatitude à laquelle il est prédestiné et l'équation qui mesure la satisfaction en fonction du péché sont commandées originellement par une équation que Dieu, en quelque sorte, se doit de maintenir avec lui-même. Nous pourrions encore vérifier de plus près cette liaison logique et objective des principes anselmiens. Elle permet d'entrevoir déjà combien la théologie du *Cur Deus Homo* est radicalement théocentrique.

C'est du reste dans la même perspective théocentrique qu'il faut situer la seconde section du bloc XIX-XXIV qui traite objectivement de la mesure de la satisfaction, une mesure que l'homme est impuissant à rencontrer. Ce théocentrisme est nettement affirmé au début du chapitre XX : « Hoc quoque non dubitatis, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse. Aliter aliquatenus inordinatum maneret peccatum, quod esse non potest, si deus nihil relinquit inordinatum in regno suo. Sed hoc est praestitum quia quamlibet parvum inconveniens impossibile est in deo¹⁴⁰. »

Concrètement, la satisfaction est ainsi mesurée selon les deux conditions essentielles définies au chapitre XI. C'est d'abord la deuxième condition qui est mise en œuvre. Rappelons-en les termes : « Hoc quo-

139. Cap. XIX, SCHMITT, 85, 28-32.

140. SCHMITT, 86, 19-23.

que attendendum quia, cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigere, si alienum non rapuisset¹⁴¹. »

Or, quelles sont les œuvres que le pécheur peut produire devant Dieu comme satisfaction de ses péchés? A la question, Boson répond en proposant l'ensemble de sa vie religieuse, la référant explicitement à l'honneur de Dieu. « Paenitentiam, cor contritum et humiliatum, abstinentias et multimodos labores corporis, et misericordiam dandi et dimittendi, et oboedientiam. Quid in omnibus his das deo? »

An non honoro deum, quando propter timorem eius et amorem in cordis contritione laetitiam temporalem abicio, in abstinentiis et laboribus delectationes et quietem huius vitae calco, in dando et dimittendo quae mea sunt largior, in oboedientia me ipsum illi subicio?¹⁴². » Dans un mouvement très habile, saint Anselme réplique à Boson que tout ce renoncement serait imposé par la seule vocation à la béatitude et par le désir d'y parvenir effectivement, qu'en conséquence Boson serait tenu de vivre de la même manière, même s'il n'avait aucun péché à réparer. Boson lui-même et tout ce qu'il détient est en quelque sorte déjà hypothéqué au service de l'honneur de Dieu avant toute considération et tout fait de péché. Malgré quelques exagérations de la dialectique qui est ici trop optimiste, il faut percevoir le sentiment très religieux qui l'anime. Il y a, dans ce chapitre, un sens aigu de la vertu de religion, qu'il faut référer encore au théocentrisme du *Cur Deus Homo*.

L'argumentation des chapitres XXI-XXIII à l'intérieur du même bloc se fonde sur la première condition de la satisfaction, selon la définition fournie par le chapitre XI. La démonstration s'accomplit en deux temps. D'une part, on mesure la satisfaction personnelle de l'homme selon la gravité du péché actuel et selon l'injure que le premier péché a infligée à Dieu : chapitres XXI-XXII ; d'autre part, on mesure la satisfaction selon l'extension du péché originel : chapitre XXIII.

La première considération est posée à la manière des *Similitudines*. Saint Anselme imagine une mise en scène pour faire apparaître dans tout son réalisme moral la gravité du péché qui est d'être *contra voluntatem dei*. Boson est en présence de Dieu lui-même. Un tentateur lui propose une simple immodestie de regard : « unius tam parvi peccati sicuti est unus aspectus contra voluntatem Dei¹⁴³. » Dieu qui est présent, interdit à Boson ce regard. « Si videres te in conspectu dei, et aliquis tibi diceret : aspice illum ; et deus e contra : nullatenus volo ut aspicias : quaere tu ipse in corde tuo quid sit omnibus quae sunt, pro quo contra voluntatem dei deberes illum aspectum facere¹⁴⁴. »

L'analogie dépasse vite le plan de l'imagination. Boson est d'abord amené à distinguer l'action physique du péché et sa gravité morale : « Cum considero actionem ipsam, levissimum quiddam video esse ; sed cum intueor quod sit contra voluntatem dei, gravissimum quiddam et

141. SCHMITT, 68, 27-29.

142. Cap. XIX, SCHMITT, 86, 25-87, 2.

143. Cap. XXI, SCHMITT, 88, 15.

144. *Ibid.*, 88, 20-23.

nulli damno comparabile intelligo¹⁴⁵. » Du simple péché d'immodestie, la considération passe au péché en soi. Nous sommes toujours en présence de Dieu et notre conscience doit toujours entendre la défense de la volonté divine. C'est l'une et l'autre que nous renions en chacun de nos péchés : « Sic graviter peccamus, quotiescumque scienter aliquid quamlibet parvum contra voluntatem dei facimus, quoniam semper sumus in conspectu eius, et semper ipse praecepit nobis ne peccemus... nimis periculose vivimus¹⁴⁶. »

La comparaison de saint Anselme nous permet d'estimer très concrètement la mesure de la satisfaction requise pour un seul péché actuel. Boson est contraint d'admettre que dès lors que Dieu lui interdit ce regard furtif et immodeste, lui-même ne devrait y consentir ni pour prévenir sa propre damnation, ni même pour conjurer l'anéantissement de tout l'univers, de tous les mondes possibles, en un mot tout ce qui n'est pas Dieu :

« A. Remove hanc necessitatem et de solo hoc peccato considera, si possis illud facere pro te ipso redimendo.

B. Aperte video quia non possum.

A. Ne te diutius protraham : quid si necesse esset aut totum mundum et quidquid deus non est perire et in nihilum redigi, aut te facere tam parvam rem contra voluntatem dei?...

A. Quid si plures essent mundi pleni creaturis, sicut iste est?¹⁴⁷. »

Il y a ici une déduction implicite qu'il faut dégager. Si donc le refus d'une simple immodestie du regard dès lors qu'elle est interdite par la volonté de Dieu, doit être préféré aux biens de son propre salut, de l'univers et de tout ce qui n'est pas Dieu, c'est donc que le péché égale en malice ce que représentent en bien les diverses hypothèses suggérées par saint Anselme. En conséquence, puisque « patet quia secundum quantitatem peccati exigit deus satisfactionem »¹⁴⁸, le pécheur pour un seul péché actuel, si minime soit-il, devrait donc offrir à Dieu, en compensation, une somme de biens égale à toute la bonté diverse de la création, de tout ce qui n'est pas Dieu. Retenons particulièrement cette clause : *quidquid deus non est* ; elle reviendra dans l'argumentation, particulièrement au livre II, chapitre VI. Toute l'analogie produite ici par saint Anselme sera d'ailleurs reprise au livre II, chapitre IV.

On pressent déjà vers quelle impuissance absolue de satisfaire adéquatement pour le péché nous achemine le dialectique de saint Anselme. Cette impuissance est d'ailleurs accrue par une référence à cette compensation morale que doit pourvoir une juste satisfaction en plus de son adéquation stricte au délit matériellement estimé. Le péché de l'homme, du premier homme, dans ses circonstances historiques, impliquait une injure particulière qui devient elle-même matière à satisfaction et qui

145. *Ibid.*, 89, 4-6.

146. *Ibid.*, 89, 21-24.

147. *Ibid.*, 88, 26-89, 3 ; 89, 14.

148. *Ibid.*, 89, 25.

accroît la mesure de la satisfaction. Il y aurait lieu de démontrer ici comment saint Anselme assume dans son propre système certaines données de la théorie des droits du démon. Ce serait une matière pour un chapitre sur la problématique augustinienne du *Cur Deus Homo*. Il suffit de constater ici comment cette nouvelle quantité s'inscrit dialectiquement dans la structure du *Cur Deus Homo* et dans les objets de la satisfaction.

L'homme a été créé sans péché et établi dans le paradis terrestre. Il était là, en quelque sorte, à la place de Dieu lui-même, dans le conflit entre Dieu et le démon. Le rôle de l'homme c'était de vaincre Satan en refusant la tentation. Dieu aurait trouvé son honneur dans cette victoire morale de l'homme : « Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro deo inter deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum, ad excusationem et honorem dei et ad confusionem diaboli, cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, qui fortior peccavit in caelo nullo suadente. Et cum hoc facile posset efficere, nulla vi coactus sola se suasionem sponte vinci permisit ad voluntatem diaboli et contra voluntatem et honorem dei¹⁴⁹. »

Or, l'homme a manqué à cette tâche que Dieu lui avait assignée : il a péché. Puisque l'homme a déshonoré Dieu en se laissant vaincre par le démon, il devra désormais, en justice stricte et *avant* de satisfaire pour le péché lui-même, réparer cette injure, rétablir l'honneur de Dieu dans les mêmes conditions où il était engagé auparavant. L'équation juridique qu'établit saint Anselme est amplifiée par une équation littéraire difficile à lire sinon à interpréter. En référence à la mesure de la satisfaction, l'idée est celle-ci : de même que l'homme, immortel en puissance, a consenti à pécher, de même, mortel et par la mort, il doit maintenant vaincre le démon pour éviter de pécher : « Iudica tu ipse, si non est contra honorem dei, ut homo reconcilietur illi cum calumnia huius contumeliae deo irrogatae, nisi prius honoraverit deum vincendo diabolum, sicut illum inhonoravit victus a diabolo. Victoria vero talis debet esse, ut sicut fortis ac potestate immortalis consensit facile diabolo ut peccaret, unde iuste incurrit poenam mortalitatis, ita infirmus et mortalis, qualem ipse se fecit, per mortis difficultatem vincat diabolum ut nullo modo peccet¹⁵⁰. » On perçoit que cette équation très stricte établit sur un plan rationnel et juridique les correspondances mystiques entre la chute et la Rédemption que les infidèles refusaient au chapitre III.

Le péché originel, on l'a reconnu, vient d'être considéré comme péché actuel d'Adam. Mais le péché originel est aussi péché de nature, ce qui ajoute à sa gravité et ce qui ne peut qu'amplifier les exigences et la mesure de la satisfaction. A cause de l'extension du péché originel, l'homme devra donc, par une satisfaction adéquate, récupérer son droit à la béatitude, non seulement pour lui-même, mais pour autant d'hommes

149. Cap. XXII, SCHMITT, 90, 9-15.

150. *Ibid.*, 90, 17-23.

qui, dans l'extension de la nature humaine et dans le plan de Dieu étaient et sont prédestinés à la béatitude. On a ici le même procédé d'équations littéraires construites selon un parallélisme strict.

« A. Quid abstulit homo deo, cum vinci se permisit a diabolo ?

B. Dic tu, ut incepisti, quia ego nescio quid super haec mala quae ostendisti potuit addere.

A. Nonne abstulit deo, quidquid de humana natura facere proposuerat ?

B. Non potest negari.

A. Intende in districtam iustitiam, et iudica secundum illam utrum ad aequalitatem peccati homo satisfaciat deo, nisi id ipsum quod permittendo se vinci a diabolo deo abstulit, diabolum vincendo restituat : ut quemadmodum per hoc quod victus est, rapuit diabolus et deus recuperet.

B. Nec districtius nec iustius potest aliquid cogitari.

A. Putasne summam iustitiam hanc iustitiam posse violare ?

B. Non audeo cogitare.

A. Nullatenus ergo debet aut potest accipere homo a deo quod deus illi dare proposuit, si non reddit deo totum quod illi abstulit ut sicut per illum deus perdidit, ita per illum recuperet. Quod non aliter fieri valet nisi ut, quemadmodum per victum tota humana corrupta et quasi fermentata est peccato, cum quo nullum deus assumit ad perficiendam illam civitatem caelestem, ita per vincentem iustificentur a peccato tot homines quot illum numerum completuri erant, ad quem completum factus est homo ¹⁵¹. »

Or, ainsi mesurée d'après les critères établis au chapitre XI, il faut bien reconnaître qu'une telle satisfaction, selon toute ses requêtes, devient impossible à l'homme.

Tout ce que l'homme peut offrir à Dieu n'a pas de valeur satisfaisante, parce que toutes les œuvres spirituelles de l'homme sont déjà un dû religieux antérieur au péché : « Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato reddam ¹⁵². » L'homme est totalement impuissant à rencontrer la deuxième condition de la satisfaction.

Même impuissance, d'ailleurs conséquente de la première, à accomplir la satisfaction selon la première prescription. Etant donné la gravité du péché, aucun homme ne peut offrir la somme de bien qui devient exigée pour sa satisfaction :

« A. Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius, quam sit id pro quo peccatum facere non debueras.

B. Et rationem video sic exigere, et omnino esse impossibile ¹⁵³. »

151. Cap. XXIII, SCHMITT, 91, 5-24.

152. Cap. XX, SCHMITT, 87, 27-28.

153. Cap. XXI, SCHMITT, 89, 27-29.

De même l'homme ne peut pas mourir pour éviter de pécher, puisque sa naissance même le constitue en état de péché, ce qu'exigerait pourtant une mesure adéquate de la satisfaction due à Dieu :

« Quod facere non potest, quamdiu ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato¹⁵⁴. »

Enfin l'homme ne pouvant même pas satisfaire pour lui-même, est-il encore plus impuissant à offrir une satisfaction que la justice divine pourrait étendre à tout le genre humain, à tous les prédestinés : « Sed hoc facere nullatenus potest peccator homo, quia peccator peccatorem iustificare nequit¹⁵⁵. »

Or, en de telles conditions d'impuissance, qu'advient-il de la béatitude à laquelle l'homme est destiné, qui est l'objet de son espérance et qui devrait être l'objet de la miséricorde de Dieu ? « Sed ex his omnibus videtur misericordia dei et spes hominis perire, quantum ad beatitudinem spectat, ad quam factus est homo¹⁵⁶. »

Il faut entendre ici un rappel implicite du principe que Dieu doit être fidèle à lui-même, qu'il faut éviter cette inconvenance d'attribuer à Dieu un manque de persévérance dans ses desseins et dans ses œuvres. Puisque Dieu a prédestiné l'homme à la béatitude, Dieu se doit à lui-même de conduire l'homme à la béatitude. La miséricorde divine, pour accomplir effectivement la prédestination de l'homme, ne pourrait-elle pas remettre son péché à l'homme puisque celui-ci est radicalement impuissant à accomplir la satisfaction que requiert la justice de Dieu ? Ce n'est donc plus ici identiquement le problème de la pure miséricorde *sola voluntate* que nous avons discuté au chapitre XII et que la dialectique a dû écarter. Il s'agit cette fois d'une miséricorde qui réfère la volonté divine à un objet extrinsèque, l'impuissance de l'homme, cette impuissance de l'homme pouvant écarter hypothétiquement l'inconvenance que la justice divine introduirait dans la miséricorde. Autrement dit, parce qu'il ne serait plus injuste de la part de Dieu de remettre le péché de l'homme parce que l'homme est radicalement impuissant à accomplir la satisfaction qui est effectivement requise, la miséricorde divine pourrait donc réintroduire l'homme dans son droit à la béatitude et dans la jouissance de la béatitude. C'est par l'examen de cette dernière question que se termine la démonstration du premier livre.

L'impuissance de l'homme à accomplir sa satisfaction n'est pas un titre à la miséricorde divine, parce que cette impuissance elle-même est coupable. Cette impuissance est une conséquence morale du péché de l'homme, et elle le laisse dans une double injustice : l'homme est injuste moralement par son péché même, par la persistance de la *culpa* ; l'homme est injuste juridiquement parce qu'il ne satisfait pas à la justice qui réclame de lui une réparation adéquate. En conséquence, à cause de cet état d'une double injustice, l'homme ne peut pas être admis à la béatitude :

154. Cap. XXII, SCHMITT, 90, 23-24.

155. Cap. XXIII, SCHMITT, 91, 25-26.

156. *Ibid.*, 91, 29-30.

« B. *Nimis est verum, Nam iniustus est, quia non reddit, et iniustus est, quia reddere nequit.*

A. *Nullus autem iniustus admittetur ad beatitudinem, quoniam quem-admodum beatitudo est sufficientia in qua nulla est indigentia sic nulli convenit, nisi in quo ita pura est iustitia, ut nulla in eo sit iniustitia*¹⁵⁷. » Par la culpabilité inhérente à cette impuissance de l'homme, la justice divine maintient donc et oppose à la miséricorde toutes les inconvenances que nous avons recensées dans le bloc XII-XV.

Du reste, même si cette miséricorde et l'objet qu'on lui propose étaient dialectiquement admissibles, il faut bien voir qu'on ne ferait que reculer les inconvenances. En effet, si Dieu faisait miséricorde à l'homme pécheur pour cette raison que celui-ci est impuissant à accomplir la satisfaction adéquate qui s'impose, qu'est-ce que Dieu se trouverait à remettre à l'homme ? Ce serait, ou bien cela même que l'homme ne peut pas accomplir en satisfaction, ou bien ce serait la béatitude elle-même. Et nous voici engagés dans un nouveau dilemme. Dans le premier cas, Dieu, dispensant l'homme de lui offrir satisfaction, remettrait en fait ce qu'il ne peut pas obtenir, puisqu'il le remettrait précisément pour cette raison que l'homme ne peut pas le rendre. En quoi alors y aurait-il libéralité et miséricorde de la part de Dieu ? Cette miséricorde ne serait qu'un aveu d'impuissance. « *Sed derisio est, ut talis misericordia deo attribatur*¹⁵⁸. » On ne peut pas accepter une telle inconvenance en Dieu. Dans l'autre hypothèse, Dieu, restituant à l'homme la béatitude, une conséquence introduit une nouvelle inconvenance, cette fois par rapport à la justice divine. En effet, Dieu dans ce cas accorderait la béatitude à l'homme à cause d'un péché, puisque l'impuissance où se trouve l'homme à acquitter son dû à Dieu et qui serait le motif de la miséricorde, est elle-même péché. Or, peut-on concevoir une telle opposition entre miséricorde et justice, alors que la justice de Dieu précisément se doit de punir l'homme en le privant de la béatitude à cause du péché ?¹⁵⁹

Si cette double inconvenance ne suffit pas, voyons-en une troisième. Car, à supposer que Dieu pût consentir à une telle miséricorde, i. e. s'il était possible à Dieu de remettre la dette de l'homme à cause de l'impuissance de celui-ci à l'acquitter, faisant même abstraction du caractère peccamineux de cette impuissance, l'homme pour autant n'atteindrait pas à la béatitude. Nouveau dilemme : ou bien, l'homme, tant qu'il n'aurait pas acquitté la satisfaction qu'il doit à Dieu, voudrait pourtant l'accomplir, ou bien ne le voudrait pas. S'il le veut, sa propre impuissance contrariant sa volonté l'empêcherait d'être heureux : la béatitude serait incompatible avec une telle indigence. S'il ne le veut pas, ce refus serait un nouveau péché, une nouvelle injustice morale aussi incompatible avec la béatitude. Dans l'un et l'autre cas, l'homme ne parviendrait pas à la béatitude, et une conséquence implicite réin-

157. Cap. XXIV, SCHMITT, 93, 5-9.

158. *Ibid.*, 93, 20.

159. Cf. *ibid.*, 93, 2-28.

troduit l'inconvenance la plus radicale que notre dialectique doit écar-ter : Dieu manquerait de fidélité à lui-même ; Dieu ne serait plus persévérant, conséquent avec lui-même dans ses desseins et dans ses œuvres¹⁶⁰.

Ainsi, faisons le point de notre démonstration. Dieu dans sa miséricorde donnera finalement la béatitude à l'homme, mais ce ne peut être que moyennant rémission du péché, rémission qui ne peut être elle-même accordée que moyennant satisfaction¹⁶¹. Nous avons ainsi éprouvé toute la pression dialectique de notre moyen terme : *dimissis peccatis*. Le seul mode raisonnable de *dimissis peccatis*, c'est la satisfaction selon la mesure objective que nous avons dû établir, une mesure que l'homme est impuissant à rencontrer et à acquitter.

Il reste maintenant à interpréter la conclusion que saint Anselme déduit de cette longue argumentation : « Quod ex necessitate per Christum salvetur homo¹⁶². »

Il faut voir que cette conclusion s'inscrit à l'intérieur de la dialectique qui a conduit toute la discussion et qu'elle est à l'adresse des infidèles.

Devant admettre toute la nécessité rationnelle de l'impuissance où se trouve l'homme à acquitter la satisfaction qui est elle-même rationnellement requise après le péché, Boscain pose donc la question : « Quomodo ergo salvus erit homo, si ipse nec solvit quod debet, nec salvari, si non solvit, debet ?¹⁶³. » La question s'inscrit normalement dans notre dialectique. Le rapport entre salut et béatitude est évident : le salut, c'est la béatitude possible, restaurée comme l'homme, après le péché et moyennant rémission du péché. Le rapport est suffisamment explicite au chapitre X : « constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et illa quorum fides ad salutem aeternam necessaria est¹⁶⁴. » Le même rapport sera encore exprimé ici-même au chapitre XXV : « A. Nonne sufficienter probatur per Christum hominem posse salvari, cum etiam infideles non negent hominem ullo modo fieri posse beatum, et satis ostensum sit quia, si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inveniri salus hominis ?¹⁶⁵. »

Ainsi la question : comment l'homme peut-il être sauvé ? est l'équivalent de : comment l'homme, qui est destiné à la béatitude, peut-il être béatifié après ou malgré le péché ? La question doit être posée aux infidèles puisque c'est leur dialectique qui nous a conduits à l'impasse : impuissance de l'homme à satisfaire pour le péché, conséquemment impossibilité pour l'homme d'obtenir la rémission de ses péchés, conséquemment impossibilité pour l'homme de parvenir à la béatitude. Et

160. Cf. *ibid.*, 94, 2-7.

161. Cf. *ibid.*, 94, 10-15.

162. Titre du chapitre XXV.

163. Cap. XXV, SCHMITT, 94, 26-27.

164. SCHMITT, 67, 13-16.

165. SCHMITT, 95, 9-12.

c'est vraiment là la dialectique des infidèles, parvenue à la seule conclusion légitime qui autorise leur état d'esprit. Voyons-le de plus près.

Le retour à la béatitude, au droit à la béatitude, est possible selon quelque mode ou il ne l'est selon aucun mode. Les infidèles eux-mêmes écartent la seconde hypothèse puisqu'ils ont admis comme prémisses que l'homme est destiné à la béatitude et que l'homme ne peut parvenir à la béatitude que moyennant rémission des péchés. Cette concession est d'ailleurs rappelée ici-même : « cum etiam infideles non negent hominem ullo modo fieri posse beatum¹⁶⁶. » Reste donc qu'il faut considérer que la béatitude est possible selon quelque mode. Selon quel mode ? Ce ne peut être que ou bien selon le mode pourvu par le Christ ou bien selon un autre mode.

Les infidèles refusent d'accepter comme possible et rationnel le salut opéré par le Christ. Les infidèles refusent de croire au Christ comme mode et moyen de salut pour l'homme, parce que la mort du Christ, en laquelle les fidèles voient leur salut, introduit ou maintient des inconvenances en Dieu que la raison répugne à admettre. Le Christ est donc écarté *a priori* de la dialectique des infidèles, un *a priori* au nom de la raison.

A ce plan, on peut maintenant interpréter la fonction utilitaire et dialectique de l'abstraction de la foi qu'on a acceptée comme consigne rigoureuse au début de l'argumentation. Cette abstraction est opportunément suggérée pour s'adapter au niveau rationnel et logique d'un esprit qui ne croit pas, qui nie la foi au nom de la raison. « A. Quonian accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione¹⁶⁷. » Ce n'est pas un doute méthodique. C'est une interdiction dialectique de recourir à la foi au Christ comme prémisses, parce que cette prémisses ne pourrait pas être communément admise par les deux parties de la dispute. Saint Anselme avait employé le même procédé dialectique avec l'hérétique Roscelin dans *l'Epistola de Incarnatione Verbi II* : « Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae quia, aut ei non credit, aut eam perverso sensu interpretatur... Ratione igitur qua se defendere nititur, eius error demonstrandus est¹⁶⁸. »

Cette attitude dialectique ne laisse donc comme seule admissible que la considération de la possibilité de la béatitude selon un autre mode ou un autre moyen que le Christ. Or, à quoi aboutit la dialectique ainsi déterminée par l'exclusion spéculative du Christ, de la foi au Christ ? « Si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inveniri salus hominis¹⁶⁹. » L'homme ne peut pas être sauvé par un ange, ou par un autre homme. L'homme ne peut pas être sauvé par une pure miséricorde de Dieu, entièrement gratuite. L'homme ne peut être sauvé sans rémission de ses péchés. La rémission de ses péchés n'est possible que moyennant satisfaction adéquate. Considérée en dehors du Christ

166. Cap. XXV, SCHMITT, 95, 10.

167. Cap. X, SCHMITT, 67, 1-2.

168. SCHMITT, II, 11, 5-6 ; 7-8.

169. Cap. XXV, SCHMITT, 95, 11.

et de la foi au Christ, cette satisfaction est telle, dans sa mesure et dans ses exigences, que l'homme est impuissant totalement à l'accomplir.

Les infidèles sont donc enfermés dans un argument *ad hominem*. Ils posent que la béatitude est possible, que référée à Dieu dont il faut écarter toute inconvenance, il est même nécessaire que des hommes parviennent à la béatitude. Or, leur dialectique sous la pression des lois et des limites qu'eux-mêmes imposent à l'esprit, les conduit à nier leur prémisses : la béatitude est impossible parce que l'homme est impuissant à obtenir la rémission des péchés. C'est à cette contradiction que conduit une dialectique qui veut procéder dans une exclusion totale du Christ, de la foi au Christ comme Rédempteur.

Il faut voir que cette conclusion est dialectique ; je veux dire qu'elle s'adresse à l'esprit, qu'elle ne se réfère pas immédiatement à un objet réel et vu dans ses causes intrinsèques. Mais cette conclusion dialectique s'adresse diversement à l'esprit des fidèles et à l'esprit des infidèles. Ni pour les fidèles ni pour les infidèles, l'existence du Christ n'est démontrée ; la nécessité du Christ n'est même pas prouvée en elle-même et positivement.

Les fidèles croient en l'existence du Christ et ils croient que le Christ est nécessaire à leur salut. En acceptant de raisonner comme si le Christ n'existait pas et en aboutissant à la conclusion où les conduit inévitablement cette dialectique, les fidèles se confirment dans la nécessité et la certitude de leur foi, mais ils n'ont pas prouvé leur foi. Ils sont confirmés dans leur foi en ayant éprouvé que la négation de la foi est totalement impuissante à se justifier dialectiquement et qu'elle ne peut qu'aboutir à l'absurde : « nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari... aut extra fidem Christianam inveniendā est peccati satisfactio... quod ratio nulla potest ostendere — aut indubitanter in illa esse credenda est¹⁷⁰. »

Il n'est pas prouvé davantage aux infidèles ou que le Christ existe, ou que le Christ a historiquement procuré le salut de l'homme selon un mode déterminé. Il a été démontré aux infidèles que dans une dialectique dont ils ont accepté eux-mêmes les prémisses et qui n'a pu progresser d'argument en argument que moyennant leurs propres concessions, ils sont irrationnels en refusant au nom de la raison la possibilité du salut de l'homme par le Christ. Dialectiquement, les infidèles se sont réfutés eux-mêmes : « A. Nonne sufficienter probatur per Christum hominem posse salvari, cum etiam infideles non negent hominem ullo modo fieri posse beatum, et satis ostensum sit quia, si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inveniri salus hominis? Aut enim per Christum, aut alio aliquo, aut nullo modo poterit homo salvus esse. Quapropter si falsum est quia nullo aut alio aliquo modo potest hoc esse, necesse est fieri per Christum¹⁷¹. » On a donc démontré aux infidèles qu'ils sont eux-mêmes irrationnels de tourner en dérision la foi des chrétiens sous prétexte qu'elle contredirait la raison. On n'établit pas

170. *Ibid.*, 95, 4 ; 95, 29-30 ; 96, 1-2.

171. *Ibid.*, 95, 9-14.

la raison intrinsèque de croire au Christ, on arrive simplement à constater qu'il n'est pas irrationnel de croire au Christ puisqu'il n'y a pas d'autre raison d'admettre que la béatitude ou le salut soit possible. *Desinant nos irridere*. On peut exprimer le sens de cette conclusion en prenant les termes du *Monologion* qui, parti d'une position dialectique d'incroyance, aboutit à une conclusion dialectique sensiblement parallèle à celle du *Cur Deus Homo* : « Si quis... [ea] quae de Deo sive de eius creatura necessaria credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat... ratione ducente ... ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat¹⁷². » Une expression encore plus adéquate du sens de notre conclusion serait à prendre dans la lettre à Foulques où saint Anselme annonce le programme théologique précis qu'il définira méthodiquement dans l'*Epistola de Incarnatione Verbi*. Il s'agit encore d'une position dialectique par incroyance, concrètement par hérésie : « illis vere rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant »¹⁷³, ce que l'*Epistola* elle-même reprend : « ratione igitur qua se defendere nititur, eius error demonstrandus est¹⁷⁴. »

On constate donc que la dialectique anselmienne se met au service d'un système apologétique qui paraît assez homogène dans l'œuvre du saint docteur.

La conclusion dialectique du *Cur Deus Homo* rejoint encore et à un plan supérieur commun la conclusion du *Monologion*, dans un même contexte apologétique.

Il ne devrait pas suffire aux infidèles de constater que c'est sans raison qu'ils estimaient que la foi serait contre la raison. Ils sont invités à franchir une étape ultérieure. Reprenons le texte : « Quomodo ergo salvus erit homo, si ipse nec solvit quod debet, nec salvari, si non solvit, debet? Aut qua fronte asseremus deum in misericordia divitem supra intellectum humanum, hanc misericordiam facere non posse?

A. Hoc debes ab illis nunc exigere, qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quorum vice loqueris, ut dicant qualiter homo salvari possit sine Christo. Quod si non possunt ullo modo desinant nos irridere, et accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari¹⁷⁵. »

La dialectique cette fois dépasse, à tout le moins suggère de dépasser, le plan strictement rationnel et spéculatif de l'argumentation : « accedant et iungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari. »

Cet autre aspect de la conclusion est pourtant fourni par la même dialectique. Les infidèles ont admis que l'homme est destiné à la béatitude. Il y a un élément de réalisme concret dans ce consentement, puis-

172. Cap. I, SCHMITT, I, 11.

173. PL, 158, 1193.

174. SCHMITT, II, 11, 7-8.

175. Cap. XXV, SCHMITT, 95, 1-6.

que les infidèles admettent même que cette béatitude n'est pas possible sur la terre : « quae in hac vita haberi non potest. » En fait, la possibilité spéculative de la béatitude est parallèle de quelque manière au réalisme d'un désir. Ce désir sera explicité au livre II, chapitre I, en des termes qui rejoignent presque littéralement les chapitres LXVIII-LXX du *Monologion*. Ces raccordements textuels nous font découvrir une dialectique de la volonté. La béatitude étant fin, ne peut pas ne pas être aimée. Etant aimée, elle ne peut pas ne pas être désirée : « Etenim idem ipsum bonum quod sic se amari exigit, non minus se ab amante desiderari cogit. Nam quod sic amet justitiam, veritatem, beatitudinem, incorruptibilitatem ut iis frui non appetat? ¹⁷⁶. » Or, dans le *Monologion*, l'amour qui déclanche le désir de la béatitude impose comme logique de ce désir l'obligation de croire : « Ecce patet omni homini expedire ut credat ¹⁷⁷. »

On ne peut nier la pression dialectique de cet *expedire* dans la conclusion du *Cur Deus Homo* : l'*expedire* pour l'infidèle de croire au Christ, c'est qu'il doit éviter le désespoir, un désespoir qui se lie en objet et en dialectique au désir de la béatitude : « aut desperent... quod si horrent, credant nobiscum. » Le *Cur Deus Homo* conduit donc dialectiquement à l'urgence d'un *credendum*. Retenons que même au seul plan primitif du texte, on ne conclut pas à la foi, au *credo*, mais au *credendum*, i. e. à un acte de l'esprit, un acte que l'esprit devrait poser.

On peut pressentir que cette même logique affective n'est pas sans résultat pour le croyant, pour le fidèle. Sa foi s'inscrit d'elle-même dans le dynamisme d'un désir de la raison béatifique et l'effort rationnel dialectique qu'il vient d'accomplir, corroborant la certitude de la foi, atteint sans doute ce milieu entre la foi et la vision dont parle saint Anselme dans la lettre dédicatoire au pape Urbain II : « Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat : ubi dicit : « nisi credideritis, non intelligetis », aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo : quanto aliquid ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo ¹⁷⁸. » Cet *intellectum* dont la dialectique a pourvu le croyant ne peut que provoquer cette joie contemplative dont le chapitre I nous assure que le croyant la cherche et la désire : « Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur ¹⁷⁹. » A mon dire, le texte même du chapitre XXV ne nous propose pas, dans sa lettre, ces résultats affectifs de la dialectique anselmienne. Mais les textes que je viens de citer nous suggèrent assez positivement à tout le moins de prévoir le réalisme et la satisfaction d'une espérance chez les fidèles, parallèles au désespoir de l'infidèle qui poursuivrait jusqu'au bout la dialectique de son in-

176. *Monologion*, cap. LXX, SCHMITT, I, 80, 21-24.

177. *Ibid.*, cap. LXXIX, SCHMITT, I, 85, 12.

178. SCHMITT, II, 40, 7-12.

179. SCHMITT, 47, 8-9.

croissance. Du reste, le texte suivant explicitera un aveu que le texte du chapitre XXV n'exprime pas : « Nihil rationabilius, nihil desiderabilius mundus audire potest. Ego quidem tantam fiduciam ex hoc concipio, ut iam dicere non possim, quanto gaudio exultet cor meum. Videtur enim mihi quod nullum hominem reiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem¹⁸⁰. »

On voit donc vers quels problèmes — frontières de la raison et de la foi — nous oriente le *Cur Deus Homo*. On a raison de dire que c'est le signe d'une grande œuvre de conduire à de tels problèmes.

A la question *Cur Deus Homo*, le premier livre a donc fourni une première réponse. Il est légitime, rationnel de croire que Dieu s'est fait homme parce que l'homme est destiné à la béatitude, parce que l'homme ne peut pas parvenir à la béatitude sans rémission de ses péchés, parce que l'homme ne peut pas obtenir rémission de ses péchés sans satisfaction, parce que cette satisfaction est impossible en dehors du Christ : « me rationabiliter deduxisti ad hoc ut videam peccatorem hoc debere deo pro peccato quod et reddere nequit, et nisi reddiderit salarii non valet¹⁸¹. »

Les autres éléments textuels de ce chapitre XXV nous proposent une introduction au programme et au contenu du deuxième livre du *Cur Deus Homo*.

Nous avons constaté que la démonstration fournie par le premier livre est en fait une démonstration négative. Elle a permis de conclure au Christ parce qu'aucune hypothèse en dehors du Christ n'est justifiable : « Quapropter si falsum est quia nullo aut alio aliquo modo potest hoc esse, necesse est fieri per Christum¹⁸². » Parvenu à ce plan, il n'est plus déraisonnable de croire. La foi pourvoit elle-même le *comment* de notre Rédemption par le Christ.

Or, l'infidèle, même si on l'a conduit à cette nécessité d'admettre qu'il n'est pas déraisonnable de croire au Christ, ne croit pas cependant et conséquemment ne voit pas comment l'impossibilité de croire à autre chose pourrait fonder la rationalité de ce que les fidèles croient du Christ. Malgré la menace de désespoir qu'elle implique, la logique de l'incroyance peut poser qu'en effet le salut de l'homme est impossible par tout autre mode que le Christ, mais qu'il est également impossible par le Christ.

« Si quis videns rationem, quia alio modo non potest esse et non intelligens qua ratione per Christum esse valeat, asserere velit quia nec per Christum nec ullo modo queat hoc esse : quid huic respondebimus ?¹⁸³. » L'attitude présumée de l'infidèle serait donc celle-ci : de même que l'infidèle admet que tout autre mode de salut est impossible en dehors du Christ, pour avoir vu en quoi ces modes hypothétiques sont impossibles, de même il prétendrait que le mode de salut par le Christ est impossible pour ne pas voir en quoi ce mode est

180. Lib. II, cap. XIX, SCHMITT, 131, 3-6.

181. Cap. XXV, SCHMITT, 96, 7-9.

182. *Ibid.*, 95, 13-14.

183. *Ibid.*, 95, 15-17.

possible. « Quid respondendum est illi, qui idcirco astruit esse impossibile quod necesse est esse, quia nescit quomodo sit? ¹⁸⁴. » Dans cette prétention, l'infidèle tient plus à son incroyance qu'à sa raison. Par sa raison, il doit admettre que le salut de l'homme doit être procuré. La raison, en état d'ignorance par suite de son incroyance, ne voit pas comment le salut de l'homme peut ou doit être procuré par le Christ. Mais cette ignorance ne permet pas de conclure légitimement à une impossibilité. Elle le peut d'autant moins qu'elle doit admettre une certaine nécessité d'affirmer que le salut de l'homme doit être procuré par le Christ. Ce n'est pas le résultat d'une démonstration à partir du Christ lui-même et de ce que le Christ aurait opéré. Mais il y a là une nécessité qui tient à la nécessité des prémisses, s'il est nécessaire que l'homme parvienne à la béatitude et s'il est impossible qu'il y parvienne en dehors du Christ, il est nécessaire qu'il soit possible à l'homme de parvenir à la béatitude par le Christ. La nécessité dialectique à laquelle aboutit le premier livre implique donc elle-même une première possibilité *a priori*. Le fait de ne pas voir le comment de cette possibilité ne peut pas autoriser à conclure à une impossibilité : « An non intelligis ex iis quae supra diximus, quia necesse est aliquos homines ad beatitudinem pervenire? Nam si deo inconveniens est hominem cum aliqua macula perducere ad hoc, ad quod illum sine omni macula fecit, ne aut boni incepti paenitere aut propositum implere non posse videatur : multo magis propter eandem inconvenientiam impossibile est nullum hominem ad hoc provehi ad quod factus est. Quapropter aut extra fidem Christianam invenianda est peccati satisfactio, qualem supra esse debere ostendimus — quod ratio nulla potest ostendere —, aut indubitanter in illa esse credenda est. Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam deduci debet dubitationem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur ¹⁸⁵. » L'incroyant donc qui voudrait maintenir cette conclusion irait contre sa raison ; son incroyance serait déraisonnable. A ce titre, il serait vrai de dire : « quia insipientis est. » On aurait raison de le mépriser.

Boson toutefois estime que l'infidèle a droit à une démonstration : « hoc ipsum est illi ostendendum qua ratione sit quod putat impossibile ¹⁸⁶. » Par là, on revient à un objet permanent du programme théologique de saint Anselme. Dans la lettre à Foulques, à propos de l'hérésie trithéiste de Roscelin, saint Anselme écrivait : « Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est : ...illis vero rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnunt ¹⁸⁷. » Dans la première recension de l'*Epistola de Incarnatione Verbi*, il écrivait : « Deo protegente numquam de hac fide disputabo quomodo non sit ; Deo dante semper credendo, amando, vivendo, de illa disputabo quomodo sit ¹⁸⁸. » Enfin, et dans une plus grande extension, saint Anselme maintient le

184. *Ibid.*, 95, 18.

185. *Ibid.*, 95, 24-96, 3.

186. *Ibid.*, 95, 22-23.

187. *Epist.* II, 41, *PL*, 158, 1193.

188. SCHMITT, I, 283, 22-24.

même programme dans la rédaction définitive de la même *Epistola* : « Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides Christiana confitetur¹⁸⁹. »

L'objet du second livre, ce sera donc ce *quomodo sit* du salut opéré par le Christ. Comment peut-on percevoir que tout ce que le croyant confesse dans sa foi au Christ ne va pas contre la raison, mais qu'au contraire la raison dialectique peut établir la nécessité de tout ce que le fidèle croit.

Puisque ce programme reste à l'adresse des infidèles, il devra donc être conduit dans la même abstraction de la foi. La préface l'annonçait déjà : « In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo monstratur non minus aperta ratione et veritate... omnia quae de Christo credimus fieri oportere¹⁹⁰. » Pour reprendre une terminologie que saint Anselme ne démentirait peut-être pas, on établira à l'adresse des infidèles, après la nécessité dialectique du *credendum*, la nécessité dialectique des *credenda*.

Le même programme et la même abstraction seront valables pour le fidèle. On l'a déjà vu au début en établissant les relations entre foi et raison d'après les données textuelles les plus immédiates du *Cur Deus Homo*.

Pour le fidèle, établir la nécessité et la rationalité des *credenda* ne peut qu'accomplir plus positivement et plus efficacement cette fonction d'*intellectus* que sa foi assigne à sa raison. Boscun d'ailleurs l'affirme assez explicitement. « Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem... et ut certiores sint argumentationes tuae, sic a longe incipe ut eas super firmum fundamentum constituas¹⁹¹. »

LIVRE II

Pour le commentaire du deuxième livre du *Cur Deus Homo*, nous reprendrons la même méthode d'un découpage des chapitres en blocs logiques plus homogènes. Deux textes peuvent nous guider dans cette opération. Le premier est de saint Anselme lui-même dans la *Praefatio*; le second est proposé par Boscun au chapitre XXV.

Le texte de la *Praefatio* porte ceci : « monstratur... naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur¹⁹². » C'est visiblement l'objet des cinq premiers chapitres, comme les titres mêmes l'indiquent. Rien ne paraît correspondre à cette quantité dans le programme que propose Boscun au chapitre XXV¹⁹³. En fait, dans ces cinq premiers chapitres, on repren-

189. SCHMITT, II, 6, 5-7.

190. SCHMITT, 42, 13-43, 3.

191. Cap. XXV, SCHMITT, 96, 6-7; 13-15.

192. SCHMITT, 42, 14-16.

193. SCHMITT, 96, 9-13.

dra en de nouvelles explications le principe que l'homme est destiné à la béatitude. C'est ce principe lui-même que Boson supposerait en réclamant une manière de retour à un fondement dialectique très ferme. « Sic a longe incipe ut eas super firmum fundamentum constituas¹⁹⁴. » Ces cinq premiers chapitres constituent donc les *aliud exordium* dont parle saint Anselme à la fin du premier livre.

La deuxième quantité proposée par la *Praefatio* est celle-ci : « ac necesse est ut hoc fiat de homine, propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum¹⁹⁵. » Nous pouvons assigner cet objet aux chapitres VI-IX.

La *Praefatio* et le texte du chapitre XXV se rencontrent ensuite littéralement dans un objet commun : « atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere »¹⁹⁶ ; « ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, si salvari volumus¹⁹⁷. » Sans doute, la constitution de l'homme-dieu en deux natures et en une seule personne est un objet de la foi. Mais le texte de la *Praefatio* nous a permis de distinguer cet objet de l'ontologie de l'Incarnation comme une quantité propre. Dans la clause : « Omnia quae de Christo credimus fieri oportere », j'entends plus immédiatement les souffrances, les infirmités et la mort du Christ. Nous avons vu que c'était là ce qui constituait proprement le mode de notre Rédemption — *hoc modo* —, ce qui était l'objet propre de la *quaestio de fide nostra* dont traite le *Cur Deus Homo*. En conséquence, je place sous cette rubrique : « omnia quae de Christo credimus fieri oportere », les chapitres X-XIII qui traitent de la possibilité de la mort du Christ.

Le texte du chapitre XXV suggère deux autres blocs : « quomodo [ea] valeant ad salutem hominis¹⁹⁸. » Nous pouvons distinguer ici les chapitres XIV-XVII qui traitent de la valeur satisfaisante de la mort du Christ, malgré que le chapitre XVIII propose littéralement : « Restat ergo nunc ostendere quomodo illa [mors] solvatur deo pro peccatis hominum¹⁹⁹. » Enfin le chapitre XXV énonce : « qualiter deus misericordia salvat hominem²⁰⁰. » Matériellement, on peut retrouver ici le correspondant du chapitre XX : « quam magna et quam iusta sit misericordia dei²⁰¹. » Je préfère toutefois grouper ensemble les chapitres XVIII-XXI dont on peut dire qu'ils se rencontrent dans cet objet commun : la mort du Christ étant satisfaisante, comment est-elle rédemptrice ?...

Ces divisions restent discutables, en particulier la situation du chapitre XVIII. Il suffit toutefois de les prendre pour ce qu'elles sont, i. e. dans leur simple utilité pédagogique. L'homogénéité dialectique et la structure du *Cur Deus Homo* ne tiennent pas à ces divisions ; elles tien-

194. *Ibid.*, 14-15.

195. SCHMITT, 42, 16-43, 2.

196. *Ibid.*, 43, 2-3.

197. Cap. XXV, SCHMITT, 96, 10-11.

198. *Ibid.*, 96, 11-12.

199. *Ibid.*, II, cap. XVIII, SCHMITT, 127, 8-9.

200. SCHMITT, 96, 12.

201. *Ibid.*, II, cap. XX, SCHMITT, 131, 26.

ment à la continuité et à la progression de l'argumentation. Nos divisions ne nous empêcheront pas de retrouver et d'éprouver cette continuité de l'argumentation. N'érigions pas la pédagogie en système ; c'est de cette manière seulement qu'elle peut être utile.

Pour des fins pratiques donc, notre commentaire se divisera en cinq parties : chapitres I-V ; VI-IX ; X-XIII ; XIV-XVII ; XVIII-XXI.

PREMIER BLOC : CHAPITRES I-V

Ce bloc, dans son contenu, est très important pour l'interprétation de la théologie de saint Anselme. Mais les deux quantités qu'il propose seraient à traiter dans les chapitres sur le théocentrisme du *Cur Deus Homo* et sur la méthode théologique du *Cur Deus Homo*.

Le chapitre I reprend à un plan ontologique, peut-on dire, la question de la destination de l'homme à la béatitude que saint Anselme avait été satisfait d'établir sur une simple base historique au cours du premier livre. Matériellement, on trouve dans ce premier chapitre des analogies qui nous suggèrent spontanément la problématique du désir naturel de la béatitude élaboré par la théologie du XIII^e siècle. A étudier de plus près le texte de saint Anselme, on doit se rendre compte cependant que sa preuve et l'argument de la théologie du XIII^e siècle offrent des différences bien plus profondes que leurs analogies.

On fausserait toute la perspective de la pensée et du système du *Cur Deus Homo*, en qualifiant de naturel le désir de Dieu et de la béatitude qui s'insère dans la dialectique anselmienne ici-même, et déjà dans le *Monologion*. Ce désir n'est pas rapporté à une nature qui exigerait ceci ou cela pour atteindre sa perfection. Dans le système de saint Anselme, le désir de la béatitude comporte bien une exigence, mais c'est une exigence qui vient de Dieu et qui s'impose finalement à Dieu. En fait, cet argument de saint Anselme ne fait que resserrer dans une cohésion plus objective et plus stricte la liaison des deux principes qui commandent toute la dialectique du *Cur Deus Homo*, à savoir que l'homme est destiné à la béatitude et que Dieu se doit à lui-même de mener ses œuvres à bonne fin, parce que, dans le cas, c'est Dieu lui-même qui a inscrit ce désir de béatitude dans la nature rationnelle.

On peut entrevoir par là tout ce qui sépare le système anselmien de la théologie scolastique, du système thomiste particulièrement, même si le moyen terme est le même matériellement dans les deux argumentations : un désir naturel ne peut pas être vain. L'argumentation thomiste est anthropologique, fondée sur la notion de nature et sur le dynamisme de la nature. Aussi bien tout le *vanum* du moyen terme est référé à la nature elle-même et permet de conclure simplement à la non-impossibilité métaphysique d'une fin surnaturelle pour la nature rationnelle²⁰².

202. L'argumentation conclut positivement contre la philosophie que la béatitude parfaite à laquelle l'homme tend par un désir de nature peut inclure objectivement la vision de Dieu (*Cont. Gent.*, III, 50 ; *Ia-IIae*, III, 8), ou négativement contre des *quidam* hérétiques que la vision de Dieu n'est pas impossible parce qu'un désir de nature ne peut pas être vain (*Ia*, XII, 1 ; *In I Cor.*, cap. XIII, lect. 4).

Sous la menace constante d'un parallogisme, l'argument suppose et doit maintenir constamment la distinction du naturel et du surnaturel, ce qui lui interdit de poser le problème de la réalisation effective d'une fin d'ordre surnaturel pour la nature créée. Au contraire, chez saint Anselme, son argument du désir est établi sur une action de Dieu, la création même. Par là l'argument se fonde sur un objet entitativement surnaturel. Tout le *vanum* du moyen terme est référé à l'action de Dieu et c'est pourquoi il doit conclure à la réalisation effective de ce que Dieu a commencé dans la nature rationnelle, ce qui implique jouissance de la béatitude dans l'immortalité. L'argument se meut, peut-on dire, à l'intérieur d'une logique divine, non à l'intérieur d'une ontologie de la nature. Constatons, encore une fois, que l'argument thomiste est scientifique, fondé sur la notion aristotélicienne de nature et sur la corrélation métaphysique entre forme et fin qu'implique la nature. L'argument anselmien est purement dialectique à partir d'une notion de Dieu communément admise et ne suppose pas autre chose que la psychologie élémentaire qui veut une action, une efficence, en relation avec une fin. Enregistrons ici une nouvelle vérification d'un premier principe de notre méthodologie. La connaissance d'Aristote introduit historiquement les différences les plus profondes entre la scolastique du XIII^e siècle et la dialectique de saint Anselme : c'est pourquoi il ne faut pas interpréter celle-ci dans les problématiques de celle-là.

D'autre part, le chapitre V doit être étudié dans le contexte de la méthode théologique de saint Anselme. Ce texte tente de distinguer nécessité objective et nécessité dialectique. La fin de cette distinction toutefois est de maintenir et de confirmer la nécessité propre à la structure du *Cur Deus Homo*. Les nuances qu'on doit introduire objectivement dans la notion de nécessité pour éviter toute inconvenance par rapport à Dieu, n'infirmant pas la nécessité dialectique de l'argumentation. Il suffit que le texte même de ce chapitre nous procure cette assurance : « Quae scilicet necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis eius, quam a se ipso et non ab alio habet, et ideo improprè dicitur necessitas. Dicamus tamen quia necesse est, ut bonitas dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit, quamvis totum sit gratia bonum quod facit²⁰³. » Nous pouvons donc réserver l'étude du chapitre V pour une étape ultérieure du travail. Son contenu n'affecte pas la structure du *Cur Deus Homo*.

En fait, tout ce premier bloc I-V n'introduit aucune donnée nouvelle dans la structure du traité. Il n'est que la reprise, plus explicitement sans doute, des principes qui ont commandé toute la dialectique du premier livre et de la conclusion à laquelle aboutissait le premier livre : *novo exordio*²⁰⁴. L'homme est destiné par Dieu à la béatitude : I, chapitres X, XVI, XIX ; II, chapitre I. Dieu doit conduire l'homme à la béatitude effectivement, sous peine de s'infliger à lui-même cette inconvenance inadmissible : un manque de persévérance dans ses desseins et

203. Cap. V, SCHMITT, 100, 24-28.

204. *Alio exordio* : Lib. I, cap. XXV, SCHMITT, 96, 20.

dans ses œuvres, un manque de fidélité à lui-même : I, chapitres IV, XV, XIX, XXII, XXV. « Ex his est facile cognoscere quoniam aut hoc de humana perficiet deus natura quod incepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius cognoscitur deus fecisse quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut illam rationalem naturam penitus perire sinat.

Non potest aliter putare cor rationale.

Necesse est ergo, ut de humana natura quod incepit perficiat²⁰⁵. »

Or, l'élimination de cette inconvenance radicale et l'élimination de toute autre inconvenance par rapport à chacun des attributs de Dieu nous a contraints dialectiquement à poser comme nécessaire la satisfaction comme le seul mode rationnel de la rémission des péchés : I, chapitres XII-XV ; XIX-XXV. Le *novum exordium* reprend lui-même cette conclusion : « Hoc autem fieri, sicut diximus, nequit, nisi per integram peccati satisfactionem, quam nullus peccator facere potest. Intelligo iam necesse esse, ut deus faciat quod incepit, ne aliter quam deceat videatur a suo incepto deficere²⁰⁶. »

Or, de même que notre analyse nous a fait constater que *dimissis peccatis* était moyen terme de toute l'argumentation du premier livre, de même nous allons constater maintenant que la notion de satisfaction, établie nécessairement comme seul mode légitime de *dimissis peccatis*, devient elle-même moyen terme unique et persévérant de toute l'argumentation du deuxième livre. Ainsi est assurée la continuité dialectique de toute l'œuvre dans sa structure. Le *quomodo* du salut par le Christ sera démontré par la requête objective et dialectique de la satisfaction, à laquelle nous avait conduits la dialectique du premier livre.

Ainsi c'est la notion et le fait de la satisfaction qui introduit le deuxième bloc : « Quod satisfactionem per quam salvatur homo, non possit facere nisi deus-homo²⁰⁷. » La notion et la nécessité de la satisfaction exigent l'ontologie de l'Incarnation, c'est-à-dire le premier fondement intelligible du *quomodo sit* du salut opéré par le Christ.

C'est à la fois la mesure et l'obligation de la satisfaction qui font poser la nécessité dialectique d'un homme-dieu. D'une référence au livre premier, chapitre XXI, on retient que la satisfaction, dans sa mesure adéquate, doit dépasser la somme de bien que peut représenter tout ce qui n'est pas Dieu. En conséquence, celui-là qui offrira une telle satisfaction, devant détenir en propre une telle somme de bien, devra donc être plus grand et meilleur que tout ce qui n'est pas Dieu. Or, il n'y a que Dieu qui soit supérieur à tout ce qui n'est pas Dieu. La conclusion, c'est donc que seul Dieu peut accomplir la satisfaction exigée par le péché :

« A. Hoc autem fieri nequit nisi sit qui solvat deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter deum est.

B. Ita constat.

205. *Lib. II, cap. IV, SCHMITT, 99, 2-9.*

206. *Ibid., 99, 9-13.*

207. Titre du chapitre VI, SCHMITT, 101.

A. Illum quoque qui de suo poterit deo dare aliquid, quod superet omne quod sub deo est, maiorem esse necesse est quam omne quod non est deus.

B. Nequeo negare.

A. Nihil autem est supra omne quod deus non est, nisi deus.

B. Verum est.

A. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus²⁰⁸. »

D'autre part, il est requis que la satisfaction, dans la mesure et selon les conditions que nous avons définies, soit elle-même impossible à l'homme. Par ailleurs c'est à l'homme qu'est imposée l'obligation de satisfaire parce que c'est l'homme qui est pécheur. Si donc il n'y a que Dieu qui soit capable d'accomplir une satisfaction que lui-même ne doit pas et si cette satisfaction ne doit être accomplie que par l'homme, qui est lui-même impuissant à en rencontrer toute la mesure adéquate, il faut donc que cette satisfaction soit accomplie par un dieu-homme, puisqu'il est nécessaire, par rapport à Dieu, que cette satisfaction soit accomplie :

« A. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus.

B. Sic sequitur.

A. Sed nec facere illam debet nisi homo. Alioquin non satisfacit homo.

B. Non videtur aliquid iustius.

A. Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo : necesse est ut eam faciat deus-homo²⁰⁹. »

Malgré la surprise de Boson, l'argument n'est pas entièrement neuf. Il est visiblement suggéré par saint Augustin. L'originalité de saint Anselme est d'avoir déduit de sa notion de satisfaction la constitution d'un dieu-homme, ce qui était fourni à saint Augustin par la dialectique de sa théorie des droits du démon²¹⁰. C'est l'argument de saint Anselme que la scolastique a retenu avec prédilection dans la systématisation des convenances de l'Incarnation. On le trouve chez saint Thomas, *Illa*, q. I, art. 2, c. et 2um.

Notons que la dialectique anselmienne à la recherche du *quomodo* d'un salut opéré par le Christ, est inductive. Il s'agit d'édifier un système rationnel applicable ensuite dans l'ensemble de ses éléments à l'étude du Christ. C'est une adaptation nécessaire à l'exigence des infidèles, *praemonstrata ratione*, dans l'application constante de l'abstraction de la foi : « remoto Christo quasi nunquam aliquid fuerit de illo²¹¹. » Là est à la fois le sens et la fonction de la clause : « jam magnum quiddam in-

208. Cap. VI, SCHMITT, 101, 3-12.

209. *Ibid.*, 101, 12-19.

210. Comparer avec *De Trinitate*, XIII, cap. XIV, 18 ; *PL*, 42, 1028.

211. Praefatio, SCHMITT, 42, 12.

venimus ad hoc quod quaerimus²¹². » Nous allons retrouver cette logique inductive aux chapitres suivants : « non igitur potest fieri homo-deus quem quaerimus ; — nihil ad hoc quod quaerimus valeret, — necesse est deum-hominem inveniri ; — illum hominem quem quaerimus ; — Video plane illum hominem quem quaerimus²¹³. » Cette recherche inductive aboutit au chapitre XV : « Aperte igitur invenimus Christum quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos²¹⁴. »

La nécessité de la satisfaction qui exige un dieu-homme exige au surplus que ce soit le même qui soit à la fois dieu et homme. Autrement la satisfaction ne saurait être accomplie. C'est cette possibilité que considère saint Anselme au chapitre VII.

Saint Anselme refuse ici toutes les variétés du monophysisme, vraisemblablement d'après les données de Boèce dans son opuscule *Liber de Persona et duabus naturis*²¹⁵. Le monophysisme, qu'il soit entendu comme une conversion de la nature divine en la nature humaine ou inversement, ou qu'il soit entendu comme un mélange des deux natures aboutissant à une troisième nature, le monophysisme sous toutes ses formes est spéculativement impossible. Il ne pourrait offrir qu'un dieu qui ne serait pas homme ou un homme qui ne serait pas dieu, ou un être qui ne serait ni dieu ni homme. De toute manière, il rendrait absolument impossible l'accomplissement de la satisfaction : « Denique si fieri posset ut altera in alteram converteretur, aut esset tantum deus et non homo, aut solum homo et non deus. Aut si miscerentur ita, ut fieret ex duabus corruptis quaedam tertia — quemadmodum de duobus individuis animalibus diversarum specierum masculo et femina nascitur tertium, quod nec patris integram nec matris servat naturam, sed ex utraque tertiam mixtam — : nec homo esset nec deus. Non igitur potest fieri homo-deus quaerimus, ex divina et humana natura, aut conversione alterius in alteram, aut corruptiva commixtione utriusque in tertiam quia haec fieri nequeunt ; aut si fieri valerent, nihil ad hoc quod quaerimus valeret²¹⁷. »

On doit constater la même inaptitude dans le nestorianisme ou du moins dans ce que la théologie classique entend sous ce nom. Dans cette hypothèse, il n'y a pas unité substantielle entre la nature divine et la nature humaine. En nestorianisme, on ne peut penser qu'un dieu plus un homme, non un dieu-homme. Le nestorianisme ne peut pas assurer la possibilité et l'accomplissement de la satisfaction. « Si autem ita quolibet modo coniungi dicuntur hae duae naturae integrae, ut tamen alius sit homo, alius deus et non idem sit deus qui est homo : impossibile est, ut ambo faciant quod fieri necesse est. Nam deus non faciet, quia non debet ; et homo non faciet, quia non poterit. Ut ergo hoc faciat deus-homo, necesse est eundem ipsum esse perfectum deum et perfec-

212. Cap. VI, SCHMITT, 101, 20-21.

213. Cap. VII, SCHMITT, 102, 7 ; 102, 9-10 ; 102, 18 ; cap. VIII, SCHMITT, 104, 8 ; cap. XI, SCHMITT, 111, 22.

214. SCHMITT, 116, 3-4.

215. SCHMITT, 101, 24.

216. Particulièrement cap. VI, *PL*, 64, 1349-1351.

217. Cap. VII, SCHMITT, 102, 1-10.

tum hominem, qui hanc satisfactionem facturus est ; quoniam eam facere nec potest nisi verus deus, nec debet nisi verus homo. Quoniam ergo servata integritate utriusque naturae necesse est inveniri deum-hominem, non minus est necesse has duas naturas integras conveniri in unam personam — quemadmodum corpus et anima rationalis conveniunt in unum hominem — quoniam aliter fieri nequit, ut idem ipse sit perfectus deus et perfectus homo²¹⁸. »

Ce sont encore les requêtes objectives de la satisfaction qui interviennent dans les deux chapitres suivants, où l'on va déterminer plus précisément les composantes d'une ontologie de l'Incarnation, l'humanité et la divinité.

De l'humanité, l'obligation de la satisfaction impose qu'elle provienne de la descendance d'Adam. Il est déjà acquis²¹⁹ qu'une restauration de l'homme ne pouvait pas être obtenue par un ordre entièrement nouveau, immédiatement créé par Dieu comme avait été créé Adam. Cette fois, c'est l'obligation de la satisfaction qui écarte définitivement cette même hypothèse. Car c'est Adam et sa descendance qui sont pécheurs, conséquemment qui sont débiteurs devant Dieu à qui ils doivent satisfaction pour leurs péchés. Ici encore, c'est effectivement la mesure de la satisfaction qui intervient, puisqu'il est acquis que le péché originel, considéré à la fois comme péché actuel d'Adam et comme péché de nature de l'humanité a imposé lui-même sa mesure de malice à la mesure de la satisfaction. « A. Restat nunc quaerere unde et quomodo assumet deus humanam naturam. Aut enim assumet eam de Adam, aut faciet novum hominem, quemadmodum fecit Adam de nullo alio homine. Sed si novum hominem facit non ex Adae genere, non pertinebit ad genus humanum quod natum est de Adam. Quare non debet satisfacere pro eo, quia non erit de illo. Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciatur, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut eiusdem generis. Aliter namque nec Adam nec genus eius satisfaciatur pro se. Ergo sicut de Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est, ita nullus nisi vel ipsi vel qui de illis nascitur pro peccato hominum satisfacere debet. Quoniam ergo illi nequeunt, necesse est ut de illis sit qui hoc faciet²²⁰. »

Une autre conséquence des équations entre péché et satisfaction que nous avons posées au livre premier, chapitres XXII et XXIII, rencontre plus immédiatement notre principe théocentrique de la persévérance de Dieu dans ses desseins et dans ses œuvres. S'ils n'avaient pas péché, Adam et Eve auraient été maintenus par leur propre mérite dans leur vocation originelle à la béatitude, sans aucun recours à une autre création. La restauration adéquate de l'état primitif de destination à la béatitude exige donc que ce soit également par eux-mêmes, sans appui sur une créature étrangère à leur propre humanité, qu'Adam et Eve méritent de Dieu la rémission de leur péché. Il y a là une manifestation des desseins de Dieu qui impose sa pression dialectique. Dieu, dans la

218. *Ibid.*, 102, II-21.

219. *Ibid.* I, cap. V.

220. Cap. VIII, SCHMITT, 102, 26-103, 6.

création d'Adam, en confiant à Adam la propagation du genre humain, en attendant de la descendance d'Adam qu'elle complète le nombre prédestiné des élus, a montré que c'était par Adam qu'il entendait réaliser ce qu'il se proposait de la nature humaine et de ses fins. Dieu se doit donc à lui-même cette persévérance de continuer par Adam la réalisation de ses desseins sur Adam et sur la nature humaine. En assumant une nature humaine étrangère à la descendance d'Adam, Dieu ne rétablirait donc pas l'homme lui-même dans sa vocation première à la béatitude. Dieu conséquemment, à la fois par déficience par rapport à cette fin et par un recours à une autre créature qu'Adam, manquerait doublement de persévérance avec lui-même. C'est une inconvenance que notre dialectique ne peut pas admettre : « *Amplius. Sicut Adam et totum genus eius per se stetisset sine sustentatione alterius creaturae, si non peccasset: ita oportet ut, si idem genus resurgit post casum per se resurgat et relevetur. Nam per quemcumque in statum suum restituatur: per illum utique stabit, per quem statum suum recuperabit. Deus etiam quando humanam naturam primitus fecit in solo Adam, nec feminam, ut de utroque sexu multiplicarentur homines, facere voluit nisi de ipso, aperte monstravit se non nisi de Adam voluisse facere, quod de natura humana facturus erat. Quapropter si genus Adae per aliquem relevatur hominem qui non sit de eodem genere: non in illam dignitatem, quam habiturum erat, si non peccasset Adam, et ideo non integre restaurabitur et dei propositum deficere videbitur; quae duo inconvenientia sunt. Ergo necesse est ut de Adam assumatur homo, per quem restaurandum est genus Adae²²¹.* »

La nature humaine assumée par le dieu-homme doit donc provenir de la descendance d'Adam. En maintenant le droit de cette origine, plusieurs possibilités sont à considérer. De même que la dialectique a établi le mode en écartant certaines inconvenances, de même elle va poser le *quomodo* par un appel à certaines convenances, selon la loi formulée au livre premier, chapitre X.

Une nature humaine assumée par un dieu-homme pourrait provenir d'Adam selon trois possibilités : ou bien par procréation, par le ministère d'un père et d'une mère, ce qui est la loi commune de la génération ; ou bien cette nature pourrait provenir d'un homme seulement sans le concours de la femme, ce qui fut le cas d'Eve ; ou bien d'une femme seulement sans le concours de l'homme, ce qui est un mode encore inédit de génération. *A priori*, aucune inconvenance ne peut être opposée à ces trois possibilités, parce que toutes trois apparaissent faciles devant la puissance et la sagesse de Dieu :

« *A. Investigemus nunc utrum assumenda sit a deo natura hominis de patre et matre, sicut alii sunt homines, aut de viro sine femina, aut de femina sine viro. Nam quocumque modo ex his tribus modis sit: de Adam et de Eva erit, de quibus est omnis homo utriusque sexus; nec*

221. *Ibid.*, 103, 7-19.

aliquis modus ex tribus istis facilius est deo quam alii, ut eo modo potius debeat assumi²²². »

Sous la pression implicite d'un pessimisme augustinien, on peut écarter la première possibilité, la génération commune par commerce charnel, comme étant moins pure, entachée inévitablement de concupiscentia, par là moins digne de Dieu que les deux autres hypothèses : « Verum non est opus multo labore, ut ostendatur quia mundius et honestius procreabitur homo ille de solo viro vel femina, quam de comixtione utriusque, sicut omnes alii filii hominum²²³. »

C'est une plus grande convenance qui engage la dialectique à poser que la nature assumée par le dieu-homme doit être pourvue par le ministère d'une femme seulement, sans le concours de l'homme. En effet, c'est le seul mode de génération humaine qui n'ait pas encore été employé et il convient que Dieu manifeste que cette possibilité est également soumise à sa Puissance et à sa Providence. Sur la convenance de cette *minima ratio* dont il faut remarquer le théocentrisme, il est facile d'établir qu'il est plus convenable que cette femme qui intervient dans l'Incarnation soit elle-même vierge :

« A. Aut ergo de solo viro aut de sola femina assumendus est.

B. Aliunde non potest.

A. Quatuor modis potest deus hominem facere. Videlicet aut de viro et femina, sicut assiduus monstrat usus; aut nec de viro nec de femina sicut creavit Adam; aut de viro sine femina, sicut fecit Evam; aut de femina sine viro, quod nondum fecit. Ut igitur hunc quoque modum probet suae subiacere potestati et ad hoc ipsum opus dilatatum esse, nil convenientius, quam ut de femina sine viro assumat illum hominem quem quaerimus. Utrum autem de virgine aut de non-virgine dignius hoc fiat, non est opus disputare, sed sine omni dubitatione asserendum est quia de virgine deum-hominem nasci oportet²²⁴. »

Ce double argument de saint Anselme a connu une grande popularité dans la théologie des convenances de l'Incarnation au XIII^e siècle. Nous le retrouvons chez saint Albert, saint Bonaventure, Alexandre de Halès et saint Thomas lui-même. On a tort de proposer une source augustinienne de cet argument. On assigne parfois le sermon 370 édité parmi les sermons douteux de saint Augustin²²⁵. La plupart des sermons de cette collection ont été restitués à saint Césaire d'Arles. Le sermon 370 reste douteux et n'autorise aucune attribution précise. Il se peut bien toutefois qu'il présente un texte antérieur au *Cur Deus Homo*. Il faut écarter résolument une autre référence qu'on propose parfois, le sermon 28 des *Sermones ad fratres in eremo*²²⁶. Cette collection est

222. *Ibid.*, 103, 21-26.

223. *Ibid.*, 103, 28-30.

224. *Ibid.*, 104, 1-11.

225. Cf. *PL*, 39, 1657.

226. Cf. *PL*, 40, 1285.

l'œuvre d'un faussaire du XIII^e siècle, le pseudo-Geoffroy de Bath et, dans son ensemble, postérieure à saint Anselme²²⁷.

Notons que les convenances rationnelles que vient d'établir saint Anselme justifient à ses yeux les convenances mystiques proposées au livre premier, chapitre III et refusées par les infidèles.

Le chapitre IX se réfère à la composante divine de l'ontologie du dieu-homme. Le chapitre VII a déjà posé que les deux natures doivent se rencontrer dans l'unité d'une personne : « *necesse duas naturas integras conveniri in unam personam*²²⁸. » En continuité dialectique avec cette exigence, saint Anselme pose en principe que Dieu, étant trois personnes, plusieurs personnes ne pourraient assumer un seul et même homme dans l'unité d'une personne. « *Nunc quoque quaerendum est in qua persona deus, qui est tres personae, hominem assumat. Plures enim personae nequeunt unum eundemque hominem assumere in unitatem personae*²²⁹. » Ce principe sera, en fait, refusé par saint Thomas, quoique, par une interprétation dialectique d'*homo* au sens concret, il tente d'éviter la contradiction avec saint Anselme²³⁰.

Saint Anselme renvoie lui-même à son *Epistola de Incarnatione Verbi* dans le dessein d'éviter le traitement dialectique de cette question. Sur les instances de Bosc, il consent toutefois à proposer quelques raisons du fait que c'est le Fils de la Trinité qui doit s'incarner. Ce n'est qu'un résumé du chapitre V de l'*Epistola de Incarnatione Verbi*²³¹.

Ces raisons obéissent aux lois dialectiques formulées au livre premier, chapitre X. Elles éliminent d'abord certaines inconvenances qu'introduirait inévitablement l'Incarnation d'une personne de la Trinité autre que le Fils. C'est un cas typique où observer que la dialectique anselmienne est maintenant très attentive à refuser même le *minimum inconveniens in deo*, car le moins qu'on puisse dire, c'est que les inconvenances introduites ici par saint Anselme n'ont guère de consistance objective.

Elles sont pourtant dans le goût du moyen âge et c'est ce qui explique qu'on les retrouve encore dans la théologie du XIII^e siècle.

Une autre personne que le Fils s'incarnant, il en résulterait donc une inégalité entre les personnes de la Trinité. Il y aurait là inconvenance qu'on ne doit pas admettre dans l'Incarnation : « *Quae omnia inconvenientia sunt, nec in incarnatione verbi contingunt*²³². » On peut entendre ici implicitement le fondement de cette inconvenance, tel que saint Anselme l'exprimera au chapitre XIII. « *Illa hominis assumptio in unitatem personae dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet*²³³. » Peut-être même avons-nous tort de juger l'indigence objective des *rationes*

227. Cf. J.-P. BONNES, *Un des plus grands prédicateurs du XII^e siècle : Geoffroy du Louroux, dit Geoffroy Babion*, dans *Revue bénédictine*, LVI (1945-46), pp. 175-179.

228. SCHMITT, 102, 19.

229. Cap. IX, SCHMITT, 105, 3-5.

230. Cf. *III Sent.*, dist. I, q. II, art. IV, ad lum et *IIIa*, III, 6, c.

231. Cf. SCHMITT, I, 18, 9 à 19, 18.

232. Cap. IX, SCHMITT, 105, 19-20.

233. SCHMITT, 112, 22-23.

de saint Anselme. Le théocentrisme immanent de toute cette argumentation est plus contraignant que la dialectique.

Conséquemment à l'élimination de ce *minimum inconveniens*, l'argumentation introduit quelques convenances, *parva ratio*, qu'aucune autorité ne vient contredire. C'est ce qui fait leur force dialectique : « Est et aliud cur magis conveniat incarnari filio quam aliis personis²³⁴. » Il est plus convenable pour le Fils de supplier le Père pour les hommes que le Père de supplier le Fils. D'autre part, par leur péché, le démon et l'homme ont voulu devenir semblables à Dieu. Or c'est le Fils qui est, par nature, similitude du Père. Par là, c'est le Fils qui a été plus spécialement offensé. C'est pourquoi c'est au Fils qu'il revient avec plus de convenance de vaincre Satan et d'obtenir le pardon de l'homme : « Homo pro quo erat oraturus, et diabolus quem erat expugnaturus, ambo falsam similitudinem dei per propriam voluntatem praesumpserant. Unde quasi specialius adversus personam filii peccaverant, qui vera patris similitudo creditur. Illi itaque cui specialius fit iniuria, convenientius attribuitur culpae vindicta aut indulgentia²³⁵. »

La conclusion de ce chapitre est peut-être la plus belle illustration de la dialectique de saint Anselme. La nécessité dialectique est conséquente à l'élimination des inconvenances et à l'assomption des convenances. La conclusion résume d'ailleurs admirablement tout ce bloc des chapitres VI-IX : « Quapropter cum nos ratio inevitabilis perduxerit ad hoc, ut necesse sit divinam et humanam naturam in unam convenire personam, nec hoc fieri possit in pluribus personis dei, et hoc convenientius fieri pateat in persona verbi quam in aliis : necesse est verbum deum et hominem in unam convenire personam²³⁶. »

Comme nous avons dit, la satisfaction exige l'ontologie de l'Incarnation. La satisfaction possible à Dieu, due par l'homme, exige nécessairement un dieu-homme. La satisfaction exige que l'humanité assumée provienne d'Adam et il est plus convenable qu'elle vienne d'une femme-vierge. Il n'y a que le Fils à qui il convienne de s'incarner. La satisfaction exige donc l'Incarnation du Verbe.

CHAPITRES X-XIII

Nous avons dit que le troisième bloc X-XIII traite de la possibilité de la mort d'un homme-dieu, alors que le quatrième bloc, les chapitres XIV-XVII, traiteront de la valeur satisfactoire de la mort d'un homme-dieu. Ceci ne veut pas dire qu'il ne sera aucunement question de satisfaction au cours des chapitres X-XIII. En fait, nous allons traiter de la possibilité de la mort d'un homme-dieu en vue d'une satisfaction, selon les exigences personnelles requises dans une juste satisfaction. Le bloc suivant XIV-XVII établira que la mort d'un dieu-homme compense adéquatement l'offense du péché, que c'est en cela qu'elle est juridiquement satisfactoire.

234. Cap. IX, SCHMITT, 105, 20-21

235. *Ibid.*, 105, 22-26.

236. *Ibid.*, 105, 26-106, 4.

Dans ce troisième bloc, particulièrement dans les chapitres X-XI, je reconnais une influence positive du *De Persona et duabus naturis* de Boèce²³⁷. Malgré qu'ils ne soient pas constants, il y a cependant trop de rapprochements textuels entre Boèce et saint Anselme pour n'affirmer qu'une rencontre idéologique purement spéculative. Je vois dans ces textes une relation historique et littéraire.

Le chapitre X pose d'abord en principe que la mort d'un dieu-homme n'est pas due en soi. Adam, n'ayant pas péché, n'aurait pas été soumis à la mort ; à plus forte raison un homme-dieu en qui il ne peut y avoir de péché ne peut être lui-même condamné à mourir : « *Utrum autem ille homo moriturus sit ex debito, sicut omnes alii homines ex debito moriuntur, nunc investigare debemus. Sed si Adam moriturus non erat, si non peccasset : multo magis iste mortem pati non debet, in quo peccatum esse non poterit quia deus erit* »²³⁸.

On peut reconnaître ici déjà une double intervention de la notion de satisfaction. Au livre premier, chapitre XXII, on a déjà posé que la satisfaction exigeait, pour venger l'honneur de Dieu, que quelqu'un consente à mourir pour éviter de pécher, condition impossible à l'homme puisque tout homme naît pécheur et condamné à mourir en conséquence et en punition du péché. C'est ce qu'on peut entendre dans l'interrogation : « *Utrum autem ille homo moriturus sit ex debito, sicut omnes alii homines ex debito moriuntur* »²³⁹. Par là on retrouvera en même temps une exigence de la satisfaction posée au livre premier, chapitre XI : « *Hoc quoque attendendum quia, cum aliquis quod iniuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset* »²⁴⁰.

On éprouve ici la pression dialectique de cette exigence. La mort du dieu-homme n'est pas exigée de lui parce qu'il est sans péché, étant dieu. Encore faut-il s'assurer que cette soustraction à la peine de mort soit vraiment le fait d'un mérite moral, du moins qu'elle soit la conséquence d'une justice morale attribuable personnellement au dieu-homme. Autrement dit, il s'agit de montrer que ce n'est pas seulement par la justice et l'impeccabilité divine que le dieu-homme est juste et conséquemment soustrait à la mort. Si la justice du dieu-homme n'est attribuable qu'à sa divinité, elle représente un bien de Dieu, donc un bien qui ne peut pas être offert à Dieu en satisfaction, puisque toute satisfaction doit être accomplie avec des biens propres et libres. A plus forte raison, une satisfaction ne saurait être accomplie avec les biens de celui-là même à qui on doit satisfaction.

Il faut écarter du texte de saint Anselme certaines digressions et plusieurs subtilités où il se complaît visiblement pour retrouver la quantité dialectique que je viens de définir et qui appartient essentiellement à la structure du *Cur Deus Homo*.

En fait, c'est un recours au principe de la communication des idio-

237. Cap. VIII, *PL*, 64, 1353-1354.

238. Cap. X, *SCHMITT*, 106, 13-16.

239. *Ibid.*, 106, 13-14.

240. *SCHMITT*, 68, 27-29.

mes qui procure à la dialectique de saint Anselme la conclusion que réclame la structure de son œuvre. L'impeccabilité divine n'est pas une nécessité physique, elle est un fait de perfection morale conséquent à l'absolue liberté de Dieu. Le dieu-homme, étant *perfectus deus*, possède lui-même cette impeccabilité. Mais cette impeccabilité n'est pas attribuable seulement à sa divinité, elle est attribuable à la personne du dieu-homme. C'est donc le dieu-homme, personne en deux natures, qui est impeccable et qui par là est soustrait à la mort. Notons que l'immortalité est ici fondée sur un ordre moral de justice, et non pas au plan physique et spirituel de l'incorruptibilité propre à la nature de Dieu. La conclusion est donc que la mort d'un dieu-homme pourrait être satisfaisante, puisqu'elle ne serait pas une peine du péché et puisque l'impeccabilité de l'homme-dieu est attribuable moralement à sa personne, et non pas seulement à la nature divine. « Quapropter quoniam deus perfecte habet a se quidquid habet, ille maxime laudandus est de bonis quae habet et servat, non ulla necessitate, sed sicut supra dixi, propria et aeterna immutabilitate. Sic ergo homo ille qui idem ipse deus erit, quoniam omne bonum quod ipse habebit, a se habebit, non necessitate sed libertate, et a se ipso iustus et idcirco laudandus erit, quamvis enim natura humana a divina habeat quod habebit, idem tamen ipse a se ipso, quoniam duae naturae una persona erunt, habebit.

B. Satisfecisti mihi ex hoc, et aperte video quia et peccare non poterit, et tamen laudandus erit de iustitia sua...

A. Dicamus igitur quia mori non debbit, quoniam non erit peccator²⁴¹. »

Nous pouvons noter, à la fin de ce chapitre, un exemple très concret de la dialectique anselmienne : comment une *ratio* permet de conclure d'une convenance à une nécessité, même dans l'ordre contingent. On a ici une épreuve négative de cette dialectique. Boscus demande pourquoi, puisque Dieu a pu ainsi faire qu'un homme soit impeccable et que sa justice lui soit attribuable à titre de mérite personnel, n'aurait-il pas pu étendre le même privilège ou aux anges ou à Adam et à Eve au moment de leur création. « Sed nunc quaerendum existimo, cum deus talem possit facere hominem, cur non tales fecit angelos et duos primos homines, ut similiter et peccare non possent et de iustitia sua laudandi essent²⁴². » La réponse est qu'il n'y avait aucune raison à ce moment de poser dans l'existence un dieu-homme et, implicitement, qu'il n'y a qu'un dieu-homme en qui la réalisation de l'impeccabilité dont nous parlons soit possible. On doit entendre, dans la réponse plus générale que poursuit saint Anselme, que la satisfaction pour le péché et après le péché est la seule raison qui autorise Dieu à assumer une humanité. En dehors de l'hypothèse du fait historique du péché et en dehors de toute exigence de satisfaction, il n'y a aucune raison légitime pour une Incarnation. Pas de raison équivaut à pas de convenance ; pas de convenance équivaut à *impossibilitas* : « Quoniam nec debuit

241. Cap. X, SCHMITT, 108, 6-14 ; 26.

242. *Ibid.*, 108, 15-17.

nec potuit fieri, ut unusquisque illorum esset idem ipse qui deus, sicut de homine isto dicimus. Et si quaeris cur non vel de tot quot sunt personae dei, vel saltem de uno hoc fecit, respondeo quia ratio tunc fieri nullatenus hoc exigebat, sed omnino quia deus nihil sine ratione facit, prohibebat²⁴³. »

On retrouvera souvent le même procédé dialectique dans l'école de saint Anselme en Angleterre, par exemple, dans une dispute de Gilbert Crispin dont j'ai déjà parlé : « Fecisset hoc deus si voluisset : voluisset si ratio ulla fuisset. Quia vero non fuit ratio ut id faceret propterea non fecit²⁴⁴. »

La mort de l'homme-dieu n'étant pas due moralement, il faut voir en quoi ou comment elle est possible physiquement. Le problème ne peut se poser à propos de la divinité, l'incorruptibilité étant un attribut nécessaire de Dieu. C'est donc du côté de la nature humaine qu'il faut chercher cette possibilité.

Or il semble qu'il n'y ait ici aucune difficulté : l'homme est mortel par nature ; l'homme-dieu, étant homme, peut donc mourir.

« A. Nunc autem restat indagare utrum possit mori secundum humanam naturam ; nam secundum divinam semper incorruptibilis erit.

B. De hoc cur dubitare debemus, cum ipse verus homo futurus sit et omnis homo naturaliter mortalis sit ?²⁴⁵. »

Il est arrivé à saint Anselme lui-même de définir l'homme comme un animal rationnel mortel²⁴⁶. Il faut voir que c'est le système sotériologique de saint Anselme qui lui impose de critiquer cette anthropologie classique où se rencontrent les définitions des philosophes. Notons qu'en ceci il ne s'agit pas de l'immortalité de l'âme, mais bien de l'immortalité de l'homme.

Pour saint Anselme, et nous allons voir que c'est requis par sa dialectique de la satisfaction, il y a une indétermination ontologique de la nature humaine devant l'immortalité comme devant la mort, et ni l'une ni l'autre ne peuvent définir l'homme adéquatement. Ceci reste bien dans la ligne dialectique du *Cur Deus Homo* où il a déjà été dit de l'homme au moment de sa création qu'il était « potestate immortalis »²⁴⁷ et que l'immortalité est une requête positive de la destination de l'homme à la béatitude : « Quod autem talis factus sit, ut necessitate non moreretur, hinc facile probatur quia, ut iam diximus, sapientiae et iustitiae dei repugnat ut cogeret mortem pati sine culpa, quem iustum ad aeternam fecit beatitudinem²⁴⁸. » La conséquence de ces diverses affirmations, c'est qu'on ne peut plus recourir simplement à la nature humaine comme telle pour poser dialectiquement la possibilité de la mort d'un homme-dieu : « A. Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si numquam peccasset

243. *Ibid.*, 108, 20-22.

244. Cf. plus haut, pp. 27-28.

245. Cap. IX, SCHMITT, 109, 4-7.

246. Cf. *De grammatico*, cap. VIII, PL, 158, 567.

247. Lib. I, cap. XXII, SCHMITT, 90, 20.

248. Lib. II, cap. II, SCHMITT, 98, 8-10.

homo et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus; et quando mortales in incorruptibilitatem resurgent, non minus erunt veri homines. Nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset homo esse, qui esset immortalis. Non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptibilitas sive incorruptibilitas, quoniam neutra facit aut destruit hominem, sed altera valet ad eius miseriam, altera ad beatitudinem. Sed quoniam nullus est homo qui non moriatur, idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis, qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse aut posse esse immortalem. Quare non sufficit ad monstrandum illum hominem debere mortalem esse hoc, quia verus homo erit²⁴⁹. »

Il ne faut pas chercher dans ces textes une profession de foi philosophique qui nous livrerait toute la pensée de saint Anselme. La conclusion qu'il vient de poser doit être interprétée dans la dialectique de la satisfaction. La satisfaction doit être accomplie avec des biens propres, qui ne sont pas dus à un autre titre. Si la mort de l'homme-dieu était une conséquence nécessaire de sa nature humaine, cette mort, ou plutôt la vie qu'il perdrait, ne serait pas un bien personnel dont il pourrait disposer librement. C'est donc, en définitive, à cause des exigences de la satisfaction qu'il faut chercher pour la possibilité de la mort d'un homme-dieu, un autre titre que la nature humaine. Cette intention de saint Anselme est nettement perceptible dans la suite de sa démonstration. Par un second appel au principe de la communication des idiomes, il va fonder la possibilité de la mort d'un homme-dieu sur la puissance divine, aussi personnellement attribuable à cet homme-dieu que l'impeccabilité : « Dubium non est quia sicut Deus erit, ita omnipotens erit²⁵⁰. » Cet homme étant Dieu est donc tout-puissant. Tout-puissant, il peut donc librement, à son gré, disposer de son âme : il peut la donner et la reprendre ; il peut ne vouloir jamais mourir, comme il peut vouloir mourir et même ressusciter. D'autre part, il serait égal à sa puissance de permettre seulement qu'on le mette à mort :

« A. Si ergo volet, poterit animam suam ponere et iterum sumere.

B. Si hoc non potest, non videtur quod sit omnipotens.

A. Poterit igitur numquam mori si volet, et poterit mori et resurgere. Sive autem animam suam ponat nullo alio faciente, sive alius hoc faciat, ut eam ponat ipso permittente, quantum ad potestatem nihil differt.

B. Non est dubium.

A. Si igitur voluerit permittere, poterit occidi; et si noluerit, non poterit²⁵¹. »

Or, parvenue à ce point, la dialectique rejoint explicitement les exigences juridiques de la satisfaction : « Ratio quoque nos docuit quia

249. Cap. XI, SCHMITT, 109, 8-19.

250. *Ibid.*, 109, 22.

251. *Ibid.*, 110, 1-7.

oportet eum maius aliquid habere quam quidquid sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo²⁵². »

Comme la satisfaction exige une somme de bien supérieure à tout ce qui n'est pas Dieu et comme l'homme-dieu par sa divinité même est seul à être plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu, il faut donc que ce qu'il offrira à Dieu en satisfaction, ce soit ou lui-même ou quelque chose de lui-même. Or l'homme-dieu ne peut pas se donner lui-même ou donner quelque chose de lui-même à Dieu comme si ce n'était pas une propriété de Dieu, puisque toute créature appartient à Dieu :

« A. Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quidquid sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo.

B. Ita est.

B. Hoc autem [nec] sub illo nec extra illum inveniri potest.

B. Verum est.

A. In ipso igitur inveniendum est.

B. Sic sequitur.

A. Aut igitur seipsum aut aliquid de se dabit.

B. Non possum aliter intelligere.

A. Quaerendum nunc est cuiusmodi esse debebit haec datio. Dare namque se non poterit deo aut aliquid de se, quasi non habenti ut suus sit, quoniam omnis creatura dei est²⁵³. »

Ce n'est donc pas à ce plan de l'être qu'il faut chercher une possibilité de la satisfaction. Cette satisfaction doit être posée à un plan moral, susceptible de rencontrer comme objet l'honneur de Dieu. Ceci est acquis, en fait, depuis le livre premier, chapitres XII-XV. Encore faut-il que cette satisfaction puisse s'adresser à l'honneur de Dieu par un objet que n'exigerait pas à un titre permanent et en dehors de toute hypothèse de péché l'honneur de Dieu. De la sorte, l'homme-dieu n'accomplirait pas une satisfaction s'il ne donnait lui-même ou quelque chose de lui-même dans une offrande à l'honneur de Dieu, et dans un acte d'obéissance et de fidélité à toute la loi de la justice morale. Cette obéissance, cette fidélité sont déjà exigées par Dieu : elles sont dues à Dieu, antérieurement à tout péché et indépendamment de tout péché à réparer.

« A. Sic ergo intelligenda est haec datio, qui aliquo modo ponet se ad honorem dei aut aliquid de se, quomodo debitor non erit.

B. Ita sequitur ex supra dictis.

A. Si dicimus quia dabit se ipsum ad oboediendum deo, ut perseveranter servando iustitiam subdat se voluntati eius, non erit hoc dare quod deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc oboedientiam deo²⁵⁴. » On ne fait qu'appliquer une clause

252. *Ibid.*, 110, 9, 10.

253. *Ibid.*, 110, 9-20.

254. *Ibid.*, 110, 22-28.

déjà prévue : l'obéissance n'est pas satisfaisante pour cette raison que son objet est exigé de Dieu, ce que nous avons vu au livre premier, chapitre XX.

Par ailleurs il faut entendre ici une référence implicite peut-être, mais nécessaire, au livre premier, chapitres IX-X où fut posée une distinction entre la mort du Christ comme objet d'obéissance et de justice morale, et la mort comme conséquence d'une persévérance parfaite et extrême dans la justice morale. La mort, dans ces conditions, reste libre, spontanée et volontaire.

En toute autre créature, la mort ne peut pas être un acte de persévérance dans la justice, ou si elle le pouvait être, elle serait due quand même à un autre titre : elle serait peine due au péché.

Or, dans le cas du dieu-homme, qui est impeccable, la mort, plus exactement le don de sa vie comme don de soi-même, pourrait être acceptée en satisfaction et pour la glorification de l'honneur de Dieu et à titre gratuit, puisque la justice de Dieu n'exige pas cette mort : « *Alio itaque modo oportet, ut det se ipsum deo aut aliquid de se.* »

B. *Ad hoc impellit ratio.*

A. *Videamus si forte hoc sit dare vitam suam, sive ponere animam suam, sive tradere se ipsum morti ad honorem dei. Hoc enim ex debito non exiget deus ab illo ; quoniam namque non erit peccatum in illo, non debet mori, sicut diximus²⁵⁵. »*

A cette possibilité juridique s'ajoutent des convenances positives, d'ailleurs suggérées par la mesure même de la satisfaction telle que définie au livre premier, chapitre XXII-XXIII.

« A. *Consideremus adhuc utrum sic rationabiliter conveniat.*

B. *Dic tu, et ego libenter audiam.*

A. *Si homo per suavitatem peccavit : an non convenit ut per asperitatem satisfaciatur ? Et si tam facile victus est a diabolo ut deum peccando exhonoreret, ut facilius non posset : nonne iustum est ut homo satisfaciens pro peccato tanta difficultate vincat diabolum ad honorem dei, ut maiori non possit ? An non est dignum quatenus, quia se sic abstulit deo peccando, ut se plus auferre non posset, sic se det deo satisfaciendo, ut magis se non possit dare ?*

B. *Non est aliquid rationabilius.*

A. *Nihil autem asperius aut difficilium potest homo ad honorem dei sponte et non ex debito pati quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo dare magis deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius.*

B. *Vera sunt omnia haec.*

A. *Talem igitur oportet eum esse qui pro peccato hominis satisfacere volet, ut mori possit si velit²⁵⁶. »*

255. *Ibid.*, IIO, 30-III, 4.

256. *Ibid.*, III, 6-21.

Etant donc possible juridiquement, la mort d'un homme-dieu échappant à toute connotation *ex debito* par l'impeccabilité, étant en outre souverainement libre parce qu'elle ne serait affectée par aucun déterminisme de la nature humaine, étant au surplus convenable en répondant adéquatement aux exigences intrinsèques d'une satisfaction dont il est par ailleurs nécessaire qu'elle soit accomplie, on doit donc conclure que la mort d'un dieu-homme est le seul objet qui devient possible pour une satisfaction.

« B. Video plane illum hominem quem quaerimus, talem esse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, nec ex debito, quia numquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit²⁵⁷. »

On peut dire que c'est là la conclusion dialectique de tout ce bloc X-XIII qu'il faut insérer dans la structure du *Cur Deus Homo*. Le sens même de cette conclusion nous justifie d'avoir formulé l'objet de cette section comme étant la possibilité de la mort d'un dieu-homme en vue d'une satisfaction.

Les quantités qui restent dans ce bloc n'ont qu'une valeur de corollaire qui n'ajoute rien dialectiquement à la structure du *Cur Deus Homo*.

La fin du chapitre XI sera particulièrement importante toutefois pour l'étude de la méthode théologique du *Cur Deus Homo*. Cette importance tient en un seul mot : *experimentum*. Pour qu'on en puisse saisir toute la portée méthodologique, cet *experimentum* doit être référé à un texte de l'*Epistola de Incarnatione Verbi*²⁵⁸. Je ne puis qu'indiquer ce rapprochement. J'ai tenté de l'interpréter dans mon article sur *Une source augustinienne de l'argument de saint Anselme*²⁵⁹. L'analyse se réfère au *Prosligion*. Je crois qu'elle est valable également pour le *Cur Deus Homo*.

Le chapitre XII énonce que malgré que le dieu-homme assume une humanité mortelle et qu'il accepte librement cette mortalité, il n'est pas pourtant privé de la béatitude. On écarte ainsi une inconvenance implicite. Notons seulement que nous retrouverons, cette fois presque textuellement, la notion de béatitude telle que définie dans le *De Casu diaboli*²⁶⁰, à laquelle nous nous sommes déjà référés. Retenons la permanence d'un état de béatitude naturelle dans la psychologie du dieu-homme, une béatitude qui n'est pas celle de la vision béatifique et conséquente à l'absolue liberté selon laquelle le dieu-homme peut accepter de mourir pour l'honneur de Dieu.

De même, le fait que le dieu-homme assume une humanité en tout identique à la nôtre n'implique pas qu'il doive partager également notre état d'ignorance. Dans une référence à l'histoire des doctrines christologiques, il y aurait lieu et il serait intéressant de préciser la notion

257. *Ibid.*, III, 22-25.

258. Cap. I, *PL*, 158, 264 c.

259. *Op. cit.*, pp. 133-134. Cf. note 57 de l'Introduction, p. 24.

260. Cap. XII, *PL*, 158, 344 ; voir aussi *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, *PL*, 158, 538.

d'ignorance engagée ici. Il ne fait aucun doute que l'ignorance, au sens augustinien, ne peut être attribuée au Christ. Il s'agit, en ce cas, d'une ignorance de l'ordre moral, conséquence du péché originel ; c'est une ignorance au sens privatif. Il n'apparaît pas clairement que le refus de la notion d'ignorance dans le texte de saint Anselme impliquerait donc l'affirmation d'une omniscience du Christ. Il semblerait peut-être matériellement qu'on pourrait l'entendre dans ces expressions : « *Omnem igitur habebit scientiam quamvis eam publice in hominum conversatione non ostendat* »²⁶¹, et « *Nam etsi [ignorantia] aliquando ad aliud non nocet, hoc solo tamen nocet quia scientiae bonum auferit* »²⁶².

En ce cas, cependant, saint Anselme ne dépasserait pas saint Augustin qui n'a jamais posé le problème de l'omniscience du Christ dans une référence positive à la seule humanité du Christ. Saint Anselme lui-même en appela finalement à la communication des idiomes. « *Et ut breviter absolvam quod quaeris : ex quo ille homo erit, plenus deo semper ut se ipso erit. Unde numquam erit sine eius potentia et fortitudine et sapientia* »²⁶³. Boscun ne se rapproche pas de saint Augustin qui a admis certainement un progrès de la sagesse du Christ, car il n'affirme pas expressément un progrès dans la science du Christ, il nie simplement que le Christ ait été omniscient dans son enfance. « *Hoc in maiori aetate ita videtur, sicut dicis ; sed in infantia sicut non erit tempus congruum, ut in illo appareat sapientia ita non erit opus et ideo nec congruum, ut illam habeat* »²⁶⁴. » Saint Anselme nie catégoriquement cette négation. Vouloir déduire ici la conclusion d'un progrès dans la science du Christ, c'est résoudre un problème que le texte ne pose pas. Il faudrait maintenir toutes ces nuances en introduisant le *Cur Deus Homo* dans la problématique thomiste de la science acquise du Christ. Mais toute cette question est étrangère à la structure du *Cur Deus Homo*.

L'élimination de l'ignorance du Christ est engagée dans la structure du *Cur Deus Homo* en ceci que l'ignorance engagerait une inconvenance insupportable au théocentrisme de la dialectique anselmienne. L'ignorance du Christ serait incompatible avec la Sagesse de Dieu. Nous retrouvons ici la même relation de la Sagesse divine avec la notion d'une utilité pratique. « *Illa hominis assumptio in unitatem personae dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet, et ideo non assumet in homine quod nullo modo utile, sed valde noxium est ad opus quod idem homo facturus est. Ignorantia namque ad nihil illi utilis esset, sed ad multa noxia... Nonne dixi quia sapienter fiet illa incarnatio? Sapienter*

261. Cap. XIII, SCHMITT, 113, 3-4.

262. *Ibid.*, 113, 12-13.

263. Cap. XIII, SCHMITT, 113, 14-15. Pour la pensée de saint Augustin, voir deux articles de A.-M. DUBARLE, qui ne diffèrent que par leur forme, mais qui ont en commun le même souci d'une critique très exigeante : *La science humaine du Christ selon saint Augustin*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXIX (1940), pp. 244-263, et *La connaissance humaine du Christ*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, XVIII (1941), pp. 5-25.

264. Cap. XIII, SCHMITT, 113, 5-7.

namque assumet deus mortalitatem, qua sapienter, quia valde utiliter, utetur. Ignorantiam vero non poterit assumere sapienter, quia numquam est utilis sed semper noxia²⁶⁵. » Non seulement l'ignorance du dieu-homme ne serait pas utile : elle serait nuisible à l'œuvre satisfactoire du Christ. « Ignorantia namque ad nihil illi utilis esset, sed ad multa noxia. Quomodo enim tot et tanta opera quae facturum est faciet sine immensa sapientia ?²⁶⁶. » Retenons ce principe. Il commandera spéculativement la systématisation de saint Thomas dans toute la question *De defectibus Christi* (IIIa, q. 14-15).

Ce bloc des chapitres X-XIII a donc pourvu au *quomodo sit* de la mort d'un dieu-homme, la possibilité de cette mort en vue d'une satisfaction. La satisfaction a été moyen terme de la dialectique en imposant ses conditions juridiques et morales de liberté. La mort de l'homme-dieu ne sera imposée ni par une nécessité morale de peine ou de précepte, ni par une nécessité physique de nature qui tiendrait au constitutif même de l'humanité. En de telles conditions, la mort du dieu-homme peut être satisfactoire en s'adressant à l'honneur de Dieu comme un hommage spontané et absolument libre de toute contrainte morale ou physique.

CHAPITRES XIV-XVIII

Il reste à mesurer la valeur satisfactoire de cette mort dont on vient d'établir qu'elle est possible. C'est l'objet du bloc suivant auquel nous avons assigné les chapitres XIV-XVIII. Au chapitre XIV, on établit la valeur intrinsèque de satisfaction procurée par la mort d'un dieu-homme, dans une référence expresse à la première condition juridique d'une satisfaction telle que définie au livre premier, chapitre XI. Les chapitres XV et XVI ont pour objet la valeur extensive d'une satisfaction procurée par la mort d'un dieu-homme.

Le chapitre XIV est construit sur un rappel du texte et de la dialectique du livre premier, chapitre XXI. On retrouve aussi la même méthode des *Similitudines*.

Pour mesurer l'exigence et la compréhension de la satisfaction, on avait dû constater que la réparation d'un simple péché d'immodestie des regards exigeait à elle seule une somme de bien dépassant la beauté et la valeur de tout ce qui n'est pas Dieu. « Nunc rogo ut doceas me, quomodo mors eius praevaleat numero et magnitudini peccatorum omnium, cum unum quod putamus levissimum peccatum tam infinitum monstret, ut si numerus obtendatur infinitus mundorum, qui sic pleni sint creaturis sicut est iste, nec possint servari quin redigantur in nihilum nisi faciat aliquis aspectum unum contra voluntatem dei, non tamen fieri debeat²⁶⁷. »

Par un procédé analogue, Boson est mis en présence de l'homme-dieu

265. *Ibid.*, II2, 22-25 ; II3, 8-II.

266. *Ibid.*, II2, 14-26.

267. Cap. XIV, SCHMITT, II3, 21-26.

lui-même, connaissant parfaitement l'ontologie surnaturelle et divine de cet être et la sainteté morale qu'elle implique. La clause *quis esset scires*²⁶⁸ sera d'ailleurs précisée au chapitre suivant. Or, on suppose que Boson soit engagé dans l'alternative suivante : tuer cet homme-dieu, sinon tout l'univers, tout ce qui n'est pas Dieu, devra sombrer dans le néant ; tuer cet homme, sinon Boson devrait se charger de tous les péchés du monde. « Si esset praesens homo ille et quis esset scires, et diceretur tibi : nisi occideris hominem hunc, peribit mundus iste totus et quidquid deus non est ; faceres hoc pro conservanda omni alia creatura ?... »

A. Quid si iterum tibi diceretur : aut eum occides, aut omnia peccata mundi venient super te ?²⁶⁹. »

Dans les deux cas, Boson refuserait. Il refuserait non seulement de tuer cet homme, mais même de lui infliger la plus petite blessure, dût-il être chargé de tous les péchés du monde et de tous les univers imaginables :

« B. Non facerem, etiam si infinitus mihi numerus mundorum obtenderetur ?... »

B. Responderem me potius alia omnia velle peccata suscipere non solum huius mundi quae fuerunt et quae futura sunt, sed et quaecumque super haec cogitari possunt, quam istud solum. Quod non solum de occasione eius, sed et de qualibet parva laesione quae illum tangeret, respondere me existimo debere²⁷⁰. »

Or il y a toute une dialectique immanente à cette *similitudo*. Première déduction : puisque Boson préférerait être chargé de tous les péchés du monde plutôt que d'infliger la plus légère blessure corporelle à l'homme-dieu, c'est donc qu'on doit estimer que ce péché qui atteindrait la personne même du dieu-homme est en soi d'une malice plus grande que tous les autres péchés qui, malgré qu'ils sont tous commis contre Dieu, n'atteignent pas pourtant physiquement la personne d'un dieu-homme : « Recte existimas. Sed dic mihi cur ita cor tuum iudicat, ut plus horreat unum peccatum in laesione huius hominis, quam omnia quaecumque fiunt peccata contra illum sint. »

B. Quoniam peccatum quod in persona eius fit, incomparabiliter superat omnia illa, quae extra personam illius cogitari possunt²⁷¹. »

Deuxième déduction : Puisqu'une atteinte directe à la personne du dieu-homme implique une malice qui dépasse le mal de tous les autres péchés possibles, c'est donc que cette personne représente elle-même un bien inestimable. En effet, explicitement, si la bonté d'un être est au moins égale au mal que représenterait sa destruction et, implicitement, si la vie du dieu-homme devait être préférée à sa mort, même au risque d'être chargé de la responsabilité de tous les péchés du monde,

268. *Ibid.*, 113, 27.

269. *Ibid.*, 113, 27-29 ; 113, 1-2.

270. *Ibid.*, 113, 30-31 ; 114, 3-7.

271. *Ibid.*, 114, 8-12.

dont on sait que le plus minime exigerait déjà, pour être réparé, une somme de bonté plus grande que tout ce qui n'est pas Dieu, c'est donc que la vie de cet homme-dieu est en elle-même un bien plus aimable que n'est détestable la malice de tous les péchés :

« A. Bene respondes. Videmus ergo quia violationi vitae corporalis huius hominis nulla immensitas vel multitudo peccatorum extra personam dei comparari valet.

B. Apertissimum est.

A. Quantum bonum tibi videtur, cuius interemptio tam mala est ?

B. Si omne bonum tam bonum est quam mala est eius destructio, plus est bonum incomparabiliter, quam sint ea peccata mala, quae sine aestimatione superat eius interemptio.

A. Verum dicis. Cogita etiam quia peccata tantum sunt odibilia quantum sint mala, et vita ista tantum amabilis quantum est bona. Unde sequitur quia vita haec plus est amabilis, quam sint peccata odibilia²⁷². » Conclusion : La mort de l'homme-dieu acceptée dans l'état de liberté que nous avons défini, étant un don de sa vie, qui est un bien inestimable, répond donc à la première condition de la satisfaction : elle est une réparation adéquate à l'offense et elle compense ultérieurement et infiniment par sa valeur d'hommage l'injure impliquée dans le péché. « Verum dicis. Cogita etiam quia peccata tantum sunt odibilia quantum sunt mala, et vita ista tantum amabilis quantum est bona. Unde sequitur quia vita haec plus est amabilis, quam sint peccata odibilia.

B. Non possum hoc non intelligere.

A. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi ?

B. Immo plus potest in infinitum.

A. Vides igitur quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur.

B. Aperte.

A. Si ergo dare vitam est mortem accipere : sicut datio huius vitae praevallet omnibus hominum peccatis, ita et acceptio mortis²⁷³. »

Comme nous avons dit, les chapitres suivants traitent de l'extension d'une satisfaction fournie par la mort d'un dieu-homme. Au chapitre XV, nous trouvons un problème purement dialectique, dépendant de l'argumentation précédente, retenu d'ailleurs par la problématique du XIII^e siècle.

L'estimation morale de la vie de l'homme-dieu a été proposée par référence à la somme des péchés qui n'auraient pas été commis directement contre sa personne. Or, le dieu-homme sera mis à mort par des hommes qui par là se sont rendus coupables d'un péché qui attende à la personne même du dieu-homme. Ce fait concret pose un problème

272. *Ibid.*, II4, 17-27.

273. *Ibid.*, II4, 29-115, 3.

dialectique qu'on pourrait exprimer en équation mathématique. La somme de bien représentée par la vie de l'homme-dieu égale la somme de malice représentée par le péché de ceux qui font mourir l'homme-dieu. En conséquence encore, il n'y aurait donc plus de mérite satisfaisant applicable à une réparation de la somme des autres péchés qui ne sont pas commis contre la personne de l'homme-dieu. Ou, si le mérite satisfaisant de la mort de l'homme-dieu est appliqué en compensation de tous les péchés qui ne sont pas commis contre sa personne, il n'y a pas de satisfaction valable pour sauver ceux qui font mourir l'homme-dieu. De toute manière, selon l'une ou l'autre hypothèse, il semblerait que la satisfaction de l'homme-dieu ne peut pas être adéquate à la fois à la compréhension de malice d'un péché décisif et à l'extension et à la multitude des autres péchés: « Sed nunc video aliud quaerendum. Nam si tantum malum est eum occidere quam bona est vita eius ; quomodo potest mors eius superare et delere peccata eorum qui eum occiderunt? Aut si alicuius eorum peccatum delet: quomodo potest aliorum quoque hominum aliquod delere? Credimus enim quia et multi ex illis salvati sunt et innumerabiles alii salvantur²⁷⁴. »

La solution de saint Anselme tient dans une interprétation de saint Paul, qui lui permet de réduire la gravité morale du péché commis par les persécuteurs et les bourreaux du Christ. Ce fut un péché d'ignorance, les Juifs ne sachant pas que c'était le Fils de Dieu qu'ils mettaient à mort. Saint Anselme estime qu'aucun homme ne pourrait, en pleine connaissance de cause, consentir à faire mourir Dieu. Péché d'ignorance, le péché des Juifs décisifs ne peut pas être d'une malice infinie. Par là ce péché n'est pas égal en malice à la somme de bien que représente la vie de l'homme-dieu offerte en satisfaction. Par là, la satisfaction du Christ put réparer même ce péché et tous les péchés des hommes :

« A. Hanc quaestionem solvit apostolus qui dixit, quia « si cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent. Tantum namque differunt scierunt factum peccatum et quod per ignorantiam fit, ut malum quod numquam facere possent pro nimietate sua, si cognosceretur, veniale sit, quia ignoranter factum est. Deum enim occidere nullus homo numquam scierunt saltem velle posset, et ideo qui illum occiderunt ignoranter, non in illud infinitum peccatum, cui nulla alia comparari peccata possunt, proruerunt. Nam non consideravimus eius magnitudinem ad videndum, quam bona esset vita illa, secundum hoc quod ignoranter factum est, sed quasi scierunt fieret, quod nec umquam fecit aliquis nec facere potuit.

B. Rationabiliter interemptores Christi ad veniam peccati sui pertinere potuisse monstrasti²⁷⁵. »

Cette problématique a été retenue et discutée au XIII^e siècle. Saint

274. Cap. XV, SCHMITT, II 5, 7-11.

275. *Ibid.*, II 5, 12-23.

Albert le Grand et saint Bonaventure discutent le problème dans le sens de saint Anselme et dans une référence explicite à ce chapitre du *Cur Deus Homo*²⁷⁶.

Saint Thomas, dans *III Sent.*, d. 19, a. 1, sol. 2, ad 5um, reprend la doctrine de saint Albert dans une dépendance littéraire évidente. Dans *IIIa*, q. 47, a. 5 et a. 6, et *In I Cor.*, II, lect. II, saint Thomas propose une interprétation beaucoup plus rigoriste du péché d'ignorance des Juifs. Il n'en déduit pas cependant que ce péché ait été irrémissible ni que la valeur satisfactoire de la mort du Christ ne puisse pas couvrir infiniment la malice de ce péché.

Le fait que saint Anselme lui-même propose ici une récapitulation des données de son deuxième livre est un indice sûr qu'il estime que sa dialectique est parvenue à une étape particulièrement importante.

A partir d'un principe concédé par l'infidèle, à savoir la destination de l'homme à la béatitude, étant concédé en outre que cette béatitude est impossible sans rémission des péchés, il a été établi, en respectant rigoureusement la convention dialectique d'éliminer toute inconvenance par rapport à Dieu, que cette rémission des péchés ne peut pas être obtenue par l'homme, sinon par un homme qui serait également Dieu et qui pouvant mourir, réconcilierait par sa mort les hommes pécheurs avec Dieu, en accord avec les exigences de l'honneur et de la justice de Dieu. Cette progression dialectique correspond adéquatement aux blocs de chapitres que nous avons découpés à l'intérieur du deuxième livre. « Quid iam quaeris amplius. Ecce vides quomodo rationabilis necessitas ostendat ex hominibus perficiendam esse supernam civitatem, nec hoc posse fieri nisi per remissionem peccatorum, quam homo nullus habere potest nisi per hominem, qui idem ipse sit deus atque morte sua homines peccatores deo reconciliet²⁷⁷. »

Il devient urgent toutefois de préciser la clause textuelle qui suit immédiatement : « Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos. Hoc autem absque omni dubietate cognito : cuncta quae ipse dicit certa esse, quoniam deus mentiri nequit, et sapienter esse facta quae fecit, dubitandum non est²⁷⁸. »

Quand une dialectique, pour consentir aux exigences des croyants, « qui nullatenus ad fidem sine ratione volunt accedere »²⁷⁹, s'est engagée à éliminer absolument le Christ : « remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo »²⁸⁰, et qu'elle entend progresser ensuite dans la plus rigoureuse critique, *sola ratione*, et qu'elle aboutit finalement au terme de ses arguments : *ecce invenimus Christum*, il y a lieu d'interroger ses prétentions et d'interpréter le résultat qu'elle pro-

276. S. ALBERT, *III Sent.*, d. 10, a. II, ad 3um ; S. BONAVENTURE, *In III Sent.*, d. 18, dubium 2um circa litteram, et d. 19, a. 1, q. 2, ad 3um.

277. Cap. XV, SCHMITT, II 5, 24-116, 3.

278. *Ibid.*, II 6, 3-6.

279. Lib. I, cap. III., SCHMITT 50, 17-18.

280. Praefatio, SCHMITT, 42, 12-14.

pose. Cette dialectique prétend-elle avoir découvert le Christ de la foi et démontré son mystère ?

Rappelons que ce qui répugne à la raison de l'infidèle au départ dialectique du *Cur Deus Homo*, c'est le mode même de la Rédemption tel qu'il est proposé à la foi par la Révélation chrétienne. Il répugne spécifiquement que Dieu lui-même soit mis en cause : « obiciunt nobis deridentes simplicitatem nostram infideles quia deo facimus iniuriam et contumeliam, cum eum asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de femina, lacte et alimentis humanis nutritum crevisse, et — ut multa alia taceam quae deo non videntur convenire — lassitudinem, famem, sitim, verbera et inter latrones crucem mortemque sustinuisse²⁸¹. » Il semblerait aux infidèles que si cette aventure humaine est reprise pour la Rédemption de l'homme, elle ne devrait pas être imposée à Dieu lui-même : « Haec ipsa liberatio si per aliam quam per dei personam, sive per angelum sive per hominem, esse facta quolibet modo diceretur, mens hoc humana multo tolerabilius acciperet²⁸². »

Or, après avoir fait admettre que la Rédemption devait être opérée par Dieu lui-même, on a dû pourtant remonter plus haut pour trouver un plan d'argumentation rationnelle accessible aux infidèles. Dans une exclusion dialectique du Christ et selon des conventions précises et rigoureuses, on a démontré rationnellement la nécessité de la satisfaction. De la satisfaction elle-même dans ses exigences intrinsèques et dans une référence théocentrique à la prédestination de l'homme, on a démontré rationnellement qu'elle exigeait un dieu-homme et qu'il était plus convenable que le dieu-homme soit de la race d'Adam et fils d'une Vierge. Rapportons ces acquisitions dialectiques aux postulats des infidèles : « deo facimus iniuriam et contumeliam cum eum asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de femina, lacte et alimentis humanis nutritum crevisse²⁸³. » Il a été démontré au surplus que l'humanité du dieu-homme pouvait être mortelle et que l'assomption de toutes les infirmités humaines n'impliquait pas cependant que ce dieu-homme dût être malheureux et soumis à l'indétermination et à l'imperfection d'une ignorance morale. Il a été démontré en outre que ce dieu-homme pouvait mourir dans des conditions morales qui répondraient adéquatement aux exigences intrinsèques d'une satisfaction, que cette mort était satisfaisante en compréhension et en extension adéquate à toute la malice et à toute la multitude des péchés de l'homme. Rapportons ceci également aux postulats des infidèles : « ut multa alia taceam quae deo non videntur convenire — lassitudinem, famem, sitim, verbera et inter latrones crucem mortemque sustinuisse »²⁸⁴, et encore : « Quaeritur enim cur deus aliter hominem salvare non potuit ; aut si potuit, cur hoc modo voluit. Nam et inconveniens videtur esse deo homi-

281. Lib. I, cap. III, SCHMITT, 50, 24-28.

282. Lib. I, cap. V, SCHMITT, 52, 14-16.

283. Lib. I, cap. III, SCHMITT, 50, 24-26.

284. *Ibid.*, 50, 27-28.

nem hoc modo salvasse, nec apparet quid mors ista valeat ad salvandum hominem²⁸⁵. »

Or, parvenus à ce palier dialectique, il semble que nous pouvons interpréter dans sa vérité littérale et dans ses implications méthodologiques l'affirmation : « aperte igitur invenimus Christum quem Deum et hominem confitemur et mortuum propter nos²⁸⁶. »

Ce que les infidèles refusaient au nom de la raison, ce à quoi ils refusaient de croire, *nisi praemonstrata ratione*, c'était l'implication la plus radicale de la foi chrétienne, à savoir que le Christ, étant Dieu, est mort pour sauver les hommes. Or, par la voie progressive de leurs propres concessions à partir de principes auxquels ils ont eux-mêmes consenti, les infidèles ont été contraints d'admettre la possibilité et la nécessité spéculative d'une satisfaction opérée par un *dieu-homme* qui consent à mourir et dont la mort satisfaisante peut être adéquate à l'offense de tous les péchés. Tout ce système rationnel de non-contradiction que les infidèles eux-mêmes ont édifié par la dialectique anselmienne est référentiel aux affirmations chrétiennes, que ces mêmes infidèles refusaient au nom de leur raison. Ce qu'ils refusaient de croire, *nisi praemonstrata ratione*, ils sont contraints de l'admettre sous la forme de propositions matériellement analogues en fonction d'évidences dialectiques pourvues *sola ratione*. Les infidèles n'ont donc plus le droit de tourner en dérision la foi chrétienne sous ce fallacieux prétexte qu'elle contredirait la raison : « infidelium Christianam fidem quia rationi putant illam repugnare respicientium²⁸⁷. » Ce n'est pas la foi qui est démontrée aux infidèles dans ses implications dogmatiques et objectives : c'est simplement sa non-contradiction rationnelle. En référence à la psychologie de l'infidèle et par un artifice d'une dialectique très optimiste, cette non-contradiction, cette absence d'inconvenance, est intérieure à la foi : elle est *praemonstrata ratione*. Parvenu à ce plan, l'infidèle n'est plus légitimé à refuser le Christ au nom de sa raison. En ce sens, il trouve le Christ que les Chrétiens confessent et adorent. Il a été satisfait ultimement à sa requête : *praemonstrata ratione*. Parvenu à ce plan, l'infidèle peut admettre la possibilité spéculative, la non-contradiction du Christ. Il n'y a plus d'exigence de poursuivre la dialectique dans une abstraction du Christ. Puisqu'il est spéculativement possible que le Christ soit un dieu-homme, et comme les infidèles admettent la véracité objective et la sagesse de Dieu, puisque c'est précisément en relation à la Sagesse et aux autres attributs de la divinité qu'ils discernaient des inconvenances dans l'Incarnation et la Rédemption, ils doivent donc admettre maintenant que le Christ, étant possible dans son ontologie de dieu-homme, peut se proposer lui-même avec toute la véracité divine et que tous ses gestes peuvent être référés à une sagesse également divine. Les infidèles n'ont plus le droit de poser l'exigence : *praemonstrata ratione*. Au plan de la raison, la non-contradiction d'un dieu-homme implique en conséquence la non-contradiction

285. *L'ib. I, cap. X, SCHMITT, 66, 21-24.*

286. *Cap. XV, SCHMITT, 116, 3-4.*

287. *Praefatio, SCHMITT, 42, 10-11.*

de tout ce que le Christ a dit et accompli parce que la raison n'a plus de raison de le refuser au nom de ses propres exigences, même si la raison ne peut pas comprendre tout ce qu'elle entend des affirmations de la foi : « Aperte igitur invenimus Christum, quem deum et hominem confitemur et mortuum propter nos. Hoc autem absque omni dubietate cognito ; cuncta quae ipse dicit certa esse, quoniam deus mentiri nequit, et sapienter esse facta quae fecit, dubitandum non est quamvis non eorum ratio intelligatur a nobis²⁸⁸. »

Cette acquisition rationnelle pour l'infidèle n'est pas la foi. Entre la foi et les évidences dont la dialectique a pu le pourvoir, il y a toute la différence qui sépare l'*experimentum* de la *sola ratio*, l'*experimentum* se référant à une naissance intérieure de la foi : « Sunt et alia multa cur eum valde conveniat hominum similitudinem et conversationem absque peccato habere, quae facilius et clarius per se patent in eius vita et operibus, quam velut ante experimentum sola ratione monstrari possint²⁸⁹. » Entre l'étape rationnelle à laquelle il vient de parvenir et l'acte de foi théologique, il y a pour l'infidèle une autre démarche à accomplir dont le chapitre XIX laisse entendre clairement qu'elle n'est pas suggérée par la raison elle-même et dont la raison ne trouve en elle-même ni le motif ni la puissance morale : « Nihil rationabilius, nihil dulcius, nihil desiderabilius, mundus audire potest. Ego quidem tantam fiduciam ex hoc concipio, ut iam dicere non possim quanto gaudio exultet cor meum. Videtur enim mihi quod nullum hominem reiciat deus ad se sub hoc nomine accedentem.

A. Ita est, si accedit sicut oportet. Quemadmodum autem sit ad tantae gratiae participationem accedendum et quomodo sub illa vivendum, nos ubique sacra scriptura docet, quae super solidam veritatem, quam deo adiuvante aliquatenus perspeximus, velut super firmum fundamentum fundata est²⁹⁰. » La Révélation de l'Écriture dépasse dans l'ordre moral non seulement la certitude, mais aussi les objets possibles de la raison, Du reste, le contexte immédiat suppose encore l'incroyance de l'infidèle : « Verum est quod dicis, nec aliquatenus quod dixit esse verum, aut quod fecit rationabiliter esse factum dubito. Sed hoc postulo ut, quod quasi non debere aut non posse fieri videtur infidelibus in fide Christiana, hoc mihi qua ratione fieri debeat aut possit aperias ; non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices²⁹¹. »

Naturellement, l'expérience dialectique que le croyant a poursuivie en compagnie de l'infidèle n'a pas les mêmes résultats. La référence au Christ de tout un système rationel de non-contradiction n'est pas accomplie par le transfert d'une analogie purement matérielle ; elle s'opère à l'intérieure de l'*experimentum* et s'épanouit dans la joie d'une reconnaissance : « non ut me in fide confirmes sed ut confirmatum veritatis

288. Cap. XV, SCHMITT, 116, 3-7.

289. Cap. XI, SCHMITT, 111, 26-29.

290. Cap. XIX, SCHMITT, 131, 3-10.

291. Cap. XV, SCHMITT, 116, 8-12.

ipsius intellectu laetifices²⁹². » Le point d'aboutissement de la dialectique pour le croyant et pour l'infidèle correspond à leur point de départ et aux relations les plus primitives que leur raison entretient avec la foi : « illi [infideles] ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus²⁹³. » Et si l'un et l'autre, matériellement, trouvent la même chose parce que, matériellement, ils cherchaient la même chose : « unum idemque tamen est quod quaerimus »²⁹⁴, spirituellement, ils n'ont pas trouvé la même chose.

De la sorte, je crois avoir retrouvé dans la lettre et dans la problématique du *Cur Deus Homo* la même conclusion que j'ai proposée ailleurs à propos du *Proslogion*. Ce que j'écrivais alors me paraît pouvoir être répété ici. Que ce soit la conclusion de cet *excursus*²⁹⁵.

Les clauses : « Quid iam quaeris amplius », « aperte igitur invenimus Christum » laisseraient prévoir que la dialectique a épuisé ses moyens quant à la structure du *Cur Deus Homo*, pour autant au moins que cette structure devrait être édifiée selon les exigences des infidèles. De fait, la question que Boson veut encore introduire, sans être absolument une digression, n'appartient pas immédiatement à la structure du *Cur Deus Homo*. Elle y appartient si peu que saint Anselme devra finalement en remettre le traitement spéculatif et dialectique à une autre œuvre, le *De Conceptu Virginali* qu'il composera l'année suivante.

C'est par un élément de la réponse de saint Anselme que le chapitre XVI appartient à la structure du *Cur Deus Homo*, à l'objet propre de ce quatrième bloc, dans une considération de la valeur extrinsèque d'une satisfaction pourvue par la mort du dieu-homme. D'autre part, parce que Boson réfère lui-même sa question à l'état d'esprit des infidèles, la dialectique de la réponse maintiendra une certaine continuité spéculative et logique avec les postulats que les infidèles ont eux-mêmes déjà admis : « Sed hoc postulo ut, quod quasi non debere aut non posse fieri videtur infidelibus in fide Christiana, hoc mihi qua ratione fieri debeat aut possit aperiari²⁹⁶. »

La question est celle-ci : Comment Dieu a-t-il pu assumer un homme sans péché en maintenant ses relations historiques avec une race humaine qui est entachée de péchés par sa nature même ? Car si la conception même de l'homme-dieu est dégagée de la concupiscence en échappant aux lois physiques de la génération commune, il reste pourtant que la vierge qui l'a enfanté a été elle-même enfantée par voie de génération et donc dans le déterminisme et dans la tradition du péché et de la concupiscence. Pour arriver à saisir l'objet propre du problème engagé ici, il faut voir que la pensée de Boson suppose à la fois tout le pessimisme et tout le réalisme de la théologie augustinienne du péché originel. Selon saint Augustin, en effet, l'universalité du péché originel s'explique par le réalisme de la nature. Tous les hommes étaient

292. Cap. XV, SCHMITT, 116, 11-12.

293. Lib. I, cap. III, SCHMITT, 50, 18-19.

294. *Ibid.*, 50, 19-20.

295. Cf. plus haut, note 57 de l'Introduction p. 24.

296. Cap. XV, SCHMITT, 116, 9-11.

un en Adam et avec Adam, et ce réalisme de l'universel est amplifié par un indice physique et même physiologique. L'unité humaine en Adam et avec Adam tient au *semen* générateur. De la sorte, en théologie augustinienne, il y a continuité entre cette universalité physique de la nature et la théorie de la propagation du péché originel. L'unité dans la solidarité coupable de la race s'actualise et s'étend par le vice de la génération, c'est-à-dire par la concupiscence qui l'accompagne. C'est, en effet, la génération, en tant que dominée par la concupiscence, qui établit comme par contagion le rapport qui unit tous les hommes au péché personnel d'Adam. Dans l'extension de cette théorie, seul le Christ est excepté du sort commun de l'humanité, pour cette raison qu'il n'a pas été conçu dans la concupiscence, n'étant pas le fruit d'une génération naturelle.

Or, la *quaestio* de Bosc se réfère à cette théologie augustinienne. La difficulté qu'il propose à saint Anselme se fonde sur le réalisme augustinien qui sera, du reste, maintenu dans la théologie de saint Anselme, quitte à être interprété dans l'ordre moral ou volontaire plutôt qu'en fonction de la continuité physique de la race humaine. Il semble donc à Bosc que même si la génération du Christ n'a pas été souillée par la concupiscence, il reste pourtant que sa génération le maintient en continuité historique avec Adam, à tout le moins par sa matière corporelle, que, par là, il reste solidaire d'une humanité pécheresse dont la contagion physique a atteint même sa mère. Il semblerait que le péché ait été lui-même nécessaire pour que le Christ pût naître. « Quapropter sicut eorum quae supra dicta sunt, rationem aperuisti, sic peto ut eorum quae sum adhuc quaesiturus, rationem ostendas. Primum scilicet qualiter de massa peccatrice, id est de humano genere, quod totum infectum erat peccato, hominem sine peccato quasi azimum de fermentato deus assumpsit. Nam licet ipsa hominis eiusdem conceptio munda sit et absque carnalis delectationis peccato, virgo tamen ipsa unde assumptus est, in iniquitatibus concepta est, et in peccatis concepit eam mater eius, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt²⁹⁷. »

La réponse de saint Anselme maintient le plan d'argumentation qu'il a formulé à la fin du chapitre XV. Même si l'on ne perçoit pas une *ratio* explicative, on doit faire confiance à la Sagesse de Dieu. Puisqu'en effet l'homme-dieu est Dieu et puisqu'il nous est apparu qu'il doit opérer la réconciliation des pécheurs avec Dieu, on ne peut douter qu'il soit sans péché personnel. Et cela, la dialectique nous a contraints de l'affirmer au livre deuxième, chapitre X. Cette impeccabilité présuppose l'absence même du péché originel. Le comment de cette exception doit être référé à la fois à la puissance et au mystère de la Sagesse divine. « Postquam constat hominem illum deum et peccatorum esse reconciliatorem, dubium non est eum omnino sine peccato esse. Hoc autem esse non valet nisi absque peccato de massa peccatrice sit assumptus. Qua vero ratione sapientia dei hoc fecit, si non possumus intelligere non debemus

minari, sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei quod ignoremus... Quantum etiam est deum et hominem sic in unum convenire, ut se servata integritate utriusque naturae idem sit homo qui deus? Quis ergo praesumat vel cogitare quod humanus intellectus valeat penetrare, quam sapienter, quam mirabiliter tam inscrutabile opus factum sit? ²⁹⁸. »

L'insistance de Boson engagera pourtant saint Anselme à explorer ce mystère. « Assentior quia nullus homo potest in hac vita tantum secretum penitus aperire, nec peto ut facias quod nullus homo facere potest, sed tantum quantum potes. Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in eo rationem intelligere nihil dicendo probaveris ²⁹⁹. »

Or c'est cette réponse de saint Anselme qui maintient objectivement ce chapitre XVI dans la structure du *Cur Deus Homo*, en référence à cet objet précis : l'extension historique du mérite satisfactoire de la mort du Christ : « Oportuit utique ut illa redemptio quam Christus fecit, prodesset non solum illis qui eo tempore fuerunt, sed etiam aliis ³⁰⁰. » Ce principe est d'abord illustré par une allégorie, selon la manière didactique des *Similitudines*. On peut négliger ici cette *similitudo*, car si elle illustre adéquatément la dialectique, la dialectique elle-même ne se fonde pas intimement sur ces données allégoriques, mais bien sur le principe originel de la structure du *Cur Deus Homo* : la destination de l'homme à la béatitude par une vocation concrète à remplacer les anges déchus.

La mort du Christ implique une valeur satisfactoire telle qu'elle ne saurait avoir été épuisée dans la seule extension aux contemporains du Christ. Le moins qu'on puisse dire, en effet, c'est que, même si tous les contemporains du Christ avaient été présents à sa crucifixion, leur nombre n'aurait pas suffi à combler toutes les places abandonnées par les mauvais anges : « Secundum hanc similitudinem, quoniam non potuerunt omnes homines qui salvandi erant praesentes esse, quando redemptionem illam Christus fecit, tanta fuit vis in eius morte, ut etiam in absentes vel loco vel tempore eius protendatur effectus. Quod autem non solis praesentibus prodesse debeat hinc facile cognoscitur, quia non tot praesentes eius morti esse potuerunt, quot ad supernae civitatis constructionem necessarii sunt, etiam si omnes qui eiusdem mortis tempore ubicumque erant, ad illam redemptionem admitterentur? Plures enim sunt daemones, quam de quibus restaurandus est numerus eorum, ea die viverent homines ³⁰¹. » Or, puisque pour parvenir à la béatitude et remplacer au ciel les mauvais anges, les hommes doivent d'abord être sauvés, il devient donc nécessaire que le mérite satisfactoire de la mort du Christ soit applicable à plus d'hommes que n'en pouvait compter l'univers au moment même où le Christ accomplissait son acte rédempteur.

298. *Ibid.*, II 7, 1-6 ; 13-17.

299. *Ibid.*, II 7, 18-22.

300. *Ibid.*, II 8, 5-6.

301. *Ibid.*, II 8, 20-119, 2.

D'autre part, puisque l'homme a été créé pour compléter le nombre des élus, on doit admettre qu'à tous les moments de l'histoire de l'homme il y eut des prédestinés. Autrement, on introduirait une inconvenance en Dieu, celle d'avoir donné l'existence à des êtres en vain, c'est-à-dire des hommes qui n'existeraient pas pour la fin que Dieu lui-même s'est assignée en créant l'homme. La dialectique de ce principe exige, en conséquence, qu'Adam et Eve eux-mêmes aient pu bénéficier de la satisfaction du Christ, puisque, à un moment donné de l'histoire humaine, ils furent les seuls êtres humains à exister et qu'il ne conviendrait pas qu'ils n'aient pas été destinés à remplacer les mauvais anges : « *Nec credendum est, ex quo factus est homo, ullum tempus fuisse quo mundus iste cum creaturis, quae factae sunt ad usus hominum, sic vacuus fuisset, ut nullus esset in illo ex humano genere ad hoc pertinens, propter quod factus est homo. Videtur enim inconueniens, quod deus vel uno momento permiserit humanum genus et ea quae fecit propter usum eorum, de quibus superna civitas perficienda est, quasi frustra extitisse. Nam aliquatenus in vanum esse, viderentur subsistere.* »

B. *Congruenti ratione et cui nihil repugnare videtur, monstras nullum umquam fuisse tempus, ex quo factus est homo, absque aliquo qui ad eam pertinere, sine qua vane factus esset omnis homo, reconciliationem. Quod non solum conveniens sed etiam necessarium esse possumus concludere. Si enim convenientius et rationabilius est hoc, quam aliquando nullum fuisse, de quo intentio dei qua hominem fecit perficeretur, nec est aliquid quod huic obviet rationi, necesse est semper aliquem ad praedictam reconciliationem pertinentem fuisse. Unde Adam et Eva ad illam pertinuisse redemptionem dubitandum non est, quamvis hoc auctoritas divina aperte non pronuntiet.*

A. *Incredibile quoque videtur, quando deus illos fecit et proposuit immutabiliter facere de illis omnes homines, quos ad caelestem civitatem assumpturus erat, quod illos duos ab hoc excluderet proposito.*

B. *Immo illos maxime ad hoc fecisse credi debet, ut essent de illis propter quos facti sunt³⁰².* »

La conclusion qu'il faut rattacher à la structure du *Cur Deus Homo*, c'est donc que la satisfaction du Christ dans son mérite doit être coextensive à toute l'histoire humaine. Nous savons par ailleurs que cette satisfaction a une plénitude intrinsèque de mérite dépassant la multitude et la malice de tous les péchés.

Le principe et la conclusion qu'on vient de dégager supportent la réponse de saint Anselme à la question précise de Boson. Puisque la satisfaction du Christ est coextensive à toute l'histoire humaine, sa mère, par le mérite anticipé de la mort du Christ, a été elle-même purifiée du péché originel et c'est dans sa pureté que le Christ a été conçu. « *Virgo autem illa de qua homo ille assumptus est, de quo loquimur, fuit de illis qui ante nativitatem eius per eum mandati sunt a peccatis, et in eius ipsa munditia de illa assumptus est³⁰³.* »

302. *Ibid.*, 119, 3-24.

303. *Ibid.*, 119, 28-30.

Cette réponse de saint Anselme provoque chez Boson une réplique inattendue où la dialectique va verser dans des subtilités que saint Anselme lui-même devra censurer. Il paraît à Boson que, de cette manière, le Christ semble devoir sa pureté à sa mère plutôt qu'à lui-même. « Placeret mihi multum quod dicis nisi cum ipse debeat a se ipso habere munditiam a peccato, videretur eam habere a matre, et non per se mundus esse, sed per illam³⁰⁴. » C'est même cette réflexion qui suscite une nouvelle question dont l'énoncé trahit à lui-même en quels raffinements la dialectique anselmienne peut se complaire. Le nouveau problème est celui-ci : l'homme-dieu doit mourir librement. C'est requis par une exigence intrinsèque de la satisfaction et c'est acquis depuis le chapitre XI. Or, le même dieu-homme doit naître d'une vierge purifiée, dont la purification n'est possible que par la mort du dieu-homme. Comment, en conséquence, le dieu-homme peut-il mourir librement si le mérite de sa mort est déjà requis pour une condition nécessaire de sa naissance ? « Verum adhuc aliud mihi videtur quaerendum. Diximus enim supra quia non necessitate moriturus erat, et nunc videmus quia mater eius per eius mortem futuram munda fuit, quod nisi illa fuisset, ipse de illa esse non potuisset. Quomodo ergo non necessitate mortuus est, qui non nisi quia moriturus erat, potuit esse ? Nam si moriturus non esset, virgo de qua assumptus est munda non fuisset, quoniam hoc nequaquam valet esse nisi veram eius mortem credendo, nec ille de illa potuit aliter assumi. Quare si non mortuus est ex necessitate, postquam assumptus est de virgine, potuit non esse de virgine assumptus, postquam est assumptus ; quod non est possibile³⁰⁵. »

Toute la fin de ce quatrième bloc est consacrée à la solution de ce problème purement dialectique. C'est une unité littéraire qui n'a guère de relation avec la structure objective et dialectique du *Cur Deus Homo*.

Le texte lui-même témoigne que nous nous sommes introduits dans une nouvelle unité littéraire. Boson déclare : « Verum adhuc aliud videtur quaerendum. » Cette clause doit être référée au début du chapitre XVI : « Quapropter sicut eorum quae supra dicta sunt, rationem aperuisti, sic peto ut eorum quae sum adhuc quaesiturus, rationem ostendas. Primum scilicet qualiter de massa peccatrice, id est de humano genere...³⁰⁶. » La tradition littéraire du *Cur Deus Homo* témoigne elle aussi qu'on est en présence d'une nouvelle unité littéraire qui ne fait plus corps objectivement avec ce qui précède. En effet, certains manuscrits isolent tout ce morceau en un nouveau chapitre pourvu même, en certaines éditions, d'un titre apocryphe : « Quomodo non necessitate moriturus est qui non potuit esse nisi quia erat moriturus³⁰⁷. » En conséquence, les témoins de cette tradition littéraire assignent vingt-trois chapitres au lieu de vingt-deux au deuxième livre du *Cur Deus Homo*.

En dépit de toutes les subtilités où elle s'engage, la réponse de saint Anselme contient certaines précisions épistémologiques dont on pour-

304. *Ibid.*, 119, 31-33.

305. *Ibid.*, 119, 2-11.

306. *Ibid.*, 116, 16-18.

307. Cf. *PL*, 158, 419.

rait faire son profit dans un chapitre sur la méthode théologique du *Cur Deus Homo*. De même, certaines distinctions proposées au chapitre XVII devraient être retenues dans un chapitre sur le théocentrisme du *Cur Deus Homo*. Enfin, cette question sera l'occasion pour saint Anselme d'entreprendre son *De conceptu Virginali* ; mais cette considération intéresse l'histoire littéraire de saint Anselme, non la structure du *Cur Deus Homo*.

On a déjà exprimé quelques hésitations à situer le chapitre XVIII à l'intérieur de ce bloc dont l'objet commun a paru être la valeur satisfaisante de la mort du dieu-homme. D'une part, l'introduction même de ce chapitre paraît apporter une quantité nouvelle dans la structure du *Cur Deus Homo*, en correspondance d'ailleurs avec la première partie du titre. « Summa quaestionis fuit cur deus homo factus sit, ut per mortem suam salvaret hominem, cum hoc alio modo facere potuisset videtur. Ad quod tu multis et necessariis rationibus respondens ostendisti restaurationem humanae naturae non debuisset remanere, nec potuisset fieri, nisi solveret homo quod deo pro peccato debebat. Quod debitum tantum erat, ut solveret, cum non deberet nisi homo, non posset nisi deus, ita ut idem esset homo qui deus. Unde necesse erat, ut deus hominem assumeret in unitatem personae, quatenus qui in natura solveret debebat et non poterat, in persona esset qui posset. Deinde quia de virgine et a persona filii dei esset assumendus homo ille qui deus esset, et quomodo sine peccato de massa peccatrice assumi potuerit monstrasti. Vitam autem huius hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum. Restat ergo nunc ostendere quomodo illa salvatur deo pro peccatis hominum³⁰⁸. » En ce sens, la question à laquelle fait allusion la clause « quomodo illa salvatur deo pro peccatis hominum » pourrait bien être rattachée au bloc suivant auquel nous avons cru devoir assigner un nouveau sujet et une nouvelle démarche dialectique, à savoir : comment la mort du dieu-homme, étant satisfaisante, est-elle rédemptrice.

D'autre part, une analyse plus pénétrante nous fait constater cependant que le *salvatur* n'affecte pas, à vrai dire, le contenu de ce chapitre. *Deo* est beaucoup plus déterminant que *salvatur*. En fait, l'objet plus concret de ce chapitre me paraît être le rattachement de la mort du dieu-homme à l'honneur de Dieu. Ce rattachement avait pour connotation dialectique obligatoire un nouvel *ex debito* que les conditions juridiques d'une satisfaction ne sauraient supporter. Par là, sans vouloir verser dans une systématisation abusive, on peut être justifié de rapporter ce chapitre au bloc dialectique qui traite de la valeur satisfaisante de la mort de l'homme-dieu. Car, une satisfaction doit être référée à l'honneur de Dieu qui l'exige³⁰⁹ ; d'autre part, elle doit être accomplie en des conditions de liberté morale et juridique, à même un objet libéré de toute connotation *ex debito*. Il y a là des quantités qu'on doit référer à la structure du *Cur Deus Homo*.

308. Cap. XVIII, SCHMITT, 126, 25-127, 9.

309. Cf. Lib. cap. XII-XV.

Cette référence apparaît plus concrète encore si l'on se rappelle les relations établies par la dialectique de saint Anselme entre l'honneur de Dieu et l'ordre de la justice morale. L'honneur de Dieu tient à l'ordre du monde; l'ordre du monde tient lui-même suprêmement à la soumission de la volonté humaine devant la volonté de Dieu. C'est en cette soumission que tient l'ordre de la justice morale. Nous avons vu ces relations au livre premier, chapitres XII-XV.

Or, c'est ce que nous retrouvons ici : « Si propter iustitiam se permisit occidi : nonne ad honorem dei vitam suam dedit ?^{310.} » Cette référence de la mort du Christ à l'honneur de Dieu suscite toutefois un problème dialectique qui engage avec lui la notion de satisfaction.

Le problème est celui-ci : référer la mort du Christ à l'honneur de Dieu en y voyant une infinie persévérance dans la justice morale, n'est-ce pas transposer cette mort dans le domaine régi par l'objet des préceptes divins auxquels tient tout l'ordre moral ? Si tel est le cas, la mort du Christ perd son indice de liberté absolue, dont on a vu qu'il devrait être une note essentielle de la satisfaction : « Si possum intelligere quod non dubito, quamvis non videam quomodo rationabiliter hoc fecerit, cum et iustitiam indeclinabiliter et vitam suam aeternaliter servare potuerit, fatebor illum tale quid sponte dedisse deo ad honorem illius, cui quidquid deus non est comparari non potest, et quod pro omnibus omnium hominum debitis recompensari potest^{311.} » La solution du problème exige donc, dans les termes de Boson et en fonction de l'objet du *Cur Deus Homo*, la conciliation dialectique des deux propositions : « iustitiam indeclinabiliter et vitam suam aeternaliter servare potuerit. »

D'une part, le don de sa vie, fait par le Christ comme un acte suprême de persévérance dans la justice morale, est vraiment un hommage à l'honneur de Dieu par la valeur d'exemple qu'il prend et qu'il propose à tous les hommes. Le Christ n'aurait pas donné cet exemple si, selon sa puissance, il avait refusé la mort. Dans ce contexte, la mort du Christ devient le plus grand acte de soumission à l'ordre de la justice morale, une soumission qui implicitement peut rétablir l'ordre universel du monde auquel tient l'honneur de Dieu. « An non intelligis quia, cum iniurias et contumelias et mortem crucis cum latronibus sibi, sicut supra diximus, propter iustitiam quam oboedienter servabat, illatas benigna patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda quae sentire possunt, a iustitia quam deo debent declinent, quod minime dedisset, si secundum potentiam suam mortem pro tali causa illatam declinasset ?^{312.} »

D'autre part, la valeur d'exemple dans la mort du Christ tient précisément elle-même à l'absolue liberté, selon laquelle le Christ peut disposer de sa vie. Sans doute, il y eut des martyrs avant le Christ. Mais tous ces martyrs, donnant leur vie dans une consécration d'eux-mêmes à la justice morale, donnaient pourtant quelque chose qu'ils auraient perdu nécessairement par ailleurs et qu'ils devaient déjà à Dieu à titre de

310. Cap. XVIII, SCHMITT, 127, 10-11.

311. *Ibid.*, 127, 12-16.

312. *Ibid.*, 127, 17-22 ; cf. cap. XXI, 132, 11-12.

peine conséquente au péché. On peut par là mieux pressentir toute la valeur persuasive de l'exemple du Christ dans l'ordre de la justice morale. Car lui, il donne sa vie qu'aucune nécessité physique ou morale ne pouvait affecter, il la donne sans avoir besoin lui-même des fruits de son sacrifice, il la donne pour sauver des pécheurs dont la justice divine exigeait seulement qu'ils soient punis.

« B. Videtur quod nulla hoc exemplum ipse necessitate dederit, quoniam multi ante adventum eius et Ioannes Baptista post adventum, ante mortem eius, fortiter mortem pro veritate sustinentes illud sufficienter dedisse noscuntur.

A. Nullus umquam homo moriendo praeter illum deo dedit quod aliquando necessitate perditurus non erat, aut solvit quod non debebat. Ille vero sponte patri obtulit quod nulla necessitate umquam amissurus erat, et solvit pro peccatoribus quod pro se non debebat. Quapropter ille multo magis dedit exemplum, ut unusquisque quod aliquando incunctanter amissurus est, pro se ipso reddere dei cum ratio postulat non dubitet, qui cum nullatenus aut pro se indigeret aut cogeretur pro aliis, quibus nihil nisi poenam debebat, tam pretiosam vitam, immo se ipsum, tantam scilicet personam tanta voluntate dedit³¹³. »

Cette valeur d'hommage à l'honneur de Dieu implique toutefois une difficulté dialectique. La valeur d'exemple comme la valeur de satisfaction incluse dans la mort du Christ supposent toutes deux que cette mort est entièrement libre, dépendant de l'absolue puissance du Christ. Mais le Christ n'était-il pas tenu moralement à donner sa vie au service de la justice morale ? Car le don de sa vie, dans les conditions qu'on vient d'analyser, représente dans l'ordre de la perfection morale un bien meilleur. Le Christ n'était-il pas tenu d'accomplir le plus parfait ? Le plus parfait lui-même n'est-il pas dû à Dieu dans l'ordre même de la justice morale ? Si toutes ces implications étaient vérifiables, il faudrait déduire que la mort du Christ n'était plus juridiquement satisfactoire pour cette raison qu'elle serait due à Dieu dans l'ordre de la perfection morale. « Sed sustine ut quaeram quiddam, quod quamvis factum forsitan putes quaerere, non tamen in promptu mihi est quid respondeam, si a me quaeratur. Dicis quia, quando mortuus est, dedit quod non debebat. Sed nemo negabit melius illum fecisse, quando hoc exemplum taliter dedit, et magis hoc placere deo, quam si non hoc fecisset, aut dicet eum non debuisset facere quod melius esse et quod magis deo placere intellexit. Quomodo ergo asseremus eum non debuisset deo quod fecit, id est quod melius esse et magis placere deo cognovit, praesertim cum creatura debeat deo totum quod est et quod scit et potest ?³¹⁴. »

La solution tient aux distinctions dialectiques et même grammaticales que le terme *debere* peut supporter.

Il y a d'abord cette indétermination radicale de la liberté dans l'ordre du bien moral. Si la volonté doit accepter tout l'ordre des préceptes moraux, elle n'est pas tenue au même titre d'obligation à choisir l'ordre

313. *Ibid.*, 127, 23-128, 2.

314. *Ibid.*, 128, 4-12.

des conseils de perfection. L'obligation morale ne porte pas sur le choix lui-même, mais elle est conséquente au choix. Si la volonté choisit l'ordre de perfection morale suggéré par les conseils évangéliques, elle est tenue conséquemment à conformer sa vie morale aux conseils, tout comme si elle choisit l'ordre des préceptes, elle est tenue de conformer sa vie à ces prescriptions : « Quamvis creatura, nihil habeat a se, quando tamen concedit illi deus aliquid licite facere et non facere, dat illi ita suum esse utrumque, ut licet alterum sit melius, neutrum tamen exigatur determinate, sed sive faciat quod melius est, sive alterum, debere facere dicatur quod facit ; et si facit quod melius est, praemium habeat, quia sponte dat quod suum est. Nam cum virginitas melior sit conjugio, neutrum tamen ab homine determinate exigitur, sed qui coniugio uti et qui virginitatem servare mavult, quod facit debere facere dicitur. Nemo enim virginitatem sive coniugium dicit eligi non debere ; sed dicimus quia quod mavult homo, antequam aliquid horum statuatur, hoc facere debet, et si virginitatem servat, pro spontaneo munere quod offert deo praemium expectat. Cum ergo dicis creaturam debere deo quod melius scit et potest ; si intelligis ex debito et non subaudis ; si deus iubet, non est semper verum. Siquidem, ut dixi, non debet homo virginitatem ex debito, sed si mavult, debet uti coniugio⁸⁵. »

De là, on peut donc déduire que le Christ devait mourir mais le « devait mourir » n'implique pas *ex debito*. Cette mort doit être acceptée et accomplie parce que le Christ a choisi librement un ordre de perfection morale qui engage cette mort elle-même. Aucune nécessité de mourir ne s'imposait au Christ : en ce sens, il est vrai de dire que le Christ ne doit pas mourir. Quand on dit : le Christ doit mourir, on ne l'entend pas d'une obligation mais d'un futur, conséquent à un choix. *Ex debito* n'affecte par la mort elle-même. Le Christ n'est pas obligé de mourir parce que sa mort serait due et exigée. La mort n'est pas le sujet grammatical d'une nécessité morale. Le terme *debere* qui l'affecte dans le langage n'a qu'une valeur contingente : c'est la conséquence, dans l'ordre moral et dans le temps, d'un choix libre. Le Christ doit mourir parce qu'il a choisi de vouloir mourir, non pas parce qu'il serait obligé *ab extrinseco* de mourir ou même de vouloir mourir. Et la raison ultime de cette non-nécessité, c'est encore la référence à l'absolue puissance du Christ, conséquence de la communication des idiomes. « Quod si te movet verbum quod est debere, nec potes illud intelligere sine aliquo debito : scito quia sicut contingit, posse et necessitatem aliquando dici, non quia sunt in rebus ubi dicuntur, sed quoniam sunt in alio : ita et debere. Quippe cum dicimus debere pauperibus a divitibus eleemosynam accipere, non est aliud quam divites debere pauperibus eleemosynam impendere. Hoc namque debitum non est exigendum a paupere, sed a divite. Deus quoque dicitur omnibus debere praeesse, non quia ille in hoc aliquo modo sit debitor, sed quoniam quod vult debet esse. Ita quando vult aliqua creatura facere quod suum est facere et non facere, dicitur debere facere, quia quod ipsa vult debet esse. Dominus itaque JESUS cum mor-

tem, sicut diximus, sustinere voluit, quoniam suum erat et pati et non pati, debuit facere quod fecit, quia quod voluit fieri debuit ; et non debuit facere, quia non ex debito. Nempe quoniam ipse idem est deus et homo, secundum humanam quidem naturam, ex quo homo fuit, sic accepit a divina natura, quae alia est ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat : secundum personam vero sic a se ipso habebat quod habebat, et sic perfecte sibi sufficiens erat, ut nec alii quicquam retribuere deberet, nec ut sibi retribueretur dare indigeret.

B. Aperte nunc video quia nulla ratione se ipsum morti ex debito, sicut ratio mea videbatur monstrare, dedit ad honorem dei, et tamen facere debuit quod fecit³¹⁶. »

Le dernier paragraphe est un corollaire. La mort du Christ est donc vraiment à l'honneur de Dieu, à l'honneur de la Trinité. Par sa mort, l'humanité du Christ rend honneur au Fils lui-même. La communication des idiomes et la piété autorisent cependant à dire que le Fils par son humanité rend hommage à son Père dans le don libre et spontané de sa vie.

De ce chapitre, retenons finalement un élément qui procure une transition au dernier bloc de ce deuxième livre. Il est dit, en effet, que celui qui choisit l'ordre de perfection morale des conseils attend un *praemium* : « si facit quod melius est, praemium habeat, quia sponte dat quod suum est³¹⁷. » — « ...et si virginitatem servat, pro spontaneo munere quod offert deo praemium expectat³¹⁸. » Enfin du Christ lui-même il est dit : « et sic perfecte sibi sufficiens erat, ut nec alii quicquam retribuere deberet, nec ut sibi retribueretur dare indigeret³¹⁹. » On découvre ainsi la relation textuelle entre *praemium* et *retributio*. Or, la *retributio* est précisément ce qui fonde la doctrine et la dialectique du dernier bloc littéraire soumis à notre analyse : la mort du dieu-homme étant satisfaisante, comment est-elle Rédemptrice ?

CHAPITRES XIX-XXII

La notion même de Rédemption dans son sens chrétien le plus ample implique libération pour l'homme des conséquences du péché, restitution du droit à la béatitude. Dans un sens courant dans l'histoire de la théologie, le terme de Rédemption est beaucoup plus près de l'étymologie. Rédemption égale rachat, par une analogie suggérée par des institutions de l'histoire ancienne, v. g. rachat des esclaves, des otages. On trouvait ce sens au livre premier, chapitre VI : « Hoc est quod valde mirantur, quia liberationem hanc redemptionem vocamus. In qua namque — aiunt nobis — captione, aut in cuius potestate tenebamini, unde vos deus non potuit liberare, nisi vos tot laboribus et ad ultimum san-

316. *Ibid.*, 128, 27-129, 16.

317. *Ibid.*, 128, 16-17.

318. *Ibid.*, 128, 22-23.

319. *Ibid.*, 129, 12-13.

guine suo redimeret³²⁰. » Le contexte même de ce chapitre VI suggère un rapprochement de la Rédemption-rachat avec la théorie des droits du démon. Cette théorie indique que la Rédemption est un rachat de l'homme payé au démon après la juste propriété que le démon pouvait exercer sur l'homme.

On peut prévoir que saint Anselme ayant refusé énergiquement la théorie des droits du démon, refusera conséquemment la notion de Rédemption qu'elle implique ou suggère. C'est exactement ce que nous trouvons au chapitre XIX: « Intueamus nunc prout possumus, quanta *inde* ratione sequatur humana salvatio³²¹. » Le *inde* présuppose évidemment les acquisitions dialectiques des chapitres précédents, à savoir que la mort du dieu-homme est adéquatement satisfaisante à la malice et à l'injure du péché et qu'elle se situe dans le même ordre moral de l'honneur de Dieu auquel le péché a attenté. Le *inde* présuppose encore plus immédiatement la liberté absolue du dieu-homme dans l'objet et l'office de sa satisfaction. « Quantum autem sit quod filius sponte dedit, non est opus exponere³²². »

C'est précisément cette liberté absolue, ce fait que le Fils ne devait pas faire lui-même satisfaction à l'honneur de Dieu, qui fonde la *retributio*. Dieu, en quelque sorte, dès lors qu'il ne commande pas lui-même un acte surérogatoire, n'a pas un droit strict à le recevoir et, s'il le reçoit, il contracte, en quelque sorte, l'obligation, le devoir de récompenser cet hommage. Cette dialectique était déjà immanente au chapitre précédent où nous avons relevé la notion de *praemium*. Elle est également une conséquence implicite de l'affirmation de saint Anselme: « Cum ergo dicis creaturam debere deo quod melius scit et potest: si intelligis ex debito et non subaudis: si deus iubet, non est semper verum³²³. »

Il y a donc une sorte de justice qui engage Dieu à récompenser son Fils pour l'hommage satisfaisant, libre et gratuit, qu'il lui a adressé.

« A. Eum autem qui tantum donum sponte dat deo, sine retributione debere esse non iudicabis.

B. Immo necesse esse video, ut pater filio retribuatur. Alioquin aut iniustus videretur esse si nollet, aut impotens si non posset: quae a deo aliena sunt³²⁴. »

Or, dans le cas, quelle peut être la matière de cette *retributio*? Par sa Divinité, avant son acte satisfaisant, le Fils détient tout ce que le Père a, et il ne doit rien, il n'a aucune dette qui pourrait lui être remise à titre de *retributio*. Il y a conflit dialectique entre la nécessité d'une *retributio* et l'impossibilité de l'acquitter:

« A. Qui retribuit alicui: aut dat quod ille non habet, aut dimittit

320. SCHMITT, 53, 5-8.

321. SCHMITT, 129, 29-30.

322. Cap. XIX, SCHMITT, 130, 3.

323. Cap. XVIII, SCHMITT, 128, 23-25.

324. Cap. XIX, SCHMITT, 130, 5-9.

quod ab illo potest exigi. Prius autem quam tantum rem filius faceret omnia quae patris erant ; nec umquam debuit quod illi dimitti possit. Quid ergo retribuetur nullius rei egentis, et cui non est quod dari aut dimitti possit ?

B. Ex una parte video retribuendi necessitatem, et ex altera impossibilitatem ; quia et necesse est deum reddere quod debet, et non est quod reddat³²⁵. »

D'autre part, l'impossibilité de trouver aucun objet qui constitue une *retributio* adéquate amènerait la conséquence inadmissible que le Fils aurait consenti en vain à toute son œuvre satisfaisante et rédemptrice. Ceci impliquerait des inconvenances et par rapport au Père qui a permis l'Incarnation et ses fins, et par rapport au Fils qui les a acceptées.

Sous la pression dialectique de ces inconvenances à écarter, il faut donc poser que la *retributio*, qui est nécessaire, mais qui n'a pas d'objet possible en référence au Christ, doit être accordée à quelqu'un d'autre qui en peut recevoir le bénéfice.

« A. Si tanta et tam debita merces nec illi nec alii reddatur, in vanum filius tantam rem fecisse videbitur.

B. Hoc nefas est aestimare.

A. Necesse est ergo ut alicui alii reddatur, quia illi non potest.

B. Inevitabiliter sequitur.

A. Si voluerit filius quod sibi debetur alii dare : poteritne pater iure illum prohibere, aut illi cui dabit negare ?

B. Immo et iustum et necessarium intelligo ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur ; quia et filio quod suum est dare licet, et pater quod debet non nisi reddere potest³²⁶. »

La dialectique procède par la suite selon la voie des convenances.

Il convient d'abord, en référence à la justice, que le Fils puisse disposer de la *retributio* qui lui est due, en sorte que le Fils puisse en appliquer le bénéfice à qui il veut. Or, la plus grande convenance est bien que, par la volonté du Fils, le fruit de sa mort satisfaisante et la *retributio* qu'elle lui a méritée soient appliqués à ceux-là mêmes pour qui il s'est fait homme et à qui il s'est donné comme le plus grand exemple de justice morale. Cet exemple lui-même ne peut avoir été donné en vain. Le Fils lui-même n'a pas besoin de la *retributio* qu'il a méritée et qui est devenue son droit. Pour lui il est juste d'en vouloir appliquer le fruit et le bienfait à ceux qui lui sont proches par la nature même qu'il a assumée, les hommes dont il est devenu le frère, et qui attendent en lui et par lui la rémission de leur péché et le retour effectif à la béatitude :

325. *Ibid.*, 130, 10-17.

326. *Ibid.*, 130, 18-27.

« A. Si voluerit filius quod sibi debetur alii dare : poteritne pater iure illum prohibere, aut illi cui dabit negare ?

B. Immo et iustum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur ; quia et filio quod suum est dare licet, et pater quod debet non nisi alii reddere potest.

A. Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribuet quam illis, propter quos salvandos, sicut ratio veritatis nos docuit, hominem se fecit, et quibus, ut diximus, moriendo exemplum moriendi propter iustitiam dedit ? Frustra quippe imitatores eius erunt. Aut quos iustius faciet haeredes debiti quo ipse non eget, et exundantiae suae plenitudinis, quam parentes et fratres suos, quos aspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum, ut eis dimittatur quod pro peccatis debent, et detur quo propter peccata carent ? ³²⁷. »

Nous retrouvons dans son contexte l'expression de Boson que nous avons déjà rencontrée. C'est un des points de la structure du *Cur Deus Homo* où la dialectique cède son objet à la foi.

C'est aussi le terme des inductions de la dialectique anselmienne en référence à l'objet qu'elle s'est proposé : *Cur Deus Homo*.

Ce qui suit, en effet, est un retour à des positions déjà acquises. La fin de ce chapitre maintient tout le théocentrisme du *Cur Deus Homo*, dans son opposition radicale à la théorie des droits du démon : « Puto me iam aliquantulum tuae satisfacisse quaestioni, quamvis hoc melior me facere plenius possit, et maiores atque plures quam meum aut mortale ingenium comprehendere valeat huius rei sint rationes. Palam etiam est quia deus, ut hoc faceret quod diximus nullatenus indigebat, sed ita veritas immutabilis exigebat. Licet enim hoc quod homo ille fecit, deus dicatur fecisse propter unitatem personae, deus tamen non egebat ut de caelo descenderet ad vincendum diabolum neque ut per iustitiam ageret contra illum ad liberandum hominem ; sed ab homine deus exigebat ut diabolum vinceret, et qui per peccatum deum offenderat, per iustitiam satisfaceret. Siquidem diabolo nec deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret ; sed quidquid ab illo exigebatur, hoc deo debebat non diabolo ³²⁸. »

Le chapitre XX montre que les exigences rigoureuses de la justice divine, que la dialectique a maintenues et exploitées, sont réconciliables avec la Miséricorde de Dieu. Car, ce qu'on avait écarté de Dieu, c'était une caricature de la miséricorde, une miséricorde *sine solutione debiti*. Mais puisque, par le Fils, il y a *solutio debiti* et rétablissement de l'ordre moral de la justice et du monde à la glorification de l'honneur de Dieu, c'est la Miséricorde divine qui invite tous les hommes à partager la *retributio* du Christ par la foi et dans la foi en ses mérites.

Enfin le chapitre XXI est un dernier corollaire. La mort du Christ est satisfaisante et rédemptrice avec une valeur infinie dépassant en com-

327. *Ibid.*, 130, 23-131, 2.

328. *Ibid.*, 131, 13-24.

préhension et en extension la malice du péché des anges. Mais la dialectique même qui aboutit à la Rédemption de l'homme prouve par les mêmes arguments qu'il n'y a pas de Rédemption possible pour les mauvais anges. Ce chapitre prend même couleur de résumé de toute la dialectique du *Cur Deus Homo*.

Le chapitre XXII serait à référer aux questions relatives à la méthode théologique du *Cur Deus Homo*. J'y vois, pour ma part, la confirmation de mon interprétation de l'apologétique de saint Anselme. Pour l'incroyant, cette apologétique construit un système rationnel de non-contradiction qui peut rejoindre matériellement ce que le croyant lui propose de sa foi au Christ. Au terme de la dialectique, l'infidèle peut admettre la possibilité du Christ ; la grâce et la foi peuvent ensuite lui faire découvrir la Personne du Christ dans les livres inspirés.

Pour le croyant, la même dialectique lui est apparue pas à pas comme un fondement rationnel de sa certitude théologique. Le dieu-homme que sa raison propose à l'infidèle ne cesse pas un instant, pour le croyant, d'être le Christ lui-même, le Christ d'une seule vérité, de la vérité de sa raison et de la vérité de la Révélation.

Et ceci termine notre étude de la structure du *Cur Deus Homo*. Je n'ai pas de conclusion à proposer. Ce ne fut qu'une étude textuelle, une partie seulement, et encore la plus matérielle, du programme que j'avais annoncé.

Saint Anselme, dans une lettre qui le révèle dans tout son attachement, écrivait cet aveu de la plus émouvante simplicité : « Omnes boni me diligenterunt qui me noverunt... non mea industria, sed gratia Dei faciente, et magis illi qui me interius et familiarius noverunt³²⁹. »

Dans ma dévotion à saint Anselme, je souhaite seulement ne pas avoir trahi sa parole qui s'est réalisée en moi. Je souhaite que cette *Introduction à saint Anselme*, en vous le faisant connaître un peu, l'ait déjà fait aimer, qu'elle engage surtout à le connaître davantage pour l'aimer plus profondément et fidèlement.

112

The first part of the paper discusses the importance of the study and the objectives of the research. It highlights the need for a comprehensive understanding of the subject matter and the role of the researcher in this process.

The second part of the paper focuses on the methodology used in the study. It details the data collection methods, the sample size, and the statistical techniques employed to analyze the data. The author emphasizes the rigor and transparency of the research process.

The third part of the paper presents the results of the study. It includes a detailed analysis of the data, highlighting the key findings and their implications. The author discusses the strengths and limitations of the study and offers suggestions for future research.

The final part of the paper is a conclusion that summarizes the main points of the study and reiterates the importance of the findings. It also provides a final thought on the broader context of the research and its potential impact on the field.

« HOMO LAPsus » CHEZ AUGUSTIN

par Guy-H. ALLARD

L'aporie qui est à l'origine de ces réflexions sur *homo lapsus* est née d'une ambiguïté relative à la traduction du mot *lapsus*. Quelquefois les traducteurs rendent le verbe *labi* par le sens de *glisser*, de *s'écouler*, quelquefois par celui de *tomber*, *chuter*. J'ai relevé cette équivoque dans les *Confessions* notamment. En *Confessions* XIII, 20, 28, Augustin déclare : « a Quo si non esset lapsus Adam, non diffunderetur ex utero ejus salsugo maris¹. » Les traductions que j'ai consultées, parlent d'une chute d'Adam². Cependant, dans d'autres passages³, on ne se réfère pas du tout à cette représentation mythique de la faute.

La question est de savoir si la faute d'Adam a vraiment été une chute originelle ou tout au moins si, dans la pensée d'Augustin, le péché est perçu comme une chute ? Augustin a-t-il lui-même investi le mot *lapsus* de la signification de la chute, ou bien n'est-ce pas plutôt l'effet d'une certaine théologie valorisant à l'excès le thème de l'homme déchu ?

Cette interrogation m'a conduit à élucider la signification du mot dans la langue d'Augustin et à ré-examiner la compossibilité ou non de l'idée de chute avec la philosophie augustinienne. Il faut en effet prendre conscience que la représentation de la chute sous-tend l'idée

1. J'utilise toujours le texte latin de la Bibliothèque augustinienne pour les œuvres d'Augustin qui s'y trouvent éditées.

2. J'ai consulté les principales traductions des *Confessions*, notamment celle de J. BERNHART, Kösel-Verlag, München, 1955 ; celle de P.A.C. VEGA, Bibliotheca de Autores cristianos, Madrid, 1955 ; celle de W. WATTS, The Loeb Classical Library, London, 1946 ; celle de I. de MONDANON, Livre de Poche chrétien, Paris, 1947 ; celle de P. de LABRIOLLE, Les Belles-Lettres, Paris, 1961 ; celle de J. TRABUCCO, Classiques Garnier, 1950 ; enfin celle de E. TRÉHOREL et G. BOUÏSSOU, Bibliothèque augustinienne, Paris, 1962, Ces traducteurs sont unanimes à rendre le *lapsus Adam* de *Conf.*, XIII, 20, 28 par « la chute d'Adam ».

3. Notamment en *Conf.*, IV, 2, 2 où il est question des égarements moraux de l'homme, *lapsus* est rendu par chanceler, (LABRIOLLE, TRÉHOREL) trébucher sur un chemin glissant (TRABUCCO), de lejos (VEGA), wankendes (BERNHART). Ici il n'est plus question de chute. Le même flottement s'observe d'ailleurs pour la traduction du verbe *defluxi*, En *Conf.*, XIII 8, 9 par exemple, Augustin dit : « Defluxit angelus, defluxit anima hominis ». Toutes les éditions ci-haut mentionnées donnent le sens de chute au verbe *defluxi* (fallen, cayó, flowed, downwards). Par contre on lit différemment le texte de *Conf.*, II, 10, 18 : « defluxi abs Te ego et erravi ». Ici on parle de désertion (LABRIOLLE), d'écoulement (MONDANON et TRABUCCO), de dérive (TRÉHOREL), to slide away (WATTS), aleje (VEGA), ich ging (BERNHART). Nous sommes encore devant le même arbitraire.

d'une *dénivellation ontologique*. Seul peut chuter originellement l'homme qui aurait connu une existence supérieure avant sa naissance terrestre. C'était la pensée de Platon. Mais précisément sur ce point, Augustin n'est plus platonicien ; il refuse la pré-existence de l'âme avant sa création par Dieu. D'autant plus que l'influence néoplatonicienne sur Augustin⁴ a corrigé ce qu'il y avait de naïf dans la symbolisation de la chute. Préservé par sa foi d'une telle contamination platonicienne, Augustin n'aurait-il pas malgré tout privilégié l'innocence d'Adam à ce point que l'état de perversion apparaisse, par contraste, comme une chute ? J'essaierai plus loin de montrer qu'Augustin ne pense pas l'état d'intégrité comme une *sur-existence* ontologique. Tout en refusant la pensée d'une *dénivellation ontologique*, ne serions-nous pas néanmoins justifiés de conserver l'idée de « chute morale » ? Encore que l'image m'apparaisse impropre, je tenterai de montrer que le verbe *labi* n'implique aucunement le mouvement de chute.

Pour mieux situer les problèmes, j'analyserai donc successivement : 1) le sens du mot *lapsus* dans la langue d'Augustin ; 2) le symbolisme de l'eau dans le contexte duquel le terme *lapsus* est habituellement utilisé ; 3) la conception du temps ; 4) les conditions matérielles et spirituelles d'Adam au paradis.

LE SENS DU MOT

Le mot *lapsus* est le supin du verbe *labor, eris, labi*. Etymologiquement⁵, le verbe *labi* se dit d'un glissement qui n'est pas suivi de chute ; il suggère le rampement d'un serpent, la marche d'un navire, le vol d'un oiseau, le cours d'un astre, la marche insensible des années. Je retiens de tous ces exemples la signification du glissement et de l'écoulement sur la ligne du temps. Au plan de l'imaginaire, la représentation de la temporalité se donne sur l'axe horizontal, tandis que la chute se donne dans la verticale. N'est-ce pas d'ailleurs en référence à la temporalité qu'Augustin parle du *lapsus temporum*, i. e. de l'écoulement des siècles et des années⁶ ? On n'a peut-être pas suffisamment observé que c'est dans le contexte d'une métaphysique héraclitéenne du devenir que doit se comprendre le sens de *lapsus*. Ainsi, par exemple, est-il possible d'interpréter autrement l'expression *lapsus linguae*⁷. En effet,

4. Voir A. SOLIGNAC, son introduction aux *Confessions* dans la Bibliothèque augustinienne, pp. 85-112 ; 175-181. D'ailleurs il suffit de lire le commencement de l'Ennéade de Plotin sur la descente de l'âme dans le corps pour se rendre compte de l'effort de démythification de l'imaginaire de la chute.

5. Selon ERNOUT et MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 4^e éd., 1959, au mot *labor-eris, labi*. On trouve au mot suivant le verbe *labo, as, avis, atum, are*, signifiant s'écrouler, glisser de manière à tomber. Mon intention n'est pas d'élucider de manière exhaustive la sémantique de mot *lapsus*. Je ne suis ni linguiste ni philologue ; cependant il n'est pas inutile de rappeler que Cicéron donne premièrement le sens de *glisser* au verbe *labor, eris, labi*. Cf. H. MERGET, *Handlexikon zu Cicero*, Leipzig, 1905. Je remarque aussi que D. LENFANT, dans sa *Concordantiae augustinianae* (1665), éditée à Bruxelles, 1963, retient le sens de s'écouler (comme l'eau d'un fleuve) au verbe *labi*.

6. *De Civitate Dei*, XX, 3 ; *Conf.*, IX, 8 ; XI, 2.

7. *De Magistro*, XIII, 42, 43.

dans la pensée d'Augustin, toute parole ne résonne pas simultanément mais elle se disperse et s'étend dans la durée⁸, à la manière d'un chant à l'instar duquel se distend la durée des siècles⁹. Le *lapsus linguae* souligne cette coulée temporelle d'une pensée qui s'exprime à l'aide de mots dont l'ordonnance échappe parfois à la volonté¹⁰. Dans ce cas précis, c'est plutôt à l'idée de glissement d'un mot vers un autre, hors du contrôle de la volonté, qu'il faut songer plutôt qu'à l'idée de « chute de la langue ».

Je note un autre texte qui pourrait être utile et éclairant pour notre propos ; il s'agit du commentaire du Psaume 114. Il est question d'interpréter le *pedes meos de lapsu*. (On trouve dans les *Septantes* : τουσ ποδας μου απο ολισθηματος). Ce texte permet à Augustin, une fois de plus, de faire allusion à la condition précaire de l'existence humaine en rappelant que notre pèlerinage terrestre (*peregrinatio*) est exposé ainsi à de faux-pas (*pedes de lapsu*) ; car, engagés sur le fleuve de la temporalité, nous risquons de glisser. Nous sommes sur un terrain glissant (*lubricum*), sans stabilité¹¹. N'est-ce pas le thème principal qui ouvre les *Confessions* : *inquietum cor nostrum*, i. e. nous sommes nés dans l'instabilité, ολισθηματος ? Ce glissement suggère-t-il l'idée de chute ? Il semble que non. Le *lapsus* signifie ici précisément faire un faux-pas¹², i. e. que le pèlerin en marche peut dévier de sa route et même s'éloigner de Dieu¹³, prendre une fausse piste, s'égarer dans la forêt ou s'aventurer au large au milieu des vents, des brouillards et des récifs¹⁴.

S'il y a glissement, il s'opère sur la ligne horizontale de la temporalité ; c'est pourquoi il donne plutôt à penser à l'idée d'écart ou d'égarement qu'à celle de chute, correspondant à une visualisation plus verticale¹⁵. D'ailleurs, pour Augustin, la faute, i. e. le désir de faire l'essai de son propre pouvoir¹⁶ et de se diviniser¹⁷, s'insinue en l'homme à la manière du serpent qui n'avance pas franchement, mais glisse (*labi*) insensiblement par le mouvement de ses écailles¹⁸. La faute n'est pas une chute, encore moins l'existence humaine ; elle est plutôt glissement sur un terrain humide, rampement et écoulement sur la ligne du temps, scandés par des mouvements d'oscillation entre l'éter-

8. *De Lib. arbit.*, II, 14, 38.

9. *Conf.*, XI, 28, 31.

10. C'est ainsi, je crois, qu'il faut traduire la phrase du *De Magistro*, XIII, 42 : « cum alia pro aliis verba praeter voluntatem nostram linguae ipsius errore prosiliunt ». En effet, ce glissement d'un mot pour un autre se fait, non pas contre notre volonté comme le suggère la traduction de la Bibliothèque augustiniennne, mais bien *praeter voluntatem* i. e. hors du contrôle de la volonté.

11. C'est bien le sens de ολι = manquer, et σθηματος = stabilité.

12. Dans le même sens, voir CICÉRON, *Acad. Post.*, I, 12 ; *Lucul.*, XLV.

13. « Pedem enim appellans discessum ipsum lapsum significat », *De Musica*, VI, 16,

53.

14. Voir *De Beata vita*, I, 1, 2.

15. En effet il ne peut y avoir de chute que dans une représentation verticale des choses. Tout cela est bien analysé dans BACHELARD, *L'air et les songes*, Paris, 1943, au chapitre de la chute imcinnaire.

16. « Cupiditate experiendae potestatis », *De Trinitate*, XII, 11, 16.

17. « Perverso appetitu similitudinis Dei », *ibid.*

18. *Ibid.*

nel et le temporel, entre l'amour de Dieu et l'amour de soi, entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'universel et le particulier¹⁹.

La suite du texte du *De Trinitate*, XII, 9, 14, que je viens de citer, nous apprend que ce glissement est aussi une apostasie d'orgueil²⁰. Il est intéressant de noter qu'assez souvent Augustin relie le verbe *labi* à celui d'*apostatare a Deo*²¹. En se détournant de l'Être, en s'éloignant de Dieu, l'âme croit pouvoir se retrouver en possession de sa toute-puissance et se diviniser. Mais par son acte d'apostasie, elle constate que, loin d'être rentrée en elle-même, elle est sortie de soi en s'échappant à elle-même. Une distance de soi à soi s'est créée²²; et le désir lui advient qui la porte à s'écouler hors d'elle-même, à glisser (*labi*) vers les choses extérieures, temporelles et terrestres. C'est ainsi que l'homme devient *lapsus*: premièrement, il est apostat en se séparant et en s'écartant de la communion à l'Être²³; deuxièmement, il est condamné à s'écouler hors de lui-même dans la temporalité, l'écart s'étant installé entre Dieu et lui.

On aura reconnu ici la doctrine du néoplatonisme, notamment celle de Plotin dans son *Ennéade* sur la *descente de l'âme dans le corps*²⁴. Pour lui, l'âme est *αποστασα*; i. e. *séparée, écartée, déviée*, si elle refuse de contempler le Tout dans l'intelligible avec l'âme universelle. Si elle veut être à elle-même et se retirer dans sa tour d'ivoire, cette attitude la rend *αποστασα*²⁵. Comment ne pas admettre ce vieux fond néoplatonicien dans la thématization augustinienne de la faute originelle? Comment ne pas soupçonner ce sens d'apostasie dans le mot *lapsus* quand on sait qu'au temps de Cyprien et dans l'Eglise latine des Pères, il était devenu usage courant de parler des *lapsi*, i.e. de ceux qui s'étaient écartés de la communauté ecclésiale, des apostats donc dans le sens juridique du terme²⁶? Cette coutume linguistique d'associer le mot *lapsus* à l'idée d'apostasie ne devait-elle pas être familière à Augustin, lui qui percevait la faute originelle (et toute faute) comme la transgression d'une loi et, par voie de conséquence, comme une désertion et une mise à l'écart²⁷?

Je retiens donc, en terminant cette brève enquête sémantique du mot *lapsus*, ces deux significations majeures, à savoir; 1) le sens de glisser et de s'écouler; 2) celui de séparation et de mise à l'écart.

19. *De Trinitate*, XII, 9, 14. Voir aussi M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, Paris, Desclée, 1964, pp. 40-91.

20. « Potestatem quippe suam diligens anima, a communi universo ad privatam partem prolabitur: et apostatica illa superbia... ».

21. *De Musica*, VI, 13, 40; 16, 53; *De Trinitate*, XII, 8, 13; 9, 14; *Sermo*, CXLII, 3, 4 5; *Enar. Ps.* XVIII, 14.

22. « Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum... » *Conf.*, X, 30, 41.

23. En *De Cat. Rud.*, XVIII, 30, le verbe *labi* est amené dans le contexte des âmes *deserentes* i.e. les déserteurs, les *lapsi*. Voir aussi *De Civ. Dei*, XIII, 15. La faute est souvent, quoique non exclusivement, perçue comme la transgression d'une loi-*praeceptum*; cf. *De Gen. Contra Mani.*, II, 21, 32; *Enar. Ps.*, CIII, 1, 8; *Sermo*, CCCLXII, II, 11.

24. *Ennéade*, IV, 10.

25. *Ibid.*

26. Voir, par exemple, L. BAYARD, *Le latin de saint Cyprien*, Paris, Hachette, 1902, p. 198; l'article de H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey, 1922, tome V, col. 1067-1080.

27. Voir la note 23.

LE SYMBOLISME DE L'EAU

Je voudrais maintenant par le biais du symbolisme de l'eau entrer plus avant dans l'intelligence de l'*homo lapsus* d'Augustin. Tout symbolisme, on le sait, a le pouvoir de révéler l'intimité d'un monde, voire même une manière d'être-au-monde. Augustin ne fait pas exception à cette règle, d'autant qu'il faut reconnaître chez lui l'appartenance du verbe *labi* à la constellation des symboles aquatiques et au groupe privilégié des verbes liquides²⁸.

Qu'il y ait une métaphysique héraclitienne de l'eau chez Augustin, personne ne le conteste. On l'a suffisamment démontré²⁹. Pour les besoins de mon analyse, je rappelle brièvement que les hommes, dans l'imaginaire augustinien, sont des voyageurs de haute mer³⁰, tous embarqués dans le même navire³¹, soumis aux mêmes intempéries et aux mêmes bourrasques. L'eau nous environne de toute part ; elle est le manteau de la terre³².

Dans cette perspective, l'eau est le symbole de la fluidité temporelle. C'est pourquoi notre pèlerinage est un écoulement, une distension, un glissement sur le fleuve des années³⁴ qui recouvre un abîme profond, symbole du néant substantiel sur lequel l'Esprit (qui est aussi Lumière) agit et rayonne.

Car l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. C'est à l'occasion d'un commentaire de ce verset de la Genèse qu'Augustin introduit le fameux texte de *Conf.*, XIII, 20, 28 auquel je faisais allusion au début de cet article.

Dans l'esprit d'Augustin, les eaux originelles sont symbole de l'informativité ontologique de l'être tiré du néant³⁵ en même temps que le symbole de la malléabilité et de la passivité du créé sous l'action divine de l'Esprit³⁶. Grâce au Verbe, les eaux deviennent le milieu nourricier de la vie, de la multiplication et de l'achèvement des êtres³⁷. Mais, ajoute Augustin, ces eaux sont agitées et amères³⁸. Que s'est-il donc passé ? Comment s'expliquer ce phénomène alors que tout ce qui fut accompli par le Verbe était beau³⁹ ? C'est qu'Adam, par orgueil, s'est constitué

28. Comme le suggère C. BALMUS, *Etudes sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris, Les Belles-Lettres, 1930, pp. 271-272.

Le verbe *labi* est souvent relié à *lubricus*, *mare*, *flumen*.

29. Voir particulièrement l'article de H. RONDET, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, tome II, pp. 691-701. A compléter par F. CHATILLON, *Références et remarques complémentaires sur le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, dans *Revue du moyen âge latin*, 10(1954), 218-219.

30. Cf. *De Doctrina christ.*, I, 4,4. *De Vita beata*, I, 1,2,3,4.

31. Cf. *Enar. Ps. CVI*, 12.

32. Cf. *Enar. Ps. CIII*, 7.

34. Cf. *Enar. Ps. LXV*, 11.

35. Cf. *Conf. VI*, 14 ; *XI*, 29. *De Gen. contra Mani.*, I, 12, 18.

36. Cf. *De Gen. Liber Imperf.*, XIII, XIV, XV. *De Gen. ad. litt.*, I, 5, 11.

37. Cf. *Conf.*, XIII, 20, 27.

38. *Ibid.*

39. Cf. *Conf.*, XIII, 20, 28.

lapsus ; il s'est écarté et séparé de Dieu par un acte de désertion, et par voie de conséquence il s'est échappé à lui-même et glissé entre les mains. Ce premier faux pas explique pourquoi la mer du genre humain s'est écoulée, cette mer qui recouvre un abîme de curiosités frivoles et qui est emportée par des tempêtes d'orgueil et des flots d'inconstances⁴⁰. Pour reprendre une image du *De Vera Religione*⁴¹, ce premier faux pas est vraiment une *praecipitatio in aquam*, une mise à flots, un glissement de la terre de l'éternel à la mer du temporel, de l'abondance à la pauvreté, du paradis à ce siècle. Le cœur détourné de Dieu, c'est la *stabilité* dans l'être qui échappe à l'homme Adam et c'est la *mouvance* sous toutes ses formes qui s'infiltré en lui et en ses descendants. Toutefois la situation n'est pas désespérée puisque les mêmes eaux contiennent les germes de salut⁴² qui permettront à l'humanité la remontée vers la Vie jusqu'à l'achèvement final dans le Verbe⁴³.

En investissant le mot *lapsus* de ce double sens (celui de l'apostasie et du glissement), je crois rendre justice à Augustin. J'ajouterais en outre que l'image de l'eau⁴⁴ nous déconseille la référence à la chute. Il y a peut-être une méprise à faire appel à l'image de la chute pour symboliser le mouvement par lequel l'âme se détourne de Dieu (l'En-Haut) pour se tourner vers les choses temporelles (l'en-bas). Pour représenter cette dévalorisation éthique de l'âme, on parle parfois de « chute morale ». C'est un thème bien pauvre et une image impropre, me semble-t-il. A prendre ainsi au pied de la terre l'image de la chute morale et l'interpréter d'une façon trop physicienne et mécaniciste, on risque de déplacer les perspectives selon lesquelles Augustin aborde les rapports âme-Dieu.

Or comment Augustin traite-t-il de ces questions ? On pourrait dire qu'il y a, en lui, le mystique et le métaphysicien. Le mystique a mis au point ce que j'appellerais une dialectique triadique de l'homme *stantem, cadentem, surgentem*⁴⁵. Une lecture hâtive de ce triptyque nous fait penser à la station verticale de l'homme qui par la suite tombe et se relève. Mais les allusions fréquentes à cette dialectique triadique apparaissent toujours dans un contexte mystique et éthique ; ce qui est une invitation à comprendre non plus matériellement mais mystiquement cette image. L'homme qui est *stans*, n'est pas l'homme debout, à la verticale ; c'est l'homme qui jouit de la *stabilité* de Dieu, à laquelle il participe par une bonne vie morale et mystique⁴⁶. S'il refuse de s'unir à Dieu, l'homme alors défaille (*cadens*)⁴⁷. Je suggère de rendre *casus* par

40. *Ibid.*

41. Cf. *De vera rel.*, XX, 39.

42. Cf. *Conf.*, XIII, 20, 28.

43. *Ibid.*

44. C'est le même cas pour *defluxi*.

45. Voir notamment *De Cat. rud.* XVIII, 30 ; *Conf.*, X, 35 ; *Solil.*, I, 1 ; *De Gen. ad litt.* XI, 16, 19, 20, 23, 24, 26 ; *Enar. Ps.*, V, 5.

46. Ceci est montré, avec une bonne documentation, dans la thèse complémentaire pour le doctorat de M^{lle} H. FUGIER, *Les images de la conversion dans les Confessions de saint Augustin*, thèse dac., Strasbourg, 1963, pp. 131-141.

47. J'ai consulté le *Thesaurus Linguae Latinae* ; on y reconnaît au mot *cadere* la signification propre, quoique *latiore sensu*, de *mourir, défaillir*. On renvoie même à *De civ. Dei*, XVII, 16 ; XX, 10, 21.

défaillance parce qu'il y a une grande synonymie, à mon avis, de la vie psychique, de la vie morale et de la vie mystique. Défaillir, psychiquement, c'est pressentir à l'approche du sommeil ou au bord de l'évanouissement, le danger de l'anéantissement de mon être et la disparition de ma conscience. La faute est ainsi une défaillance, une sorte d'anéantissement de l'âme. Se détourner de Dieu, affirme Augustin, c'est défaillir, mourir⁴⁸ puisqu'Il est la vie de l'âme⁴⁹. Loin de Dieu, c'est l'évanouissement de l'âme⁵⁰ ; mais se convertir vers Lui, c'est une résurrection, une reviviscence⁵¹. De même que le sommeil introduit l'âme dans un autre monde que le monde réel, i.e. dans le monde de l'illusion et de l'aliénation de la raison et du vouloir⁵², ainsi l'évanouissement de l'âme pécheresse l'entraîne hors du divin vers le monde de l'illusion. Car les fautes morales sont des défaillances, les fruits d'une illusion et de l'inversion du regard. Ainsi l'âme qui préfère les choses d'en-bas à celles d'En-Haut ne chute pas, elle s'évanouit dans le multiple en vivant sous le mode de l'illusion. Elle défaillit en s'échappant à elle-même et en se répandant dans le changement (*labi*). Par la grâce de la conversion, l'homme devient *surgens*, i. e. non pas en posant un geste de relèvement à la suite d'une chute, mais en revenant à la vie réelle, en quittant le pays du rêve où le sommeil éthique l'avait plongé.

Voilà comment je comprends la mystique d'Augustin et son imagerie de la faute. Puis-je conclure ces brèves réflexions en disant que je ne vois pas le sens de chute dans le verbe *labi* et que la triade *stans, cadens, surgens* peut s'interpréter sans le recours à l'imaginaire de la chute. Car si je psychanalyse l'image de la chute, j'y découvre l'aveu d'une déperdition d'être et d'une décroissance de nature par rapport à une situation antérieure. Dans le cas d'Adam, percevoir la faute comme une chute originelle, c'est laisser soupçonner une sur-élévation ontologique avant la faute, qui aurait installé l'ancêtre de l'humanité dans l'état de surhomme. Je ne suis plus certain qu'Augustin ait ainsi pensé la chose.

Pour nous en rendre compte, laissons parler le métaphysicien du temps et le théologien du paradis terrestre.

LA CONCEPTION DU TEMPS

Il s'agit de voir comment les choses se sont passées à l'origine. Or la question du temps est un terrain d'observation privilégié puisqu'Augustin étudie toujours la temporalité dans le cadre d'une réflexion sur le

48. « Deus a quo averti, cadere ; in quem converti, resurgere ; in quo manere, consistere est. Deus a quo exire, emori ; in quem redire, reviviscere ; in quo habitare, vivere est », *Solil* I, 1, 3. A cause du contexte, on peut à bon droit interpréter *cadere* comme synonyme de *emori* et comme le négatif de *resurgere*, *reviviscere*, *vivere*. On voit donc que, dans ce texte d'allure mystique, le verbe *cadere* ne peut porter le sens de *chuter*.

49. Cf. *Conf.*, III, 6.

50. Cf. *Conf.*, II, 1.

51. *Resurgere*, *reviviscere*. Voir *Solil.*, I, 1, 3.

52. Cf. *Conf.*, X, 30.

surgissement des êtres du sein de l'acte créateur⁵³. C'est dans ce contexte plus métaphysique qu'il faut se situer si l'on veut faire le jour sur la possibilité ou non d'une chute originelle quelconque. Si j'ai choisi d'abord d'étudier la conception du temps avant l'analyse de la situation concrète d'Adam avant la faute, c'est qu'il me semblait important de mettre en place un horizon métaphysique sur le fond duquel se découperont plus aisément les données de la situation adamique.

Le temps est quelque chose qui affecte la créature non le Créateur. Le temps est donc à la racine de l'être fini, non seulement au moment

53. Les développements se font toujours à propos de l'exégèse des premiers versets de la Genèse. C'est le cas du livre XI^e des *Confessions* où Augustin cherche, après le récit de ses confessions (les dix premiers livres) à montrer désormais son état d'âme actuel et avoue qu'il veut méditer la Parole du Seigneur en élaborant un premier commentaire de la Genèse, commentaire auquel il songe depuis longtemps d'ailleurs. La question qui provoque ce long développement sur le temps est la suivante : comment concilier l'apparente dichotomie qui règne entre une création éternelle et immuable et sa manifestation temporelle et mouvante. Le P. Solignac dans son commentaire du Livre XI^e des *Confessions*, de la *Biblio. augustinienne*, n^o 14, note 18, p. 581, a bien perçu cette problématique lorsqu'il écrit : « Le problème du temps se pose d'abord à propos d'une objection que soulèvent divers détracteurs de l'Écriture : que faisait Dieu avant de faire le ciel et la terre ? (*Conf.*, XI, 10). D'après la *Cité de Dieu* (XI, 4) où il reprend la même question, Augustin vise ici deux catégories biens distinctes d'objectants. Les premiers posent un monde sans commencement, mais non créé par Dieu, ce sont les manichéens comme l'indique plus clairement un paragraphe du *De Genesi contra Manicheos* (I, 2). Les seconds posent un monde également sans commencement mais créé par Dieu ou, du moins, dépendant radicalement de son générateur, un monde temporel sans doute mais où le temps n'aurait ni terme initial, ni terme final : ceux-ci sont des néo-platoniciens dont la doctrine s'inspire soit de l'éternelle émanation des êtres à partir de l'Un, soit de la théorie cyclique de la Grande Année (P. DUBEM, *Le système du monde*, II, 463 ss) ».

Nous retrouvons la même problématique dans le *De Genesi ad Litteram* au commentaire du premier verset de la Genèse, tout comme aux livres XI et XII de la *Cité de Dieu* qui se présentent comme le début d'une exégèse de la Genèse.

Il apparaît donc clairement qu'une réflexion sur la temporalité, chez Augustin, se ramène toujours à une interrogation sur l'acte créateur, suscitée par la lecture de la Genèse. On voit une fois de plus que c'est l'exégèse qui permettait à Augustin d'aborder, de formuler et de résoudre les difficultés issues de la culture de son temps.

Théologie de la création avons-nous dit ! Donc intelligence de l'Écriture, de ce qu'elle révèle sur les six jours de la création. Or cette même Révélation apprend à Augustin que Dieu est immuable, éternel, stable, que cent ans sont comme un seul jour, que Dieu est l'aujourd'hui, le *nunc stans* (*Conf.*, XI, 13). Tels sont les « a priori », pourrait-on dire, de la pensée d'Augustin sur la temporalité, envisagée comme dévalorisée par rapport à l'éternité divine. Une fois acquise l'éternelle immutabilité de Dieu, il devait résoudre les ambiguïtés et les contradictions apparentes du texte sacré, que les manichéens ne manquaient pas de souligner. Comment concilier le *omnia simul* et le déroulement des six jours de la Genèse, quel est le sens du *In principio*, comment résoudre l'énigme du repos de Dieu au septième jour et l'action toujours actuelle de Dieu dont parle saint Jean ? Autant de questions que posent le contexte culturel et le texte même de l'Écriture, et dont les réponses s'inspireront des cadres de pensée de type platonicien. Donc solution nettement essentialiste, c'est-à-dire, le contraire d'une théologie en situation ou d'une phénoménologie, mais une théologie qui regarde le monde, le devenir, l'historique au niveau de l'Être, du monde des idées, dans l'Origine. M. Gilson avait bien raison de dire que l'étude du temps chez Augustin se réduit à une métaphysique des causes. Nous voici donc en présence d'une théologie dont le principal objectif est d'intelliger à la lumière de la Vérité éternelle, *In Verbo*, les rapports entre l'éternité et le temporel. On a parlé de niveau de temporalité chez Augustin, d'un temps existentiel, d'un autre essentiel, d'un temps astronomique, psychologique, historique, mythique (des anges). Certes Augustin observe, à l'exemple de ses maîtres philosophes, la splendeur des mouvements des astres, rythmés selon les harmonies des nombres éternels, à la manière d'une symphonie céleste ; on concèdera qu'il a décrit la situation dramatique du temps humain et historique, qu'il a analysé le temps psychologique. Toutefois ce qui l'intéresse, avant tout, ce n'est pas tant d'étudier la temporalité en elle-même, au niveau du phénomène ou de la durée, mais de la situer par rapport à l'éternité pour se la rendre intelligible. Il cherche un fondement au temps, qui sourd de l'Origine, du Principe ; et si Augustin part toujours de la situation, il aboutit sans cesse à la contempler à la lumière de la Vérité éternelle.

originel de sa création⁵⁴, mais encore au cœur même de sa condition historique. Qu'est-ce à dire ? Quel est le sens, le fondement de cette temporalité ? Voilà ce qu'il nous faut maintenant dégager de trois dossiers que nous devons étudier plus explicitement.

Premier dossier : *Confessions*, XI, 14-29.

Ces quelques chapitres qui traitent spécifiquement du temps sont introduits au milieu d'une méditation sur l'acte créateur, provoquée par les objections manichéennes contre la création éternelle de Dieu. Le bloc des quinze chapitres sur le temps a donc comme intention de montrer comment l'action de Dieu qui, non seulement transcende le temps et les temps mais les fonde⁵⁵, ne coule pas de l'avenir vers un passé, mais se tient immuable dans l'instant présent éternel⁵⁶. Pour aider à l'intelligence de ce mystère de l'être et de l'agir éternels de Dieu, Augustin applique la méthode comparative, c'est-à-dire que les quinze chapitres, consacrés à évoquer comment la conscience humaine perçoit et vit le temps, lui servent de pôle de référence à partir duquel, par inversion et négation⁵⁷, il lui sera possible de lever le voile sur le mystère de l'éternité, objet des dernières méditations du livre XI^e⁵⁸.

En parlant du temps humain⁵⁹, Augustin nous dit que c'est improprement que nous parlons de trois temps : passé, présent, avenir ; car le passé n'existe pas si ce n'est que comme un présent dont on se souvient (*memoria*) ; l'avenir non plus n'existe pas puisque c'est en somme un présent que l'on attend (*expectatio*), tout comme le présent lui-même n'est pas s'il est un point sans étendue⁶⁰ qui s'envole très vite et qui tend à ne pas être⁶¹. Ce présent qui coule⁶² est annulé⁶³ et devient le lieu de présence intentionnelle du passé (qui n'est plus) et de l'avenir (qui n'est pas encore), la seule différence marquante entre ces deux temps étant que nous connaissons l'un⁶⁴ et que nous ignorons l'autre⁶⁵. Dans ce contexte le temps ne signifierait-il pas un creux dans l'être fini, une maladie congénitale, une impuissance radicale à stabiliser cet écoulement ? Relativement à la toute-puissance de l'Être infini qui se possède totalement et simultanément dans la stabilité de son éternel présent, le temps devait plutôt apparaître aux yeux d'Augustin comme l'indice et le coefficient de finitude dans l'être fini. D'ailleurs le signe que le monde

54. Comme dans le cas de l'innocence d'Adam. Son âme et son corps étaient affectés de la temporalité, sans toutefois subir les effets néfastes (comme le vieillissement) du temps du péché.

55. *Conf.*, XI, 13.

56. *Conf.*, XI, 11.

57. *Conf.*, XI, 31.

58. Les chapitres 29, 30, 31 du livre XI^e.

59. *Conf.*, XI, 17, 20.

60. *Conf.*, XI, 11, 15, 28.

61. *Conf.*, XI, 14. Si bien qu'au premier abord, le temps se saisit comme un déroulement (ce qui le distingue de l'éternité, cf. *De Civitate Dei*, XI, 6) dont le vocabulaire rend bien compte en effet (*transcurrere, transire, fieri; dissilui, confluam, liquidis, tumultuosus*).

62. « *Evanescit* ». S'il s'arrêtait, il serait l'éternité, voir *Conf.*, XI, 14.

63. « *Tendit ad non esse* », *Conf.*, XI, 14.

64. Par la mémoire, *Conf.*, XI, 18, 27.

65. Par l'attente, *Conf.*, XI, 18, 19, 28.

provient du *ex nihilo* est sa mutabilité⁶⁶, si bien que chez lui, tout le créé pourrait se définir par la mutabilité⁶⁷. Dieu lui avait appris, à l'oreille de son âme⁶⁸, que, contrairement à Lui qui est forme, stabilité, éternité, l'être fini s'écoule dans la mutabilité de toute espèce : les êtres inférieurs (les corps, les végétaux, les animaux) se meuvent dans l'espace et dans le temps cosmique (*per loca et tempora*)⁶⁹, les êtres supérieurs (les anges), à l'opposé, se meuvent dans un temps spécial, de pure mutabilité spirituelle, et entre les deux catégories d'êtres créés, se trouve l'homme, participant à la fois à la mutabilité dans l'espace et dans les temps cosmiques (par son corps) et à la mutabilité spirituelle des anges (par son âme).

Corps et esprit, l'homme est donc envahi par la temporalité si bien qu'Augustin s'écriera que la vie humaine n'est qu'un éparpillement, un écartèlement entre l'Un et le Multiple, une dispersion dans le transitif⁷⁰. Et c'est la prise de conscience de cette situation qui s'appelle le temps⁷¹.

Le temps est donc une détente de l'esprit⁷². D'abord il est quelque chose de l'esprit, c'est-à-dire de mental et de subjectif⁷³; position contraire à celle de Platon ou d'Aristote⁷⁴, qui rejoint celle de Plotin. A l'instar de ce dernier, le temps augustinien est un temps intériorisé

66. *Conf.*, XI, 4.

67. *De Civitate Dei*, XI, 4. Pour Augustin, le monde et les êtres sont créés « informes » c'est-à-dire avec un appétit de formes, avec un élan de conversion vers la Forme ; un être informe est un être matériel (corporel ou spirituel) c'est-à-dire affecté de l'infirmité pure, *prope nihil*, cf. *Conf.*, XII, 19. C'est donc cette infirmité congénitale qui provoque le mouvement et l'écoulement de l'être créé.

68. *Conf.*, XII, II, 19, 28.

69. *De Civitate Dei*, XII, 16.

70. *Conf.*, XI, 29 ; *De Trinitate*, IV, 7.

71. *Conf.*, XI, 26.

72. « *Distensio animi* », un étirement de l'esprit qu'Augustin identifie quelquefois à la mémoire, cf. *Conf.*, X, 14, 16, 17. C'est que la mémoire joue un rôle important dans la conscience du temps, c'est par elle que l'esprit construit une durée en colligeant (*Conf.*, X, 11) les images engrangées en elle. Ainsi l'homme maîtrise l'écoulement du temps. Au plan de l'imaginaire, la mémoire augustiniennne est un cellier, une cavité, une terre fertile, un trésor, un palais, un récipient ; elle est la faculté qui thésaurise ce qu'il y a de valable pour l'éternité dans le temps. D'autre part, la mémoire a un rôle actif : elle est l'esprit dans sa phase de réanimation, de rassemblement (colligere) et de synthèse des images. C'est pourquoi elle est *imaginatio* épiphanique. En effet, par elle, l'esprit remanie (*reconditum est*, *Conf.*, X, 8) toute cette abondance d'images qui lui sert de matériau pour inventer (*contexo*) de nouvelles analogies (*similitudines*, *Conf.*, X, 8) avec le passé ou l'avenir. La mémoire est le fondement de la pensée elle-même (*Conf.*, X, 8 ; *De Trinitate*, XV, 12 ; *De Musica*, VI, 11) et la pensée de nos sensations. Elle dévoile à la conscience le monde sensible qu'elle a intériorisé ; elle reconduit du sensible à l'intelligible, c'est-à-dire que par elle l'esprit est renvoyé à son origine, de l'historique à l'ontologique. Sur les immenses plaines de cette terre se fait entendre un bruit qui sourd des origines : Dieu est là (*Conf.*, X, 24) tout comme y sont agissantes les lois de la dialectique et des membres (*Conf.*, X, 10), même l'idée du bonheur (*Conf.*, X, 20). Dès qu'il remonte le cours de son histoire personnelle ou collective, l'homme rencontre son Principe, son *Archè* par delà son existence intra-utérine (*Conf.*, I, 6). C'est ainsi que se dévoilent à ma conscience des vérités éternelles qu'elle trouve là, sans les faire ni les créer (*De Immort. Animae*, IV, 6). De ce fait, la mémoire (*Conf.*, X, 9, 10) révèle qu'en l'âme s'accomplit la jointure du temporel et de l'éternel. Si l'âme humaine n'est pas engloutie par ce flux temporel, c'est qu'elle est dépositaire de la Vérité éternelle qui transcende la temporalité (*De Immort. Animae*, IV, 5). Cf. Notre article sur *Le contenu du Cogito augustinien*, dans *Dialogue*, IV (1966), 465-475.

73. Comme l'a très bien vu B. RUSSELL, dans son *Histoire de la Philosophie occidentale*, Paris, Gallimard, 1953, p. 370.

74. J. GUIRTON, *Le temps et l'éternité...*, Paris, Aubier, 2^e édit., 1955, pp. 3-16.

dans la conscience et participant de la spiritualité de l'Âme. Deuxièmement, ce temps — détente de l'esprit — est un temps spécifiquement humain ou anthropologique, c'est-à-dire le temps de l'*animus*, différent de celui du *corpus* qui est régi par les *tempora* et les *spatia* cosmiques et astronomiques comme tous les autres êtres matériels de l'Univers. Troisièmement, ajoutons encore que ce temps est un temps d'allure mystique (image des six âges), du type de mouvement de désir (image du pèlerinage), de conversion vers les valeurs supérieures, vers l'Un par le Christ⁷⁵. Dans ce contexte, l'émiettement de la conscience, l'éparpillement de l'homme est surmonté, à l'instar des anges, par la dialectique de la connaissance et de l'amour selon laquelle est structuré le *cogito*⁷⁶. Notons enfin que cet esprit — *animus* — est conscience et perception d'une *distensio*, c'est-à-dire une saisie de la mutabilité universelle à laquelle l'homme est soumis par son corps et par son âme. En effet c'est dans l'exercice même de sa pensée et de ses trois actes⁷⁷ que l'esprit est morcelé et scandé par les rythmes de la temporalité, si bien qu'il ne perçoit rien en lui-même et en dehors de lui-même qui ne soit affecté de détente, d'écartèlement, d'où le recours instinctif et inévitable, pour penser sa propre histoire ou celle du monde, à des points de repère jalonnés ici et là dans le devenir temporel : comme les vers d'un poème, les phrases musicales d'une symphonie, les âges de la vie personnelle ou universelle.

Deuxième dossier : *De Civitate Dei*, XII, 14, 18-21.

Le livre XI^e de la *Cité de Dieu* introduit un commentaire de la Genèse qui va se poursuivre jusqu'au livre XV^e. Le livre XII^e qui nous intéresse plus particulièrement ici, traite de l'origine du monde et de l'homme : et c'est au chapitre 14^e que saint Augustin examine de nouveau le problème du commencement temporel des êtres. Il polémique contre la théorie circulaire des philosophes grecs en essayant de montrer l'absurdité et l'incohérence de leur argumentation. Comment prétendre en effet affranchir l'âme immortelle de l'état de misère d'ici-bas et la convier à un bonheur sans fin si l'on accepte la métensomatose ? Que serait une béatitude qui ne durerait que pour quelque temps⁷⁸ ? Ou bien l'âme est immortelle ou bien elle ne l'est pas ; si elle est immortelle, il faut que son bonheur soit sans fin et éternel puisqu'il ne peut avoir de béatitude que permanente. C'est là une idée chère à Augustin⁷⁹. Ainsi donc pour que le bonheur de l'âme soit vrai, sans supercherie, il faut qu'intervienne dans le temps quelque chose de nouveau⁸⁰ qui ne finisse pas avec le temps. En d'autres termes, il faut fonder et appuyer le temps sur quelque chose (ou quelqu'un) d'éternel qui puisse racheter l'éva-

75. *Conf.*, XI, 29 ; *De Trinitate*, IV, 7.

76. Voir R. BERLINGER, *Le temps et l'homme chez saint Augustin*, dans *Année théologique augustinienne*, 13 (1953), 260-279.

77. *Memoria, attentio, expectatio*, *Conf.*, XI, 28.

78. *De Civitate Dei*, X, 29-30.

79. *De Vita beata*, II, 2 ; *De Trinitate*, XIII, 7, 8.

80. « *aliquid novi* », *De Civitate Dei*, XI, 4 ; XII, 14.

nouissement du temps. Contre une illusoire éternité de l'homme et du monde — qui aboutit avec tous ces cycles à nier l'immortalité et la béatitude éternelle de l'homme, — Augustin oppose l'éternité du Christ (Dieu est immuable et ne peut être entraîné dans le temps) et l'éternité de son événement du salut (une seule fois) comme fondement du temps et de l'histoire. Par contre le monde et l'homme ne sont plus éternels ; ils sont plutôt immortels, c'est-à-dire qu'ils commencent à exister d'une existence qui n'aura jamais de fin, comme le nombre⁸¹, quoique le temps lui-même qui les affecte, ait un début et une fin. Il s'ensuit donc que les cycles, inventés par une philosophie qui nie la science infinie de la divinité⁸², deviennent inutiles et blasphématoires pour le Dieu d'Augustin, qui connaît la science infinie des nombres⁸³. Il n'est plus alors impossible au Dieu de la Bible d'avoir créé des choses et des êtres nouveaux et, dans une science ineffable, de ne pas changer de volonté. Ainsi donc il y a *nouveauté* : nouveauté des êtres, puisqu'il y a un commencement ; nouveauté de la misère puisque l'âme ne pré-existe pas (ce mythe platonicien est sans consistance à ses yeux) ; nouveauté de la béatitude sans fin, puisque l'âme, n'ayant pas connu une telle béatitude avant son existence terrestre, goûtera un bonheur nouveau et définitif sans une illusoire réincarnation ; nouveauté enfin de la *via salutis* que personne n'avait encore réussi à trouver, c'est-à-dire le Christ éternel, mort une fois pour toutes. Ce Verbe est au principe et à la fin de l'histoire, comme en son centre : c'est le Christ éternel, le premier et le dernier des hommes ; le point éternisé par lequel le temps du salut s'opère et sur le fondement duquel il repose. Telle est la nouveauté sublime incarnée dans le temps par laquelle une possibilité de salut et de bonheur s'offre à l'homme⁸⁴ pour la vraie philosophie et l'authentique rectitude et béatitude de vie.

Par sa transcendance et son éternité, le Christ est celui qui, au cœur même du temps, rassemble⁸⁵ les siècles, les sociétés, les êtres vers l'Un, vers le Père. Il est l'antidote contre le temps ; le temps disperse, déploie, étend dans la mutabilité ce qui était contenu *causaliter, potentialiter* dans le Principe qui est le souverainement « complicités », où se trouvent condensés, non dépliés, les *volumina saeculorum*⁸⁶. De ce point de vue, l'histoire serait vraiment une détente⁸⁷ condamnée à l'entropie temporelle si le Christ éternel n'assurait la remontée vers l'Un, la *revocatio* de l'âme vers le Père, la sortie de la région de dissemblance vers le suprêmement ressemblant. Si l'Univers et l'histoire de l'humanité ne sont pas dissouts ni désagrégés par le vieillissement de la temporalité, c'est parce qu'ils sont dans le Verbe et supportés par Lui. Le temps s'appuie sur l'éternité. « L'éphapax du Christ prend désormais sa signification infinie : non plus celle d'un événement inséré dans le temps et

81. *De Civitate Dei*, XI, 4.

82. *De Civitate Dei*, XII, 21.

83. *De Civitate Dei*, XII, 19.

84. *De Civitate Dei*, XVIII, 40.

85. *Conf.*, II, 1 ; X, 11, 29 ; XI, 11, 13, 29.

86. *Ibid.*

87. E. GILSON, *L'Esprit de la philo...*, Paris, Vrin, 2^e éd., 1948, p. 367.

dans l'histoire du salut, mais celle de l'événement qui fait ce temps et cette histoire⁸⁸. » C'est précisément dans cette optique que saint Augustin, à la suite de saint Paul, s'est placé : contre certains philosophes néoplatoniciens qui répugnaient à admettre l'union de l'incorporel et du corporel⁸⁹, Augustin propose sa foi en l'Incarnation (de découverte récente⁹⁰) en accentuant le caractère immortel et éternel du Christ⁹¹. Du même coup, il refusait de croire en l'éternité du monde pour la réserver en exclusivité à l'Homme-Dieu par qui, en qui et avec qui l'humanité avait accès à l'éternel bonheur de la résurrection⁹². Ainsi les retours périodiques des âmes en d'autres corps (d'hommes ou d'animaux) sont réduits à l'unité, c'est-à-dire que les cycles sont réduits au cycle unique de retour de l'âme à son propre corps immortalisé⁸⁸.

Troisième dossier : *De Civitate Dei*, XII, 16.

Augustin nous parle en ce chapitre du temps des anges. Il pourrait sembler hors d'ordre, à première vue, de parler du temps des anges dans notre recherche sur la situation originelle de l'homme d'avant la faute. Cependant l'étude de ce temps « d'avant le temps », à saveur mythique⁹⁴, n'est pas sans intérêt ni nécessité pour notre propos. En effet le temps angélique nous apparaît le modèle, en un sens la transposition idéale de notre temps anthropologique, et à la fois le temps d'origine sous l'éclairage duquel s'intelligent le temps astronomique de l'Univers et le temps anthropologique.

Le temps angélique se définit comme un mouvement de pure muta-

88. J. MOURoux, *Mystère du temps*, Paris, Aubier, 1962, p. 151.

89. *De Civitate Dei*, X, 29 ; *Conf.*, VII, 9.

90. En effet, son adhésion au manichéisme avait fini par le convaincre que le Christ pouvait être un homme supérieur, mais non un Dieu ; d'autre part, les livres néo-platoniciens qu'il avait lus ne parlaient pas de l'Incarnation, tant il répugnait à cette culture ancienne de croire que l'immuable puisse s'unir au muable, l'éternel au temporel. Aux premiers, la foi chrétienne révèle que le Christ est Dieu ; aux seconds, que le temps se fonde et s'enracine dans le Christ éternel.

91. T.-J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Éditions universitaires, Fribourg, 1954, pp. 75-78.

92. *De Civitate Dei*, X, 29.

93. On a cru voir dans ce torpillage du mythe platonicien de la métempsotose une indication que le temps augustiniien refuse les cycles et qu'il est rectiligne et vectoriel (cf. H.-C. PUECH, *La gnose et le temps*, dans *Eranos-Jahrbuch*, 20 (1951), 57-113 et H.-I. MARROU, *L'ambivalence...*, p. 32). Mais le problème est fort complexe depuis que des études récentes (pour une bibliographie, voir C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, col. *Lectio divina*, Paris, Le Cerf, 1962) nous ont appris que le temps grec admet un certain progrès et que le temps biblique ne refuse pas les cycles. Nous ne voulons pas ici analyser cette délicate question ; nous nous limitons à l'étude du temps augustiniien. Qu'il nous suffise de prélever une image qu'Augustin nous livre en *De Civitate Dei*, XI, 4, 1 et qui est très suggestive d'un temps-répétition : les êtres et le monde commencent à exister sans jamais plus périr à la manière du nombre qui a un commencement mais pas de fin. C'est une suggestion qui lui vient de la Bible (*De Civitate Dei*, XII, 19). Or ce symbole donne à penser que la succession numérique de l'histoire (des six âges personnels ou collectifs) est une durée de répétition, l'unité se répétant selon des rapports et des mesures différents (*De Musica*, I, 11). Les six jours de la Génèse sont donc le même jour six fois répété (*De Civitate Dei*, XI, 30), scandé par un soir et un matin. C'est dire qu'il y a génération périodique et numérique du temps de l'histoire à l'intérieur de ce grand cycle unique du commencement absolu et de la fin absolue du temps. Voir : I. MEYERSON, *Le temps, la mémoire, l'histoire*, dans *Journal de Psychologie morale et pathologique*, 3 (1956), 333-354. Bonne analyse de la fonction historique chez Augustin.

94. J. GUITTON, *op. cit.*, p. 330.

bilité⁹⁵. Mutabilité spirituelle, il va sans dire, rattachée au mode de connaître des anges ! La connaissance parfaite et sapientielle qu'ils ont de Dieu les dégage de la durée et de la mutabilité ; car l'union à Dieu dont ils jouissent dans une continue et douce béatitude, les arrache des vicissitudes du temps et les fixe dans une éternelle stabilité⁹⁶. Toutefois on sait que pour Augustin le récit de la Genèse expose divers moments de la connaissance angélique et mystique : au matin et au soir correspond le mouvement de connaissance soit de contemplation de la création dans le Verbe, soit de science des êtres en eux-mêmes. C'est cette mutabilité noétique qui met en branle les mouvements des *tempora* cosmiques que l'on observe dans l'Univers⁹⁷. De ce point de vue, le temps angélique connaît un certain mouvement dont les parties ne peuvent être simultanées⁹⁸.

Nous réalisons, une fois de plus, que le problème du temps pour Augustin est rattaché à celui d'une théologie de la création, et, d'un point de vue subjectif, il se ramène à une épistémologie de la création et à une éthique de l'âme⁹⁹. Ce sont, en effet, les degrés de connaissance des êtres qui déterminent leur appartenance à la temporalité tout comme, corrélativement à cette noétique, leur option libre de conversion d'amour vers Dieu les soustrait à la mutabilité éthique. En effet Dieu, possédant une connaissance créatrice des êtres¹⁰⁰, sans variation noétique¹⁰¹, est au-delà de tout mouvement : Il est éternel. L'ange, par contre, possède de la création une connaissance matutinale et vespérale ; ce qui détermine chez lui un mouvement qui le loge dans un mode d'être autre que celui de Dieu, c'est-à-dire inférieur à l'éternité mais supérieur au temps cosmique qu'il suscite et au temps humain. Le choix libre qu'ils ont fait pour ou contre Dieu les fixe à tout jamais dans la stabilité de leur destin éternel¹⁰², ce qui les affranchit du temps cosmique et historique. Au dernier rang des êtres rationnels, l'homme possède une connaissance des êtres qui implique le temps, et s'appelle mémoire : *animus* ; elle est écartèlement entre un passé et un futur au sein même de l'*attention* de la conscience présente. C'est la forme spécifique de la mutabilité humaine, à laquelle mutabilité psychologique sont reliées la mouvance de la liberté et l'incertitude de la conversion vers les valeurs d'en-haut. C'est pourquoi il y a le délai et l'intermède de l'histoire (personnelle ou universelle) avant la fixation définitive dans

95. *De Civitate Dei*, XII, 16 ; *Conf.*, XII, 15.

96. *Conf.*, XII, 9, 11, 12.

97. *De Civitate Dei*, XI, 6 ; XII, 16.

98. *Ibid.*, XII, 16.

99. *Ibid.*, XI, 7.

100. *Ibid.*, XI, 10.

101. *Conf.*, XI, 31.

102. Leur choix libre les fixe instantanément à Dieu, et cela pour l'éternité de laquelle ils participent. Ils sont dans la stabilité (*stantes*) soit pour la Vie (*in Quo habitare vivere est*) soit pour la Mort (*a Quo exire emori*). Les anges n'ont donc pas besoin d'une histoire qui serait comme un délai avant leur choix définitif, comme c'est le cas de l'homme. Ce dernier, c'est tout au long de son histoire qu'il glisse et chancelle sur la temporalité, dans l'instabilité, avant que le délai de l'histoire ne soit entièrement expiré. A juste titre Augustin peut-il affirmer que l'humanité voyage sur l'eau avant d'atteindre la Terre du rivage céleste.

le bonheur ou le malheur éternel. Car il y a au cœur même du temps humain une vocation, un appel à l'éternité, parce que il y a une forme de connaissance, en l'homme, qui lui permet de s'arracher au temps (à l'instar de la connaissance angélique) et d'aspirer à l'éternel : c'est la connaissance du *mens*, ce *mens* des extases plotiniennes¹⁰³, ce lieu des lois du nombre et de la dialectique¹⁰⁴, ce lieu de la Sagesse et de la Raison¹⁰⁵, cette force d'Amour de Dieu que ni le temps ni l'espace ne ravit¹⁰⁶. De cette forme de connaissance jouissent déjà les anges pour leur bonheur ou leur malheur, provoquant ainsi, dès l'origine, la naissance des deux cités terrestres¹⁰⁷ et projetant sur le drame de l'existence humaine un éclairage lointain et originel¹⁰⁸.

L'analyse des trois textes majeurs sur le temps nous apprend que la temporalité n'est pas la région de la plénitude (1^{er} dossier), qu'elle est la condition d'origine de toute créature (dont l'âme d'Adam aussi), condition articulée cependant sur l'événement du Christ-éternel (2^e dossier). Cette finitude du devenir temporel s'explique par la Faute intervenue à l'origine dans un temps d'avant le temps (3^e dossier). Ainsi dès son commencement absolu, chaque être est soumis à la mouvance ontologique (écoulement dans la temporalité) et à la mouvance éthique (oscillation du regard et possibilité de l'illusion et de l'écart).

Si mon interprétation est juste, il nous faut convenir que rien en tout cela ne peut suggérer l'image de la chute. Au contraire, c'est dès l'origine, pour reprendre le symbolisme d'Augustin, que nous sommes sur l'eau de la mer. Nous n'avons pas chuté dans la mouvance, nous y sommes nés.

LA SITUATION D'ADAM

Adam a-t-il connu un autre sort avant sa faute, au paradis ? En d'autres mots, l'ancêtre de l'humanité aurait-il été créé surhomme, jouissant d'une sur-élévation ontologique avant sa transgression ? A-t-il été gratifié de ce qu'une certaine théologie a appelé « les dons préternaturels » ?

La question est fort complexe. Parce que nous sommes ici en présence d'incertitudes augustiniennes relativement à l'origine de l'âme d'Adam, et des privilèges de l'état d'innocence¹⁰⁹. Parce qu'aussi la pensée d'Augustin

103. La réflexion augustiniennne sur l'ange offre un grand intérêt pour l'anthropologie, puisqu'elle manifeste en transparence, toutes les données et les structures de l'être humain pour ainsi dire projetées et idéalisées dans un au delà de l'existence terrestre. Il suffit de relire (*Conf.*, XII, 15) la description de cette « *domus luminosa* », habitée par une certaine sagesse créée, qui est *mens rationalis et intellectualis*, où ne se trouve ni matière, ni corps, ni froid, ni ténèbres, ni temps.

104. *De Musica*, VI ; *De Libero Arbitrio*, II, 11.

105. *De Immort. Animae*, VI, 10, 11.

106. *De vera religione*, XXXV, 65.

107. *De Civitate Dei*, XI, 34.

108. *Ibid.*, XI, 13.

109. Pour tous ces problèmes, voir la polémique entre les PP. DE LUBAC et BOYER dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, tome III.

gustin est en évolution sous la pression des polémiques anti-pélagiennes et anti-manichéennes. Face à ces contestations concrètes du péché d'origine, Augustin se confie exclusivement à l'Écriture à ce point de ne se livrer nullement à la spéculation et à la systématisation théologiques¹¹⁰. Cette manière scripturaire de répondre aux interrogations de la culture de son temps explique pourquoi la question de l'âme d'Adam au paradis et de son corps constitue une réflexion à deux temps dont la liaison n'est pas toujours aussi rigoureuse qu'on le souhaiterait.

Je propose d'abord une lecture des textes sur la condition corporelle et matérielle d'Adam et d'Eve avant la faute. Ensuite je verrai son statut spirituel d'innocence.

LES CONDITIONS MATÉRIELLES

Réagissant contre certaines thèses gnostiques¹¹¹, Augustin maintient que le corps des premiers parents était un corps animal. Le premier homme terrestre, parce que tiré de la terre, a été fait en âme vivante; aussi son corps avait-il besoin de nourriture et de boisson pour échapper à la faim et à la soif¹¹². Il ne jouissait pas d'une immortalité absolue ni indissoluble; cependant sa vie au paradis, tout en étant celle d'un corps animal, le destinait à devenir spirituel (comme les corps ressuscités) sans passer par la mort. Ainsi le corps animal du premier homme a été fait non pour être absolument exempt de la mort mais pour ne pas mourir si l'homme ne péchait pas¹¹³. En ce sens le corps d'Adam, avant la faute, peut être dit à la fois mortel et immortel: mortel, parce qu'il pouvait mourir, immortel parce qu'il ne pouvait ne pas mourir du tout¹¹⁴. Cependant gardons-nous bien, ajoute Augustin, de croire qu'à la résurrection nous aurons un corps identique à celui du premier homme avant la faute. Cette parole de l'apôtre: « tel homme terrestre, tels aussi les terrestres », ne doit pas se comprendre comme une situation produite par le péché. Il ne faut pas en effet s'imaginer qu'avant le péché le corps de l'homme était spirituel et qu'en raison du péché il a été transformé en corps animal¹¹⁵. Non, destiné à se maintenir dans la fleur de la jeunesse, le voilà maintenant, tout en continuant à vivre¹¹⁶, condamné par sa faute à vieillir et à mourir avant de recevoir sa récompense éternelle¹¹⁷.

Le péché n'a donc pas transformé le corps d'Adam en corps animal; il l'avait de naissance. Et un corps assez identique au nôtre avec ses be-

110. Comme le souligne J. CHENE, *La Théologie de saint Augustin*, Lyon, Xavier Mappus, 1961, dans son introduction.

111. Voir J. PEPIN, *Le symbolisme néoplatonicien de la vêtue*, dans *Augustinus Magister* Paris, 1954, tome I, p. 302.

112. Cf. *De Civ. Dei*, XIII, 23. Les lignes qui vont suivre utilisent abondamment les livres XIII^e et XIV^e du *De Civitate Dei*.

113. *Ibid.*, XIII, 24.

114. Cf. *De Gen. ad Litt.*, VI, 25, 36.

115. Cf. *De Civ. Dei*, XIII, 23.

116. *Ibid.*

117. *Ibid.*

soins de manger et de boire pour éviter la souffrance¹¹⁸, soumis à la temporalité (sans la douleur du vieillissement et la peine de la mortalité).

Le péché a rendu la mort naturelle. C'est là le châtement de la faute d'Adam. Nous rangeons parmi les châtements, dit Augustin, la séparation de l'âme et du corps¹¹⁹. A remarquer ici l'opposition radicale qui sépare Augustin de Platon. En effet, pour ce dernier, la punition du péché de l'âme, c'est la descente dans le corps, l'ensomatose, alors que pour Augustin le châtement, c'est la disjonction de l'âme et du corps¹²⁰. On constate ainsi combien l'augustinisme véritable répugne à l'idée de chute ontologique ; car l'homme augustinien n'est ni le corps ni l'âme seule, mais ce qui est composé de corps et d'âme¹²¹. Si bien que l'homme augustinien ne veut pas être dépouillé de son corps (sauf de ce qu'il y a de lourdeur et de corruption en lui) et désire se revêtir de son immortalité¹²². Ce renversement de perspective s'explique chez Augustin du fait de la bonté ontologique de la chair et du corps¹²³. C'est pourquoi ce serait une erreur de croire que tous les maux de l'âme proviennent du corps¹²⁴.

L'homme-Adam, né dans un corps animal, vivait donc au paradis dans des conditions de bonheur spéciales¹²⁵. Il aurait même pu engendrer des enfants. En effet dit Augustin, l'homme aurait semé et la femme aurait reçu quant il eût fallu, autant qu'il eût fallu, sous la motion de la volonté, non par l'excitation de la passion. Après bien des hésitations¹²⁶, sa doctrine se fixe¹²⁷ en s'opposant à la doctrine généralement admise des Pères grecs. Et pour quelles raisons ? Afin de montrer que l'enfant est le couronnement et la gloire du couple et non pas un châtement de péché¹²⁸. Deuxièmement par souci d'interprétation littérale du verset de la Genèse : Il les fit mâle et femelle et Dieu les bénit en disant : Croissez, multipliez-vous, remplissez la terre et dominez sur elle. C'est donc à l'origine que Dieu inscrivit leur sexe dans la chair ; et Augustin ne voit pas pourquoi le texte ne signifierait-il pas en l'occurrence le lien conjugal auquel la bénédiction divine assure une promesse de fécondité¹²⁹ ? Troisième raison : supposer qu'Adam avant la faute n'ait pu engendrer, c'est soutenir la thèse absurde que le péché eût été nécessaire pour accomplir le nombre des saints¹³⁰. Pour toutes

118. *Ibid.*, XIII, 20.

119. *Ibid.*, XIII, 16.

120. *Ibid.*, XII, 27.

121. *Ibid.*, XIII, 24.

122. *Ibid.*, XIV, 3.

123. *Ibid.*, XIV, 5.

124. *Ibid.*, XIV, 3.

125. *Ibid.*, XIV, 26.

126. Augustin avait privilégié, pendant un certain temps de sa carrière d'écrivain, la génération spirituelle des premiers parents au paradis. Voir notamment *De Bono. Conj.*, II, 2 ; *De Gen. contra Mani.*, I, 19, 30 ; *De Cat. rud.*, XVIII, 30 ; *De Gen. ad litt.*, III, 21, 33.

127. Augustin finit par reconnaître la valeur du mariage et de la génération corporelle au paradis. Cf. *De Gen. ad litt.*, IX, 5, 9 ; *De Civ. Dei*, XIV, 21 ; *De Pecc. orig.*, XL, XLIII ; *Contra Julian. lib. VI*, IV, 11, 57 ; *Contra Epist. Pelag.*, I, 17, 34.

128. *De Civ. Dei*, XIV, 21.

129. *Ibid.*, XIV, 22.

130. *Ibid.*, XIV, 23.

ces raisons, Augustin est amené à admettre l'existence de relations sexuelles dans le Paradis, la concupiscence en moins cependant. Ce qu'il refuse, c'est le désordre: non pas les relations sexuelles, mais la concupiscence; non le boire et le manger, mais l'intempérance.

LES CONDITIONS SPIRITUELLES D'ADAM AU PARADIS

Venons-en maintenant à la situation spirituelle d'Adam avant la Faute. Dans une récente étude, le P. de Lubac a bien montré cet élément de continuité qui existe entre l'état d'Adam et le nôtre, i.e. en un sens la continuité de l'état d'innocence et de l'état pécheur. Quelque soit la diversité de conditions d'avant ou d'après la faute, Augustin veut souligner l'impuissance totale de l'homme sans Dieu. Avant la faute, Adam est créé dans la grâce de Dieu; il est dans la richesse, c'est pourquoi sa prière en est une d'action de grâces et d'humilité. Après la faute, une seconde grâce lui est offerte, qu'il doit réclamer et implorer dans une prière de demande et d'humilité. De l'abondance, il passe à un état d'indigence; à une grâce native succède une grâce recherchée et méritée. Malgré la variation des conditions, ce qu'il ne faut pas perdre de vue c'est l'aveu fondamental de l'impuissance de l'homme dans la grâce, « la reconnaissance que tout vient à l'homme de Dieu, et cela même qu'il n'a point eu à demander; l'acceptation de la dépendance totale »¹³¹.

CONCLUSION

En résumé, ce bref tour d'horizon des conditions matérielles et spirituelles de l'Adam premier avait pour but d'élucider le problème de la symbolisation de la faute comme *chute originelle*. Après ce que nous venons de voir, je crois qu'il est difficile de nous représenter le passage de l'état d'innocence à l'état de péché comme une chute et comme une dénivellation ontologique. L'abus de la liberté, qui est à l'origine de la transgression, a bel et bien introduit du désordre dans la nature humaine et chez Adam, le premier. Malgré cet événement, le péché et le châtiment n'ont pas réduit Adam à cette torpeur et à cette faiblesse d'esprit et de corps que nous remarquons chez les petits enfants¹³². Bien mieux Augustin ne cesse d'affirmer la supériorité de l'homme, même pécheur, sur l'animal¹³³. Les natures sont bonnes; celle des pécheurs mêmes contribue à l'harmonie de l'Univers. Mon intention n'est certes pas de sous-estimer la disparité des situations d'innocence et de péché chez Adam. Elles sont très différentes, j'en conviens.

131. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, coll. *Théologie* 63, Paris, Aubier, 1965, p. 118. Je dois ici reconnaître ma dette envers ce livre, particulièrement envers le chapitre sur *La prière d'Adam*, des pages 113-133.

132. *De Civ. Dei*, XIII, 3.

133. *De Cat. rud.*, XVIII, 30.

Comme le dit le père de Lubac : lorsqu'Augustin analyse l'existence humaine, « le centre de perspective où il reste toujours installé, c'est celui qui vise l'homme d'aujourd'hui, l'homme pécheur... Sachons comprendre que tout ce qu'il affirme concernant l'homme en état d'innocence, il l'affirme par contraste comme en un second temps de sa pensée »¹³⁴.

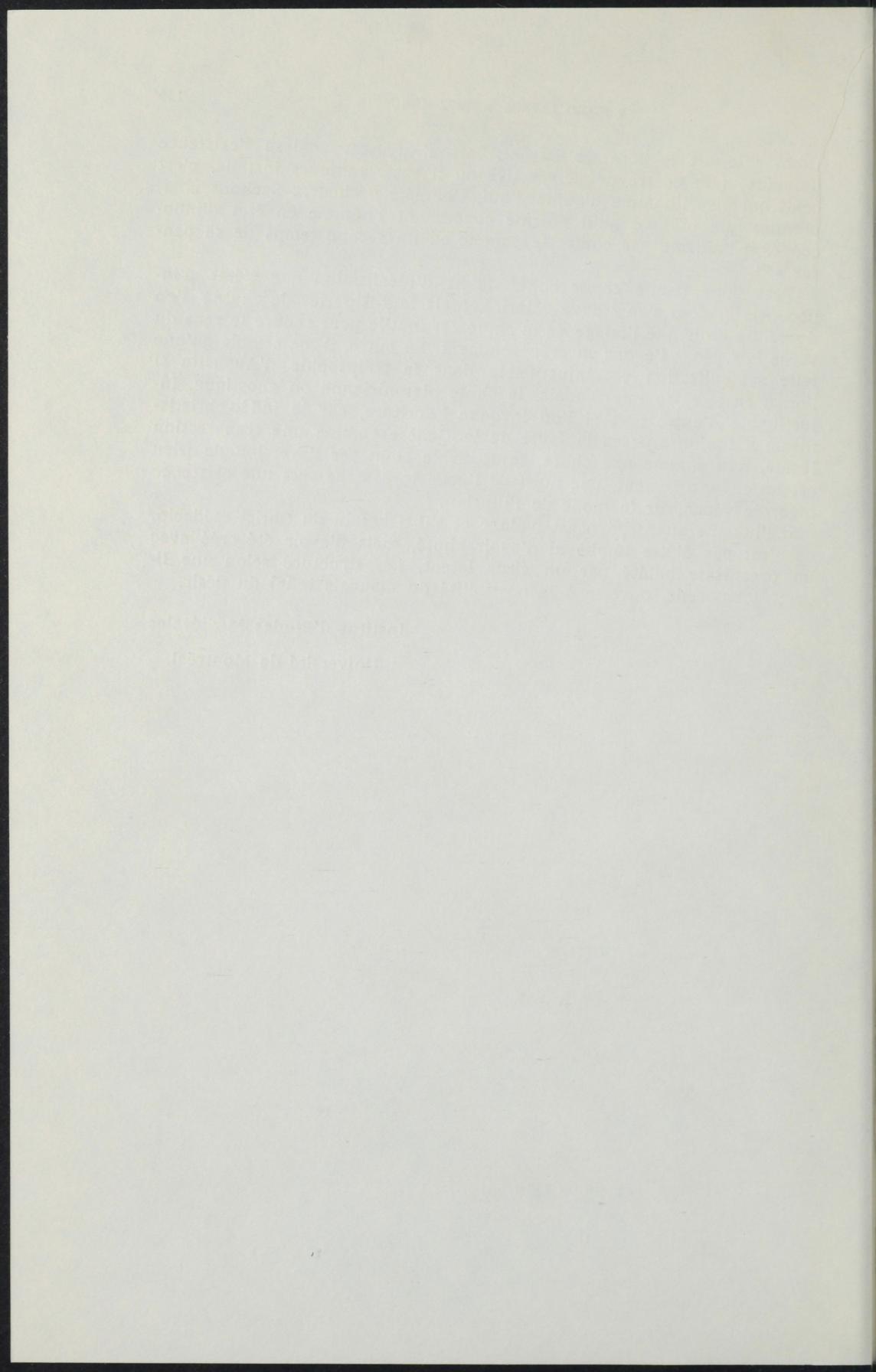
C'est donc par effet de contraste et d'idéalisation que l'état d'innocence d'Adam s'en trouve valorisé. Mais faut-il parler de chute ? J'en doute. Je crois que l'image de la chute est inutile pour rendre le sens du verbe *labi*. Nous l'avons vu précédemment. En outre, il me semble qu'une telle symbolisation est injustifiable dans la philosophie d'Augustin si l'on a en tête, comme modèle, la chute platonicienne ou gnostique. Injustifiable d'autre part si l'on invoque l'Écriture, car le judéo-christianisme a toujours perçu la faute de la Genèse comme une transgression légale, non comme une chute. Injustifiable enfin car l'aversion de Dieu est un anéantissement, une mort de l'âme, le passage vers une existence inversée vécue sur le mode de l'illusion.

Si l'homme augustinien est malade et s'il a besoin du Christ médecin, ce n'est pas d'être tombé ni d'avoir chuté, mais d'avoir été créé avec un organisme habité par un virus latent, i.e. structuré selon une liberté temporelle, ouverte à la possibilité du mauvais infini du désir.

Institut d'Études Médiévales

Université de Montréal.

134. H. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 127.



LA PHILOSOPHIE PLOTINIENNE DU PÉCHÉ ET L'UTILISATION QU'EN A FAITE SAINT AUGUSTIN

par M. HUFTIER

En 389, Nébride, jeune homme des environs de Carthage, qui s'était converti à peu près en même temps que S. Augustin, lui écrivait : « Dans certaines de vos lettres, je crois entendre Jésus-Christ, dans d'autres, Platon, dans d'autres encore, Plotin¹. » De fait, lorsqu'on lit S. Augustin, on est frappé de l'atmosphère plotinienne qui y règne. L'assimila-

1. « Illae mihi Christum, illae Platonem, illae Plotinum sonabunt » (Ep. VI, 1, *PL* 33, 67). On peut voir à ce sujet : J.-J. O'MEARA : *S. Augustine's view of Authority and reason in A.D. 386*, dans *Irish Theol. Quarterly* 18 (1951), pp. 338-346, où l'on essaie de faire dans S. Augustin la part du néo-platonisme, du Christ et de la raison. L'auteur a abordé le même problème à propos de la conversion de S. Augustin dans *Neo-platonism in the conversion of S. Augustine*, dans *Dominican Studies*, 3 (1950, nov.-déc.), pp. 331-343, où il met en parallèle le récit des *Confessions* avec le témoignage des premiers dialogues contemporains de l'événement : l'auteur ici encore tente de situer l'influence néo-platonicienne et l'autorité chrétienne dans cette conversion. A comparer avec l'opinion de M. COURCELLE dans ses *Recherches...* et ses articles ou interventions au Congrès de *Augustinus Magister* ; il est rejoint par A. PINCHERLE, *La formazione teologica di S. Agostino*, Roma, Edizioni Italiane, 1947, où l'auteur souligne le rôle d'Ambroise dans l'initiation platonicienne de Augustin.

Ou encore, dans le même sens, comparer, quant aux rapports Plotin-Augustin, l'opinion du R.P.P. HENRY, S.J. dans *La vision d'Ostie, ou Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, chap. III et IV, avec celles de J. WYZES, *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustinus De genesi ad litteram*, dans *Zeitschr. Neu testamentl. Wissensch.* 39 (1940) 137-151. On a là une analyse détaillée des rencontres de S. Augustin avec la pensée néo-platonicienne qui montre que Plotin n'est pas seul en cause ; ou de A.F.N. LEKKERKERKER, *Augustinus over het geluklike leven*, dans *Nederlands Archief Kereschiendenis* n. s. 34 (1943-45), 107-137 et 217-257), où l'auteur relève le glissement que la foi chrétienne de S. Augustin fait subir à la pensée des antécédents païens : il manquait l'Incarnation aux néo-platoniciens ; d'autre part, l'homme ne saurait trouver lui-même son bonheur ; enfin, l'empire de l'Écriture sur la pensée de S. Augustin relève au second plan la philosophie : on voit par là la différence d'opinion avec celle du R.P. HENRY.

Une position moyenne semble être tenue par A.C. PEGIS, *The mind of St. Augustin*, dans *Mediaeval studies* (1944) 1-61 où l'auteur remarque que chez S. Augustin, le néo-platonisme fut submergé par la sagesse chrétienne d'origine surnaturelle, tandis que c'est l'élément philosophique de sa pensée qui, une fois passé l'âge des Pères, a réagi sur nombre de ceux qui, dans la suite, se mirent à son école et se sont réclamés de lui.

Quant à la manière dont S. Augustin a intégré le platonisme, M.E. Gilson donne sans doute la note juste : « Il faut se souvenir qu'Augustin avait à réconcilier deux perspectives distinctes sur l'univers : la cosmologie platonicienne avec le monde immobile des essences qui la dominent, et la cosmologie judéo-chrétienne, avec l'histoire du monde et de l'homme qu'elle contient. Augustin passe constamment d'une perspective à l'autre, plutôt avec le sentiment de leur unité profonde qu'en vertu d'une doctrine explicitement élaborée pour les unifier » (*Introduction à l'étude de S. Augustin*, 3^e édition, Vrin 1949, p. 315).

tion fut d'autant plus facile que d'une part, Augustin a reçu d'Ambroise un plotinisme déjà repensé par un chrétien² ; d'autre part, la philosophie véritable, telle que l'entend Plotin n'est pas simple matière d'enseignement, mais *discipline*, école de vie, initiation à un genre de vie réservé à une élite ; et en particulier dans l'école d'Ammonios que fréquenta Plotin, « la préoccupation de la vie spirituelle et de la purification de l'âme était chose bien autrement importante que la culture spirituelle pour elle-même. On n'y envisageait les doctrines qu'à titre de ferment spirituel, et on y trouvait peut-être ce genre tout particulier d'éclectisme que nous rencontrons à coup sûr chez Plotin, et qui consiste, non à juxtaposer mais à transformer les doctrines empruntées aux écoles philosophiques les plus différentes pour les faire servir à l'avancement de l'âme... Aussi l'on restait longtemps près de ces maîtres, qui étaient plutôt des guides spirituels que des professeurs »³. Ainsi le philosophe, non seulement à la manière d'un maître, mais surtout à la façon d'un prédicateur et d'un directeur de conscience, agit bien plus encore par sa personne que par son enseignement.

C'est sans doute pourquoi on a pu écrire de la purification plotinienne plus spécialement que « l'on ne peut ranger le processus cathartique exclusivement d'un côté ou de l'autre. Il est indivisiblement philosophique et religieux. Il réunit en lui les vertus de l'analyse méthodique et de voie négative, de la critique lucide et du dépouillement mystique »⁴ : la réflexion philosophique se trouve haussée à une signification religieuse⁵. Elle est moyen nécessaire d'un salut non philosophique. Si l'on fait de la dialectique, « identique à la philosophie, ou, du moins, qui en est la partie précieuse »⁶, c'est parce qu'elle est nécessaire comme purification, c'est parce qu'il y a déjà une extase au fond de l'âme. La philosophie n'a rien à faire qu'à dévoiler, éliminer, dégager, écarter les obstacles qui empêcheraient de voir que le salut est éternellement fait. Elle est ordonnée à la perfection, non pas qu'elle l'effectue, mais en ce qu'elle nous aide à en prendre conscience et à la faire nôtre.

Son rôle est de réveiller l'intelligible au-delà du sensible et, dans le monde intelligible, l'extase dont il procède : on ne dévoile que ce qui existe déjà⁷.

Mais il n'y a rien, dans tout cela, de la purification au sens chrétien du terme, et il n'est pas question de péché. De fait, Plotin est sobre du mot *hamartia*. Quand il l'emploie, c'est pour désigner une défection

2. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*. On indiquera d'ailleurs en note les textes ou citations de S. Augustin, indiquant le parti que celui-ci a pu tirer de cette doctrine plotinienne du péché.

3. E. BRÉHIER, dans *Plotin, Ennéades* (traduction : Collection Guillaume Budé, Paris, 1924), I, Introduction, p. IV-V.

4. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1956, p. 193.

5. E. BRÉHIER, *l. c.*, p. XXXIII : « La doctrine platonicienne ne prend son plein sens pour lui (Plotin) que parce qu'elle est, plus qu'une autre, favorable à la vie spirituelle ».

6. *Enn.* I, 3, 5.

7. Cf. I, 2, 4 : « Cette contemplation est posée en acte dans l'âme, comme la vision de l'œil est produite par l'objet visible. N'est-il pas vrai qu'elle possédait ces objets, mais sans en avoir de réminiscence ? Oui, elle les possédait, mais ils n'étaient pas en acte, ils étaient déposés dans une région obscure de l'âme ». Cf. VI, 9, 8. « L'événement est dans la prise de conscience, non dans l'état lui-même » (J. TROUILLARD, *o.c.*, p. 98).

morale, ce que nous appellerions le côté matériel du péché : par exemple, au début de I, 2, 6, pour qualifier les fautes qui consistent à entrer en complicité avec les mouvements de sensibilité, lorsqu'il est question des états de l'âme entrant en complicité avec le corps (IV, 8, 5), ou des « défauts qui se trouvent dans les êtres engendrés ou dans les actions, lesquels défauts viennent de ce que l'on s'écarte du modèle contemplé » (III, 8, 7). Peut-être approche-t-on de notre notion du péché quand Plotin se demande (IV, 3, 16) si « tous les maux qui arrivent aux gens de bien en dehors de toute justice... ne doivent pas être considérés comme provenant d'une faute antérieure » : en ce cas, continue-t-il, « l'injustice commise par autrui est une injustice pour celui qui l'a commise, et son auteur n'est pas affranchi de sa responsabilité ; mais, saisie dans l'ordre universel, elle n'est pas une injustice dans l'univers, pas même pour celui qui l'a subie : elle est un événement nécessaire... L'ordre divin distribue exactement à chacun ce qui lui convient ; mais nous ignorons les causes, et cela fournit à notre ignorance les occasions de la blâmer ». Dans tous les cas, c'est toujours envisagé en fonction de l'homme : l'Un est au-dessus de cela, et l'optimisme plotinien est assez robuste pour faire rentrer ce point de vue individuel néfaste, dans la bonté de l'ensemble : jamais il n'est question d'offense à Dieu, de rupture d'un dialogue, de refus d'une amitié ; on est encore bien proche de la philosophie grecque. Comment expliquer cela ?

Pour Plotin, ce qui existe d'abord, au-delà de tout, au-delà du sensible, de l'intelligible, de l'Être même, c'est l'Un, l'ineffable, le simple, le zéro, ce que Scot Erigène appelle le *nihil per excellentiam*⁸. Cet Un qui est au-delà de toute limite, de toute détermination, qui est présent partout et baigne toutes choses comme une atmosphère, se réfléchit d'abord, se dédouble en l'Intelligible, puis se détend, se diversifie comme le centre se projette en des rayons, donne naissance à un univers où, tout en étant continuité, tout est ordre et hiérarchie, tout porte la trace de l'Un et est parcouru d'un mouvement et comme d'une puissance d'unification, tout aspire à retourner à l'Un, au Simple, d'où il est issu⁹. L'homme sera un *cas*, une partie de cet univers. L'âme, qui, comme toutes choses n'existe qu'en vertu d'un mélange de l'Un et de la « matière », aura à transcender le corps, à intégrer le sensible, à se dégager de cette sorte d'impureté que constitue le *mélange* avec le corps qui la retient prisonnière et la ternit ; si elle veut retrouver en l'Un la *vie bienheureuse*, elle aura à vaincre la tentation constante du corps, qui l'individualise et la multiplie ; elle aura à fuir ce monde sensible, à s'en séparer, à s'en affranchir. Le mal n'est pas à proprement parler ce mélange. Il consistera, pour l'âme, à sympathiser avec ce

8. Cf. *De divisione naturae*, III, 19.

9. Qu'on ne se fasse d'ailleurs pas illusion : s'il est vrai que l'univers provient de l'Un, il faut entendre cela dans le sens que l'Un produit par surabondance, en demeurant en lui-même et sans se dissiper dans les êtres : « L'être total se divise, mais sans être nuancé en rien par cette division, ou, pour mieux dire, il engendre en restant en lui-même, et les parties qu'il engendre, prises ensemble, forment tous les êtres » (VI, 4, 4).

corps, à oublier sa vocation, à se laisser prendre et endormir par le corps, entraîner par lui hors de ce courant de simplification et d'unification qui parcourt l'univers entier. Le vice est addition d'un élément étranger : le péché sera adhérer à cet élément étranger. Placé entre Dieu et les bêtes, l'homme se tournera vers Dieu, ou vers la matière qui est négation, privation, limite. Le péché sera un narcissisme, un exclusivisme. On se laisse prendre par les limites du corps, du sensible, de la matière : ceci, par opposition au bien-vivre, à vivre vertueusement, à la *vita beata*²⁰ qui consiste à se recueillir, s'éveiller à un autre ordre, s'y attacher et s'assimiler à Dieu.

Et c'est pourquoi on ne viendra à cette notion de péché qu'après avoir exposé ce que Plotin entend par l'Un et l'univers, et esquissé l'attitude du *sage*. On trouvera en notes quelques textes de S. Augustin ou références à ses œuvres suggérant l'emploi que le Docteur d'Hippone a pu faire de ces vues plotiniennes sur le péché.

§ 1 : L'UN, L'UNIVERS, L'HOMME

A) L'Un

Au sommet, ou plutôt, au-delà de tout, il y a l'Un²¹. Qu'est-ce que cet Un ? Il est difficile de répondre à cette question, car précisément ce qui

10. L'Un est-il une personne ? On a pu remarquer que de nombreuses fois — vingt à vingt-cinq fois peut-être — dans le texte des *Ennéades*, l'Un était précédé, non de l'article neutre, mais de l'article masculin ; et il serait bien surprenant qu'il s'agisse chaque fois d'un *lapsus calami* qui aurait échappé à l'auteur. Est-ce que cela ne trahirait pas la pensée profonde de Plotin dans sa conception de l'Un, auquel il penserait comme à une personne ?

En réalité, tout en reconnaissant ce que l'élaboration du concept du Dieu chrétien doit à cette théologie négative, en particulier par l'intermédiaire de Denys, il est difficile à une mentalité chrétienne de voir ce que Plotin mettait sous ce vocable : Un ; car, de Plotin à S. Augustin et au christianisme, ce qui est semblable est différent, et ce qui est différent est semblable : c'est un autre univers.

L'Un ne convient pas plus que n'importe quel autre terme. Plotin parle de l'Un ou du Bien parce qu'il s'agit là de termes consacrés par l'École platonicienne. Mais ce n'est pas à « prendre au sérieux », ou plutôt, il faut, pour les comprendre, nous débarrasser de nos « catégories » ; il s'agit là d'une sorte de métaphore. Adossé à une ontologie, S. Thomas dira, par exemple, que de la liberté de Dieu à la nôtre, il y a analogie. Ici, où il est davantage question d'une *énologie*, si l'on dit que l'Un est « pure liberté » (VI, 8, 20), ce n'est pas qu'existerait une personne qui serait parfaitement libre.

Si l'on dit que l'Un est personnel, c'est sous forme de métaphore, une métaphore à laquelle Plotin est sans doute favorable, mais qui exclut de Dieu la personnalité après l'avoir traversée. Dieu est supra-personnel, il est forme transcendantale de personnalité. Celle-ci est encore une catégorie, une essence, qui ne peut donc s'appliquer au Premier. Dieu est toujours au-delà, il ne se laisse enserrer ni définir par rien, il dépasse toute forme. Si on l'appelle l'Un, c'est parce qu'il faut bien le nommer, mais il faudra dépasser ce terme même : Cf. VI, 9, 5 : « la merveille qui est avant elle (l'intelligence), c'est l'Un ; ne disons pas : ce qui est un, afin d'éviter d'énoncer l'Un comme attribut d'un sujet autre que lui. En réalité, aucun nom ne lui convient ; pourtant, puisqu'il faut le nommer, il convient de l'appeler l'Un, mais non pas en ce sens qu'il soit une chose qui a ensuite l'attribut de l'Un... Il faut l'appeler l'Un pour nous le désigner l'un à l'autre, pour que ce nom nous conduise à une notion indivisible, et unifie notre âme ; mais nous ne disons pas qu'il est un et indivisible au même sens que le point et l'unité numérique ».

11. Si l'on suit ici l'ordre *descendant*, on ne nie pas pour cela qu'en réalité l'ordre ascendant domine toute cette philosophie. Et il n'est pas question de penser qu'on peut philosopher du point de vue de l'Un, d'où l'on déduirait les ordres inférieurs. On ne se place pas entièrement hors de l'homme — ce serait manquer l'aspect *spiritualité* du plotinisme. Il est peut-

caractérise l'Un, c'est qu'il n'est ni figure, ni partie, ni forme (V, 5, 11) : il est au-delà. Le définir serait le trahir, car cela équivaldrait à le resserrer dans les limites d'une essence : « Il est au-delà de l'essence : cette parole ne veut pas dire seulement qu'il engendre l'essence, mais qu'il n'est pas esclave d'une essence ni de lui-même » (VI, 8, 19). Le définir serait encore en faire quelque chose ; or il est au-delà de toute limite (VI, 6, 3), au-delà de toute détermination, au-delà de toute connaissance¹². Il est transcendance absolue¹³, au-delà de l'Être même¹⁴. Dieu est toujours l'Un, et non l'Être. Les créatures sont : Dieu n'est pas ; car pour Plotin, une cause donne toujours ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle n'a pas¹⁵. « Les créatures sont parce que Vous êtes, Seigneur », disait S. Augustin ; ou encore, plus simplement, dans un contexte platonicien et chrétien : *Quia bonus es, sumus*. Plotin aurait pu écrire : « Les créatures sont parce que Vous n'êtes pas »¹⁶. L'Un est toujours au-delà : « au-

être permis de rapprocher l'« inquietum cor nostrum donc requiescat in Te », de cette prise de conscience d'un courant qui, traversant la création entière, la soulève vers l'Un. On adopte simplement cet ordre dans l'étude présente parce qu'on la veut orientée vers la doctrine du péché.

12. Cf. E. BRÉHIER, *Les Ennéades*, VI, t. II, pp. 51-52.

13. C'est d'ailleurs un des points sur lesquels Plotin se sépare de Platon. Pour celui-ci l'idée du Bien est encore d'ordre intelligible ; Plotin, lui, y voit une transcendance.

14. Cf. V, 5, 5 : « La trace de l'Un fait naître l'essence, et l'Être n'est que la trace de l'Un ». VI, 2, 9 : « Ce qui vient avant l'Être n'est pas l'Être : sans quoi il ne serait plus l'Être premier mais l'Un qui est avant cet un est lui-même Un » ; Cf. VI, 2, 3 et ce qui e caractérise c'est sa répugnance au multiple (V, 3, 15).

15. Cf. VI, 7, 17 : « Il n'est pas nécessaire qu'un être qui donne possède ce qu'il donne ; en pareille matière, l'Être qui donne doit être considéré comme supérieur à ce qu'il donne... L'Être primitif est au-delà des êtres qui viennent après lui ; l'Être qui donne est au-delà de ses dons, il leur est supérieur... ; la vie est une trace de ce principe, mais elle ne lui appartient pas ». Cf. E. GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, 1948, pp. 40-41.

16. Il écrit d'ailleurs (VI, 8, 10) : « Ce n'est donc pas en tant qu'il est, qu'il produit ce dont on dit : il est : Οὐ τοι γυν οὐδὲ καθ' ὃ ἐστὶ ποιεῖ τὸ ἐστι ».

En un certain sens, il y a entre S. Augustin et Plotin la différence de l'ontologie à l'éno-logie. Pour Plotin, un être donne toujours ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas. L'Un n'est rien de ce qu'il engendre, ni forme, ni puissance, ni beauté, ni étendue ; il est *infini*, au-delà de tout : ceci, sous peine d'être une « portion de ces qualités » (VI, 7, 32). L'un n'a rien de commun avec les êtres qu'il fait, il donne la lumière à l'œil et l'Être à tout ; c'est même la première condition pour être cause. Il ne s'agit donc aucunement ici d'un panthéisme. Cf. E. GILSON, *o.c.*, pp. 42-44. Mais, d'autre part, c'est également différent de Platon et de S. Augustin : il n'y a aucune vérité éternelle, pas d'idées en l'Un. Ce n'est pas un archétype, « car il n'est pas nécessaire qu'un être qui donne possède ce qu'il donne... La forme est en ce qui la reçoit, mais ce qui produit la forme est lui-même sans forme » (VI, 7, 17).

Que l'on compare cela avec le livre X des *Confessions* qui nous invite à monter toujours plus haut si nous voulons trouver Dieu, à dépasser tout ce que nous pouvons comprendre, tout ce dont la mémoire ne peut que nous révéler le souvenir. Pécher consistera à s'arrêter au signe, à ce que Plotin appelle ici la trace : « C'est pourquoi, lorsqu'on dit beauté, il faut éviter de songer à une forme déterminée, et à la placer devant ses yeux, afin de ne pas tomber dans la beauté elle-même, dans les choses qu'on appelle belles parce qu'elles participent obscurément à la beauté. L'essence sans forme est belle, parce qu'elle est une essence ; une essence est d'autant plus belle qu'elle est dépouillée de toute forme, par exemple de la forme qu'elle prend lorsqu'elle est exprimée dans le langage... Pour l'intelligence, penser à un être particulier, c'est s'amoindrir, même si elle saisit à la fois tous les êtres qui sont dans le monde intelligible... Il faut contempler, au-dessus de cette variété, la beauté totale, cette beauté variée sans variété... La nature du parfait et du désirable consiste en une réalité complètement dénuée de forme. C'est pourquoi, quelqu'être que l'on montre à l'âme, si cet être se réduit à une forme, elle cherchera, au-dessus de lui, la réalité qui lui a donné cette forme... La réalité première, le Premier, est sans forme... La forme est la trace d'une réalité sans forme ; celle-ci engendre la forme, et non à l'inverse » (VI, 7, 33).

Il y aura simplement cette différence que pour S. Augustin comme pour Platon, l'Un reste tout de même encore le suprême intelligible, tandis que pour Plotin l'Un transcende l'intel-

delà de la connaissance, comme il est au-delà de l'Intelligence. La connaissance est une nature de second rang, car la connaissance est une certaine unité : lui est simplement l'unité ; s'il était une certaine unité, il ne serait pas l'Un en soi ; l'Un est antérieur au « quelque chose » (V, 3, 12 ; cf. V, 4, 2). « C'est pourquoi, en vérité, il est l'ineffable ; quoi que vous en disiez, vous direz « quelque chose » ; or ce qui est, est au-delà de toutes choses¹⁷. » Il n'a pas de nom, car ce nom serait autre chose que lui : et il est le simple, il est l'Un. Lui donner un attribut, c'est le dédoubler (V, 3, 15)¹⁸ ; « Il n'est pas quelqu'un entre toutes les choses, et il n'a pas de nom ; parce que rien ne se dit de lui comme d'un sujet » (V, 3, 13). Toute attribution serait addition, et donc trahirait l'Un. Il est au-delà de tout, et c'est pourquoi rien ne lui est supérieur (V, 3, 15).

Si donc on veut se faire une idée de l'Un, il faut le *dénaturaliser* : il est au-delà de toute nature, au-delà de toute forme¹⁹ ; non pas un dieu,

ligible même (V, 4, 2 ; VI, 5, 6), puisque celui-ci n'existe que par une « réflexion » de l'Un sur lui-même, et donc par un dédoublement : ce n'est plus l'Un ; l'Un ne pense pas (V, 6 ; VI, 7, 41). Voir J. TROUILLARD, *o.c.*, pp. 94-95.

17. Au sujet de la théologie négative chez Denys, Marius Victorinus, Plotin, S. Augustin, voir :

H.-Ch. PUECH, *La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique dans Etudes carmélitaines* XXIII, vol. II, 33-35 ; V. LOSSKY, *Ténèbres et lumière dans la connaissance de Dieu*, dans *Ordre, désordre, lumière*, Collège philosophique, Vrin 1952, pp. 133-143 ; LOSSKY, *Les éléments de théologie négative dans la pensée de S. Augustin dans Augustinus Magister*, pp. 575-581.

18. Cf. VI, 7, 38, 61 : « Ne disons pas même : il est, car il n'a pas besoin d'être. Ne disons pas : il est bon, ce qui ne convient qu'à une chose dont on dit qu'elle est. Si l'on dit : il est, ce n'est point au sens où l'on dit une chose d'une autre, mais pour désigner qui il est : Dire de lui : le Bien, ce n'est pas dire que le Bien lui appartient à titre d'attribut, c'est le désigner lui-même. On ne peut non plus dire : Bien, en ne le faisant pas précéder de l'article, parce que, si l'on supprime l'article, on n'a plus rien à désigner ; mais afin de ne pas faire de l'article et du nom deux choses distinctes, et comme il n'y a plus besoin de la copule « est », nous employons la crase (τὸν καὶ τὸν) ». Cf. E. GILSON, *o.c.*, p. 32 et 39.

S. Augustin reprendra cette idée quand il affirmera que la créature a des perfections, mais n'est aucune de ces perfections qu'elle possède : à l'inverse de Dieu, on peut distinguer en l'homme substance et accidents ; Dieu est ses attributs, « cui non est aliud vivere et aliud esse, sed item est esse et vivere » (*De Trin.*, VI, X, 11 PL., 42, 931). Cf. E. GILSON, *o.c.*, p. 287 ; VLADIMIR LOSSKY, *Les éléments de théologie négative dans la pensée de S. Augustin dans Augustinus Magister*, I, pp. 575-581.

19. Cf. V, 5, 6 : « L'essence, née de l'Un, est forme... Il est nécessaire que l'Un soit sans forme. Eternellement sans forme, il n'est pas essence ; car l'essence doit être un individu ; car il ne serait plus le principe, mais l'individu même que vous énonceriez... Puisqu'il n'est aucune d'entre elles, on peut dire seulement qu'il est au-delà. Or ces choses, ce sont les êtres et l'être ; il est donc au-delà de l'Être. Dire qu'il est au-delà de l'Être, ce n'est pas dire qu'il est ceci ou cela (car on n'affirme rien de lui) ; ce n'est pas dire son nom, c'est affirmer seulement qu'il n'est pas ceci ou cela. Sa qualité, c'est de n'en point avoir ; qui n'a pas de quiddité n'a pas non plus de qualité ».

On a ici le fondement d'une théologie négative « tout ce qui est dit de lui n'est que négation » (VI, 8, 11) ou encore : VI, 8, 8 et 1 : « Nous voyons bien que la liberté n'est pas un accident pour lui ; partant de la liberté qui existe chez d'autres êtres, et niant de lui les contraires, nous voyons qu'il est en lui-même dans son rapport avec soi... Il faut nous pardonner si, en parlant de lui, nous sommes forcés, pour indiquer notre pensée, d'employer des mots que nous ne voulons pas employer en toute rigueur. Il faut toujours les entendre avec un « comme si » —, et donc l'indication de l'attitude que l'on devra adopter pour vivre vertueusement : il faudra sans cesse se dépasser si l'on veut rejoindre l'Un et vivre en communion avec lui. Le péché consistera à ne plus dépasser, à se contenter d'un stade, à s'y complaire, à ne plus vouloir transcender, à s'endormir, à cesser de vouloir tendre vers le but, un but insaisissable et vers lequel cependant on doit tendre sans cesse. On devra dégager, écarter tout ce qui empêche de trouver Dieu en soi, enlever toutes les limites qui nous le masquent. Pécher sera accepter des limites, rapetisser Dieu et ne pas nous hausser jusqu'à lui, ne pas monter aussi haut qu'il le veut.

si grand soit-il, mais le dieu universel (V, 5, 3), « mesure et non mesuré » (V, 5, 4), « la chose à laquelle tout est suspendu, mais qui n'est suspendue à rien » (I, 7, 1 ; Cf. 1, 8, 2), « ne se rapportant à nulle autre chose, mais les autres choses se rapportent à lui (III, 9, 9) ; l'Un, c'est-à-dire le Premier, ne recevant rien, existant nécessairement et ne dérivant d'aucune intention réfléchie » (III, 2, 3), parfaitement maître de lui et étant comme il veut être puisque son être dépend de lui (VI, 8, 3), ne se référant à aucun être distinct de lui, se suffisant à lui-même (II, 9, 1), indépendamment de qui que ce soit : le simple.

On voit pourquoi et en quel sens Plotin l'appelle l'Un. Plus que l'Un, d'ailleurs, ce serait précisément le simple (V, 6, 4), le zéro, celui qui n'entre en composition avec rien (VI, 7, 37). C'est l'Un parce que c'est le premier et unique principe (V, 4, 1), ne participant à rien, n'entrant en composition avec rien : « demander sa cause, c'est lui chercher un autre principe... ; chercher ses qualités, c'est lui demander ses accidents : or, il n'a pas d'accidents... Disons seulement qu'il est, en employant le mot « est » pour la nécessité du discours... Il n'a pas de grandeur, de qualité, de forme, de relation à autre chose... Il est en lui-même, et il existe avant que rien n'existe » (VI, 8, 11). Il n'y a rien avant lui à quoi il se rattacherait, dont il dépendrait : « Ne cherchez en lui que ce qui vient après lui... Il est au-dedans des choses et en leur profondeur » (VI, 8, 18) — on reconnaît ici le *Deus intimior intimo meo* de S. Augustin. C'est ce qui est d'abord et causera tout le reste, comme le centre d'où émanent les rayons, selon une comparaison qui reviendra souvent ; « et pourtant le centre est plus que l'extrémité des rayons : ces extrémités sont bien semblables à lui, mais elles n'ont de lui qu'une faible trace... Le centre n'est pas les rayons ni le cercle ; restant en son immobilité, il les engendre par une force qui est de lui, et ils ne se séparent pas de lui »... (VI, 8, 18).

Il est avant toutes choses (V, 5, 8), les possédant mais n'en étant pas possédé, les contenant mais ne se dissipant pas en elles (VI, 5, 9 ; Cf. VI, 6, 18). En lui, c'est la simplicité, la solitude, l'absence de toute altérité, de toute relation ; par rapport à tout ce qui n'est pas lui, il est puissance infinie d'unification, car non seulement tout procède de lui, mais encore « tout se tourne vers lui comme les points d'un cercle se tournent vers le centre d'où partent les rayons. Le soleil en est une image : il est comme un centre pour la lumière qui se rattache à lui » (V, 5, 9). Ainsi, « tout aspire à lui appartenir » (VI, 4, 3). Le monde est parcouru d'une aspiration, d'une conspiration vers l'Un ; et pécher sera précisément se mettre en dehors de ce mouvement, ce sera vie pour soi, oubli de l'univers, amour de la particularité qui fera se barricader l'âme en elle-même (VI, 4, 16).

B) L'Univers

1) Les trois hypostases.

L'Un en effet va créer en se déployant, en se détendant ; après lui chaque être en se dédoublant produira un être inférieur : et celui-ci se

« retrouvera » quand il se « convertira » vers l'être supérieur, et, par lui, vers l'Un (VI, 7, 6). Il y aura ainsi au sommet les trois hypostases, puis viendra toute la création dans le sens d'une multiplicité et d'une dégradation constante, mais cependant selon un ordre et une rigoureuse hiérarchie, et dans une continuité ininterrompue. En effet, « dès qu'un être arrive à son point de perfection, nous voyons qu'il engendre ; il ne supporte pas de rester en lui-même, mais il produit un autre être » (V, 4, 1)²⁰.

Ceci va s'appliquer d'abord à l'Un, lequel ne se connaît pas tant qu'il ne crée pas ; il commence par se dédoubler et se connaître : c'est l'Intelligence (VI, 9, 2), qui est le second terme et ce qu'il y a de plus grand après l'Un ; elle voit l'Un et n'a besoin que de lui, et toutes les autres choses viennent après elle (V, 1, 6)²¹.

L'intelligence à son tour, arrivée à son point de perfection, engendre l'âme, laquelle est image de l'intelligence (V, 1, 3) comme l'intelligence était « Verbe » de l'Un, « car un être achevé, doit engendrer, et une si grande puissance ne doit pas rester stérile ; mais, étant une image du générateur, l'être engendré lui est inférieur » (*ibid.*)²².

« De là les trois degrés de réalité chez Platon » (V, 1, 8), le Bien étant le père de l'intelligence, et celle-ci à son tour étant démiurge qui « fabrique l'âme dans un cratère »²³. Ainsi « peut-on comparer le Premier à la lumière, l'être qui vient après lui au soleil et le troisième à la lune qui reçoit sa lumière du soleil » (V, 6, 4)²⁴, comme trois hypostases qui s'étagent jusqu'au monde sensible.

20. Cf. V, 1, 6 : « Tous les êtres, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel ; cette réalité est comme une image des êtres dont elle est née ; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur ».

21. Sur la « Naissance » de l'esprit, voir J. TROUILLARD, *o.c.*, pp. 104-107.

22. L'âme produit le monde parce qu'elle contemple (cf. J. GUTTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez S. Augustin*, Paris, 1944, p. 41), de même que l'intelligence commence par un objet, mais elle n'en reste pas là, et, sans s'en apercevoir, elle devient multiple ; elle s'appesantit sous le poids des êtres, elle se déploie » (III, 8, 8). Cf. II, 9, 1 ; VI, 7, 17.

23. Voir le commentaire de cette doctrine dans E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, pp. 261-262 :

« Le Bien est parfait de plein droit. Or le propre de ce qui est parfait est d'engendrer à sa propre ressemblance. Ainsi le soleil engendre la lumière, l'animal adulte ses petits, l'arbre mûr son fruit. Ce n'est pas autrement que l'Un produit l'Intelligence suprême, et tout le reste avec elle. Cette production est-elle libre ? Oui, mais si l'Un doit être dit indépendant et libre, c'est que, dans l'ordre ontologique, celui dont tout dépend ne dépend lui-même de rien... Chez Plotin, le problème du panthéisme ne peut pas se poser en termes d'être. Puisque l'Un est au-delà de l'être, l'univers ne saurait participer à celui de l'Un. Se demander si la doctrine de Plotin est un créationisme ou un panthéisme, c'est demander à une doctrine suspendue au couple Un-multiple de résoudre des problèmes liés au couple Etre-êtres. »

24. S. Augustin reprendra cela pour montrer la différence entre ce qui brille et est visible naturellement — « Lumen et alia demonstrat et seipsum », écrit-il (*In Jo. XXXV, VIII, 4, PL.*, 35, 1659) — et ce qui n'est visible que par une lumière venant d'un autre ; ou, en Dieu même, la différence entre Dieu considéré dans son « essence », son intelligibilité d'autre part, qui ne peut dépendre que d'elle-même, et les sciences enfin qui ne peuvent être connues que par la lumière de ce Dieu « pater evigilationis et illuminationis nostrae » (*Solil. I, 1, 2, PL.*, 32, 870) : « Intelligibili nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina ; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux ; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisque intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam animad-

On comprend dès lors l'expression fréquemment employée : « l'être n'est que la trace de l'Un » (V, 5, 5), ou plutôt : « l'Intelligence répand sa lumière sur l'âme, comme l'Un répandait la sienne sur l'intelligence ; en limitant l'âme, elle la rend raisonnable et lui donne une trace de ce qu'elle possède. L'Intelligence elle-même est une trace de l'Un » (VI, 7, 17). On comprend aussi pourquoi, chez S. Augustin, imbu de cette doctrine, pécher consistera à s'arrêter à la trace ou, comme il dira, au « signe ». Pécher, ce sera se laisser bercer par la trace et le reflet de l'Un, ne pas remonter jusqu'à Lui, et, en cela, être infidèle à sa vocation, se contenter du moins et ne pas se hausser à sa grandeur véritable, car on ne se retrouve et ne s'accomplit qu'en se tournant vers l'Un, et non en s'arrêtant à sa trace. On comprend enfin comment pécher sera pour S. Augustin tendre vers du non-être, se perdre dans le multiple, préférer la partie au tout.

2) Le monde sensible.

L'Un en effet continue de se « détendre » et va créer des êtres de plus en plus multiples et inférieurs. Les deux vont de pair, car « la chose multiple est moindre que l'Un : elle a la multiplicité, et, pour autant, elle est inférieure par rapport à l'Un ; ne gardant pas cette nature, déchue de cette nature, elle est dans une situation moindre ; mais, par l'unité qui lui vient de l'Un, elle garde sa valeur, elle fait rebrousser vers l'Un sa multiplicité, et elle se fixe » (VI, 6, 3). « L'être primitif est au-delà des êtres qui viennent après lui ; l'être qui donne est au-delà de ses dons, il leur est supérieur » (VI, 7, 17).

Il y a ainsi une dégradation constante depuis le premier jusqu'au plus infime du monde sensible, « il y a donc nécessairement un bien et un bien sans mélange de nature, puis des choses mélangées de bien et

vertere : quod est, quod fulget, quod illuminat ; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt : quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi » (Solil. I, VIII, 15, PL., 32, 877). Voir les nombreuses références à ce sujet, dans E. GILSON, *o.c.*, p. 105, n. 3 et p. 234 ; sur le rapprochement du *νοῦς* plotinien et du Verbe chrétien chez S. Augustin : p. 276, n. 1.

On a ici, semble-t-il, l'origine de cette illumination à laquelle s'attachera S. Augustin. Cf. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, pp. 130-131 : « Une première idée commune au philosophe et à l'évêque, est que Dieu est une lumière intellectuelle illuminant tous les êtres inférieurs, et, en particulier, le *νοῦς* des Ennéades, l'Ange de la théologie chrétienne. S. Augustin attribue formellement cette conception aux néo-platoniciens : « Quod Deus est illis » (*De Civ. Dei*, X, ii, PL., 41, 279), reprend τὸ θεῶν φῶς εἶστω (V, 6, 4). Et d'ailleurs, le *νοῦς* plotinien possède certains attributs que la théologie chrétienne reconnaît à l'Ange, comme aussi certains attributs de l'Absolu ». Voir P. HENRY, *Bulletin critique*, dans *N.R.Th.*, 1932, pp. 921-922, ou H. MEYERHOFF, *On the platonism of S. Augustin's questions de ideis*, où l'auteur montre comment S. Augustin transpose hardiment en valeur chrétienne la doctrine de l'illumination d'origine platonicienne. De son côté, R. ALLERS, *S. Augustine's doctrine of illumination* dans *Franciscan Studies*, 12 mars 1952, (pp. 27-46), prétend que cette doctrine de l'illumination de S. Augustin repose sur la distinction entre deux lumières intelligibles : créée et incréée. On aura un exemple de cette transposition dans la comparaison de l'œil et de la lumière : de même que l'œil est fait pour voir, mais a besoin pour exercer cette fonction qui lui est naturelle, de se tourner vers la lumière, ainsi l'homme a besoin, pour faire le bien de s'ouvrir à la grâce de Dieu et de l'accueillir en lui, en sorte que c'est vraiment lui qui fera le bien, tout en le devant au cours divin. En couronnant nos mérites, ce sont ses dons que Dieu couronne toujours : Cf. *De gr. et lib. arb.* VI, 15, PL., 44, 890-891, par opposition à l'opinion de Pélagé : *o.c.*, XIV, 28-29, PL, 44, 897-898. Par le péché, l'homme prétend être la lumière, la tirer de lui-même et n'avoir pas besoin de Dieu.

de mal ; si elles ont une part plus grande de mal, elles aboutissent finalement au mal total ; si elles ont une moindre part, elles tendent au bien, à mesure que cette part s'amoinde » (I, 8, 15). Et l'âme pourra se tourner vers chacune de ces réalités, s'abaisser en descendant vers la matière, ou se réaliser en s'orientant vers l'Un²⁵.

a) *Multiplicité.*

Cet univers se fait d'abord selon une certaine multiplicité. De l'Un vient en effet à l'Intelligence la puissance d'engendrer. Il se contemple, « et cette contemplation est la raison qui fait que sa multiplicité se manifeste : autrement, il ne pourrait penser ; tant que son unité se manifeste seule, il ne pense pas ; mais il est dès maintenant ce qu'il pensera » (VI, 2, 6). Et l'intelligence à son tour donne naissance, en se *réfléchissant*, à la troisième hypostase. Cette âme est une et multiple : une par elle-même, multiple par rapport aux autres âmes ; elle est un être un, qui se multiplie par une espèce de mouvement ; elle est une totalité une, qui, en essayant de se contempler elle-même en quelque sorte est multiple. De même l'être ne supporte pas d'être seulement un, puisqu'il peut tout comme il est tout » (*ibid.* cf. II, 2, 3). Cette âme, unique pour l'univers entier, va se *distribuer* et se diviser dans le corps puisque, selon Platon, « l'âme est faite d'une essence indivisible qui vient d'en haut, et d'une essence qui se divise dans les corps »²⁶. Elle est présente aux corps parce qu'elle les illumine ; elle ne produit pas des animaux en les composant d'elle-même et d'un corps : elle

25. Sur la création selon S. Augustin et le rôle qu'y joue le Verbe, cf. E. GILSON, *o.c.* pp. 265-267. On sait que M.E. Gilson voit dans l'idée de création une notion spécifiquement chrétienne. Sur la différence de conception de la création d'après Plotin et S. Augustin, il écrit, p. 143 : « Dans la doctrine de Plotin, il n'y a que des rapports de génération et d'émanation, sans qu'à aucun moment intervienne la notion judéo-chrétienne de création. Il résulte de là qu'on l'on ne rencontre nulle part dans ce système la coupure ontologique qui, dans le christianisme, sépare radicalement la créature du Créateur. Tant que l'on se tient dans cet ordre de génération, tout est divin. On peut donc aller beaucoup plus loin du premier principe, dans la doctrine de Plotin, sans sortir du Divin, que l'on ne peut le faire dans celle de S. Augustin. Par contre, bien que ce soit pour la même raison, on se sépare beaucoup plus tôt de la perfection du premier principe chez Plotin qu'on ne le fait chez S. Augustin ».

On ne saurait trop insister sur ce fait que la création est une idée spécifiquement chrétienne, et révolutionnaire du point de vue des métaphysiques grecques. Ceci est fondamental : « Du point de vue grec, le réel sensible provient plutôt d'une *descente*, d'une dégradation, tandis qu'au contraire, pour les hébreux il est le fruit d'un acte positif, d'une ascension, qui est la création. Pour Plotin, la procession est nécessairement un mouvement descendant » (Cl. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1956, pp. 14 et 18). D'où les conséquences : d'une part, pessimisme à l'égard du monde sensible, qui est par nature servitude pour l'âme, exil, tombeau, la seule attitude sera la fuite : « La chute et la genèse ne font qu'un, l'origine du mal et l'origine de l'être sont confondues. Le monde sensible et multiple est donc par nature un lieu d'exil, une aliénation. Le sensible, comme un bouc émissaire, est chargé de la faute, de l'origine du mal. C'est la matière qui est responsable » (*o.c.*, p. 21), tandis que, pour le chrétien, le sensible est bon, « la cause du mal n'est pas notre existence corporelle ; le péché est un acte spirituel, et l'ascèse ne suffit pas à nous délivrer du mal » (*o.c.*, p. 103). La création n'est pas une chute, l'origine du mal n'est pas liée à l'origine de l'être (cf. *o.c.*, pp. 22-24).

26. A noter que l'incise : qui vient d'en haut, est ajoutée ici (I, 1, 8), au texte de *Timée* 36 a de Platon.

Bien qu'il admette comme possibles d'autres hypothèses, ne voyant pas très bien comment expliquer la transmission du péché d'Adam, S. Augustin penchera toujours vers cette sorte de traducianisme, et n'abandonnera pas facilement l'idée d'une préexistence possible de l'âme au corps.

reste immobile et ne donne d'elle-même que des reflets, qui sont comme les reflets d'un visage en plusieurs miroirs » (I, 1, 8). Elle sera donc présente partout en ces reflets, ou en ces « émanations » (III, 4, 4). Il se produit dans le rapport de l'âme avec le corps qu'elle illumine ainsi le dédoublement qui existe dans l'âme universelle : un « sujet » qui reçoit, et un « objet » qui est reçu (IV, 3, 1 ; II, 2, 3). D'ailleurs, chaque âme est partie de l'âme universelle, si l'on veut bien exclure à ce mot « partie » tout sens quantitatif, comme « la blancheur qui est dans une partie du lait n'est pas une partie de la blancheur qui est dans toute la masse du lait » (IV, 3, 2). Il y a, de l'âme universelle à l'âme unique, à la fois unité qui n'est pas confusion, et distinction qui n'est pas morcellement²⁷.

b) ...et dégradation...

En un premier sens, donc, l'Un se diversifie de plus en plus. En même temps, il se dégrade. De même que les rayons reçoivent de moins en moins l'influence du centre dont ils s'éloignent, de même que les objets sont de moins en moins illuminés à mesure de leur distance de la source de lumière, ainsi chaque être vient à sa place de plus en plus éloignée du sommet, et à son tour produit selon la capacité moindre qu'il a reçue, à proportion du mélange et de l'envahissement de plus en plus grand par la matière, laquelle est limite et ténèbre. Il y a au premier rang l'Un, lumière d'où émane la lumière, au second rang, la lumière qui émane; ensuite, la lune où l'air éclaire, puis les choses qui viennent les premières après l'âme, puis celles qui viennent à leur suite; elles sont comme les dernières lueurs d'un feu, postérieures à lui, et issues de l'obscurcissement de ce dernier feu intelligible qu'est l'âme (IV, 3, 10). S'il y a éloignement de l'Un, « il ne s'agit pas d'un éloignement de lieu, mais seulement d'un amoindrissement d'être » (IV, 9, 9).

On reconnaît ici l'un des points empruntés au stoïcisme : plus on monte, plus l'être croît avec l'unité (VI, 9, 1) ; et un être est ramené à l'unité et donc participe davantage à la réalité dans la mesure où il « se tourne » vers celui qui lui est immédiatement supérieur : « Le bien de la matière c'est la forme ; le bien du corps c'est l'âme, sans laquelle il

27. Cf. IV, 3, 5 et 19, et surtout VI, 4, 14, où l'on voit ce par quoi Plotin se distingue sur ce point des stoïciens et des gnostiques, tout en restant plus proche, peut-être, des premiers que des seconds. Pour ceux-là, les âmes spirituelles étaient des « fragments » de l'âme universelle et toutes étaient maintenues et régies par le Destin, cet ordre unique qui était la « liaison des causes ». Pour les seconds — les seuls chrétiens, semble-t-il, que Plotin ait connus —, l'âme n'était pas de ce monde, elle n'y était engagée qu'accidentellement, à la suite d'une chute, et elle avait d'ailleurs une vigueur et une puissance plus grande pour s'en dégager. Pour Plotin, les âmes multiples sont avant tout « homogènes » entre elles, communiquent par leur sommet à l'âme unique et, par elle, à tous les êtres; chacune subsiste comme un seul être, et cependant toutes ensemble ne forment qu'un être. La multiplicité des âmes vient d'une sorte de dispersion, de relâchement des liens qui les reliaient à l'âme universelle. Il y a ainsi, en même temps que multiplicité et dégradation, affaiblissement progressif à partir du centre, et cependant une certaine continuité entre les différents niveaux de vie des âmes.

Voir à ce sujet E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, p. 53 seq.; Cl. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1956, pp. 16-18 et 99-103 : il y a aussi dans l'univers biblique une dialectique de l'Un et du multiple (ce dernier symbolisé par la poussière), mais la multiplicité des êtres est voulue par un acte positif et pour elle-même.

ne saurait ni exister ni se conserver. Le bien de l'âme c'est la vertu, et, plus haut encore est l'intelligence, et, au-dessus d'elle, la nature que nous appelons le Premier » (VI, 7, 25)²⁸.

c) ...jusqu'à la matière.

Au terme de cette dégradation, à la limite, à l'opposé de l'Un s'il est permis de s'exprimer ainsi, on aura la matière. Comment la concevoir ? Souvent, Plotin la qualifie de « mal », mais c'est le mal dans le sens de non-être (II, 4, 10). Lorsque le défaut de bien est total, comme dans la matière, on a le mal véritable, celui qui n'a aucune part au bien. Si on dit qu'elle est, c'est par équivoque ; la vérité, c'est qu'elle est un non-être : « Il y a nécessairement quelque chose après le Premier, donc il y a un terme dernier ; ce terme, c'est la matière, qui n'a plus aucune part de bien : telle est la nécessité du mal » (I, 8, 5 et 7).

Ou, si l'on veut, c'est le manque de forme, par opposition à l'Un qui donne sa forme à tout. « Il faut percevoir intérieurement cette absence de forme, en niant toute forme, si nous voulons avoir la vision de la matière » (I, 8, 9)²⁹ : aucune lumière, aucune forme ; c'est au contraire le « réceptacle des formes » (VII, 4, 1), les ténèbres qui vont recevoir le reflet de la lumière. C'est le substrat sur lequel la nature travaille (III, 8, 2), « de toutes les réalités la plus déficiente » (VI, 7, 27). C'est ce en quoi apparaissent les choses sensibles — sans d'ailleurs la modifier, car elle est stérile et impassible —, c'est le miroir où se joue le reflet des réalités intelligibles, le lieu où s'entrechoquent les choses sensibles »³⁰ ; c'est une propriété des êtres inférieurs, mais n'existant jamais à part.

« Elle n'est rien par elle-même... elle n'est pas non-être en ce sens qu'elle serait autre chose que l'être... elle est toujours rejetée hors de l'être, tout à fait séparée de lui » (II, 5, 5), simulacre, illusion, mensonge substantiel (*ibid.* ; I, 8, 5). D'elle-même elle est stérile, passive, impassible (III, 6, 5 et 12) ; elle ne peut que recevoir ; « elle est femme dans la mesure où la femme reçoit, mais non plus en tant que la femme est capable de procréer » (III, 6, 19). Elle ne peut que renvoyer l'être comme l'écho est renvoyé par les surfaces lisses et planes (III, 6, 14). Elle est semblable à « ce dépôt amer laissé par les êtres supérieurs, qui répand son amertume et le communique à l'univers » (II, 3, 17).

Par rapport à l'être, elle est moins que capacité — comme elle était pour Aristote ; elle dit plutôt limite, restriction, individualisation en vertu de laquelle chacun dira : je ne suis que ceci (VI, 4, 14 ; VI, 5, 7 et 12) ; manque, négation ; cela, non seulement dans le sens passif, mais

28. Ainsi le degré d'être augmente ou diminue avec le degré d'unité et donc de participation à l'Un. A rapprocher de S. Augustin, *De moribus Manichaeorum*, IV, vi [cité infra (34)], p. 406. Cf. E. HENDRIKX, *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus*, dans *Augustinus Magister*, I, pp. 285-292.

29. Cf. VI, 7, 28 : « Le Bien est du côté de ce qui est contraire à la matière et de ce qui se dépouille de la matière ; c'est ce que fait chaque être autant qu'il peut, jusqu'au principe le plus dépouillé possible de tout élément matériel. Oui, la nature du Bien s'éloigne de toute matière, ou plutôt, elle n'en a jamais été près, et elle reste réfugiée en une réalité sans forme, d'où procède la forme première ».

30. Voir à ce sujet la *Notice* de E. BRÉHIER, dans *Ennéades*, V, 6, pp. 109-111.

en ce sens que, venant se *mélanger* à l'être, elle l'attaque, « l'entraîne vers le dehors, vers le bas, vers l'obscur » (I, 6, 5 ; VI, 3, 7), vient s'opposer à l'aspiration qu'ont les âmes à se retrouver en l'Un, principe premier d'où elles procèdent : « Telle est la chute de l'âme : venir en la matière et s'y affaiblir, parce que toutes ses puissances ne sont plus à sa disposition. La matière les empêche d'être en activité, car elle se substitue à l'âme et la fait pour ainsi dire se contracter. Ce qu'elle a reçu de l'âme, elle le confisque, le rend mauvais, jusqu'à ce qu'elle puisse remonter. La matière est donc pour l'âme cause de faiblesse et cause de malice. Elle est mauvaise avant l'âme, et elle est le premier mal » (I, 8, 14).

On voit en quel sens la matière est à la fois « négative et négatrice »³¹, à la manière d'un caractère restrictif qui invite l'âme à se replier sur soi et l'affaiblissant³². Et l'on comprend que le péché consistera à communier à cette matière en cultivant cette limite, cette dissemblance. Le péché, ce sera ce narcissisme, cet exclusivisme qui fera ne considérer comme étant soi que ce que les autres n'ont pas, et en jouir pour soi. « La matière corporelle est mauvaise à cause de la part de matière qu'elle renferme » (I, 8, 4). Elle sollicite au mal, à se complaire en des limites, à vivre à part ; elle « projette son ombre sur l'âme : celle-ci incline vers la matière ; l'âme dirige son regard, non sur ce qui est, mais sur ce qui devient ; or le principe du devenir, c'est la nature matérielle, et elle est si mauvaise qu'elle remplit de mal l'être qui n'est pas encore en elle et ne fait que la regarder. N'ayant aucune part du bien, privée de lui, purement déficiente, la matière rend donc semblable à elle tout ce qui a avec elle le moindre contact » (*ibid.*). Ce n'est donc pas le mal au sens manichéen, mais le non-être pur, le summum du non-être, et, en ce sens, le maximum de mal, à condition qu'on ne confonde pas mal et culpabilité. Le mal ne devient culpabilité que quand l'âme s'y vautre et s'y complait. L'*hamartia* sera l'âme en complicité avec la matière, l'âme privée de vertige devant son non-être, devant sa différence.

On a donc des êtres d'autant plus inférieurs qu'ils sont davantage envahis par la matière et, par elle, limités, altérés, « aliénés » (II, 4, 13)³³. Chaque créature est un mélange d'être et de non-être, vérifiant le mot de S. Augustin pour qui, si Dieu pouvait se définir « Je suis ce-

31. Cf. J. TROUILLARD, *o.c.*, p. 25 : « La matière est la négation par essence, si l'on ose dire. Cela signifie qu'elle est l'essence à la fois négative et négatrice. Car elle est l'origine et comme le modèle de toutes les formes de mal et d'impureté (Cf. I, 8 ; II, 4 surtout II, 4, 15). Elle est le renversement du courant spirituel, et elle provoque le mal des âmes en les entraînant dans un sens opposé à elles-mêmes. Tout mal est un manque et non un défi ; mais aussi, pour le mystique Plotin, tout manque d'unité est une sorte de faute, même dans le *νοῦς* (III, 8, 8 ; V, 3, 10 ; VI, 9, 5). Tout néant devient négativité dans cette philosophie du plein. On comprend que la matière soit le prototype du mal, justement parce qu'elle est privation identique à son sujet (I, 8, 3) ».

32. Cf. du même auteur, *L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin*, dans *Revue de l'histoire des religions*, janv.-mars 1953, p. 26 : « Par conséquent, l'âme qui tombe est une impuissante plutôt qu'une rebelle. Que la matière soit l'origine de tout mal, n'a pas d'autre signification. La matière est la privation même ; elle dissout en quelque sorte les forces de l'âme en lui « ajoutant » le corps, qui, détournant l'âme de l'intelligible, la prive de son unique source de consistance : « Telle est la chute de l'âme : venir dans la matière, s'y débilitier (*ἀσθενεῖν*), parce que l'âme ne jouit plus de toutes ses puissances, la matière paralysant leur activité » (I, 8, 14) ».

33. Cf. *La purification plotinienne*, pp. 140-142.

lui qui suis », les créatures « sont à la fois et ne sont pas ». Seul l'Un est sans mélange, aucun élément étranger ne vient le limiter (VI, 7, 41). Il restera néanmoins au pouvoir de l'âme de dominer ce mélange comme d'y succomber.

d) *mais aussi ordre...*

Multiplicité ou variété d'une part, dégradation ou échelle des êtres de l'autre : à ces deux caractéristiques vont en correspondre deux autres : ordre et hiérarchie dans la multiplicité, continuité dans la dégradation. La création se réalise en effet selon une hiérarchie qui permet finalement de tout ramener à l'Un et de tout synthétiser en lui, puisque l'ordre n'est autre chose que la réduction de la multiplicité à l'unité³⁴. Certes, il y a un morcellement à l'infini de l'Un et de l'être, mais chaque créature est toujours rigoureusement reliée à la supérieure qui est sa *forme*. « Un être est d'autant plus semblable à Dieu qu'il participe à la mesure et à la forme, car ce qui n'est pas du tout soumis à la mesure, c'est la matière qui, à aucun degré, ne devient semblable à Dieu » (I, 2, 2)³⁵. C'est en se tournant vers son supérieur que chaque être participe à l'Un selon son mode et à sa place dans cet univers parfaitement cohérent : « c'est ainsi que naît la vie universelle : les êtres les meilleurs ont l'activité la meilleure, parce qu'ils ont en eux le meilleur principe, mais ils doivent se subordonner à leur souverain, comme des soldats à leur général³⁶... ceux qui ont une nature inférieure tiennent le second rang dans l'univers... Les autres enfin sont dans l'univers comme sont en nous nos différents organes ; car tous, en nous, ne sont pas égaux » (II, 3, 13)³⁷. De cette façon « le moins bon lui-même concourt à la perfection de l'univers... Car les contraires s'associent, et le monde n'existe pas sans eux » (II, 3, 16).

Dans cette perspective, les maux eux-mêmes ont leur place et leur rôle à jouer dans l'univers, si tant est qu'il puisse y avoir des maux, car en réalité il n'y a que des choses moins bonnes et nécessaires pour former un ensemble varié et harmonieux. Il n'y a de mal qu'au stade de l'individuel, au niveau de la partie. Le mal est un mot nous servant à masquer notre ignorance de l'idée d'ensemble qui préside à la création,

34. S. Augustin croira ici faire le « pont » entre le plotinisme et la Révélation, en affirmant que « être, c'est être un » ; la matière, ou néant, sera multiplicité pure, et un être « sera » et participera à l'Être dans la mesure où il se rapprochera de l'Un : « Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt : quae cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordantia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt : nam simplicia per se sunt, quia una sunt ; quae autem non sunt simplicia, concordantia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur » (*De moribus Manich.* II, vi, 8, *PL*, 32, 1348 ; cf. *De Gen. ad litt. imp. lib.* XVI, 59, *PL*, 34, 242-243).

35. D'où S. Augustin verra là une définition du mal rejoignant celle de l'Écriture, à savoir : le manque de forme, d'ordre et de mesure.

36. On retrouve ici la comparaison fréquemment employée par Épictète ou Marc-Aurèle.

37. D'où le bonheur qu'un être recherche doit lui être proportionné (III, 2, 7). Cf. J. TROUILLARD, *o.c.*, p. 170 : « Le Bien devient la mesure, et la vertu, l'art des heureux dosages, sous la régulation de la norme suprême ».

à l'organisation et à la marche de l'univers. « Il existe des choses pires parce qu'il existe des choses meilleures : comment, dans une chose aussi multiforme, le pire pourrait-il exister sans le meilleur, et le meilleur sans le pire ? Il ne faut donc pas accuser le pire d'être dans le meilleur, il faut plutôt être satisfait de ce que le meilleur ait donné de lui-même au pire » (III, 3, 7) : comme dans une plante, certaines parties, près de la racine, contiennent les autres et ces autres s'en éloignent et progressivement se subdivisent jusqu'aux ramilles du bout, aux fruits et aux feuilles ; certaines parties sont persistantes, d'autres renaissent à chaque saison et deviennent des fruits et des feuilles.

Il n'y a de mal que pour les méchants, qui ne savent pas se hausser à la sagesse qui permet d'avoir une vue d'ensemble : la maladie, par exemple, peut sembler un mal pour celui qui en est atteint, mais elle n'est pas du tout sans utilité pour l'ordre universel et pour la perfection de l'univers. Et certains de ces maux, par exemple la pauvreté et la maladie, servent à ceux qui les subissent. Quant au vice, il a un rôle utile dans l'univers : son châtement fait exemple. Il rend encore bien d'autres services : il nous tient éveillés ; il excite notre intelligence et notre esprit, dans leur résistance aux voies du péché ; il nous fait voir ce qu'est la vertu, par la comparaison avec les maux que subissent les méchants. Car ce ne sont pas là sans doute les motifs de la naissance du mal ; mais, comme on l'a dit, il doit lui aussi, une fois né, nous rendre service. Le plus grand des pouvoirs est de bien utiliser le mal lui-même, et d'être capable d'employer ce produit informe à engendrer d'autres formes » (III, 2, 5).

En fait, donc, il n'y a pas de mal ; il y a simplement des choses moindres que certaines autres, et « il ne faut pas chercher le bien des êtres du premier rang dans ceux du second » (III, 2, 7). L'unité — et non l'uniformité — est au prix d'une diversité : « de même que dans la flûte de Pan ou en d'autres instruments, il y a des tuyaux de longueur différente, les âmes sont placées chacune en un endroit différent ; et chacune à sa place rend le son qui s'accorde avec sa position propre et avec l'ensemble des autres. La méchanceté des âmes a sa place dans l'ensemble de l'univers ; ce qui, pour elles, est contraire à la nature, est, pour l'univers, conforme à la nature ; le son est plus faible, mais il ne diminue pas la beauté de l'univers, pas plus, s'il faut employer une image, que le bourreau, qui est un mal, n'altère une ville bien administrée : il faut un bourreau dans une ville ; il est bon qu'il y soit, il y est à sa place » (II, 2, 17)³⁸. La variété suppose, plutôt que des choses mauvaises, des choses moins bonnes que d'autres³⁹. « La raison ne veut

38. Dans le *De Ordine* II, iv, 12, S. Augustin reprendra ce passage presque mot pour mot, et développera cette idée.

39. Cf. I, 8 : « Puisque le Bien ne reste pas seul, il est nécessaire que le mal existe par éloignement du bien, c'est-à-dire par l'infériorité relative des êtres qui, procédant les uns des autres, s'éloignent de plus en plus du Bien. Ou, si l'on aime mieux, par l'effet de l'abaissement et de l'épuisement de la puissance divine, qui, dans la série des émanations successives s'affaiblit de degré en degré. Il y a un dernier degré de l'être au-delà duquel rien ne peut plus être engendré. C'est le mal ». Fidèle à cette doctrine, S. Augustin reprendra : « Aliis dedit amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit » (*De Civ. Dei*,

pas que toute chose soit bonne ; elle est comme le peintre qui ne fait pas seulement les yeux dans un animal ; de même, la raison ne fait pas seulement des êtres divins ; elle fait les dieux, puis les démons qui sont au second rang, puis les hommes, ensuite les animaux... Et nous, nous sommes comme ces critiques ignorants, qui accusent le peintre de n'avoir pas mis de belles couleurs partout, tandis qu'il a mis en chaque endroit les couleurs qui convenaient. Les cités bien gouvernées ne sont pas celles qui sont composées d'égaux. C'est comme si l'on blâmait un drame parce que tous ses personnages ne sont pas des héros, et que l'un d'eux est un serviteur ou un homme grossier et mal embouché ; si l'on supprime ces rôles inférieurs, il perd sa beauté, puisqu'il n'est complet qu'avec eux » (III, 2, 11)⁴⁰.

Et même s'il y a dans le monde du mal qui vient des hommes, cette méchanceté, qui n'est pas l'œuvre de la providence, sera utilisée par elle : « La beauté ou la laideur de la voix ou des attitudes viennent de l'acteur même ; parfois son jeu ajoute un ornement au poème, parfois il y mêle sa voix fausse ; ce défaut ne change rien à la qualité du drame, c'est l'acteur qui a mal joué ; aussi l'auteur du drame le renvoie en le jugeant indigne comme il le mérite ; c'est agir en bon juge. Quant au bon acteur, il l'élève en dignité, il lui réserve de plus beaux drames, s'il y en a, tandis qu'il fait jouer à l'autre les pièces les plus médiocres. De même l'âme qui est entrée dans le poème de l'univers et qui y fait sa partie comme le personnage d'un drame, a apporté avec elle ses qualités ou ses défauts ; à son entrée, elle est mise à son rang. Mais si elle reçoit tout le reste, elle est pourtant elle-même et ses actes sont les siens ; c'est pourquoi elle est punie ou récompensée » (III, 2, 17 ; Cf. III, 3, 3)⁴¹.

Si l'on objecte que « les maux sont donc nécessaires dans l'univers, puisqu'ils sont la conséquence des êtres supérieurs ? — Oui, doit-on ré-

XII, ii, *PL.*, 41, 350). Au sommet, il y a Dieu, l'Être même, ou comme il dira, l'essence suprême, qui ne peut avoir de contraire ; Il a engendré le Verbe de lui-même, puis il a créé tout ce qui existe, non pas en donnant à ces êtres l'être qu'il est lui-même, mais en leur donnant d'être plus ou moins : de là les différents degrés que l'on rencontre dans les créatures.

40. Cf. *ibid.*, 13. Que l'on compare cela avec les passages où S. Augustin parle de celui qui s'hypnotise sur un point de mosaïque ou veut rester sur une syllabe d'un vers : les comparaisons mêmes de S. Augustin sont pour la plupart empruntées à Plotin, par exemple à III, 2, 16-17 : « En opposant les parties de l'univers les unes aux autres, elle les crée défectueuses, et elle produit la guerre et le conflit entre elles ; ainsi elle est un ensemble un, sans être une unité indivisible ; elle est en guerre avec elle-même dans ses parties ; elle a pourtant la même unité et la même liaison que le sujet d'un drame, qui est un malgré les nombreux conflits qu'il contient. Mais le drame accorde ensemble tous ces conflits grâce à la liaison que l'auteur introduit dans l'ensemble... Il vaut donc mieux comparer l'harmonie de l'univers à celle qui résulte des contraires, et chercher pourquoi il y a des contraires dans les raisons des choses. Dans la musique, les sons aigus et les sons graves sont rendus consonnants par des rapports rationnels ; ces rapports, qui sont des accords, conspirent tous à l'harmonie du tout, qui n'est qu'un rapport plus vaste, dont ils sont eux-mêmes les portions les plus petites... D'ailleurs, si l'homme de bien a sa place, et le méchant la sienne (qui est la plus grande), c'est comme dans les drames, où l'auteur assigne à chacun son rôle, en se servant des acteurs qu'il a ; ce n'est pas grâce à lui qu'un acteur est un premier rôle, un second ou un troisième, mais il distribue à chacun le rôle qui lui convient, et lui indique la place à laquelle il doit être ». Cf. IV, 3, 16.

41. S. Augustin partira de ceci pour montrer Dieu supérieur même à la mauvaise volonté de l'homme, qui ne parviendra pas à tenir en échec la volonté de son Créateur.

pondre ; s'ils n'étaient pas, l'univers serait imparfait. Beaucoup d'entre eux ou même tous sont utiles à l'ensemble, les animaux venimeux par exemple ; mais dans la plupart des cas leur utilité nous échappe. Le vice lui-même rend bien des services » (II, 3, 18)⁴².

e) ...et continuité.

D'après cette vision de l'univers, on voit qu'il y a dans le monde à la fois multiplicité et unité ; le monde est multiplicité organisée ; et « la merveille, c'est la manière dont cette unité est multiplicité en même temps qu'unité » (VI, 2, 4)⁴³. Il y a aussi unité parce que continuité dans le réel. Tout participe à l'Un, tout vient de l'Un par un rayonnement, par une émanation, par un mouvement d'expansion, en sorte que « toutes choses sont comme une vie qui s'étend en ligne droite, chacun des points successifs de la ligne est différent, mais la ligne entière est continue. Elle a des points sans cesse différents ; mais le point antérieur ne périt pas dans celui qui le suit » (V, 2, 2) ; ou, selon la comparaison fréquemment employée : les êtres sont distincts quoique concentriques à Dieu, en qui ils communiquent tous (VI, 5, 5 et 10). Il y a unité dans l'univers parce qu'il est le déploiement d'un même centre (III, 8, 8 et 9). L'un remplit tout (III, 9, 4), tout se tient dans cette dégradation : « Devenu comme une demeure belle et variée, le monde n'est pas détaché de l'auteur qui l'a produit sans pourtant se communiquer à lui... Il n'y a pas de coupure entre lui et nous, et nous n'en sommes pas séparés, quand bien même la nature corporelle, en s'insinuant, nous attire à elle. Il nous est donné par lui de vivre et de nous conserver ; mais il ne se retire pas après ses dons » (IV, 3, 9 ; VI, 9, 9)⁴⁴.

Ainsi toutes ces choses émanées de l'Un en conservent comme une certaine nostalgie et « tendent vers la cause de leur être » (VI, 7, 42). Il y a dans l'univers une aspiration constante vers l'unité : « en chaque être, il y a une unité particulière à laquelle il faut remonter ; tout être se ramène à l'unité qui lui est antérieure (et non pas immédiatement à l'Un absolu), jusqu'à ce que, d'unité en unité, on arrive à l'Un absolu, qui ne se ramène plus à un autre » (III, 8, 10). C'est par là que « tout être part d'une unité et s'y ramène par une nécessité naturelle » (III, 3, 1). C'est l'Un qui rend compte de tout⁴⁵. Et l'on peut pressentir que le péché consistera, pour S. Augustin, à refuser de reconnaître cette dépendance de l'Un, cette participation à l'être. Pécher sera se mettre volontairement en dehors de ce courant d'unité, de cette aspiration vers Dieu en laquelle S. Thomas verra un certain amour naturel de Dieu dé-

42. Ceci se distingue à peine de la théodicée stoïcienne, exposée dans III, 2 et 3. S. Augustin y puisera la solution *esthétique* des ombres concourant à la beauté du tableau.

43. On retrouvera ceci en chaque être, en chacun de nous : « Nous sommes tous une tête à plusieurs visages tournés vers le dehors, tandis qu'elle se termine, vers le dedans, par un sommet unique » (VI, 5, 7).

44. De même, S. Augustin comparera le Dieu créateur à l'artiste habitant la statue qu'il a faite et nous y appelant : « Nec enim fecit et abiit », dira-t-il (*De lib. arb.* II, XVI, 43 *PL.*, 32, 1264).

45. Voir à ce sujet G. CARRIÈRE, *Plotin et la tragédie humaine*, dans *Année théologique augustiniennne* 1949, pp. 97-116. Cf. *De Gen. ad Litt.*, VIII, XII, 26, *PL.*, 34, 383 : « A quo (Deo) non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur ».

posé en toutes choses ; pécher sera s'écarter du centre source de vie ; ce sera refuser la référence à Dieu et prétendre vivre à part, vivre de soi et pour soi.

C : L'HOMME, MÉLANGE D'ÂME ET DE CORPS

1) *Le fait.*

Ce qui se passe pour l'univers en général, se réalise en chacun de nous. En chaque homme, on retrouve d'abord trois niveaux, correspondant aux trois hypostases (V, 1, 10) ; et, plutôt que du couple âme-corps, il faudrait parler, dans le sens d'une même réalité se dégradant peu à peu, de la trinité âme-raison séminale-reflet de l'âme dans le corps (VI, 7, 4) ; ou encore : intelligence intuitive-pensée discursive-sensation (VI, 7, 5) ; d'une manière générale : l'homme de degré supérieur, qui est l'âme, et l'homme de degré inférieur qui en est l'image et le reflet ; l'intelligible, et le sensible qui en est une image à demi-effacée tout en étant en continuité avec lui (VI, 7, 17, 24). Appliquant cela à l'âme, Plotin dira : « Notre âme a une partie qui est toujours près des intelligibles, une autre qui est en rapport avec le sensible, une autre qui est entre les deux ; nature unique à puissances multiples, tantôt elle se rassemble tout entière dans sa partie la plus parfaite et se joint au meilleur des êtres ; tantôt sa partie inférieure est entraînée et entraîne avec elle la partie moyenne ; car il n'est pas permis que l'âme soit entraînée tout entière » (II, 9, 2 ; Cf. III, 8, 9 et 5).

En chaque homme aussi il y a un mélange d'être et de non-être, il y a l'âme individualisée par un élément étranger qui la différencie et l'aliène. Chacun de nous est composé, et donc limité, dépendant et mordu par le néant, par la matière, par le non-être. Chacun de nous est une âme immergée dans un corps qui en est image et reflet — chaque âme est d'ailleurs transportée dans le corps avec qui elle a le plus de ressemblance (IV, 3, 12 ; cf. VI, 8, 12) ; voyant leurs images, les âmes, d'en haut, s'élancent vers elles ; elles ne tranchent pourtant pas leur lien avec leur principe ; elles vont jusqu'à terre, mais leur trace reste fixée au-dessus du ciel (VI, 8, 12). C'est ainsi que dès le début — si tant est que l'on puisse trouver un ordre de composition aux Ennéades — nous est présenté l'homme par cette philosophie dont, pour sa part, Porphyre commence ainsi l'histoire : « Plotin, le philosophe, qui a vécu de nos jours, semblait avoir honte d'être dans un corps »⁴⁶. « Les voilà donc mêlés. Par cette union, l'élément pire s'améliore, et l'élément le meilleur empire ; le corps s'améliore en prenant part à la vie ; l'âme empire en participant de la mort et de la déraison. L'âme est dans le corps comme la forme dans la matière » (I, 1, 4). L'homme est composé de ces deux êtres différents (II, 3, 15), de ces deux choses inégales et en dégradé : l'âme et le corps ; une partie amoindrit l'autre (III, 3, 14). Là est le

⁴⁶ PORPHYRE, *La vie de Plotin et l'ordre de ses écrits*, n° I, cité dans E. BRÉHIER, *Ennéades*, I, p. 1.

partage et la multiplication ; car, pour venir dans le corps, l'âme s'éloigne (IV, 2, 1 et 2).

2) L'explication.

Si l'on veut avec Plotin reprendre le vocabulaire de Platon, en y mettant une réalité quelque peu différente, on dira qu'il y a une chute de l'âme dans le corps. Et l'on sent bien, dans IV, 8 et 9, commençant par la phrase célèbre : « Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps... », Plotin préoccupé d'affirmer la divinité de l'âme en dépit de son union au corps, plus que de rendre compte de cette union même. Il a expliqué au début de la IV^e Ennéade la différence entre l'état de méditation intérieure qui est celui de l'âme dans le monde intelligible, et l'état dans lequel nous connaissons habituellement l'âme, occupée par les sensations et les émotions : la chute se situe dans le passage du premier au second de ces états⁴⁷.

Cette chute de l'âme était-elle volontaire ? En tout cas, elle n'était pas nécessaire, semble-t-il, pour expliquer l'ordre du monde. C'est l'âme qui, volontairement, par une sorte de complaisance en elle-même, a voulu vivre pour soi, s'appartenir à elle-même, se séparer, se diviser, s'isoler dans un corps qui lui appartienne et qu'elle dirige. Elle s'est ainsi affaiblie et a perdu ses ailes : « chacune veut être à elle-même... Restée pendant longtemps dans cet éloignement et cette séparation du tout, sans diriger son regard vers l'intelligible, elle devient un fragment, elle s'isole, elle s'affaiblit, elle multiplie son action et n'envisage que des fragments... elle s'écarte de l'ensemble, elle gouverne avec difficulté son objet particulier... Voilà d'où vient ce qu'on appelle la perte des ailes et l'emprisonnement dans le corps, pour l'âme qui a dévié de la voie innocente dans laquelle elle gouvernait les êtres supérieurs, guidée par l'âme universelle ; ...L'âme, après sa chute, a été prise, elle est enchaînée, elle n'agit que par les sens, parce qu'elle est empêchée, au début, d'agir par l'intelligence ; elle est, dit-on, dans un tombeau et une caverne ; mais, en se retournant vers la pensée, elle se délivre de ses liens, et elle remonte lorsqu'elle part de la réminiscence pour contempler les êtres. Car elle contient toujours malgré tout une partie supérieure. Les âmes ont nécessairement une double vie ; elles vivent en partie de la vie de là-bas, et en partie de la vie d'ici, davantage de l'une lorsqu'elles peuvent être en relation plus intime avec l'intelligence, et davantage de l'autre dans le cas où elles y sont contraintes par leur nature ou par des circonstances accidentelles » (IV, 8, 4)⁴⁸.

47. On voit par là que Plotin explique la chute dans un contexte différent de celui de Platon, bien qu'on puisse pressentir cela, par exemple, dans le *Phédon*, 655-660.

48. S. Augustin reprendra cette comparaison que Plotin avait lui-même empruntée au Phédon de Platon ; il parlera de ces ailes de l'âme qui permettent de s'élever vers le monde supra-sensible (*Conf.* VIII, VII, 17-18, *PL*, 32, 757). Ou encore, il l'interprétera dans le sens symbolique : « Obligata anima amore terreno, quasi viscum habet in pennis, volare non potest. Mundata vero ab affectibus sordidissimis saeculi, tanquam extensis pennis et duabus alis resolutis ab omni impedimento, id est, duobus praeceptis dilectionis Dei et dilectionis proximi volat (Mt. 22, 40). Quo, nisi ad Deum adscendens volendo, quia adscendit amando ? Quod antequam possit, gemit in terra, si jam inest ei volandi desiderium ; et

L'âme a ainsi une double vie : vie intelligible et vie sensible, méditation et sensation (IV, 4, 10). Et d'autre part cependant, cette descente de l'âme est « l'effet d'une loi éternelle de la nature ». Elle doit donc rentrer dans l'ordre des choses, dans l'organisation cosmique. Une partie, ou, plus exactement, un niveau de l'âme vit avec le corps, mais n'empêche pas pour cela un autre niveau, supérieur, de continuer à vivre dans le monde intelligible. Plus précisément : toute âme a une partie tournée vers le sensible, et une autre vers l'intelligible. « Il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible ; mais si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt, si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas d'avoir le sentiment des objets contemplés par la partie supérieure... » (IV, 8, 8)⁴⁹.

D'où « les actes de ces âmes sont de deux sortes : quand cette âme se dirige vers le haut, elle est intelligence ; quand elle se dirige vers le bas, elle est ses autres puissances, qui diffèrent à proportion de son abaissement ». (VI, 2, 22). A proprement parler, on ne peut pas dire que ce soient les corps qui diversifient les âmes (VI, 4, 4) ; c'est l'attachement au corps qui fragmente l'unité des âmes (IV, 8, 4 ; Cf. IV, 8, 8 ; IV, 3, 5)⁵⁰.

« ...Ce n'est point un mal pour l'âme de donner la force d'exister, tant que la providence qu'elle exerce sur l'être inférieur ne l'empêche pas de rester dans un séjour meilleur » (IV, 8, 1-2).

Ainsi cette chute de l'âme dans le corps qui est pour elle prison et tombeau, vient à la fois d'une spontanéité mauvaise de l'âme qui se complait en elle-même et veut s'isoler, et « cependant les âmes ne doivent pas exister seules, sans qu'apparaissent les produits de leur activité ; il est inhérent à toute nature de produire après elle et de se dé-

dicat : Quis dabit mihi pennas sicut columbae et volabo et requiescam ? (Ps. 54, 7) Quo autem volabit, nisi de mediis scandalis, ubi gemebat etiam iste, cujus haec vox est quem commemoravi ? De mediis ergo scandalis, a commixtione malorum hominum, a paleis quibus grana commixta sunt, volare vult, ubi non patitur conjunctionem et societatem iniqui alicujus, sed vivat in sancta societate angelorum civium in aeterna Jerusalem » (In Ps. 121, 1, PL, 37, 1618).

⁴⁹. Cf. VI, 9, 8 : « Dans notre situation actuelle, une partie de nous-mêmes est retenue par le corps (comme si l'on avait les pieds dans l'eau et le reste du corps au-dessus) ; nous élevant au-dessus du corps par la partie de nous-mêmes qui ne baigne pas en lui, nous nous rattachons par notre propre centre au centre universel comme les autres des grands cercles d'une sphère coïncident avec le centre de la sphère qui les comprend, et nous avons en lui notre repos ».

Ou plutôt, il s'agit, pour une même âme, d'une même activité qui peut se diriger en deux sens différents : et la solution sera d'intégrer l'inférieur au supérieur.

S. Augustin combat cette opinion selon laquelle des âmes auraient péché avant d'être unies à un corps : « Ideo multi de isto profundo quaerentes reddere rationem, in fabulas vanitatis abierunt. Aliqui dixerunt quod animae sursum in coelo peccant, et secundum sua peccata ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis ibi quasi carceribus includuntur. Ierunt post cogitationes suas ; volentes disputare de Dei profunde, mersi sunt in profundum. Occurrit enim eis Apostolus, volens gratiam commendare... Vide quemadmodum tulit vanis hominibus phantasias conversationis animarum ante corpus in coelo. Si enim ibi jam conversatae sunt, jam aliquid boni egerunt vel mali, et pia meritis suis ad corpora terrena detrusae sunt. Si placet, contradicamus Apostolo... Hoc autem propter Apostoli evidentem sententiam respuit catholica fides, quod animae in coelis prius vivant et conversentur, et illic recipiendorum corporum merita assumant, modo isti novelli non audent dicere » (Sermo CLXV, v, 6, PL, 38, 905).

⁵⁰. Cf. J. TROUILLARD, *La présence de Dieu chez Plotin*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, janv.-mars 1954, pp. 38-45.

velopper, jusqu'à un reflet sensible... et il est mieux pour l'âme d'être dans l'intelligible ; mais il est nécessaire, étant donné sa nature, qu'elle participe à l'être sensible » (IV, 8, 6-7). L'antinomie se résoud, comme on le verra plus loin, si l'on pense que la faute n'est pas dans cette chute d'ordre naturel que l'on constate, mais dans le mouvement de l'âme qui, à l'encontre de sa loi innée, se complait dans le corps et se laisse disperser par ses impressions au lieu de le ramener à l'unité, se mettant à la remorque du « devenir qui est dans les corps » (VI, 2, 4), au point d'en oublier sa vocation et sa vraie vie qui est dans l'intelligible et l'éternel, là où est l'être véritable (IV, 1, 1)⁵¹. C'est en ce sens qu'il faut entendre le passage souvent cité : « Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps... » (IV, 8, 1).

On comprend aussi cette sorte de pessimisme qui règne chez Plotin à propos du corps, et dont S. Augustin héritera en partie⁵² ; on voit comment « celui qui aime le bien dédaigne les beautés de cet univers sensible parce qu'il les voit incarnées en des corps, souillées par le lieu même où elles résident, et se divisant dans l'étendue ; certes, ce ne sont pas les beautés de là-bas ; celles-là, si hautes sont-elles, ne supporteraient pas d'être plongées dans le borborygme des corps pour s'y salir et y disparaître ; et lorsqu'il voit les beautés d'ici-bas lui glisser des mains, il sait fort bien qu'elles tirent d'ailleurs cet éclat qui circule en elles » (VI, 7, 31). Les liens par lesquels le corps enchaîne l'âme sont peut-être des liens dorés et peuvent être des liens aimés : ce sont toujours des liens (II, 9, 7) : l'âme est toujours enfermée et alourdie⁵³. Quelle que soit son attitude ici-bas c'est la chute, l'exil, la perte des ailes (VI, 9, 9)⁵⁴. L'homme « situé entre les dieux et les bêtes » (III, 2, 8) et capable de décider par lui-même, inclinera tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, car « les êtres vivants qui possèdent la capacité de se

51. S. Augustin s'inspirera de ceci quand il prétendra que le péché est, non pas d'être dans telle ou telle situation, et, en tout cas, moins encore d'être stoppé, que de se contenter du point où l'on est, et de ne plus repartir, ne plus marcher, se laisser aller sur la voie de la facilité, ne plus régir son corps. De toute façon, on a dans le corps prison de l'âme un thème qui sera longuement repris et exploité par S. Augustin, lequel transposera dans un contexte chrétien, et expliquera ainsi S. Paul se plaignant de devoir traîner son corps de mort : d'où tous ces passages où il est dit que le corps « appesantit l'âme ». Cf. *De Vera Rel.* XXI, 41, *PL*, 34, 140 ; *De div. quest.* 83, Q. 65, *PL*, 40, 60.

52. D'où, pour Augustin, dans cette vie, l'âme « regit corpus suum, non omnino pro arbitrio » (*Ep.* 143, 6, *PL*, 33, 587 ; Cf. *De civ. Dei*, XII, 27 ; XIV, 5, *PL*, 41, 375 et 408 ; *De div. quest.* 83, Q. 65, *PL*, 40, 60). Voir à ce sujet les textes rassemblés par H. RONDET, *L'anthropologie religieuse de S. Augustin*, dans *Recherches de science religieuse* XXIX (1939) 169 ; E. PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans *D.T.C.*, I, 2331. Et Augustin sera tout naturellement porté à interpréter en ce sens la concupiscence : « Quamvis caro concupiscere dicatur, (hoc est) quia carnaliter anima concupiscit » (*De perf. just. hom.* VIII, 19, *PL*, 44, 301 ; Cf. *C. Jul.* VI, iv, 41, *PL*, 44, 845 : « Non enim sine anima ulla potest esse carnis concupiscentia », que E. PORTALIÉ (*art. cit.* 2330) commente : « Les platoniciens attribuaient tous les vices de l'âme à l'influence du corps. Augustin croit que l'âme a ses imperfections propres... Au Moyen Age, chose curieuse, la thèse platonicienne sera reprise par S. Thomas et ses disciples ». Voir à ce sujet : Eugène F. DURKIN, *The theological distinction of sins in the writings of S. Augustine*, Mundelein, U.S.A., 1952, p. 57.

53. Cf. V, I, 2 : « Notre âme est de même espèce que celle des dieux ; lorsqu'on la considère à l'état de pureté et sans le surcroît qui s'y ajoute, on lui trouve le même prix qu'à l'âme du monde, et plus de prix qu'à tous les êtres corporels ». C'est d'un autre « ordre », dirait Pascal.

54. Expressions reprises du Phèdre, 246 c et 248 c.

mouvoir spontanément, inclinent tantôt vers le bien, tantôt vers le mal » (III, 2, 3).

A lui de choisir. « Si nous venons à déchoir sous l'influence de nos mauvaises mœurs, nous en sommes châtiés ; ainsi est puni le méchant, son vice le fait tomber à un rang inférieur, et il mène la vie ressemblant aux seules facultés alors agissantes en lui, la vie d'une bête. Si au contraire nous pouvons suivre le démon qui est au-dessus de nous, nous nous élevons nous-mêmes en vivant de sa vie... après lui, nous prenons pour guide un démon encore supérieur, et ainsi, jusqu'au plus élevé » (III, 4, 3)⁵⁵. Ainsi l'âme peut être animée d'un double mouvement : un mouvement ascensionnel qui est en même temps recueillement intérieur, reprise de soi, évasion du corps, ou un mouvement de descente qui la plonge dans le corps, dans l'oubli de sa propre nature.

§ 2 : LA SAGESSE

A) *La contemplation*

D'un côté, on a le sage, c'est-à-dire celui qui agit par la meilleure partie de lui-même, celui en qui c'est l'intelligence qui est active (III, 4, 6). Ceci suppose qu'on se libère de cet ensorcellement de la vie pratique, qu'on se soustrait à ses passions et à l'influence du monde extérieur, pour s'adonner à la contemplation, c'est-à-dire pour se recueillir et se livrer à cette méditation intérieure de l'âme. La contemplation demande qu'on se tienne à l'abri du monde extérieur, dans cet état paisible où l'âme se retrouve elle-même parce qu'elle est dans le sens de sa vraie vocation. Elle se tourne vers l'Un dont elle procède⁵⁶, elle adhère à ce courant qui parcourt l'univers entier et le porte vers l'Un : « penser, c'est contempler le Premier ; cette contemplation est l'acte premier, la pensée elle-même » (III, 9, 9). Contempler, c'est « rejoindre cette réalité qui dépasse et explique tout », c'est « se monter vers lui et le contempler pour lui devenir semblable ; c'est, pour l'âme, se soulever vers lui, y rester, contente d'être auprès de lui, « de même que ceux qui voient le portrait de l'aimé cherchent à voir l'aimé lui-même. Comme on voit les amants prendre les attitudes de l'aimé et disposer leurs corps et leurs âmes à la ressemblance de l'aimé pour ne pas lui être inférieurs, autant qu'ils le peuvent, en tempérance et en toutes les autres vertus (sans quoi ils seraient dédaignés par l'aimé s'il a ces vertus : et

55. Cf. VI, 2, 22 : « Qu'il y ait une partie de l'âme en bas, cela n'empêche pas tout le reste de l'âme d'être en haut ; et même cette prétendue partie inférieure n'est, à vrai dire, qu'une image de l'âme ; elle ne se trouve point séparée d'elle comme par une coupure, elle est comme le reflet dans un miroir, qui dure tant que l'objet qui se reflète est là au dehors ». Ainsi l'âme peut être animée d'un double mouvement : un mouvement ascensionnel qui est en même temps recueillement intérieur, reprise de soi, évasion du corps ; ou un mouvement de descente qui la plonge dans le corps, dans l'oubli de sa propre nature ». Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Préface, p. 1 : « A ceux qui aiment aborder un ouvrage munis d'un fil conducteur, disons tout de suite que bien des difficultés sont transposées si l'on met davantage en valeur les textes qui montrent la polyvalence du moi (III, 4, 3 ; VI, 5, 5 ; VI, 9, 8,) et son caractère oscillatoire (V, 9, 11 ; VI, 7, 6) ».

56. Cf. R. ARNOU, *Praxis et Theoria*, Paris 1921, p. 52 et 54.

ils ne peuvent s'unir à lui que s'ils les ont), de la même manière l'âme aime le bien parce qu'elle a été, dès le début, poussée par lui à l'aimer ; (VI, 7, 31). Contempler, c'est consentir à laisser emporter en dehors de soi pour se laisser « ravir », être en contact avec l'Un, lui être uni, s'abandonner à son action, accueillir cette influence qui vient d'en haut et rend possible cette union⁵⁷.

Contempler, c'est finalement, pour l'âme, se retrouver en son état originel, en l'Un. Car l'extase n'est pas seulement un courant, c'est la matrice de tout. Plotin est moins un philosophe qui serait arrivé un jour à la mystique, qu'un mystique qui a cherché ce qui correspondait à sa vie spirituelle. Il a adopté le platonisme parce que Platon marchait en cette direction : le platonisme est sorti pour une bonne part de l'interprétation de la seconde partie du Parménide, considérée généralement comme aride et inutile. Plotin interprète la première hypothèse du *Parménide* comme une purification mystique, parce qu'il la rapproche de certains textes du *Banquet* et de *La République* qui font pressentir une extase. Sa « théologie négative » n'est en quelque sorte qu'une propédeutique à la mystique : il s'agit de nous dégager de tout ce qui nous empêcherait de trouver Dieu en soi, en enlevant toutes les limites qui nous le masquent⁵⁸. Notre salut est fait⁵⁹. Il n'y a pas à le construire, il appartient aux choses éternelles. Il n'y a pas de transformation spirituelle à réaliser, mais simplement à se rendre compte, par la philosophie, que le salut est fait. La philosophie précède l'extase plus qu'inversement⁶⁰. L'effort humain est, non pas cause, mais signe du salut : il n'est que de l'en prendre conscience par l'extase.

57. Cf. R. ARNOU, *La contemplation chez Plotin*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, fasc. XIII, col. 1727-1738.

58. Cf. J. TROUILLARD, *o.c.*, p. 75 : « Il n'y a pas retour à une indétermination primitive, mais récapitulation dans une surdétermination... La détermination est dépassée, mise entre parenthèses, non abolie. Le sujet... se déploie en se repliant... Le sujet vit sa totalité au-delà de toute distinction restrictive ».

59. Inutile de préciser que Plotin n'a aucune idée d'une « rédemption ». Il est religieux, « nouménal », si l'on veut, plus que surnaturel. On ne peut pas dire que Plotin soit étranger à tout surnaturel, mais on a l'impression d'avoir davantage affaire à une philosophie spiritualiste et, en même temps, semble-t-il, rationaliste ; exactement, c'est un certain mysticisme. L'origine en doit sans doute être cherchée dans la formation égyptienne de Plotin, l'Égypte étant le lieu de rencontre de l'Orient mystique et de l'Occident plus rationaliste. On a beaucoup parlé depuis quelque temps de l'influence de l'hindouisme sur Plotin. La note juste semble être donnée en ce domaine, par le R.P.H. DE LUBAC, dans *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Coll. Théologie, 1952, pp. 23-25 : « Il semble difficile d'expliquer par une évolution tout homogène et tout interne, comme l'avait tenté Rudolf Eucken, la transformation du platonisme traditionnel en plotinisme. L'infini de perfection n'est pas une idée grecque. Si hellénisé que soit le mysticisme de Plotin, il s'oppose aussi bien à l'hellénisme classique qu'à l'idéal nouveau du courant judéo-chrétien. Et le principe qu'il introduit dans la spéculation occidentale vient de plus loin que du Proche-Orient. Peut-être le mystérieux Ammonios Saccas, ou quelque autre, servit-il de canal. Le goût passionné qu'avait Plotin lui-même, au dire de Porphyre, pour la philosophie barbare ; le projet qu'il avait formé à trente-huit ans d'aller jusqu'aux Indes, en se joignant à l'expédition militaire de l'Empereur Gordien contre les Perses, sont également des indices. Mais toute influence indienne n'est pas bouddhique. Le mysticisme des Upanishad a plus d'affinités avec la doctrine de l'Un que la sagesse de Bouddha, et d'autre part les ressources qu'on peut déceler entre le néoplatonisme et l'école de Yocagara, peuvent fort bien s'expliquer autrement que par un emprunt, dans un sens ou dans l'autre ».

60. Cf. J. TROUILLARD, *o.c.*, p. 188 : « La purification n'est possible et efficace que par l'extase déjà ébauchée à la racine de l'âme. II, 8, 8 ; V, 3, 10 ; VI, 7, 35 ; VI, 8, 18 ; VI, 9, 9 ».

Telle est la vocation de l'âme : « ...La joie qu'elle éprouve n'est pas fausse ; et elle déclare que cette joie n'est pas due à un chatouillement du corps, mais au *retour à son bonheur d'autrefois*. Tout ce qui lui faisait plaisir auparavant, dignité, pouvoir, richesse, beauté, science, tout cela elle le méprise et elle le dit : le dirait-elle si elle n'avait rencontré des biens meilleurs ? Elle ne craint aucun mal tant qu'elle est avec lui et qu'elle le voit. Et si, autour d'elle, tout était détruit, elle y consentirait volontiers, afin d'être près de lui seule à seul : telle est l'excès de sa joie » (VI, 7, 34, 36).

B) *La Purification*

Comment arriver à cette contemplation ? « Ce qui nous mène jusqu'à lui, ce sont nos purifications, nos vertus, notre ordre intérieur » (VI, 7, 36). C'est qu'en effet la contemplation n'exclut pas l'action, mais la dirige — et l'on verra que le péché est une sorte de sommeil. L'action n'est qu'un aspect de la contemplation et lui est nécessaire. Le sage « connaîtra les vertus infuses, il possèdera toutes les qualités qui en dérivent, peut-être même à l'occasion agira-t-il conformément à ces vertus » (I, 2, 7). Nous ne sommes vraiment que ce que nous sommes en acte, c'est-à-dire par notre action. Pour être, il faut agir. « C'est lorsqu'elle regarde l'intelligence qu'elle a, à l'intérieur d'elle-même, ses pensées propres et qu'elle agit » (V, 1, 3)⁶¹. L'action n'est pas mauvaise, mais doit à la fois être orientée à la contemplation et comme en découler : « On n'agit que pour contempler et pour avoir un objet à contempler ; la contemplation est la fin de l'action... L'âme, par le circuit de l'action, est revenue à la contemplation » (III, 7, 11)⁶².

Pour en arriver là, l'homme doit accepter de s'abandonner lui-même pour se mettre volontairement dans le sens de ce courant qui, traversant le monde, le soulève vers l'Un : « Il faut donc remonter vers le Bien, vers qui tendent toutes les âmes... Comme Bien, il est désiré, et le désir tend vers lui ; mais seuls l'obtiennent ceux qui montent vers la région supérieure, se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements

61. Cf. J. TROUILLARD, *art. cit.*, p. 20 : « Bien entendu, Plotin ne condamne pas l'action en elle-même, puisque pour lui l'efficacité est d'autant plus pleine que la contemplation est plus intense, comme l'a montré le R.P. Arnou. L'Alexandrin ne reproche à la vie active que son faible rendement sortant d'une âme insuffisamment maîtresse d'elle-même. Le mal est dans le jugement qui se laisse fasciner par le prestige de ces apparentes créations : IV, 4, 44 ».

62. Cf. *La purification plotinienne*, p. 41 : « L'action qui est méprisée est une apparence d'action ; en réalité, une dissipation ad exteriora... L'action qui s'oppose à la pensée est la chute elle-même... L'âme était avide d'action, de domination, d'indépendance (3, 17, 11). L'actif se cherche par le dehors, il est tourné vers l'autre (πρός ἄλλο), non vers soi (IV, 4, 43). Il en éprouve la sanction ; l'embarras des affaires, l'angoisse de la réciprocité, le conflit des exigences... Il a voulu faire entrer choses et êtres dans son jeu. Il est maintenant dominé par le jeu de ces forces innombrables que l'indétermination des impressions ne permet pas de maîtriser. Au sens propre et figuré, il est « ensorcelé » (γεγοητευται). Il se fait ensorceler et manœuvrer, parce qu'il place hors de lui-même le principe de son activité. « En cet état, ce n'est pas le principe ni le fond de l'être qui poussent à agir ; le principe de l'action appartient aux puissances irrationnelles, et les prémisses à la passion » (IV, 4, 44). L'action ainsi comprise est en réalité une *passion*, « une idée inadéquate ». Elle a le même effet que la vie de plaisir : elle subordonne l'homme aux choses ».

qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements et y montrer dévêtus, jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui était étranger à Dieu, on voie seul à seul dans son isolement, sa simplicité et sa pureté, l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée ; car il est cause de la vie, de l'intelligence et de l'être » (I, 6, 7)⁶³. Rien ici-bas ne trouve en soi de quoi se satisfaire : « Ce point de départ est un sentiment de malaise, le sentiment que la vie humaine, sous sa forme actuelle, est une vie arrêtée ou diminuée par des obstacles dus au corps ou aux passions »⁶⁴.

Par-delà les choses qui nous attirent d'abord, il faut donc revenir à ce qu'il y a de meilleur en nous et fonde notre existence : « Il faut surmonter la science et ne jamais sortir de notre état d'unité ; il faut s'éloigner de la science et de ses objets ; il faut abandonner toute autre contemplation, même celle du Beau, car le Beau est postérieur à lui et vient de lui, comme la lumière du jour vient tout entière du soleil... Si celui qui reçoit la lumière véritable illumine toute son âme en s'approchant d'elle est retenu, dans sa montée, par un poids qui fait obstacle à sa contemplation, s'il ne monte pas seul mais s'il emporte avec lui ce qui le sépare de lui, et s'il ne s'est pas encore réduit à l'unité ; ...qu'il ne s'en prenne qu'à lui et qu'il s'efforce de s'isoler en s'écartant de tout » (VI, 9, 4 ; Cf. VI, 7, 30-31)⁶⁵.

Il s'agit donc de tout réduire à l'unité en remontant l'ordre de la *dégradation* qu'a suivi la création : *ordonner* le sensible à l'âme, l'âme à l'intelligence, l'intelligence au bien⁶⁶. Il y aura faute lorsqu'il y aura arrêt dans cette remontée, lorsque, si haut et si près de l'Un que l'on soit dans cette hiérarchie, on se prend pour l'Un alors qu'en réalité on n'en est qu'une trace. Et la tentation sera d'autant plus grande qu'on

63. Cf. VI, 7, 42 : « Mettez les êtres de second rang autour du Premier, et les êtres du troisième rang autour du second, ainsi vous les laisserez chacun à leur place ; vous suspendrez les choses inférieures aux choses supérieures, comme si elles circulaient autour de centres qui demeurent en eux-mêmes : « Toutes choses sont autour du roi de toutes choses, et existent pour lui » (PLATON, *Lettres*, 312e). « Toutes choses » veut dire tous les êtres ; « pour lui », parce qu'il est cause de leur être, parce qu'ils tendent vers celui qui est autre qu'eux et qui n'a en lui rien de ce qu'ils ont ».

64. Cf. G. CARRIÈRE, *art. cit.*, pp. 101-116.

65. Cf. I, 6, 2 : « S'approchant, l'idée organise en synthèse l'être fait de parties multiples, elle en tire un concert total, elle produit l'unité dans l'harmonie » ; I, 6, 3 : « Quand on perçoit dans le corps l'idée qui recueille et domine la nature rebelle et indéterminée, et la forme qui s'impose aux autres formes, on en rassemble la dispersion ; on la rapporte et la ramène à une indivisible intériorité, on l'harmonise et on l'ajuste à cette intériorité ». Cf. *La purification plotinienne*, p. 96.

66. Cf. VI, 7, 29. S. Augustin transposera ceci dans un contexte chrétien : le corps est un bien que l'homme doit aimer. Ce n'est cependant pas ce qu'il y a de meilleur dans l'homme. Et donc, si l'amour que l'homme se porte à lui-même veut être vertueux c'est-à-dire selon l'ordre, il devra préférer l'amour qu'il porte à son âme, par laquelle il est image de Dieu. C'est en vue de son âme que chacun doit aimer son corps : « Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata » (*De mor. Eccl.* I, v, 6, *PL*, 32, 1313). Et à son tour, si haute et si supérieure que soit l'âme, elle n'est pas le souverain bien : au-dessus d'elle il y a Dieu et Dieu seul, à qui elle s'ordonnera par la Vertu. Car ce qui rend l'âme bonne et parfaite, ce qui lui confère la sagesse, c'est la vertu. Cf. *ibid.* VI, 9, *PL*, 32, 1314-1315.

sera plus semblable à l'Un et qu'on en procèdera plus directement (VI, 7, 20). Tout doit conduire à s'orienter vers Dieu et lui devenir semblable à force de le contempler : « L'effort de l'homme vise, non pas à ne pas faillir, mais à être Dieu, ...autant que possible (le sage) s'isole complètement du Corps... la ressemblance avec les gens de bien, c'est la ressemblance d'une image avec une autre image : mais la ressemblance avec Dieu, c'est la ressemblance avec le modèle lui-même » (1, 2, 6 et 7)⁶⁷.

C'est ici que l'on voit le rôle bienfaisant de la philosophie. Elle nous aide à ne pas nous extasier devant telle belle chose et encore telle autre, mais à saisir l'unité du beau et à voir comment elle se produit, à monter graduellement vers l'Un, à arrêter nos errements dans toutes les choses sensibles et mensongères, à nous fixer dans l'intelligible et dans la vérité⁶⁸, à revenir au principe : « à ce moment elle est en repos et reste en repos tant qu'elle est dans le monde intelligible, elle ne fait plus de recherche curieuse, elle se ramasse en une unité » (I, 3, 4)⁶⁹.

C) La Catharsis

Accepter de s'éveiller à un ordre supérieur dont nous dépendons, cela suppose la *catharsis*, la *conversion*⁷⁰ qui reconnaîtra cette relation de dépendance vis-à-vis de l'Un (VI. 7, 6). Chacun se forme activement dans la mesure où, se *convertissant* à son principe, il prend conscience de lui et accomplit le germe reçu de ce principe : « L'antique nature,

67. Cf. I, 8, 8 : « Donc, le premier mal, c'est la démesure ; le deuxième mal, c'est d'acquiescer cette démesure par ressemblance ou par participation, et de la prendre comme attribut. Ou encore : le premier mal, c'est l'obscurité ; le second mal, c'est de recevoir l'obscurité. Donc l'ignorance, qui est le vice et la démesure dans l'âme, est le second mal et non le mal en soi. De même la vertu n'est pas le premier bien ; elle n'est un bien que par sa ressemblance et sa participation au premier bien ». On retrouve ici la formule de Platon dans le *Théétète* 176 a-b : fuir le mal et s'assimiler à Dieu en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit.

68. Cf. *Phèdre*, 248b.

69. Cf. *ibid.*, 1-3 ; I, 6, 2 et 3 : « Est laid tout ce qui n'est pas dominé par une forme, ou par une raison, parce que la matière n'a pas admis complètement l'information par l'idée. Donc l'idée s'approche, et elle ordonne, en les combinant, les parties multiples dont un être est fait ; elle les réduit à un tout convergent, et crée l'unité en les accordant entre elles ».

70. Et comme d'autre part cependant chacun de ces rayons est lui-même un centre secondaire, « les esprits fusionnent par leur pointe originelle ; ils ne se confondent pas parce qu'ils entretiennent chacun une référence aux essences distinctes qu'ils engendrent. Il se pose et se veut en se donnant un univers, un système de significations qui sera la forme objective de son affirmation de soi-même. Au lieu d'être singularisé du dehors, chaque esprit se singularise spontanément, par une création autonome de son essence et de son cycle temporel, qui est en même temps création de soi et coïncidence avec la liberté de l'Un... C'est pourquoi tout esprit « louche » en quelque façon, se voulant partagé entre deux soucis : être pure liberté donc indéterminé, être soi-même donc différencié... Aussi le moi oscille-t-il sans cesse : « Nous commençons à nous sentir nous-même, dès que nous établissons notre différence » (V, 8, 11) » (*La purification plotinienne*, p. 150).

On peut trouver la même idée exprimée par E. CAIRD, dans *The evolution of theology in the greek philosophers*, p. 290 et 222 : « He (the man) is thus a sort of amphibious being who belongs to both worlds, and who therefore can climb to the highest and sink to the lowest » ; et il pourra se faire que « We look outward instead of looking inward, and we look inward instead of looking upward » ; car nous ne regardons à l'intérieur que pour regarder ensuite en haut. Précisément, le péché consistera à se défier de Dieu et à croire que l'on se dissoudra en se tournant vers l'Un, à croire que l'on s'affirmera en prenant conscience de ses limites et différences. En ce sens, le péché est défiance de Dieu et communion aux limites, au néant.

le désir du Bien, c'est-à-dire de soi-même, amène vraiment à l'unité : toute nature tend à l'unité, c'est-à-dire à elle-même. Le Bien, pour une nature, c'est d'être à elle-même et d'être elle-même, c'est-à-dire d'être une. On dit avec raison que le bien d'un être c'est ce qui lui est propre. Il ne doit pas le chercher hors de lui. Où serait son bien, d'ailleurs, s'il était tombé hors de son être ? Son bien est évidemment dans ce qu'il est. Si le bien, c'est l'être même, et s'il est dans l'être, il est, pour chaque être, en lui-même » (VI, 5, 1).

Chaque intelligible est relation au bien ; c'est cela qui fonde sa valeur. La sagesse est de le reconnaître : accepter que nous ne sommes pas la lumière, mais simplement l'œil qui, tout capable qu'il soit de voir clair, a besoin de chercher la lumière et de se tourner vers elle « parce qu'il ne tient de lui-même que ténèbres » (VI, 7, 41)⁷¹. Grâce à cette conversion, l'âme est conformée et transfigurée par le *νοῦς* qu'elle admire. Elle devient ce qu'elle regarde... La conversion ne diffère plus alors d'une exposition à la lumière intellectuelle (I, 2, 4)⁷².

D) *Le Recueillement*

Cette montée vers l'Un, cette unification en lui correspondant à la dégradation des êtres issus de lui, suppose à son tour que l'on rassemble, que l'on recueille les facultés dispersées dans les impressions du sensible, que l'on retranche toute addition pour se retrouver dans la simplicité première, « redevenir ce qu'elle était » (VI, 9, 9). Il s'agit de dominer l'éparpillement pour s'unifier, « car le bien, pour une nature, c'est d'être une » (VI, 5, 1 ; VI, 7, 31 ; IV, 8, 3)⁷³. « Cette vie est impuissante parce qu'elle est éparpillement de la raison et indétermination ; plus elle s'avance vers la raison, plus elle s'éloigne du hasard. Mais, si on remonte davantage, on arrive à un principe qui n'est pas la raison, mais qui est supérieur à la raison... Remontons jusqu'à elle, devenons cette lumière toute seule, et laissons le reste » (VI, 8, 15).

Ce mot « remonter » de l'éparpillement des choses sensibles à l'unité qui permet de les transcender, semble être un mot-clé, tandis que le

71. Cf. I, 2, 4 : « Faut-il dire que cette nature a la forme du bien ? Elle n'est pas capable de rester attachée au bien véritable, car elle incline naturellement vers le mal comme vers le bien. Le bien pour elle est l'union avec l'être dont elle est parente, et le mal l'union avec des êtres contraires à celui-ci. La purification est donc nécessaire à l'union ; elle s'unira au bien en se tournant vers lui ».

Cf. J. TROUILLARD, *o.c.*, p. 186-188 : « Esprit et âme ne peuvent en venir là sans se rendre attentifs au travail sous-terrain d'une meilleure vie, ou, ce qui revient au même, sans « invoquer » en quelque sorte une transcendance... La conversion implique donc en quelque sorte la reconnaissance d'une influence toujours antérieure. Rien n'échappe à l'initiative du Bien qui est justement pure initiative... Encore faut-il que nous nous préions à ce dépouillement, et qu'en consentant à cette condition, nous consentions au processus assimilateur entier. La vertu est ce consentement même ».

72. Par là, la conversion est plus noétique qu'éthique : I, 1, 3 et II : II, 9, 2 ; VI, 4, 16. Quant à la manière dont S. Augustin intégrera cette doctrine, voir E. GILSON, *o.c.*, pp. 160-163, montrant la *gradation* des vertus jusqu'à la contemplation.

73. Cf. J. TROUILLARD, *o.c.*, p. 5 : « A l'origine de la purification, il y a cette vue que l'unité est le foyer universel, que tout être est essentiellement exigence de simplicité, c'est-à-dire de coïncidence avec soi-même, que cette tendance fait le fond de tout amour et de toute pensée. Le bien, c'est l'unité ». Cf. G. CARRIÈRE, *art. cit.*

péché consistera à tomber dans les choses sensibles où l'on se disperse et se dissout. « Il ne faut pas s'éloigner des objets qui sont au voisinage des premiers, et tomber jusqu'aux derniers de tous ; il faut se ramener soi-même des objets sensibles qui sont les derniers de tous, jusqu'aux premiers objets ; il faut être affranchi de tous les vices, puisque l'on tend vers le Bien, il faut que l'on remonte jusqu'au principe intérieur à soi-même et que l'on devienne un seul être au lieu de plusieurs, si l'on doit contempler le principe et l'Un » (VI, 9, 3)⁷⁴.

Ou encore, l'âme se retirera du monde extérieur, se tournera totalement vers l'intérieur⁷⁵, et ne se penchera pas vers les choses du dehors (VI, 9, 7). Si l'âme sait que le centre est l'origine du cercle, elle se tournera vers le centre dont elle est issue, elle se suspendra à lui, elle se rassemblera vers ce point ; « en se transportant vers lui, les âmes sont des dieux ; car un dieu, c'est un être attaché à l'Un... Lui ne tend pas vers nous de manière à nous entourer ; c'est nous qui tendons vers lui, et qui l'entourons. Mais, si nous sommes toujours autour de lui, nous ne regardons pas toujours vers lui. Un chœur en chantant fait toujours cercle autour du choryphée, mais il peut se détourner vers les spectateurs ; ce n'est que lorsqu'il se tourne vers lui, qu'il chante comme il faut et qu'il fait un cercle parfait ; de même, nous l'entourons toujours, lui ; lorsque nous cesserons de l'entourer, ce sera pour nous la destruction totale et nous ne serons plus ; mais nous ne sommes pas toujours tournés vers lui ; et, lorsque nous regardons vers lui, c'est là notre fin et notre repos ; notre voix ne détonne plus et nous dansons vraiment autour de lui une danse inspirée » (VI, 9, 8)⁷⁶.

E) L'âme et le corps

Vis-à-vis du corps enfin, comment se traduira cette attitude ? Ce sera la fuite. Il s'agira de s'échapper, de s'évader des sensations en lesquelles l'âme a toujours tendance à s'immerger et à se disperser, pour se retrouver dans sa simplicité, dans son intimité. On peut dire que le thème de l'évasion de l'âme hors du monde sensible est principal chez Plotin : fuir le monde pour devenir semblable à Dieu grâce à la vertu (I, 2, 1), fuir ce corps « où l'âme subit le mal et la souffrance, où elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et tous les maux, elle pour qui le corps est une prison et un tombeau » (IV, 8, 3)⁷⁷. En quel sens faut-il entendre cette fuite du corps ?

74. Et d'ailleurs, Plotin joue ici avec le thème des cercles de l'âme du monde que l'on trouve déjà dans le *Timée* : l'activité de l'intelligence consiste à produire, c'est-à-dire à passer du même à l'autre, comme elle-même était dédoublement et miroir de l'Un qui se réfléchissait ; encore doit-elle opérer cette synthèse du même et de l'autre, et se rapporter elle-même à l'Un : VI, 7, 16.

επαναρχεω, dit ici Plotin : revenir en remontant, mener en tirant quelque chose. Ailleurs (VI, 6, 3), il écrit : « l'âme fait rebrousser vers l'Un sa multiplicité, et elle se fixe ». ανεστρεψε : elle se retourne pour remonter ; ou simplement (VI, 8, 15) : « Remontons donc jusqu'à elle » : εις ο δην αναβαιντες.

75. C'était déjà vrai à propos de l'intelligence : V, 4, 1, et de l'être : VI, 2, 9.

76. Il s'agit d'ailleurs d'une métamorphose du regard plus que de vérités nouvelles à acquérir, dans un dépassement de toute vérité et de toute valeur.

77. Voir E. BRÉHIER, *Traduction des Ennéades*, Notice introductive à IV, 8, pp. 211-215.

En premier lieu, ici comme pour « l'éloignement » des êtres de l'Un, il ne s'agit pas d'un mouvement local. « Comment fuir le mal ? Non pas en changeant de lieu, mais en acquérant la vertu et en se séparant du corps » (I, 8, 7). Il s'agit d'un affranchissement du corps et de la dispersion où il risque de nous amener. « En se séparant du corps, l'âme se recueille en elle-même avec toutes ses parties qui étaient en un lieu distinct... Et non seulement l'âme raisonnable sera en elle-même pure de toutes ses passions, elle voudra encore en purifier la partie irrationnelle, pour l'empêcher de subir les chocs de toutes les impressions extérieures, ou, du moins, pour rendre ces chocs peu internes » (I, 2, 5). Plus l'âme est proche de l'Un, plus elle est affranchie des divers et multiples besoins du corps (VI, 7, 29). L'âme se séparera du corps en le dominant (III, 4, 2) : ne pas nous laisser endormir par le corps, mais rester lucide et estimer chaque chose à sa vraie place. « En quoi consistent ce voyage et cette fuite ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir. Nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre. Il ne faut pas davantage apprêter un attelage ou un navire, mais abandonner tout cela, fermer les yeux, *changer ce regard* pour un autre, et réveiller *cette vision que tous possèdent, mais que si peu exercent* » (I, 6, 8)⁷⁸.

Tout sera dans l'ordre, non pas quand l'âme méprisera le corps, mais le régira : c'est en ce sens qu'elle va s'en séparer. « Etre en soi, extérieur et immatériel, c'est être isolé du corps et ne tenir rien de sa nature... Quand il nous recommande de nous séparer du corps, il (Platon) ne veut pas parler d'une séparation locale (car cette séparation est établie par la nature) ; il entend que l'on n'ait pas d'inclination vers le corps, même en imagination, et qu'on lui reste étranger ; c'est ce qui arrive si l'on sait remonter et si l'on amène jusqu'en haut cette partie de l'âme qui est située ici-bas, et qui, à elle seule, fabrique le corps, le façonne et y consacre son activité » (V, 1, 10).

C'est en ce sens aussi — et c'est la seconde acception de cette séparation du corps —, qu'il faut entendre l'effort de dégageant, de dépouillement, d'isolement, de décantation de l'âme vis-à-vis du corps : s'en affranchir consiste à nier toute addition, tout mélange, et, par là, à oublier le corps, à l'intégrer, à le dépasser, plus qu'à le combattre. On possède en effet l'indépendance dans la mesure où l'on conforme sa vie à l'intelligence et à ses tendances (VI, 8, 3)⁷⁹. Toute la doctrine des *Ennéades* est un essai d'affranchissement de l'esprit. Elle veut nous apprendre à dépouiller l'esprit de tout ce qui pourrait l'alourdir, en particulier du sensible et du corps « et même de la forme de l'intelligible » (VI, 7, 34 ; Cf. I, 6, 7). Il s'agit d'éliminer tout ce qui pourrait obscurcir l'éclat de la lumière : « Reviens en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle : il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre ; comme

78. Voir dans J. TROUILLARD, *o.c.*, pp. 134-135, les diverses images du dépouillement de la négation, du silence, du réveil, par lesquelles Plotin veut donner une idée de cette « fuite ».

79. *Ibid.*, pp. 180-192 : La gradation des vertus qui nous dégage progressivement de l'extérieur pour nous assimiler au divin.

lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste... Est-ce que tu as avec toi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à ton unification, sans que rien d'autre soit mélangé intérieurement avec toi-même ? Es-tu tout entier une lumière véritable ? » (I, 6, 9).

La vraie purification est là : elle consiste à désolidariser la pensée d'une certaine optique, dissoudre une complicité, « isoler l'âme, ne pas la laisser s'unir à d'autres choses ; ...qu'elle ne regarde pas ces fantômes pour en produire des passions... La séparation, c'est l'état de l'âme qui n'est plus dans le corps au point d'être à lui... Pour la partie passive de l'âme, se purifier, c'est se réveiller de ses rêves absurdes et ne plus voir de fantômes ; se séparer, c'est cesser d'incliner trop vers les choses inférieures et de les imaginer » (III, 6, 5).

La déchéance consiste en l'addition d'un élément étranger qui entraîne l'âme vers le dehors, vers le bas, vers l'obscur ; « la faiblesse, pour cette âme, c'est non pas la suppression de quelque chose qu'elle possède, mais l'addition d'un élément étranger » (I, 8, 14)⁸⁰. La laideur de l'âme lui vient de son mélange, de sa confusion avec le corps et la matière, de son inclination vers eux (I, 6, 5), tandis que la vertu sera retrancher tout ce qui apesantit la pensée, empêchant l'âme de se tourner vers la vérité et de se nourrir d'elle et d'elle seule⁸¹.

Au fond, en transposant en langage augustinien cette idée selon laquelle la vertu est « sortie de soi, simplification, *abandon de soi-même*, désir d'un contact, intelligence d'un ajustement, s'affranchir des limites d'ici-bas, s'y déplaire, fuir seul vers Dieu seul » (VI, 9, 11), on dira que pécher, c'est se défier de Dieu, ne pas avoir une entière confiance en lui, ne pas croire qu'il suffit à tout, à nous béatifier. Pécher, ce sera nous réserver quelque chose ; c'est accepter Dieu, bien sûr, mais Dieu-et-quelque-chose-avec ; c'est contester à Dieu son caractère d'être unique, c'est refuser de s'abandonner complètement à lui⁸², tandis que la vertu sera moins combattre le sensible que s'élever au-dessus de lui

80. Cf. VI, 5, 12 : « Vous laissez toute limite pour devenir l'être universel. Et pourtant, vous l'étiez dès l'abord. Mais comme vous étiez quelque chose en outre, ce surplus vous amoindrissait ; car ce surplus ne venait pas de l'être ; puisque l'on n'ajoute rien à l'être, mais du non-être. Par ce non-être, vous êtes devenu quelqu'un, et vous n'êtes l'être universel que si vous abandonnez ce non-être. Vous vous agrandissez donc vous-même en abandonnant le reste, et, grâce à cet abandon, l'être universel est présent. Tant que vous êtes avec le reste, il ne se manifeste pas ».

81. Nombreux sont les passages où Plotin revient sur ce thème : I, 1, 12 ; I, 2, 4 : « L'état de pureté n'est que la suppression en nous de tout élément étranger » ; V, 5, 4 : « Qu'est-ce que l'Un pur, véritable, qui ne dit pas autre chose ?... Il faut bondir jusqu'à l'Un et ne plus rien lui ajouter » ; VI, 7, 41 : « Il faut abandonner tout le reste quand on arrive à la nature la meilleure, puisqu'elle n'a pas besoin d'aide. Lui ajouter quelque chose, c'est la diminuer, puisqu'elle n'a besoin de rien » ; VI, 9, 9 : « L'âme a une autre vie quand elle s'approche de lui, est près de lui et y participe... Elle n'a plus besoin de rien. Tout au contraire il lui faut déposer tout le reste et s'en tenir à lui seul ; il lui faut devenir lui tout seul, en retranchant toute addition ». Cf. II, 3, 9...

82. Cf. R. ARNOU, *La contemplation chez Plotin*, dans *Dict. de spiritualité*, fasc. XIII, col. 1727-1728.

et le transcender⁸³, l'oublier, le dépasser, l'intégrer dans l'unité. Ainsi Plotin ne flagellait-il pas son corps : il l'oubliait⁸⁴.

§ 3 : LE PÉCHÉ

Par opposition à cette attitude du sage qui ramasse la multiplicité en l'unité, remonte constamment vers l'Un, et se simplifie jusqu'à une communion parfaite à l'Un, le péché consistera, non pas en l'état de fait résultant du « mélange » âme-corps⁸⁵, mais en une certaine sympathie et complicité de l'âme. Trahisant sa mission, elle se laisse conduire par le corps et disperser par mille sensations au lieu de les transcender.

Toute *faute* en effet n'est pas volontaire — en tant, du moins, que volontaire suppose le libre arbitre. « Quant à la faute, elle est double : celle dont l'âme est accusée pour être descendue, et celle qui consiste dans les mauvaises actions qu'elle commet, une fois venue ici. L'une est son état même d'abaissement ; pour l'autre, quand l'âme plonge moins profondément dans le corps et s'en retire plus vite, elle est digne d'être jugée selon ses mérites (le mot jugement signifiant que la chose dépend d'une loi divine) ; mais l'énormité dans le vice mérite un châtiement sous la surveillance de démons vengeurs. Ainsi l'âme, cet être divin

83. Cf. V, 9, 1 : « Tous les hommes, dès le début, emploient les sens avant l'intelligence et commencent nécessairement par recevoir l'impression des choses sensibles. Les uns en restent là et, leur vie durant, ils croient que les choses sensibles sont les premières et les dernières... Ceux d'entre eux qui ont une lueur de raison pensent que c'est là la sagesse... Les autres s'élèvent un peu au-dessus des choses inférieures parce que la partie supérieure de l'âme les porte de l'agréable à l'honnête. Mais incapables de voir la région supérieure et parce qu'ils n'ont pas d'autre point fixe, ils retombent, avec leur mot de vertu, dans l'action pratique, dans le *choix* entre les choses d'en bas, au-dessus desquelles ils avaient d'abord voulu s'élever. Il y a une troisième race d'hommes, hommes divins par la supériorité de leur pouvoir et la pénétration de leur vue ; ils voient d'un regard perçant la lumière éclatante d'en haut ; ils s'y élèvent, au-dessus des nuages et des ténèbres d'ici-bas, ils y séjournent en regardant de haut toutes les choses d'ici-bas ; ils se plaisent en cette région de vérité qui est la leur, comme des hommes, revenus d'une longue course errante, se plaisent dans une patrie bien gouvernée ». A comparer avec l'opinion de S. Thomas selon laquelle le péché consistera, non à passer par les sens — c'est là un stade nécessaire à toute connaissance — mais à rester bloqués à ce stade ;... « plures sequuntur sensum quam rationem », dit-il (Ia, 49, 3, 5m), parce que les joies animales sont ressenties plus fortement que les joies spirituelles (Cf. Ia IIae, 35, 5, 1m ; IIa IIae 141, 4, 4m). C'est pourquoi les hommes ne sont guère sensibles qu'aux joies inférieures : IIa IIae 35, 4.

84. A rapprocher de Porphyre, *Lettre à Marcella*, n° 10 (Traduction A.-J. FESTUGIÈRE, *Trois dévots païens*, Paris, 1944, II, p. 26) : « Ainsi donc, de mon ombre, de ce fantôme apparent, ni la présence ne te sera profit, ni l'absence douloureuse, si tu t'appliques à fuir loin du corps. Le plus sûr moyen de m'atteindre, purement, de m'avoir présent, avec toi, nuit et jour, par ce qu'il y a de plus pur et de plus beau dans l'union, sans que je puisse être jamais séparé de toi, c'est de t'exercer à rentrer en toi-même, rassemblant à part du corps tous tes membres spirituels dispersés et réduits à une multitude de parcelles, découpés dans une unité qui jusqu'alors jouissait de toute l'ampleur de sa force. Et le moyen de rassembler et d'unifier les pensées innées en toi, c'est d'essayer, quand elles sont brouillées, d'y mettre des articulations nettes, et, quand elles sont couvertes de ténèbres, de les tirer à la lumière. C'est à partir de là aussi que le divin Platon nous rappelle des sensibles aux intelligibles. En outre, si tu en as gardé le souvenir, tu peux organiser les leçons que je t'ai données, à condition de les repasser dans ton esprit par la mémoire, de t'attacher ces leçons comme à de bonnes conseillères, afin de mettre en pratique ce que tu sais déjà, et de conserver en retour, grâce à un tel labeur, ces connaissances elles-mêmes ».

85. Cf. I, 1, 12 : « L'âme descend et de l'âme vient autre chose quand elle s'incline vers le bas... N'est-ce pas là une faute ? S'incliner, c'est illuminer la région inférieure, et ce n'est pas plus une faute que de porter ombre.

issu des régions supérieures, vient à l'intérieur d'un corps ; elle, qui est la dernière des divinités, vient ici par inclination volontaire, pour exercer sa puissance et mettre de l'ordre en ce qui est après elle ; et si elle fuit au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal, pour avoir connu la nature du vice, pour avoir manifesté ses puissances et avoir produit des actes et des actions » (IV, 8, 5). C'est pourquoi, selon une certaine perspective, on pourrait concevoir quatre *stades* dans le *péché* plotinien.

A) La chute de l'âme dans le corps

Il faut d'abord partir de l'état de fait constitué par la *chute* de l'âme dans ce corps qui est pour elle prison et caverne.

L'homme, comme le monde auquel il appartient, est nécessairement imparfait, à la fois multiple et un, « partagé en beaucoup de parties séparées les unes des autres et mutuellement étrangères ; l'amitié n'y règne plus seule, la haine y est aussi, parce qu'il s'étend dans l'espace, et parce que chaque partie, devenue imparfaite, est ennemie d'une autre partie. Chaque partie ne se suffit pas à elle-même ; il lui faut une autre partie pour se conserver, et elle est ennemie de celle qui la conserve. Ce monde n'est pas né parce que l'Intelligence a réfléchi qu'il fallait le créer ; il résulte d'une nécessité inhérente à la nature de second rang » (III, 2, 2). Cette « nature de second rang », c'est l'Intelligence ou l'Être qui vient après elle. Et de même que la survie et le développement d'un organisme demandent que ses différentes parties composantes « se combattent en sorte que la destruction des unes produise la naissance des autres » (*ibid.*) ; de même que « de ces êtres qui sont inégaux il ne faut pas réclamer un effet égal, il ne faut pas demander au doigt de voir, mais à l'œil seulement : au doigt, il faut demander, je pense, d'être un doigt et d'accomplir son office » (III, 2, 5), ainsi est-il de nécessité de nature que le parfait donna naissance à un imparfait constitué par un « mélange » de raison et de matière, c'est-à-dire de mal⁸⁶.

Le mal est compris dans l'ordre du monde, il existe nécessairement dans tout être puisqu'il est limitation, et que seul l'Un est infini : « Le mal existe en ce qui n'est pas ; il est en quelque sorte la forme du non-être et participant au non-être : par là j'entends, non pas le non-être absolu, mais ce qui est autre que l'être... On peut en effet considérer le mal en considérant qu'il est au bien comme le manque de mesure à la mesure, comme l'illimité à la limite, comme l'informe à la cause formelle, comme l'être éternellement déficient à l'être qui se suffit à lui-même ; il est toujours indéterminé, toujours instable, complètement

86. Voir J. GUITTON, *o.c.*, pp. 28-29, qui sont comme un commentaire de *Enn.*, IV, 4, 5 et 7, et de V, 1, 1. Et l'on a sans doute ici l'origine de cette idée de S. Augustin selon laquelle, aussi longtemps que nous sommes ici-bas et quelque progrès que notre âme ait fait dans la vertu, l'âme est alourdie sous le poids de cette chair corruptible ; « Corpus quod corrumpitur aggravat animam et deprimat terrena inhabitatio sensuum multa cogitantem » (*Conf.* VII, XVII, 23, *PL.*, 32, 745). Cf. *De vera Rel.* XXI, 41, *PL.* 34, 139-140 ; *C. Jul.* IV, III, 8, *PL.* 44, 752-753 ; *De perf. just. hom.*, VI, 14, *PL.* 44, 298.

passif, jamais rassasié, pauvreté complète : voilà, non pas les attributs accidentels, mais la substance même du mal » (I, 8, 3)⁸⁷. Ainsi, « la nature corporelle est mauvaise à cause de la part de matière qu'elle renferme, mais elle n'est pas le premier mal » (I, 8, 4 ; I, 6, 2). On retrouve ici, de même qu'un peu plus loin (I, 8, 6-8), le concept de mal comme non-être et démesure, que S. Augustin exploitera ; ou encore, le mal-privation (I, 8, 9-11) : « C'est cette privation que nous appelons vice sans la définir d'une manière positive... Etre mauvais, c'est, non pas avoir une qualité, c'est n'en avoir pas... Le mal et le vice sont la privation d'une forme dont la présence est utile à un être, et, dans l'âme, ils sont la privation du bien »⁸⁸.

Et cependant, si le mal est ainsi compris dans l'ordre du monde, on ne peut en accuser celui qui est cause de l'existence du monde : « D'abord, il dérive nécessairement et ne dérive pas d'une intention réfléchie ; c'est par sa nature qu'un être supérieur engendre un être semblable à lui » (III, 2, 3)⁸⁹. Ainsi est-ce par une nécessité de nature que l'âme engendre un corps, être inférieur à elle avec qui elle vit. L'union du spirituel et du corporel, cette « perte des ailes » n'est pas un mal en soi, ou, du moins, n'est pas une faute volontaire. Tout au plus cela peut-il préparer la chute par une particularisation trop accentuée (VI, 7, 9)⁹⁰. L'âme peut se détacher de ce sensible, retrouver l'extase première, dominer et régir le corps.

Ceci n'est qu'un cas particulier de la règle générale selon laquelle,

87. Cf. V, 9, 10 : « Le mal en notre monde vient d'un manque, d'une privation, d'un défaut ; il est la manière d'être d'une matière ou d'une chose assimilable à la matière, qui échoue dans son effort pour atteindre la forme ».

88. S. Augustin reprendra cela, par exemple, dans *Conf.* III, 7 et 12 ; VII, 12 et 18. Plus exactement, dans une première phase du moins, il voudra appliquer au mal moral, au péché, l'explication que les *Ennéades* donnent du mal physique, de sa nécessité et de sa place normale dans un monde créé. Voir à ce sujet l'introduction à la traduction du *De libero arbitrio* par le R.P. F.-J. Thonnard, A.A. dans *Œuvres de S. Augustin*, Desclée de Brouwer, n° 6, pp. 126-133 : « C'est à Milan qu'il a le principe de solution pour le mal. Reste le péché, car la thèse néo-platonicienne ne donne de réponse au problème du mal que parce que, vu dans l'ensemble, il n'est plus un mal mais contribue au bien commun, à la beauté de l'ordre. Mais le péché ? Selon la foi, rien n'échappe à l'ordre de la providence très juste et très douce de Dieu : quel rôle joue le péché dans cette providence de Dieu, quelle en est l'origine ?

Livre I : essence du péché ; mal faire, c'est soumettre sa volonté aux passions, préférer aux biens proposés par la loi éternelle, une satisfaction personnelle : cela n'est possible que par un libre choix de notre volonté.

Livre II : Dieu est source de tout bien ; et la volonté, même faillible, est un bien, et élément de l'ordre universel. Mais sa présence ne réussit pas à rendre l'ordre actuel indigne de Dieu.

Le livre III, dans sa première partie, tient un point de vue intermédiaire entre la raison et la foi. On part de la foi, et on essaie d'en proposer une explication qui satisfasse la raison. La solution présentée s'inspire de Plotin : on a, appliquée au mal moral, au péché, l'explication développée par les *Ennéades* au sujet du mal physique. (Plus tard, dans le *De Gen. ad litt.* X, 13 ; *De sp. et litt.* XXXIV, 60, on butte au mystère). La seconde partie du livre III est consacrée aux rapports péché-providence ». Mais l'auteur conclut à ce sujet (p. 135) : « Si le pécheur contribue à l'ordre providentiel en subissant un juste châtement, il ne doit s'en prendre qu'à lui-même de son malheur. Son péché n'est nullement nécessaire ; s'il veut se retourner vers Dieu, mettre en œuvre sa bonne volonté, le secours du créateur infiniment bon ne lui manquera pas ; alors il accomplira l'œuvre de la divine sagesse en réalisant sa propre béatitude : nouvelle preuve que l'augustinisme bien compris est essentiellement optimiste ».

89. Ce thème sera repris par S. Augustin dans le *De Civ. Dei*, III, 5.

90. Cf. IV, 3, 13.

dès qu'il y a création c'est-à-dire quelque chose qui existe en dehors du Bien, il y a le mal comme terme dernier, et, entre les deux, des êtres mélangés de bien et de mal, des êtres qui à la fois « sont et ne sont pas », selon l'expression de S. Augustin. « Puisque le Bien n'existe pas seul, il y a nécessairement dans la série des choses qui sortent de lui, ou, si l'on veut, qui en descendent ou s'en écartent, un terme dernier après lequel rien ne peut plus être engendré ; ce terme, c'est le mal. Il y a nécessairement quelque chose après le Premier, donc il y a un terme dernier ; ce terme, c'est la matière, qui n'a plus aucune part de Bien. Telle est la nécessité du mal » (I, 8, 7).

B) *Le corps, tentation de l'âme*

A un second stade, il y a ce qu'on pourrait appeler la « tentation » de la part du corps. Certes, sa beauté peut servir d'échelon pour contempler d'autres beautés (I, 6, 1) ; le corps est donné à l'âme comme un instrument dont elle se sert, et l'âme n'est pas contrainte d'accueillir en elle les affections du corps (I, 1, 3 et 7). Mais le corps est tentation constante pour l'âme.

D'une manière générale, il y a tentation en l'homme parce qu'il y a mélange, donc possibilité de domination par la partie inférieure qui « amoindrit » l'autre (III, 3, 4)⁹¹. Pratiquement, comment cela va-t-il se manifester ?

D'abord, leur *attribution* à un corps accentue encore la contre-distinction des âmes : « Jusqu'à un certain point, elles sont toutes ensemble et ne font qu'une seule âme, parce qu'elles ne sont les âmes d'aucun être particulier... Nos âmes ont pour elles une portion limitée de la matière qui leur est attribuée en ce corps qui exige toute leur attention (IV, 3, 4)⁹² — et le péché ne sera autre que le vertige de l'âme devant sa dif-

91. Cf. I, 8, 15 : « Que serait le mal pour l'âme elle-même ? Que serait-il pour l'âme qui ne serait en contact avec une réalité inférieure à elle ? Il n'y aurait plus alors ni désir ni peine, ni colère ni crainte, car que craint-on, sinon que le composé de l'âme et du corps soit dissout ? « Au contraire, la cause de l'affaiblissement et du vice de l'âme, est sa venue en la matière ; IV, 3, 17 : « Les lumières sont attirées par le reflet brillant produit sur les choses qu'elles éclairent. De plus, les choses éclairées exigent tous leurs soins ; de même que sur son vaisseau ballotté par la tempête, le pilote s'applique tout entier au soin du navire et se néglige lui-même au point d'oublier qu'il risque d'être emporté par le naufrage, de même les âmes glissent plus bas qu'il ne faut, et perdent de vue leurs intérêts propres ; retenues à leurs corps, elles sont enchaînées par des liens magiques et tout entières possédées par leur sollicitude pour la nature du corps ». Cf. I, 8, 14.

92. Il faudrait d'ailleurs nuancer cette affirmation ; en d'autres endroits, Plotin affirme : « La multiplication des âmes ne sert point à remplir les corps, et n'est point due à l'étendue des corps qu'elles animent ; avant tout corps, il y a une âme et des âmes multiples ; les âmes multiples ne sont point en puissance dans leur total, chacune d'elles y est en acte... Elles sont présentes les unes dans les autres sans jamais s'éloigner, elles ne sont point terminées par les limites » (VI, 4, 4) ; ou encore : « Toutes les âmes sont issues d'une seule ; ces âmes multiples, issues d'une âme unique, sont comme les intelligences ; elles sont séparées, et elles ne sont pas séparées ; l'âme qui demeure est la raison une de l'intelligence, et de cette âme sont issues des raisons particulières et immatérielles, comme il arrive dans le monde intelligible » (IV, 3, 5) : C'est par un niveau noétique différent, que les âmes multiples se séparent de l'âme unique : *ibid.*, cf. VI, 7, 9 ; V, 7.

Il y aurait sans doute à épiloguer longuement sur le texte curieux et nuancé de VI, 4, 16, à propos de la fragmentation des âmes, leur individualisation dans l'universel, et leur descente dans les corps : « Puisque la participation du corps à la nature de l'âme ne consiste

férence, devant sa limite qui la rend différente des autres. Quelle tentation de se solidariser avec ce corps limité, qui permet aux âmes d'être elles-mêmes ; d'autant plus que « chacune descend dans un corps fait pour la recevoir et conforme à sa propre disposition intérieure ; elles sont transportées dans le corps avec lequel elles ont le plus de ressemblance » (IV, 3, 12)⁶⁸.

Quelle tentation, aussi, de quitter l'unité, ou, plus exactement, d'oublier la partie supérieure de l'âme qui est restée tournée vers l'Un, au profit de la partie inférieure qui va se disperser en ces soins divers que réclame « ce corps besogneux jusqu'où elles s'étendent » (ibid.). Et « si la partie sensible domine, ou plutôt, si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas d'avoir le sentiment des objets contemplés par la partie supérieure de l'âme » (IV, 8, 8). Celle-ci va être constamment sollicitée par le corps et ses diverses passions qui essaieront de la distraire en tous sens : « Il y a deux raisons qui rendent insupportable l'union de l'âme et du corps ; c'est d'abord qu'elle est un obstacle à la pensée, et ensuite qu'elle remplit l'âme de plaisirs, de désirs et de craintes » (IV, 8, 2 ; IV, 4, 18 et 20 ; IV, 7, 10). Le corps empêche la contemplation en troublant l'âme ; « l'âme est unie au corps : de cette union suit nécessairement le désir » (III, 2, 4) ; « les modifications et les troubles que nous ressentons viennent des parties qui ont été liées à l'âme et des affections du composé » (I, 1, 9).

Quelle tentation enfin de s'enivrer de toutes ces belles choses que le corps permet à l'âme de réaliser. « De fait, chacun est émerveillé des richesses intérieures d'un être en voyant la variété de ses effets extérieurs, tels qu'ils sont dans les ouvrages délicats qu'il fabrique » (IV, 8, 5). L'âme ne peut pas ne pas « créer », ne pas « laisser aller son reflet » ; et cependant, dès cet instant, il y a en elle dualité de direction : « Nous pouvons mettre l'accent sur notre détermination et la négation qu'elle

pas en ce qu'elle se quitte elle-même pour descendre ici-bas, et puisque, au contraire, la nature inférieure vient dans l'âme pour y participer, il faut dire également que l'être qui « est venu » selon le mot des philosophes, c'est la nature corporelle ; elle vient là-bas, pour participer à la vie et à l'âme, et cette « venue » n'est pas un déplacement local, mais un mode de communion, quel qu'il soit d'ailleurs, avec l'âme. Aussi la « descente » de l'âme signifie que l'âme est dans le corps... en ce sens qu'elle donne au corps quelque chose d'elle-même, sans pourtant être à lui. « S'en aller » veut dire que le corps n'a plus aucun rapport avec elle... Cette relation avec le corps est un mal, et il est bon de s'en affranchir. Pourquoi ? Bien que l'âme n'appartienne pas à ce corps, on dit pourtant qu'elle est l'âme de ce corps ; elle devient ainsi en quelque façon une âme particulière, et elle sort du tout ; son activité n'est plus dirigée vers le tout, bien qu'elle soit elle-même le tout... Ainsi cette âme, qui appartient au monde intelligible tout entier et qui cache dans l'universalité de ce monde ce qu'elle a de particulier, bondit en quelque sorte hors de l'universel dans un être particulier, sur lequel elle dirige une activité particulière ».

Quoi qu'il en soit, il semble bien que le corps soit tentation constante d'individualisation, et que l'âme péchera quand elle se laissera hypnotiser devant cette individualisation. Cf. J. TROUILLARD, *o.c.*, pp. 31-33.

93 *o.c.*, p. 20 : « C'est une grande tentation pour ces sujets que de se tourner vers ces miroirs vivants, et de se chercher en eux. Plus que le plaisir, ils pensent y trouver l'exaltation de gouverner un petit univers (IV, 8, 4). Ils paient cette satisfaction par une réduction de visée, qui les identifie à leurs organismes, et transforme ces corps en centre de perspective. L'âme singulière a abandonné le point de vue du tout, elle communique aux fluctuations d'une partie menacée de tous côtés. Elle se fait elle-même partielle et partielle. Elle est la victime de sa propre « abstraction » : μέρος γενομένη μονού ται τε και ἄσθενεί και πολυπραγμανοί και προς μέρος βλέπει (IV, 8, 4 ; cf. II, 9, 7 ; IV, 3, 4) ».

implique : c'est la pensée qui se détend vis-à-vis de son origine. Nous pouvons inversement nous concentrer dans l'acte qui engendre les déterminations ; nous faisons alors prévaloir le souci de la plénitude sur celui de la distinction. Car on ne peut simultanément poursuivre à fond l'un et l'autre »⁹⁴.

En un mot, l'âme est constamment tentée de se laisser absorber par le corps au point d'en oublier sa vocation (IV, 3, 17). Et c'est pourquoi la relation avec le corps est un mal dont il est bon de s'affranchir (VI, 4, 16) car, bien que restant toujours la partie principale de l'homme (IV, 7, 1) au point qu'elle suffit à le définir (IV, 7, 11 ; I, 1, 3 ; 1, 4, 9 ; VI, 8, 12), l'âme n'a qu'à perdre à cette vie avec le corps qui l'amointrit et l'obscurcit.

C) *Le péché*

Au troisième stade intervient le volontaire : la raison va opter pour l'une ou l'autre de ces deux directions : l'âme, ou l'animal qui en est le reflet.

1) *Le péché est libre et asservit la liberté.*

Ce qu'il importe de bien dégager au départ, c'est que cet élan de l'âme dépend de nous, est volontaire et asservit notre liberté⁹⁵. Il est certains actes — et la faute est de ceux-là — qui dépendent de nous, c'est-à-dire qui ne sont soumis qu'à notre volonté, et qui arrivent ou non, selon que nous l'avons voulu (VI, 8, 1). L'homme conserve sa liberté en dépit de son insertion dans le cosmos (IV, 4, 34 ; IV, 8, 6). Il reste maître de sa propre destinée ; car en définitive, un être se définit par la plus noble de ses parties composantes : en l'homme, c'est l'âme douée de liberté (IV, 7, 11 ; VI, 8, 12 ; I, 1, 3 ; I, 4, 9)⁹⁶.

« Les âmes doivent avoir un mouvement propre. On admet avec Platon (*République*, 1. X, 617^e) que la faute est à qui a choisi... Si les hommes

94. *o.c.*, p. 45 S. Augustin reprendra souvent cette idée. Voir, par exemple, son sermon sur Marthe et Marie : *Sermo CIV, PL*, 38, 616-618.

95. Il est d'ailleurs intéressant de noter à ce sujet que dans la conception de Plotin on trouve déjà cette notion de volontaire comme nous appartenant, nous étant immanent. Cf. III, 1, 9 : « Lorsque l'âme, changée par les choses extérieures, agit ou entreprend une action, elle est mue comme d'un mouvement aveugle, et ni son action ni sa disposition ne doivent alors s'appeler volontaires ; il en est de même lorsqu'elle empire spontanément, parce qu'elle ne suit pas toujours ses impulsions droites et essentielles. Mais lorsque dans son élan elle prend pour guide la raison pure et impassible qui lui appartient en propre, c'est alors seulement qu'il nous faut dire que cet élan dépend de nous, qu'il est volontaire et qu'il est notre œuvre ». Cf. R. ARNOU, *Praxis et theoria*, pp. 53-54 : « L'action du *νοῦς* est contemplation... Le propre du *νοῦς* est de rester en lui-même, tourné vers lui-même, dans un repos qui le tient à l'abri des influences extérieures et ne diffère pas de la connaissance qu'il a de lui-même... La contemplation est état paisible qui n'exclut pas l'activité... Cette immanence, qui est sa contemplation même, est la raison formelle de sa fécondité... L'action de l'âme est contemplation (de ce qui est avant elle) ».

96. Cf. III, 3, 4 : « Si l'homme était un être simple ; si, une fois créé, il restait ce qu'il était ; si ses actions et ses passions étaient toujours les mêmes, il n'y aurait pas plus lieu de l'accuser et de la blâmer qu'on ne blâme les bêtes. Mais en réalité il y a lieu de blâmer l'homme seulement lorsqu'il est méchant, et ce blâme est raisonnable. Car l'homme n'est pas resté tel qu'il a été créé, parce qu'il possède, à la différence des animaux, un principe libre : et ce principe n'est certes pas en dehors de la providence et de la raison universelle ».

sont méchants malgré eux et sans le vouloir, nul ne peut les déclarer responsables des torts qu'ils font, pas même celui qui en est victime, comme s'il dépendait d'eux qu'il en fût victime... Ils sont méchants malgré eux ; c'est vrai parce que toute faute est involontaire ; cela n'empêche qu'ils sont des êtres qui agissent par eux-mêmes, et c'est dans les actes qu'ils font par eux-mêmes, qu'ils commettent des fautes ; ils ne seraient pas en faute, si ce n'était eux qui agissaient. Le principe de la nécessité de fautes n'est pas hors d'eux-mêmes, si ce n'est en un sens très général... Quand l'antécédent est donné, le conséquent s'ensuit, mais à condition que pour expliquer le conséquent, on prenne à la fois tous les antécédents ; or, parmi ces antécédents, il y a l'homme, l'homme qui se meut vers l'honnête par sa nature propre, et qui est un antécédent indépendant » (III, 2, 7-10).

Pécher, ce sera se mettre volontairement en dehors de l'ordre, en dehors de ce courant naturel qui fait tendre l'univers entier vers l'Un. Ce sera faire un usage « pervers » de cette faculté qui nous est donnée pour ressembler à l'Un, lequel ne dépend que de lui et est souverainement libre. Pécher, ce sera asservir sa liberté. Car être vraiment libre, c'est conformer sa vie et son Intelligence aux tendances issues de l'Intelligence (VI, 8, 3 : « ce qui est désiré est mené, fût-ce vers son bien »).

Et inversement, dit Plotin en des phrases que S. Augustin fera siennes, « s'ils ne sont pas contraints d'obéir à un être différent d'eux-mêmes, comment dire qu'ils sont esclaves ? Comment leur mouvement vers le Bien serait-il nécessité, puisque leur inclination est volontaire et puisqu'ils vont au Bien en sachant que c'est le Bien... L'esclave, c'est celui qui n'est pas maître d'aller au Bien, mais qui se détourne de ses propres biens sous l'empire d'une puissance. C'est pourquoi on critique l'esclavage, non pas quand il nous ôte le pouvoir d'aller au mal, mais quand il nous prive d'aller au bien et qu'il nous soumet au bien d'un autre.

...Comment une nature simple, qui est un acte unique et n'a point été d'abord en puissance avant d'être en acte, ne serait-elle pas libre ? Car dire qu'elle agit conformément à sa nature, ne signifie pas qu'il y a en elle un sujet distinct de l'acte qu'il accomplit ; *être et agir, c'est, pour elle, tout un*. ...L'expression : son acte dépend d'elle, veut dire ici qu'il ne dépend pas d'un autre et qu'il n'a pas de maître... Si donc l'acte d'un être est conforme au Bien, il n'en dépend davantage que de lui-même ; tendu vers lui et dépendant de lui, cet être reste en lui-même, précisément parce qu'il est tourné vers ce qui est meilleur que lui... En quel sens pouvons-nous dire alors qu'il dépend de nous d'être bons, et que la vertu n'a pas de maître ? En ce sens que nous l'avons voulue et que nous l'avons choisie ; en ce sens encore qu'elle constitue en nous-mêmes ce qui est libre et ce qui dépend de nous, et qu'elle ne permet plus que nous soyons esclaves de ce qui nous dominait auparavant. Il n'y a rien, dans l'action pratique elle-même, qui dépend de nous ; tout ce qui dépend de nous est dans une intelligence affranchie de l'action » (VI, 8, 4-5).

On voit dans ce passage les notions de liberté et de vertu présentées

ensemble et sous un aspect bien proche du christianisme quoique dans un contexte différent et avec ce constant pessimisme à l'égard du sensible et du corps : « La vertu et l'intelligence sont l'une et l'autre sans maître ; l'intelligence reste en elle-même ; la vertu voudrait aussi rester en elle-même et régler l'âme en la rendant bonne ; pour autant qu'elle reste en elle-même, elle est libre et elle libère l'âme ; mais, par suite de circonstances fatales, elle a à diriger les passions et l'activité pratique⁹⁷ ; ...c'est qu'elle fait retourner toute activité à elle-même, elle ne se subordonne pas aux choses... C'est qu'elle vise à l'honnête, et non à la conservation des choses qui lui sont inférieures. Ainsi ce qu'il y a de libre en nos actions, c'est-à-dire ce qui dépend de nous, ne se ramène pas au fait même d'agir en son aspect extérieur, mais à un acte intérieur, à une pensée et à une contemplation de la vertu elle-même... L'intelligence contemplative ou première est un être qui dépend de lui-même ; son acte ne dépend absolument de rien d'autre ; elle se retourne tout entière vers elle-même... Ce qu'on appelle la volonté est bien, en effet, l'image d'un être qui se conforme à l'intelligence, car la volonté tend au Bien... Donc, l'âme est libre lorsqu'elle tend au Bien sans obstacle, par l'intermédiaire de l'intelligence ; ce qu'elle fait alors dépend d'elle » (VI, 8, 6-7).

Dès maintenant on a une conception du Bien qui permet de comprendre comment, parce que souverainement libre et ne dépendant que de lui, il ne peut pécher. Et on a ici les principes qui permettent d'ébaucher une solution au problème qui fit couler tant d'encre au Moyen Age : celui de la définition de la liberté, et de ses rapports avec le péché⁹⁸ : « Il est encore plus absurde de priver le Bien de liberté parce que, étant le Bien, il reste en lui-même, il n'a pas à se mouvoir vers autre chose, tandis que les autres êtres se meuvent vers lui ; il ne demande rien à aucun être... Nous voyons bien que la liberté n'est pas un accident pour lui ; partant de la liberté qui existe chez les autres êtres, et niant de lui les contraires, nous voyons qu'il est en lui-même dans son rapport avec soi... L'impossibilité d'aller au mal n'est pas une marque d'impuissance chez celui qui n'y va pas ; c'est de lui-même et parce qu'il est lui-même qu'il n'y va pas. Et l'être qui ne s'oriente pas vers un être différent de lui a en lui une surabondance de puissance ; il n'est pas arrêté par la nécessité, mais il est lui-même la nécessité et la loi des autres êtres... Celui qui fait que l'essence est libre, celui dont la nature

97. N'a-t-on pas ici déjà la distinction des deux fonctions de l'âme, distinction qui sera exploitée par la suite : d'un côté, ce que Plotin appelle le niveau supérieur de l'âme, qui reste tourné vers l'intelligible : S. Thomas l'appelle la raison supérieure, dont le rôle est de contempler le vrai ; l'autre sera le niveau inférieur, chargé de régir le corps : l'Aquinat y verra la raison inférieure. Et le péché résidera dans l'insoumission volontaire de la seconde à la première de ses fonctions. Là est le désordre, là aussi sera plus tard un tourment de l'âme ligée dans ce désordre, voyant clairement où est le bien et désirant l'accomplir, mais ne le pouvant plus.

98. Cf. DOM O. LOTTIN, *Problèmes de psychologie et de morale aux XII^e et XIII^e siècles*, T. I : *Problèmes de psychologie*.

est de la rendre libre⁹⁹, celui qu'on pourrait appeler créateur de la liberté, à quoi pourrait-il être asservi... Il n'a pas d'essence, lui et son acte ne font qu'un. Sa volonté est identique à son essence, il est comme il veut être... il est absolument maître de lui, puisque son être ne dépend que de lui... La complaisance en soi vient de ce qu'on participe au Bien et de ce qu'on en possède une image » (VI, 8, 7-13).

Non seulement S. Augustin, d'ailleurs, mais après lui S. Thomas reprendra la doctrine esquissée en ce passage et résumée dans la phrase : « Enlèverons-nous à Dieu son pouvoir de faire le bien parce qu'il ne peut faire le mal ? » (*ibid.*)¹⁰⁰. On voit par là que la souveraine liberté consiste à ne pouvoir faire que le bien ; que le péché asservit cette liberté et qu'il a lui-même sa source dans la liberté de l'homme : il y a de la part de l'âme une certaine responsabilité dans sa faute¹⁰¹.

2) Le péché, démission de l'âme.

Pécher sera précisément, de la part de l'âme, démissionner, se laisser prendre, se laisser *aliéner* au profit du corps (IV, 3, 17). Plus que révolte de la partie inférieure complice du corps contre la partie supérieure, plus que perversion de l'esprit, le péché est oubli de cette fonction la plus haute de l'esprit. Il est absence, sommeil de cette activité qui devrait tout régir¹⁰². Le plus-être doit commander au moins-être,

99. A rapprocher des nombreux passages où S. Augustin, commentant plus ou moins directement le chapitre 8 de S. Jean, dit du Christ qu'il ne peut pécher parce que souverainement libre, et qu'il libère notre liberté rendue captive par le péché.

100. Cf. VI, 8, 21 : « En l'Un, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires ; c'est une puissance inébranlable et immobile, qui est la plus grande possible, parce qu'elle ne s'écarte pas de l'Un. Pouvoir les contraires, c'est le fait d'être incapable de se fixer dans la perfection... La volonté n'est pas autre chose que son essence. Qu'y a-t-il en lui qui ne soit pas volonté ? Il est tout volonté, il n'y a rien en lui qui ne veuille pas. Dès l'abord, sa volonté c'est lui... Seul il est vraiment libre, parce qu'il n'est pas esclave de lui-même ; et seul il est réellement lui-même, tandis que chacun des autres êtres est à la fois lui-même et autre chose ».

Cf. *La purification plotinienne*, p. 9 : « Un sujet est bloqué sur un plan subordonné dans la mesure où il s'identifie à l'un de ses degrés inférieurs. Il se prive alors du meilleur de lui-même, non d'un bien étranger. Le moi est ce qu'il veut être, mais il ne veut pas toujours toute sa volonté, et cette volonté n'est jamais de lui seul. » (« Non ex toto vult », dira Augustin).

101. Nous disons : « une certaine responsabilité », car on ne peut parler, comme on le fait en morale chrétienne, de responsabilité de l'homme vis-à-vis de ses actes humains ; et il est toujours difficile de nous débarasser de nos catégories pour essayer de pénétrer dans cette mentalité qui semble placer le pouvoir de l'homme à mi-chemin entre l'irresponsabilité antique et la responsabilité chrétienne : « Si tu es tel que tu es, explique ailleurs Plotin (III 3, 4), on peut l'expliquer par ta conduite dans une vie antérieure ; par suite de tes antécédents, ta raison s'est obscurcie si on la compare à ce qu'elle était avant ; ton âme s'est affaiblie, et plus tard elle redeviendra brillante ». Dans le *De libero arbitrio*, en particulier, et, d'une manière plus générale, dans sa controverse avec les Manichéens, Augustin poussera plus avant cette responsabilité de l'homme vis-à-vis de ses actions.

102. Et c'est pourquoi, sans doute, il ne peut être question de « malice » de la faute à l'égard de Dieu, de repentir, de pardon, de rédemption. Cf. J. TROUILLARD, *art. cit.*, pp. 27-28 : « La faute plotinienne se rapproche peut-être de la faute bouddhiste et de l'idée inadéquate selon Spinoza. En tant que faute, elle est confusion, elle n'a pas de consistance spirituelle. C'est pourquoi elle ne s'expie pas douloureusement comme le péché du chrétien. Elle se dépasse avec le plan sur lequel elle est possible. La pénitence et le repentir sont remplacés par l'oubli. Il n'y a pas, au niveau supérieur, de lutte contre le mal, parce que le pécheur n'est pas en lutte contre Dieu ; sa dépravation n'est pas irréparable, elle n'atteint pas le fond de son âme. Aucun pardon n'est nécessaire, car l'Un n'est pas touché par la

le supérieur doit maîtriser et ramener à lui l'inférieur qui en procède. On ne peut pas reprocher à l'âme d'illuminer ce corps qui lui est inférieur ; mais le mal est de se laisser endormir par lui (I, 6, 8), au lieu de le vivifier et de l'amener vers l'Un par une conscience de soi lucide et éveillée : « Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps... » La fonction de l'âme est, « entrant dans le corps, de lui donner la vie, l'immortalité, et l'éveiller de son repos... en sorte qu'il tire sa dignité de l'âme qui réside en lui... Il n'était auparavant qu'un corps inerte, une matière obscure, un non-être » (V, 1, 2). Or ici les rôles sont inversés : l'âme faillit à sa mission, il y a cette « prévalence de la matière sur la nature, qui produit cette imperfection de l'être, dont la forme est vaincue par la matière » (II, 3, 12).

La « chute » nécessaire de l'âme dans le corps avait été sous un certain aspect dislocation, désagrégation ; mais aussi cet état permettait de manifester, de faire passer à l'acte des puissances qui autrement resteraient en sommeil (IV, 8, 5). Ici au contraire, l'âme se contente de produire le corps avec qui elle reste en contact par un certain niveau d'elle-même ; elle ne cherche plus à intégrer cela dans une synthèse, elle laisse s'estomper le sens de l'Un. Il y a là une faiblesse acceptée, une défaillance en laquelle on se complait ; on laisse confisquer la partie supérieure de l'âme par la partie inférieure, il y a insuffisance de spiritualité (II, 9, 9 ; I, 8, 14).

Tout manque d'être est déjà d'une certaine façon « péché ». La moindre distance vis-à-vis de l'Un est déjà déplorable. Au niveau de l'esprit, il y a un certain dommage du fait que l'esprit n'est pas un, il y a un écart, un décalage vis-à-vis de l'Un¹⁰³. Il y a une certaine retombée de l'extase. Mais il y aura vraiment péché quand l'âme tombera dans une sorte d'impuissance où elle oubliera les choses essentielles, les êtres supérieurs : il y a vertige, fascination, envoûtement, ensorcellement, confiscation. Dans le péché, on perd le contrôle de soi, on ne domine plus ses limites, ses négations ; on tombe impuissant, n'ayant plus la hauteur de vue, l'universalité nécessaires pour pouvoir agir en dominant ; il y a manque d'intelligence, sottise, plus que révolte ou défi. On voit qu'il s'agit d'une notion intellectualiste du péché, mise au service d'une mystique, mais restant néanmoins intellectualiste¹⁰⁴.

chute. Pas de drame du salut, parce que le drame suppose l'éveil, et que l'éveil donnant le salut dissipe le drame. Dans la mesure où l'on peut parler de damnation chez Plotin, le dam est un sommeil où l'engourdissement préserve du désespoir... Là où le chrétien voit tragique contradiction, le néo-platonicien discerne une impuissance à se rassembler dans la générosité de l'esprit. Pour l'Alexandrin, la pleine advertance et le parfait consentement, loin d'être les conditions du péché, rendraient la faute impossible. Il n'y aura donc pas dans ce contexte rédemption, mais illumination ou encore purification, c'est-à-dire libération de toute négation. L'âme est pure dans la mesure où elle vit selon l'esprit. Mais l'esprit est pur en tant qu'il réfère à l'absolue simplicité de l'Un qui le dégage de toute détermination, de toute relation externe ou interne ».

Voir, du même auteur, *La purification plotinienne*, p. 144.

103. Dès qu'il s'écarte de l'Un, l'esprit lui est inférieur : III, 8, 8 ; V, 3, 10 ; V, 5, 5 ; VI, 9, 5.

104. Que l'on se rappelle le Livre X des *Confessions*, où Augustin situe le péché dans un arrêt en lequel on se complait au cours de cette quête de Dieu : le cœur n'est plus « inquiet », on refuse de marcher, on accepte d'être content, d'être limité, on fait reposer

3) *Le péché, complicité de l'âme avec le corps.*

De même ne peut-on reprocher à l'âme de vivre avec le corps et d'y avoir pris la connaissance du mal : « tant qu'ils restent tempérants leur attachement à la beauté d'ici-bas n'est pas une faute... Quiconque aime cette beauté d'une âme pure a assez d'elle seule » (III, 5, 1. Cf. IV, 8, 5). L'âme sera en faute quand elle sera en sympathie avec le corps : « alors, elle juge d'accord avec lui, tandis qu'elle est bonne et possède la vertu si cet accord n'a plus lieu et si elle agit toute seule, ...si elle n'est plus en sympathie avec lui. L'âme ainsi disposée pense l'intelligible et elle est ainsi sans passion. Cette disposition peut être appelée, en toute vérité, la ressemblance avec Dieu, car l'être divin est pur de tout corps, et son acte également » (I, 1, 3; Cf. I, 6, 5). La faute est de tourner le regard vers le corps¹⁰⁶ : « ses passions l'empêchent de voir, la matière projette son ombre sur elle, elle incline vers la matière ; elle dirige son regard non sur ce qui est, mais sur ce qui devient... N'ayant aucune part au bien, privée de lui, purement déficiente, la matière rend semblable à elle tout ce qui a avec elle le moindre contact. Donc l'âme parfaite, tournée vers l'intelligence, est toujours pure » (I, 8, 4).

De soi, la matière est négation. Elle n'est le mal que lorsque l'âme, renonçant à sa vraie vocation, entre en relation avec elle et accepte l'impuissance où la met son union avec le corps (II, 9, 9), se laisse *aliéner* par lui (IV, 3, 13), hypnotiser par lui (IV, 4, 44)¹⁰⁶. Le mal, pour l'âme, est moins le corps que le fait de s'unir à ce corps (I, 6, 5), se solidari-

en une chose qui nous est inférieure — et qui donc est supérieur à l'homme, sinon Dieu ? — notre désir et notre capacité de Dieu.

105. Par exemple, I, 1, 6 : « En quoi consisterait la véritable tempérance, sinon à ne pas s'unir aux plaisirs du corps, mais à les fuir parce qu'ils sont impurs et ne sont pas ceux d'un être pur ? » C'est l'orgueil des âmes qui les fait plonger dans les corps (IV, 3, 12), car l'âme est attirée, comme on l'a vu, par le reflet, qu'elle a produit. Il faut distinguer l'acte naturel et nécessaire par lequel l'âme anime le corps, et l'acte par lequel elle s'élève de volonté avec le corps en y fixant son regard (III, 9, 2) : là, l'âme va plus loin qu'il ne faut, et s'identifie avec son reflet, elle accepte de vivre dans l'impur et le laid : Cf. I, 6, 5 : « Ne disons-nous pas que cette laideur elle-même est survenue en elle comme un mal acquis, qui la souille, la rend impure et y mélange de grands maux ? De sorte que sa vie et ses sensations ont perdu leur pureté. Elle mène une vie obscurcie par le mélange du mal, une vie mélangée en partie de mort ; elle ne voit plus ce qu'une âme doit voir ; il ne lui est plus permis de rester en elle-même, parce qu'elle est sans cesse attirée vers la région extérieure, inférieure et obscure. Impure, emportée de tous côtés par l'attrait des objets sensibles, contenant beaucoup d'éléments corporels mêlés en elle, ayant en elle beaucoup de matière et ayant une forme différente d'elle, elle se modifie par ce mélange avec l'inférieur. C'est comme si un homme plongé dans la boue d'un bourbier ne montrait plus la beauté qu'il possédait, et comme si l'on ne voyait de lui que la 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. Nous aurons donc raison de dire que la laideur de l'âme vient de ce mélange, de cette fusion et de cette inclination vers le corps et vers la matière. La laideur, pour l'âme, c'est de n'être ni propre, ni pure, de même que pour l'or c'est d'être pleins de terre : si on enlève cette terre, l'or reste ; et il est beau quand on l'isole des autres matières et quand il est seul avec lui-même ; de la même manière, l'âme, isolée des désirs qui lui viennent du corps, avec qui elle a une union trop étroite, affranchie des autres passions, purifiée de ce qu'elle contient quand elle est matérialisée, et restant toute seule dépose toute la laideur qui lui vient d'une nature différente d'elle.

Cf. à ce sujet, E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, p. 53 seq.

106. C'est pourquoi, d'ailleurs, la vertu sera *καθαρσις*, purification, libération : I, 6, 6 ; I, 2, 4.

ser avec lui (I, 8, 14 ; III, 6, 5), accueillir en elle les affections du corps qu'en réalité elle n'est pas plus contrainte d'accueillir que l'artisan ne ressent ce qu'éprouvent ses outils (I, 1, 3), tendre vers lui par une sorte de complicité secrète, y être attachée : « Quand il nous recommande de nous séparer du corps, il ne veut pas parler d'une séparation locale (car cette séparation est établie par la nature) ; il entend qu'on n'ait pas d'inclination vers le corps, même en imagination, et qu'on lui reste étranger » (V, 1, 10).

La faute, pour l'âme, c'est s'alourdir, s'enfermer dans cette addition, alors qu'elle est faite pour communier à l'Un et s'ouvrir sur l'infini : « La venue de l'âme n'est pas un déplacement local (ou *τοπικως*), mais un mode de communion, de complicité » (VI, 4, 16 ; Cf. IV, 3, 20). Si le moindre non-être peut être le commencement d'une faute, il n'y a culpabilité que lorsqu'une âme s'y vautre et s'y complait : en sorte que l'on peut mettre une équation entre matière et mal, mais non entre matière et culpabilité. Ainsi déjà n'étaient-ce pas les corps qui diversifiaient les âmes à proprement parler, mais l'attachement au corps qui « fragmentait l'unité des âmes » (IV, 8, 4), sans que pour cela soit rompu le rapport d'un niveau supérieur à l'âme à l'Intelligible (IV, 8, 8. IV, 3, 5), puisque l'âme ne peut déchoir tout entière (II, 9, 2)¹⁰⁷.

4) *Le péché, antithèse de la vertu.*

Et ici, à propos du péché, vont apparaître toutes les antithèses de la vertu.

Celle-ci consistait à nier l'addition, puisque « lorsqu'on considère l'âme en état de pureté et sans le surcroît qui s'y ajoute, on lui trouve le même prix qu'à l'âme du monde, et plus de prix qu'à tous les êtres corporels (VI, 1, 2). Le péché consistera à accepter le mélange, consentir à n'être plus simple : « La faiblesse est pour cette âme, non pas la suppression de quelque chose qu'elle possède, mais l'addition d'un élément qui lui est étranger... En communion avec la matière, l'âme devient mauvaise... Elle ne s'engagerait pas dans le devenir si, grâce à la présence de la matière, elle ne recevait en elle la réalité qui n'est pas, mais devient » (I, 8, 14).

Le bien, pour l'âme, était de se tourner vers l'Un, en qui toutes les âmes communient : le péché va être une sorte de narcissisme : L'âme, ayant peur de se confondre et de n'être plus elle-même, va cultiver ses limites et s'y complaire (I, 6, 8 ; V, 3, 7), aimer ce qui la distingue des autres par un faux attachement à elle-même, s'enfermer dans un exclusivisme étroit qui l'isolera des autres en même temps que de l'Un (IV, 8, 4 ; IV, 4, 16), prétendre qu'elle est ceci parce qu'elle n'est pas cela et

107. Par le péché, l'âme ne déchoit pas tout entière. Le péché est en quelque sorte dédoublé. Une partie de lui-même reste pure ; mais, parce qu'il se vautre dans les créatures, son moi s'identifie à l'être inférieur ; l'être supérieur est en sommeil, mais existe toujours. On voit qu'un péché purement spirituel est inconcevable : le péché de l'Ange n'a pas de sens : l'Ange qui se décrocherait de Dieu, qui se détacherait de Dieu par sa puissance supérieure, perdrait son essence, puisque nous nous donnons notre essence par notre *conversion* à l'Un. Le péché n'atteint jamais que la partie inférieure de l'âme.

non pas parce qu'elle a reçu l'être de l'Un ; ne considérer comme étant soi que ce que les autres n'ont pas, et en jouir, se fragmenter en s'hypnotisant sur tel aspect particulier, accepter la division, vouloir se singulariser (VI, 7, 6 ; V, 4, 8 ; V, 7, 1-2). Le péché est dans cette volonté d'être à soi : « D'où vient donc que les âmes ont oublié Dieu leur père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? Le principe, pour elles, c'est l'audace, la génération, la différence première, et la *volonté d'être à elles-mêmes. Joyeuses de leur indépendance*, elles usent de leur spontanéité de leur mouvement pour courir à l'opposé de Dieu : arrivées au point le plus éloigné, elles ignorent même qu'elles viennent de lui... Elles estiment tout le reste, et *il n'est rien qu'elles admirent plus qu'elles-mêmes...* si bien que la cause de leur totale ignorance de Dieu se trouve être leur estime pour les choses d'ici-bas et leur mépris d'elles-mêmes. Car *poursuivre et admirer une chose, c'est*, pour l'être qui l'admire et la poursuit, *se reconnaître inférieur à elle* » (V, 1, 1). Le péché, c'est s'enfermer dans son exclusion, alors que nous sommes invités à nous définir et nous accomplir par une inclusion en l'Un ; nous voulons être exclusion, croyant que c'est là la meilleure manière de nous affirmer, et en réalité, nous nous amoindrissons par cette *addition*. L'œuvre de la vertu et de la pensée est de nous délivrer par élimination, par un renoncement qui nous permettra de dévoiler notre universalité fondamentale : par le péché, nous nous enfermons dans des limites ; il y a quelque chose de mesquin et de puéril en toute faute, nous refusons de grandir (VI, 9, 5 ; II, 9, 9).

Etre vertueux enfin, c'était se concentrer, viser l'Un et devenir un en lui : le péché va être éparpillement vers l'extérieur, dissipation, dispersion : « Car être multiple, pour une chose, c'est, par incapacité de se concentrer en soi, s'éparpiller, s'étendre et se dissiper... Etre davantage, pour une chose, ce n'est pas devenir multiple ou grandir, c'est être à soi-même ; or elle est à elle-même lorsqu'elle se concentre en soi-même ; désirer la grandeur prise en ce sens, c'est ignorer la vraie grandeur ; c'est, au lieu de viser le but qu'il faut, s'efforcer vers l'extérieur ; or l'effort vers soi, c'est l'effort vers l'intérieur... Si la chose se divise de manière que chaque partie s'appartienne à elle-même, ces parties existent bien chacune à part, mais la chose qui était au début n'existe plus ; pour qu'elle existe, il faut que toutes ses parties tendent vers l'unité... Ce n'est qu'en possédant l'unité qu'elle se possède elle-même. Certes, l'univers est à la fois grand et beau ; mais il est beau parce qu'il ne s'est pas laissé aller à la dissipation à l'infini, parce qu'il a été contenu par l'Un » (VI, 6, 1).

5) *Les caractéristiques du péché.*

En définitive, ceci se groupe chez Plotin autour de trois thèmes. D'une part, la partie et le tout (VI, 7, 2 et 33 ; VI, 8, 14 ; IV, 3, 12), ou, si l'on veut, le thème de l'harmonie obtenue grâce à la subordination de chacun au profit de tout. Le péché est parti-pris d'oublier l'universel (VI, 4, 16), amour de la particularité qui barricade l'âme en elle-même, la referme sur soi et l'isole du reste, lui fait préférer la partie et sa loi au

tout et à l'ordre de l'ensemble : « Il y a mal lorsque nous sommes incapables de lier la suite de nos actions selon la volonté de la providence, et que nous agissons à notre gré ou au gré de quelque autre partie de l'univers, en ne suivant pas la providence ou en subissant en nous l'action de cette partie » (III, 3, 5).

Deuxième thème : la vertu consistait à se stabiliser en l'éternité propre à l'Un, dans l'immutabilité, puisque l'éternité c'est l'identité : « Il y a deux genres de choses : l'être mobile, affecté par toutes sortes de changements, divisés dans l'espace : le nom qui lui convient est devenir et non pas être. Il y a d'autre part l'être éternel qui ne se divise pas ; existant toujours *de la même manière*, il ne naît pas et ne périt pas... il ne quitte pas une place pour aller dans une autre, il reste immobile en lui-même » (VI, 5, 2 et 11)¹⁰⁸. Le péché, ce sera se disperser dans le temps qui est séjour du devenir (VI, 7, 1), dans les instants successifs ; « car, en ajoutant à « être » le mot : toujours, Platon indique que l'être doit être tel que sa nature ne mente jamais » (VI, 2, 1)¹⁰⁹. Créature, temps, changement, sont des notions corrélatives : le temps est relatif à la création sans être créature lui-même (IV, 4, 15), et il ne peut être question de temps écoulé avant la création ; cela n'a pas de sens¹¹⁰.

108. A comparer avec *Confessions*, VII, XX, 26 : « Sed tunc Platoniorum lectis libris, posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem invisibilia per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer, certus esse te, et infinitum esse, nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi ; et vere te esse qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu aliter aut aliter, caetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt ». Et il est maintenant établi qu'il faut lire ici : *Plotini libris*. Voir à ce sujet P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, qui commente (p. 103) : « Dans ces *Platoniorum libris* Augustin avait découvert la gloire incorruptible de Dieu. La philosophie plotinienne de la transcendence de l'Un et du « Verbe » le séduit... Au pied de la lettre, il a ravi à l'« Egyptien » ses richesses ».

Dans un ordre d'idées voisin, on a pu montrer comment cette insistance de Plotin à propos de la *substantia immutabilis* de Dieu avait influencé Augustin quant à la conception de la Trinité ; cf. A. DAHL, *Augustin und Plotin*, in *Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lund, Lindstedt, 1945.

109. Cf. III, 7, 3 : « Alors il voit l'éternité, une vie qui persiste dans son identité, qui est toujours présente à elle-même dans sa totalité, qui n'est pas ceci ou cela, mais tout à la fois, qui n'est pas une chose puis une autre, mais qui est une perfection indivisible... L'être stable qui n'admet pas de modifications dans l'avenir et qui n'a pas changé dans le passé, voilà l'éternité ». Les créatures, au contraire, peuvent changer, parce que l'être ne leur est pas inhérent, il leur est advenu dans le passé, et ils ont un avenir vers lequel ils se dirigent (*ibid.* 4). En un mot, l'éternité est identique à Dieu, c'est l'immutabilité (*ibid.* 5), ou, selon un autre mot que reprendra également Augustin, l'incorruptibilité (*ibid.* 6).

De même, Augustin dira que être c'est durer (*Sermo VII*, 7). Cf. *De moribus Manichaeorum*, II, VI, 8, *PL.*, 32, 1348 : « Esse enim ad manendum refertur. Itaque, quod summe et maxime esse dicitur, permanendo in se dicitur ».

110. Cf. S. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* V, 4 : « Tempus a creatura coepit, quasi tempus creatura non sit ». On peut cependant noter, v.g. dans *De Civ. Dei*, XI, 30, *PL.*, 41, 343-344, la divergence d'avec Plotin sur ce point. Certes, il dira, dans le même sens qu'on vient de le voir chez Plotin, que le monde a été fait, non pas dans le temps, mais avec le temps : « procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore... Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus » (*De Civ. Dei* XI, VI, *PL.*, 41, 321-322), et avant le commencement du temps, il n'y avait pas de temps : « Sed etsi in principio temporis Deum fecisse Coelum et terram credamus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora : et ideo, antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator ? Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat coelum et terram » (*De*

« Il faut nous reporter à cette manière d'être qui, disions-nous, était celle de l'éternité : vie immuable, donnée tout entière à la fois, infinie, absolument fixe, en repos en l'Un et dirigée vers l'Un. Il n'y avait pas encore de temps, ou du moins il n'y en avait pas pour les êtres intelligibles ; cela ne veut pas dire que le temps sera engendré après eux, mais qu'il leur est postérieur logiquement et par nature... De quelle chute est donc né le temps?... Avant d'avoir engendré l'antériorité et de lui avoir lié la postérité qu'elle réclame, il reposait dans l'être ; il n'était pas le temps, il gardait sa complète immobilité dans l'être. Mais la nature curieuse d'action, qui voulait être maîtresse d'elle-même et être à elle-même, choisit le parti de rechercher mieux que son état présent. Alors elle bougea, et lui aussi se mit en mouvement ; ils se dirigèrent vers un avenir toujours nouveau, un état non pas identique à leur état précédent, mais différent et sans cesse changeant... Et après avoir cheminé quelque peu, ils firent le temps, qui est une image de l'éternité... Le temps est image de l'éternité et doit être à l'éternité comme l'univers sensible est au monde intelligible » (III, 7, 11)¹¹¹.

Gen. contra Man. I, II, 3, *PL.* 34, 174-175). Cf. *Conf.* XI, XIV, 17, et XI, xxx, 40, *PL.* 32, 816 et 825, 826.

Pour Augustin, le monde a donc un commencement, il n'est pas éternel. Avant la création, il n'y a que Dieu, immuable, ne comportant aucun changement. Dieu seul est éternel parce qu'immuable : c'est ce qu'Augustin maintiendra contre les Manichéens : « Si autem (manichaei) dicunt : quid placuit Deo facere coelum et terram ? Non enim coevum Deo mundum istum dicimus, quia non ejus aeternitatis est hic mundus, cujus aeternitatis est Deus. Mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse cooperunt : et ideo dicuntur tempora aeterna. Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum » (*De Gen. contra Man.* I, II, 4, *PL.* 34, 175 ; cf. *Conf.* XI, XIII, 15-16, *PL.* 32, 815 ; *De Civ. Dei*, XI, IV-V, *PL.* 41, 319-321).

En ce sens, Augustin va peut-être plus loin que Plotin, et affirme que le temps lui-même est une créature : « Sed quoquo modo hoc se habeat (res enim secretissima est, et humanis conjecturis impenetrabilis), illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse Creatori » (*De Gen. ad litt. imp. lib.*, III, 8, *PL.* 34, 223). Éternité et temps sont en effet dans le rapport de Créateur à créature, d'immuable à muable ; ce sont deux modes de durée hétérogènes, répondant à deux modes d'être hétérogènes : « Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragentur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si (Angeli) semper fuerunt, creati sunt ; nec si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt » (*De Civ. Dei*, XII, xv, 2, *PL.* 41, 364 ; cf. *ibid.*, I et 3, col. 363 et 365 ; xvi, col. 365 ; *Conf.* XI, xiv, 17, *PL.* 32, 816).

Et c'est pourquoi, même si l'on arrivait à prouver que le monde a toujours existé, il n'en serait pas pour cela « coéternel » à Dieu, car il conserverait le mode d'être de créature, irréductible à celui de Dieu. Il resterait toujours *distentio*, comportant succession, passé et avenir, tandis que Dieu reste toujours le même, dans un éternel présent : cf. *Conf.* XI, xxiii, 30 et xxvi, 33, *PL.* 32, 821 et 822. Est-ce pour éviter toute équivoque à ce sujet, ou pour « tourner » une difficulté, qu'Augustin interprète le *in principio* non dans le sens du commencement du temps, mais à propos du Verbe qui est « principe de toutes choses » ? (Cf. *De Gen. contra Man.*, I, II, 3, *PL.*, 34, 174).

En comparaison avec ces affirmations, on peut se demander si, en dépit de certains passages des *Ennéades*, Plotin est complètement dégagé de la conception stoïcienne du temps et du cycle éternel qu'ils avaient imaginé, avec des périodes se succédant et amenant les mêmes recommencements. Et puis, pour Plotin, il y a une vie de l'âme antérieure à celle qu'elle mène en union avec le corps : « Si tu es tel que tu es, dit-il (III, 3, 4), on peut l'expliquer par ta conduite dans une vie antérieure ; par suite de tes antécédents, ta raison s'est obscurcie, si on la compare à ce qu'elle était avant ; ton âme s'est affaiblie ; et, plus tard, elle redeviendra brillante ».

III. Cf. III, 7, 12 : « Le temps est produit par l'initiative du mouvement de l'âme vers les choses sensibles, et par la vie de l'âme qui commence alors ». Que l'on rapproche ce texte de nombreux passages de *Conf.* XI, et on verra que peut-être on a pu abuser, en cette

« Image de l'éternité » : c'est l'expression par laquelle Plotin aime à définir le temps¹¹², et l'on doit transcender cette image si l'on veut accéder à la réalité ; pécher consistera à s'y arrêter et à s'y disperser.

De même enfin les beautés corporelles sont images, traces, ombres qui n'ont d'autre rôle que de nous éveiller et à partir desquelles nous pourrions rejoindre l'Un ; le péché consistera à les prendre pour la réalité et à s'y dissoudre, alors qu'ils ne sont que des reflets. « Car, si on voit les beautés corporelles, il ne faut pas courir à elles, mais savoir qu'elles sont des images, des traces et des ombres ; et il faut s'enfuir vers cette beauté dont elles sont les images. Si on courait à elles pour les saisir comme si elles étaient réelles, on serait comme l'homme qui voulut saisir sa belle image portée sur les eaux (ainsi qu'une fable, je crois, le fait entendre) ; ayant plongé dans le profond courant, il disparut ; il en est de même de celui qui s'attache à la beauté des corps et ne l'abandonne pas ; ce n'est pas son corps, mais son âme qui plongera dans des profondeurs obscures et funestes à l'intelligence, il y vivra avec des ombres, aveugle séjournant dans le Hadès. Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie, voilà le conseil qu'on pourrait vous donner » (I, 6, 8 ; Cf. V, 1, 3 ; VI, 21-22). La vie contemplative, moyen de libération, n'excluait pas l'action, on l'a vu, mais à condition que l'on ne soit pas « dupe » de cette action ; le péché sera plutôt un « activisme » esclave des impulsions irrationnelles et des passions qui soulèvent le corps et amènent l'âme à se disperser et à se perdre en ces grossières images d'action (I, 4, 3-16).

D) Les conséquences du péché

Le quatrième stade viendra alors : les conséquences du péché, des conséquences logiques et immanentes. L'âme a voulu oublier sa vocation et s'engourdir dans la matière : elle s'y endormira en effet, et ce sommeil sera sa mort. Elle a voulu céder aux impulsions irrationnelles du corps : elle sera désormais entraînée de vice en vice, ballotée de côté et d'autre au gré de ces impulsions qui se font de plus en plus exigeantes et irrésistibles.

D'abord, l'âme sera plongée dans ce borborygme dont elle a voulu : « C'est pourquoi les mystères disent à mots couverts que l'être non purifié, même dans le Hadès, sera placé dans un borborygme, parce que l'être impur aime les borborygmes, à cause de ses vices, comme s'y complaisent les porcs, dont le corps est impur » (I, 6, 6). Il n'y a de mort de l'âme que ce sommeil, cet enlèvement : « L'âme alors meurt, comme meurt

question, de l'apport et de l'originalité du christianisme. Ce que celui-ci apporta et permit d'établir solidement était déjà pressenti ici. Mais ce qu'il est intéressant de noter et de mettre en parallèle avec Augustin est que cette notion du temps que nous connaissons actuellement nous vient d'une certaine chute de l'âme.

112. Cf. I, 5, 7 : « Le temps mérite d'être appelé image de l'éternité : l'âme, dans la partie d'elle-même qui se disperse dans le temps, s'efforce de faire disparaître la permanence de son modèle intelligible... Déchue de l'éternité, ne dépendant plus que d'elle seule, elle perd toute permanence... Il ne faut pas mesurer cette vie par le temps, mais par l'éternité : il n'y a pas là de plus ni de moins ; l'éternité n'a pas de longueur, elle est l'être tel quel, inéternel et intemporel ».

une âme ; mourir, pour elle, tant qu'elle est encore plongée dans le corps, c'est s'enfoncer dans la matière et s'en rassasier ; et, quand elle est sortie du corps, c'est reposer en la matière, jusqu'à ce qu'elle remonte et retire ses regards du borbier : c'est là venir dans le Hadès et y sommeiller » (I, 8, 13).

D'autre part, dès maintenant il y a ce châtement immanent : ayant voulu se ravalier aux passions du sensible. l'âme y est soumise en effet ; elle a épousé ces impulsions et s'est faite leur complice : « désormais l'âme mauvaise est l'âme passionnée, mobile, entraînée de vice en vice, impulsive, irritable, trop prompte à juger et cédant sans difficulté aux représentations obscures : elle est comme ces ouvrages de l'art ou de la nature, qu'un souffle ou un tourbillon suffisent à détruire » (I, 8, 14).

Et l'Enfer ? dira-t-on. Pour Plotin, il ne peut être question de supplice : il n'y a d'autre enfer, comme il n'y a d'autre mort, que le sommeil. La faute, a-t-on vu, consiste à acquiescer à une faiblesse, à s'y laisser aller ; la faute, c'est s'endormir (V, 1, 1 ; IV, 4, 4). Il n'y a donc pas de supplice qui puisse suivre une faute, il n'y a aucun dam possible : parce qu'on dort, on ne sait pas. Par le fait même qu'on s'apercevrait qu'on est damné, on ne le serait plus, car on ne dormirait plus. L'âme ne subira donc pas le supplice de savoir qu'elle est privée de Dieu : elle ignorera simplement sa condition ; tout en contribuant, à sa façon et en subissant sa condition, à l'ordre du monde, le méchant n'en saura rien (IV, 4, 45) ; sa punition sera de ne pas s'intégrer activement dans cet ordre harmonieux.

CONCLUSION

On a décelé, tout au long de cette étude, de multiples thèmes que reprendra S. Augustin. On a vu ce Dieu inaccessible, au-delà de tout plus encore que dans son immensité d'être : le Dieu un, le Dieu simple. Et puis, ce Dieu crée en se *détendant*, en se déployant ; et l'univers, à partir de lui, dans le sens d'une dégradation et d'une dispersion. Ceci permet de comprendre les nombreuses expressions où S. Augustin qualifie de mal tout « déficit de substance »¹¹³, et de péché tout déficit de substance voientaire : l'âme se tourne alors vers ce qui lui est inférieur, et y communique sans jamais cependant devenir néant¹¹⁴. En même temps, on songe à ces commentaires plus ou moins lointains de la parabole de l'enfant prodigue où le péché consiste à se séparer volontairement de celui dont tout procède, à aller se disperser et se dégrader en des choses de plus en plus viles, le remède étant dans le *recueillement* et le retour à la maison paternelle. Dans cette dégradation, tout a sa place, tout est en ordre, y compris la chute des âmes ; et tout se comprend si l'on veut bien ne pas s'hypnotiser sur l'individuel, mais s'élever au contraire jus-

113. D'où, pour Augustin, tout déficit de substance est mal : cf. *Contra Manichaeum Secundinum* XV, 15, *PL.*, 42, 590-591.

114. Cf. *De natura boni*, XXIII, *PL.* 42, 550 : « Species mala, vel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa major, non mole, sed decore ».

qu'au tout, puisque chaque partie n'existe qu'en fonction de ce tout et ne peut s'expliquer que par lui. Dans ce tout est apparu l'homme, composé de l'âme, partie noble, et du corps, partie plus vile, qui alourdit l'âme et l'enserme à la manière d'une prison ou d'un tombeau : d'où l'homme peut se tourner vers le haut et monter sans cesse vers l'Intelligible et vers l'Un, ou incliner vers l'inférieur et se mettre à la remorque du corps. La sagesse consistera à nier l'addition, à se libérer, à se simplifier pour prendre conscience de l'extase et se retrouver en l'Un. Le péché sera, non pas vivre dans le mélange âme-corps, mais l'accepter, s'y complaire par une sorte de sympathie et de complicité de l'âme avec le corps auquel elle se soumet au lieu de le régir en l'orientant vers le haut : l'âme se laisse prendre, fasciner ; elle oublie sa vocation, elle s'endort. L'enfer n'est autre que ce sommeil.

Ainsi n'y a-t-il pas de drame ; tout s'enchaîne, tout s'explique, tout est clair... trop clair, et l'on ne peut s'empêcher parfois d'un malaise devant certaines notions trop directement inspirées d'un stoïcisme que dans d'autres endroits Plotin critique âprement : chaque partie n'existe que pour le tout et collabore à ce tout, lequel seul a un sens intime par lui-même (IV, 4, 45). Tout est dans l'ordre¹¹⁵ : la raison universelle contient tous les biens et tous les maux (III, 2, 1). Le $\nu\omicron\upsilon\zeta$ est le premier législateur des êtres (V, 9, 5) ; rien n'échappe à son ordre souverain et universel (IV, 3, 16), pas même la descente des âmes et leurs remontée (IV, 3, 12), puisque toutes s'unissent pour former un seul thème mélodique. De même la « notion » de mal s'explique trop clairement peut-être par le déficit de substance et l'inégalité des êtres : le plan du monde comporte variété dans l'unité, donc inégalités et oppositions. Ainsi, l'univers est le meilleur possible ; mieux : il est le seul possible. La responsabilité elle-même des âmes est incluse et prévue : « Ton choix se trouve dans l'ordre universel : tu n'es pas un hors-d'œuvre introduit après coup dans l'univers : tel que tu es, tu y fais nombre » (III, 3)¹¹⁶. On retrouve ici la thèse des stoïciens, solution *esthétique* au problème du mal, qu'on peut voir parfois dans S. Augustin, voire dans S. Thomas. Mais ceci est presque trop beau pour épuiser toute la vérité, et le mystère du mal semble être ramené au rang de problème.

115. Cf. J. GUITTON, *o.c.*, p. 39.

116. Et c'est sans doute la seule réponse que l'on puisse apporter. Cf. Cl. TRESMONTANT, *o.c.*, pp. 95-96 : « Le problème du mal est traité dans les textes bibliques à partir de l'homme, de l'existant particulier, du point de vue de celui-là même qui souffre... Dans une métaphysique où la création des êtres est remplacée par une aliénation de l'Absolu dans la multiplicité, où la création n'est qu'une apparence. Au docétisme gnostique qui évacue la création, correspond un docétisme de la souffrance et du mal. Le problème du mal est traité, non plus du point de vue de l'homme particulier, mais du point de vue de l'universel... La justification du mal est *esthétique*. Déjà chez Plotin (III, 2, 15) le mal et la souffrance sont traités comme des *spectacles*. La souffrance est *dérialisée* ; on l'évacue pour la rendre intelligible, pour l'intégrer dans l'intelligible. Chez Leibnitz, le mal est la dissonance dans la symphonie, l'accord final justifie la dissonance... Le monde réel est assimilé à un phénomène musical... Le thème secret de la cosmogonie gnostique, c'est que le mal, la dissonance, est le moteur indispensable de la musicalité de cette symphonie qu'est l'histoire du monde réversible comme la musique elle-même ; le tragique est la clé de cette symphonie. La naissance de la tragédie et la naissance de la musique sont le mal à l'origine du monde. Le péché est l'artifice voulu par l'absolu pour la gloire de la pan-symphonie qu'il est. Le mal est justifié par la musique. Il en est le seul ».

Car enfin, ou bien il y a un certain *escamotage* du mystère de cette souffrance et de ce mal dont, en même temps que nous nous en plaignons, nous percevons plus ou moins confusément que nous y avons notre part de responsabilité ; ou alors, s'il est vrai que nos personnes humaines ne se justifient que par le tout et que leur responsabilité même est « expliquée », on plafonne vraiment un peu bas. A ce système par ailleurs si profond, et, dans son sens, si religieux ou du moins mystique, il a manqué la révélation de la bonté de Dieu fondant notre liberté mais en même temps nous montrant toute la profondeur et la malice du péché. Il a manqué à ce système cohérent d'être animé par la charité. Il a manqué à cet Un d'être une personne en qui s'enracine notre personnalité, d'être l'aimant plus encore, peut-être que la charité. Il est exact que Dieu est au-delà de tout, mais cet infini et cette transcendance sont une toute-puissance d'amour, une charité telle que nous ne pourrions jamais la *comprendre* ; nous savons néanmoins que nous pourrions toujours nous en approcher avec confiance et nous y perdre sans que pour cela soit dissoute notre personnalité. Si finalement on se sent mal à l'aise dans ce système quand il s'agit de rendre compte du mal et du péché, c'est parce que cette philosophie ignore que, plus encore que le Bien, Dieu est Bonté, et tous ses gestes sont des *gestes* d'amour.

Pour Plotin, la première condition pour pouvoir donner quelque chose était de n'être ou n'avoir pas ce qu'on produisait. Pour S. Augustin, tout ce qui est vient de Dieu et y *participe*. « Parce que tu es bon, dira S. Augustin, nous sommes »¹¹⁷. Et *Nous* c'est non seulement l'âme qui est la partie la plus noble de l'homme, mais c'est aussi et dans son ordre le corps, lequel a une certaine bonté. « Nous », c'est chacun de nous, dont Dieu s'occupe personnellement et qu'il aime d'un amour infini. La providence de Plotin n'est pas une pensée personnelle, mais une sorte de loi abstraite, immanente à la nature, et encore très proche de la « loi éternelle » des grecs. Pour S. Augustin, cet *ordre* n'est qu'un moyen par rapport à la fin de la providence, qui est le bonheur de la créature raisonnable¹¹⁸.

117. Pour le chrétien, Dieu s'intéresse à la création : « Pour l'hébreu, la Sagesse aime les hommes (Sap. I, 6, 7, 23) ; elle domine leur histoire (15-19), elle prévient ceux qui la cherchent (6, 17) ; c'est elle qui transforme les cœurs, qui fait à Dieu des bien-aimés (7, 27) » (J. GUITTON, *o.c.*, p. 93).

118. Une pierre de touche de cette différence de conception sera la notion que l'un et l'autre se font de la prière et de son utilité. Plotin ne l'envisage pas du tout dans un sens moral ou religieux. Étant bien entendu qu'elle ne peut changer l'ordre naturel (III, 2, 8 et 9), elle a une action magique (IV, 4, 26 et 30) ; elle agit par elle-même comme une incantation (*ibid.* 28 et 42). Au contraire, pour le chrétien, dans ce contexte d'une création où tout n'existe que le bonheur de la créature raisonnable, la prière même et sa nécessité ont leur place et permettent à l'homme de s'ouvrir à Dieu et de recevoir davantage, sans que pour cela la prière introduise quelque contingence en Dieu. Cf. M.-J. NICOLAS, O.P., dans *Jacques Maritain* (Bibliothèque de la Revue Thomiste), Paris 1948, p. 194 : « Dieu ne s'oppose donc pas à ce que moi, créature libre, je tente de modifier le cours providentiel des choses n'existe pas et n'est pas conçu avant eux : il les contient. Je ne suis pas en face d'un événement réglé avant mon intervention libre, je suis en face d'un événement réglé avec elle, à travers elle, que moi seul puis déterminer, parce qu'il n'a d'existence que dans le plan éternel, en dépendance de moi ».

Cf. la conclusion de l'article de Mgr R. JOLIVET, *Le problème du mal chez S. Augustin*, dans *Archives de philosophie*, T. VII, 1930, cahier II.

Cette révélation de la charité de Dieu se manifeste dans la création et la rédemption, et nous montre la haute idée que Dieu se fait de nous, puisqu'il met tout son amour à nous créer, et offre tout le sang de son Fils pour racheter chacun de nous. Désormais les rapports existent, non pas entre une *partie* de l'univers et l'Un, être nécessaire mais implacable et froid : ce sont des rapports d'amitié entre deux personnes.

Mais ceci va par contre-coup apporter, sinon une explication, du moins une réponse à ce problème du mal et du péché, en même temps que nous découvrirons, et sa malice infinie, et notre responsabilité dans sa « production »¹¹⁹. Il ne s'agira plus, en effet, d'une chute dans le sensible, d'un oubli du niveau supérieur de l'âme ou d'un engourdissement dans le corps, mais d'une révolte consciente et lucide contre ce Dieu qui nous créa par amour ; il s'agit d'une profanation du corps du Christ¹²⁰. Jamais nous n'aurions soupçonné la gravité du péché s'il ne nous avait « mérité un tel rédempteur ». Mais aussi la « réintégration » du péché dans l'ordre de l'univers, pour être prévue, n'est pas aussi simple et *automatique* que dans le système plotinien¹²¹. Il faudra un

119. On retrouve ici la peccabilité liée à la condition d'un être créé libre, mais le péché venant de sa volonté ; cf. Cl. TRESMONTANT *o.c.*, pp. 147-151 : « Dieu voulait créer, non pas une poupée vivante qui fut sa chose, ni un animal heureux et obéissant, mais un être à son image et à sa ressemblance » (*Gen.* 1, 26) ... Dieu n'a que faire d'esclaves soumis, Dieu a voulu créer des êtres capables de participer à sa vie trinitaire, à la joie des trois personnes créatrices de la sainte Trinité... Chez Plotin et dans toute la métaphysique néo-platonicienne, cette existence du multiple à partir de l'Un s'explique par une dégradation et une chute. Le problème de l'action et de la liberté est résolu dans le même sens : résorption de l'action individuelle dans l'action cosmique, par la conversion, consentement et résignation.

La métaphysique biblique donne une autre réponse : la raison de la création d'êtres multiples et de l'existence de personnes créatrices et libres, c'est, en essayant de dépouiller ce concept de toute littérature et de tout pathos, l'amour. Cet amour exige, pour lui répondre, des créatures autonomes... L'homme n'est pas achevé, il n'a pas atteint la plénitude à laquelle il est destiné... La méthode de Dieu, exigée par son amour, a été de créer un être qui puisse se créer lui-même et ainsi devenir vraiment un dieu... Les animaux vivent avec la sûreté, l'élégance et la silencieuse sagesse immanente à la vie et à l'instinct. Avec l'homme, avec l'espèce humaine, avec la conscience, commence le risque et l'échec possible... Dieu est plus exigeant que nous pour notre béatitude. Il a préparé pour nous une joie de dieu... La possibilité d'un échec est impliquée dans cette vocation suprême.

120. D'où la conversion augustinienne sera bien différente et plus profonde que la conversion plotinienne : « L'âme semble se convertir à la façon néo-platonicienne. Elle opère en elle une véritable catharsis. Elle enlève, elle sépare, elle s'éloigne, elle se dépouille de tout ce qui était étranger, adventice (Comparez avec *Enn.* I, 8, 8 ; I, 2, 4). Elle va vers la lumière sans ombre et vers la beauté sans limite qui n'a ni commencement ni fin. C'est bien, semble-t-il, la fuite que Plotin recommande : *μονος προς μονου*.

Mais le dépouillement d'Augustin diffère par son terme et par sa fin. L'âme d'Augustin, si elle est dépouillée de tout, n'en devient pas impassible. Elle a gardé sa volonté. « Nihil aliud habeo quam voluntatem ». Elle ne se perd donc pas en Dieu. Elle ne participe même pas à Dieu. Tout au contraire, elle a une conscience intense, à la fois joyeuse et douloureuse, de la distance infinie où elle est de Dieu... Plotin a donné à Augustin la forme et les formules. Certains de ses traités pourraient être considérés comme une préparation de l'âme à l'acte de prière... Mais on peut dire qu'il ne prie jamais. Sa prière n'est qu'une élévation muette de l'intelligence au sein du monde intelligible, élévation qui obtient toujours et nécessairement ce qu'elle cherche. A ses yeux, l'extase divinise l'âme en la faisant rentrer dans son principe : au lieu d'accuser le sentiment de dépendance totale, elle le fait à jamais disparaître, puisqu'elle nous garantit la coïncidence avec Dieu. Quant à la prière vocale, elle est, nous le savons, une forme de la magie : VI, 6, 18 ; B, 8, 4 et 9 ». (J. GURTON, *o.c.*, p. 255).

121. Cf. III, 3, 5 : « Les maux sont des conséquences, mais des conséquences nécessaires ; ils viennent de nous lorsque, sans y être contraints du tout par la providence, nous ajoutons spontanément nos actes aux œuvres de la providence et à celles qui dérivent d'elle ; il y

Rédempteur qui nous sauve et nous libère de notre péché d'orgueil par sa suprême humiliation ; qui par son sang acquitte le prix de ce qu'il achète, paie la rançon pour nos péchés et nous arrache au pouvoir du démon. C'est par lui, c'est par ce médecin de nos âmes qui, ayant pris une chair de ressemblance de péché, est devenu la voie, le point de départ pour ceux qui veulent aller à Dieu ; c'est par ce médiateur que, purifiés de nos péchés, nous pourrions nous approcher du Seigneur et communier à sa vie et à sa béatitude. Mais toutes ces notions, c'est dans le christianisme seul que S. Augustin les a trouvées¹²². Tout est ordonné au bien de l'homme, créature raisonnable avec qui Dieu veut restituer une vie d'amitié, à qui il veut se donner et dont il veut être reconnu librement.

Au-delà de toutes les explications et de la diversité même des « systèmes chrétiens », on peut conclure : « Que l'essence de la liberté créée comporte l'inévitabilité du péché, c'est le côté tragique, pathétique, de la création. Que Dieu préfère sauver l'essence de la liberté que de sauver tous les hommes, et prenne sur lui, d'ailleurs, par son Incarnation, la douleur dont le péché est la racine, c'est une lumière qui met à leur place toutes les valeurs... Cette liberté humaine, ce pouvoir de faire le mal, de se perdre, de lutter contre Dieu, que ni la bonté créatrice ni l'appel de l'homme à l'amitié divine, ni la rédemption par Jésus-Christ n'ont entamé, cette valeur transcendante de la personne humaine en un mot qui seule donne son prix à l'amour de Dieu pour elle, l'homme doit la respecter aux dépens de son bonheur même, et aucun ordre n'est véritable et bon, qui l'annulerait. C'est charger l'homme d'une prodigieuse responsabilité. C'est donner à la personne humaine une impor-

a mal lorsque nous sommes incapables de lier la suite de nos actes selon la volonté de la providence et que nous agissons à notre gré ou au gré de quelque partie de l'univers, en ne suivant pas la providence ou en subissant en nous l'action de cette partie » ; cf. VI, 8, 5. Ainsi, les maux et le péché sont dans l'ordre et en font partie. Pour Augustin, ils troublent l'ordre parce qu'ils n'en font pas naturellement partie ; et, s'ils y rentrent, c'est en y jouant un rôle accidentel, non pas essentiel : le rôle et le sens de l'incarnation et de la rédemption sont de permettre cette réintégration.

122. En particulier, Augustin, frappé par l'aspect orgueil du péché, voit dans l'humilité du Christ le moyen de nous en racheter et donc, dans l'humilité, le moyen de vivre dans la vérité. Au « Primum peccatum, hoc est primum voluntarium defectum, esse audere ad propriam voluntatem » (*Epist.* 118, III, 15, *PL.* 33, 439), il oppose, parlant de la voie pour obtenir la vérité : « Ea est autem prima humilitas ; secunda humilitas ; tertia humilitas » (*ibid.* 22, *PL.* 33, 44).

« Voilà pourquoi, écrit à ce sujet M. E. GILSON, *o.c.*, pp. 319-320, quelque nombreuses que soient les sources plotiniennes ou platoniciennes de l'augustinisme, il resterait toujours aux yeux d'Augustin une différence fondamentale et une distance infranchissable entre sa doctrine et celle des philosophes grecs dont il s'inspire. Plotin voit la vérité et il la désire ; Porphyre sait que la tâche du philosophe est la libération de l'âme, et y tend de toutes ses forces ; mais ni l'un ni l'autre ne connaît la seule route qui conduise au but : Jésus-Christ, modèle et source de l'humilité (*De Civ. Dei*, X, xxxix, 1-2, *PL.* 41, 307-309 ; X, xxxii, 1-3, col. 312-316 ; XI, II, col. 317-318). Cette science impuissante mérite-t-elle le nom de philosophie ? Augustin le nie, puisqu'il est contradictoire de nommer sagesse des systèmes incapables de nous faire obtenir ce que la sagesse a précisément pour objet de nous donner. Tendü tout entier vers la possession de la béatitude, l'augustinisme ne reconnaît de vraie philosophie que celle qui, non contente de montrer la fin, donne les moyens d'y parvenir ».

tance sans mesure, qui prépare l'esprit à comprendre le dogme de la rédemption libre de l'homme par l'homme, par l'Homme-Dieu d'abord, et par tous ceux à sa suite qui sont incorporés à l'Homme-Dieu par le baptême et la grâce²³. »

BIBLIOGRAPHIE

- R. ARNOU, *La contemplation chez Plotin*, dans *Dict. de spir.*, XII, col. 1727-1738.
- R. ARNOU, *Praxis et theoria*, Paris 1921.
- E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928.
- G. CARRIÈRE, *Plotin et la tragédie humaine*, dans *Année théologique augustinienne*, 1949, p. 97-106.
- GORDON H. CLARK, *Plotinus' theory of empirical responsibility*, dans *The new scholasticism*, Janv. 1943.
- E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1948.
- P. COURCELLE, *Plotin et Ambroise*, dans *Revue de philologie*, LXXVI (1950), p. 31-45.
- P. HENRY, S.J., *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934.
- P. HENRY, S.J., *Le problème de la liberté chez Plotin*, dans *Revue néoscholastique*, T. XXXIII, 1930, p. 50-79; 180-215; 318-339.
- J.-J. O'MEARA, *Neo-platonism in the conversion of S. Augustine*, dans *Dominican studies*, 3, Nov.-Déc. 1950, p. 331-343.
- J.-J. O'MEARA, *S. Augustine's views of Authority and reason in A.D.386*, dans *Irish Theol. Quaterly* 18, 1951, p. 338-346.
- A.-C. PEGIS, *The mind of Augustine*, dans *Medieval studies* VI, 1944, p. 1-61.
- A. PINCHERLE, *La formazione theologica di S. Agostino*, Roma 1947.
- Cl. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Coll. *Lectio divina* n° 12 Paris 1956.
- J. TROUILLARD, *L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin*, dans *Revue de l'histoire des religion*, T. CLXIII, n° 1, Janv.-Mars 1953, p. 19-29.
- J. TROUILLARD, *La présence de Dieu chez Plotin*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, Janv.-Mars 1944, p. 36-45.
- J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

23. M.-J. NICOLAS, *art. cit.*, p. 217.

JOHN OF SALISBURY AND THE PROBLEM OF MEDIEVAL HUMANISM

by E.K. TOLAN

There is an element of irony in the modern recognition accorded John of Salisbury as one of the leading representatives of humanistic thought in the Middle Ages before Petrarch¹. This recognition does indeed have some basis, but it tends to misdirect the attention of the reader. Almost invariably John is portrayed as the foremost teacher and exponent of medieval humanism in the twelfth century, and attention is usually drawn to the qualification « medieval ». The impression one gains from the modest corpus of analytical and critical studies is that John of Salisbury was a strong advocate of the learning and culture of classical antiquity, that his writings were dedicated to their propagation, but that his understanding of that learning and culture leaves much to be desired.

John's familiarity with a wide range of classical authors, especially of Latin antiquity, has understandably attracted attention. Indeed, the frequency with which he refers to them can fairly be said to constitute one of the more striking features of his writings. That there is lacking an appreciation of the reason for the presence of these classical elements in John's principal works is, however, a surprising phenomenon of modern scholarship. When this aspect of the matter is studied, it becomes clear that he could not have debated the issues involved without frequent references to classical literature. The nature of the problems to which he addressed himself determined this, for the initiative in the introduction of classical authors rested with his adversaries. Looked at from this point of view, medieval humanism was a problem for John of Salisbury and, far from being its outright champion, he was in fact a critic of its tendencies.

If, contrary to the commonly accepted notion, these frequent references to, and quotations from Greek and Latin literature have a pur-

1. Cf. LIEBESCHÜTZ, HANS, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London, Warburg Institute, 1950, p. 3.

pose other than a mere display of learning, their significance will have to be understood within the context established by the problems to be dealt with. No such basis for their understanding has been forthcoming. Here the outcome of the encounters of modern scholarship with John's two principal works, the *Metalogicon* and the *Policraticus*, clearly manifests some shortcomings. It is charged that these works are logically deficient, that they lack coherence and unity of purpose, and that they embrace a confusion of material. Unfortunately, conclusions of this nature would appear to be the result of an approach taken under the influence of a bias established by R.L. Poole, who ventured the opinion that the *Metalogicon* and the *Policraticus* were but two fragments of a more comprehensive encyclopedia of the liberal arts². While Poole's statement strikes one as being speculative rather than dogmatic, it nevertheless appears to have had considerable influence. The modest corpus of analytical and critical writings on John of Salisbury insures that any interested party would quickly come upon this judgment, so prone to dissuade the reader from investing his labors in a search for the identity of the problems and the logic of their treatment.

The charge of logical deficiency so frequently leveled against these works, especially against the *Policraticus*, represents, according to Liebeschütz, a judgment which stands in contrast to that of John's own contemporaries. This, he maintains, is a fact which has to be accounted for³. He finds an explanation of this discrepancy in a characteristic of the twelfth century intellect. Molded by a tradition of political and educational ideas which had developed in the intervening ages (between the sixth and twelfth centuries), the outlook of the twelfth century scholar was not such as to enable him to grasp the basic concepts of classical antiquity and use them to their full advantage in the solution of twelfth century problems. Thus the supposed synthesis of ancient theory and practical medieval experience, so confusing and illogical to more sophisticated ages, would fuse in simple logic for John's own contemporaries. In this accounting the charge of logical deficiency is accepted as an established fact, and is explained in terms of an unholy wedding of ancient ideas and medieval experience.

As it is the purpose of this paper to set forth the *rationale* of the apparent humanistic tendencies in the *Metalogicon* and the *Policraticus* it first will be necessary to outline the context within which they can be understood.

THE METALOGICON : PROBLEM AND RESOLUTION

All commentators point to the passage in which John states that the *Metalogicon* was undertaken for the purpose of defending logic⁴. This

² POOLE, R. L., *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, 2nd ed., London, S.P.C.K., 1920, p. 191. — JOHN OF SALISBURY, *Letters...*, London, Nelson, 1955, v. 1, pp. XLIV-XLV.

³ LIEBESCHÜTZ, p. 6.

⁴ *Ioannis Saresberiensis... Metalogicon...*, ed. C.C. J. WEBB, Oxford, Clarendon Pr., 1929, p. 3.

statement, however, affords but a slight notion of the peculiar problems involved in that defense. From what is John defending it? Seldom do we find the specific arguments of John's protagonists singled out; yet it is only the answer to this question that can place the work in its true perspective.

The *Metalogicon* is directed against two opponents: the Cornificians who disparage logic, and the professional disputants who, though champions of the art, reduce it to the status of verbal nonsense. In spite of the fact that De Wulf draws a clear distinction between the two groups⁵, later critics have continued to identify them as one. This failure to clearly distinguish and identify each of John's two adversaries can only lead to a misrepresentation of the specific problems of the *Metalogicon*, since, otherwise, the problems presented by the two opposite and contradictory views must be resolved into a single comprehensive issue. For example, we see that Liebeschütz finds the basis of the problem to reside in the hostility of John's opponents to literary culture⁶. Undoubtedly John regarded both his opponents as enemies of literary culture. However, the defense of logic undertaken in the *Metalogicon* must deal with two distinct, but related problems of a specific nature. It must, on the one hand, firmly establish the validity of the claim for the usefulness of logic in the pursuit of wisdom — a task requiring the refutation of the arguments of Cornificius — and, on the other hand, demonstrate, in opposition to the professional disputants, that logic is not an end in itself.

In Book I, Chapter 6, John lists four arguments contrived by a person to whom he gives the name Cornificius. The arguments purport to demonstrate that the study of those arts which promise eloquence (grammar and logic) is a waste of time. In summary, Cornificius is represented as asserting: (a) that it is useless to study the rules of the arts which are alleged to bring eloquence because eloquence is either bestowed on or denied to each individual by nature, i. e., it is a gift of nature; (b) that eloquence is developed by the diligent use of one's faculty of speech, not by the study of rules; (c) that even if rules are of some assistance, the labor involved is not justified by the results; (d) that eloquence has no bearing upon philosophy since the latter is concerned with facts, not with words. It is important to observe that these arguments are supported by an appeal to classical authority as testified to by John in Book I, Chapter 22. There, Cornificius is accused of hiding behind the authority of Seneca whom he alleged to be the source of his doctrine.

The issues involved in John's quarrel with the professional disputants are less well defined. What is required here is the initiation of criticism rather than a defense against formal arguments. From the descriptions given in Book II, Chapters 6-9, we learn that logic had become the intellectual fad of the age, and, as in the case of the popularization of any

5. DE WULF, M., *Histoire de la philosophie médiévale*, 2nd ed., Paris, Alcan, 1905, pp. 218-219.

6. LIEBESCHÜTZ, p. 90.

activity its use is frequently accompanied by excess and abuse. John complains that a significant number of those who master the art consider themselves qualified to dispute at all times, and in all places, and on all subjects :

« ...semper, ubique et de omnibus eque disputant⁷. »

and that they busy themselves with the task of compiling the opinions and counteropinions, even the most obscure, on any given subject⁸. In this instance, it should be noted that the problem concerns the misuse of an art which was created and cultivated in antiquity.

Although these two problems are clearly distinct, they obviously have a relationship. It would, indeed, be strange to find no reaction to a popular and superficial use of logic. The more one considers the argument of the *Metalogicon*, the more it appears that the position taken by Cornificius represents just such a reaction.

Apart from the polemical skirmishes dispersed spasmodically throughout, John's resolution of these problems proceeds in a systematic manner. It comprises three basic objectives : (a) the reduction of the four arguments of the Cornificians through consideration of the premises on which they rest ; (b) a demonstration of the utility of grammar and logic ; (c) the repudiation of the professional disputants.

The attack upon Cornificius begins in Book I, Chapter 7, and continues through Chapter 12. It is developed by the successive introduction of three fundamental questions. What is eloquence? What is nature? What is art?

Eloquence is defined as a faculty of effective verbal expression⁹. Thus, contrary to what Cornificians suppose, eloquence does not reside in the adequacy of speech itself, but in the consistent ability to put one's thoughts into words easily and effectively.

Nature is defined as an innate force, present in all things, whereby each can act or be acted upon¹⁰. It is argued that this innate force can be either hindered or assisted in each individual. What John, in fact, maintains is that the natural talents of an individual are not always in a state of actuality ; that they have a potentiality for development and for decline. It cannot, therefore, be said that a person either has or has not a natural talent, for it may be possessed partially or latently and only emerge after cultivation.

Art is defined at the commencement of Book I, Chapter 11, in the following terms :

« Est autem ars ratio que compendio sui naturaliter possibilium expedit facultatem. »

In the elaboration which follows the characteristic of art as method is emphasized. Without the guidance provided by the rules of specific arts our natural talents would frequently be spent in wasteful and fruitless

7. *Meta.*, p. 76.

8. *Meta.*, p. 73.

9. *Meta.*, p. 22.

10. *Meta.*, pp. 23-24.

effort. Art is a science of limitation and thus a means of economy in our efforts to achieve a possible end — a science devised by human reason as a substitute for the chance, trial and error, procedures of men who live by their natural impulses, inclinations, and untrained potentialities.

In his discussion of grammar John notes that this is an art which, while improving upon nature, also imitates nature¹¹. Here is an important consideration, I believe, for the interpretation of the *Policraticus*.

The effect of these arguments is to render the doctrine of Cornificius arbitrary if not absurd. But this negative response to the challenge which John has taken up is followed immediately by a more positive approach.

John's demonstration of the utility of grammar and logic is designed, in each case, to show their importance for the study of philosophy and the pursuit of wisdom. The utility of grammar is thought to lie in its function as a propaedeutic to philosophy; since it is concerned with the accuracy of the spoken and written word, deemed so essential for understanding philosophy¹².

The utility of logic is first demonstrated from a kind of historical approach in which it is alleged that the contending and often erroneous theories of the philosophers led to the development of logic as a means of resolving conflicting conclusions, distinguishing truth from falsehood, and exhibiting fallacies for what they are¹³. To eliminate logic from the quest of wisdom would be to eliminate all reasoned conclusions.

John's repudiation of the professional disputants rests principally upon two points: (a) that logic is barren when applied by someone to matters of which he knows little or nothing; (b) that the widespread abuse of logic is the result of the way it has been taught in the schools. He points out that logic is of greatest advantage to the person who knows much, and of least use to the person who knows little¹⁴. He laments the fact that students throng about the teachers of logic and neglect other disciplines¹⁵. He relates the story of his return to Mont Ste. Geneviève where, after an absence of twelve years, he found his former associates debating the same problems without having made any progress toward their solution¹⁶. There is also good reason to suppose that the closing chapter of Book II, on universals, was included in response to the criticism of Cornificius who could point to the history of this question as an example of the uselessness and futility of logic.

Since much of the blame for the abuses to which logic had become subject is laid upon the teachers, John's treatment of them is, as we might expect, extremely harsh. His description of a typical logic teacher given in Book II, Chapter 6, is surely the description of a true sophist. In Book III, and the first twenty-four chapters of Book IV, John expounds and commends the logic of Aristotle and Porphyry with particular em-

11. *Meta.*, p. 32.

12. *Meta.*, pp. 31-32.

13. *Meta.*, p. 62.

14. *Meta.*, p. 76.

15. *Meta.*, II, 6.

16. *Meta.*, II, 10.

phasis upon the *Categories* and *Topics*, the two books of the *Organon* most widely criticized¹⁷. In these parts of the *Metalogicon*, his purpose is to correct misinterpretations and explain points usually neglected. This is something more than an attempt to still criticism. It is an endeavor to remedy the deficiencies of instruction in the schools.

Book IV concludes with some further polemical remarks about Cornificius and the professional disputants, followed by considerations on the limitations of logic.

THE POLICRATICUS : PROBLEM AND RESOLUTION

The problem of the *Policraticus* is fundamentally the problem of power politics as formulated within the context of a concrete historical situation. Its most succinct expression is found in Book IV, Chapter 7 :

« Procedant nunc dealbatores potentum, susurrent aut, si hoc parum est, publice praeconentur principem non esse legi subiectum, et quod ei placet, non modo in jure secundum formam aequitatis condendo, sed qualitercumque, legis habere vigorem. »

When the substitution is made for the easily identifiable « dealbatores » and « principem », the specific problem can be stated as that of a prince, Henry II of England, who, having gathered into his court pleasure seekers, pseudo-intellectuals, and flatterers, was being supported by their active propagation of the doctrine of the absolute power and authority of the king.

As in the case of the *Metalogicon*, it should be noted that the problem of the *Policraticus* is complicated by the use of classical sources in support of the contentions of the courtiers. Indeed, political expediency apparently dictated an active search for precedents and authority, as we learn from John's testimony :

« Ad haec conquisita tyrannorum exempla proponunt, quibus persuadeant potestatibus universa licere »¹⁸.

« Si quis autem in his commemorandis copiosior est et in explenda malitia nequior, sincerioris est fidei et efficacioris industriae »¹⁹.

All court practices criticized in the *Policraticus* are practices common to antiquity : hunting, gambling (especially with dice), music and the theatre, astrology, dream interpreting, and a host of other forms of the black arts. In addition, the art of the flatterer, characterized as the tyranny of great names, presumably made extensive use of ancient heroes. The most important source for political propaganda, however, appears to have been the doctrine « Quod principi placuit, legis habet

17. *Meta.*, p. 191.

18. *Ioannis Saresberiensis... Policratici...*, ed. C.C.J. WEBB, 2 v., Oxford, Clarendon Pr., 1909, II, p. 187.

19. *Polic.*, II, p. 188.

vigorem », taken from the corpus of Roman Civil Law²⁰. Finally, the whole tenor and outlook of the court is looked upon by John as being a function of Epicurean philosophy.

John's resolution of the problem of the *Policraticus* lies in a critical exposé of the moral and political weakness inherent in the regime of Henry II. It is much more subtle than one would at first suspect. All debates revolve around the courtiers, but through the criticism developed, the unmistakable and unequivocal charges of vanity and irresponsibility are brought against the king himself.

The bill of particulars produced by John is long and varied, but can be conveniently classified into three categories: the courtier's pursuit of degrading pleasures, their trust in the prognostications of pseudo-intellectuals, and their willingness to flatter, and to be flattered.

The pleasures pursued by courtiers which John finds degrading are: hunting, gambling, music, and theatrical spectacles. He attempts to expose these pleasures as corruptive influences upon the character of men entrusted with public office, and as being, therefore, detrimental to the state. Hunting tends to bestiality; gambling, to theft and rapine; the corrupt forms of music, to effeminacy and voluptuousness; theatrical spectacles, to lewdness. Emphasis is placed upon demonstrating the declining moral character of the courtiers.

From the *Policraticus* we not only learn of court interest in, but also of actual reliance upon the black arts. One incident is related where the conduct of a military campaign waited upon the counsel of both a palmist and a soothsayer²¹. This evidence seems to point to the retention of a complement of pseudo-intellectuals (astrologers, dream interpreters, palmists, soothsayers, etc.) within the court. Believing that the black arts are the product of a commerce between men and the devil, John insists that these so-called arts are, in fact, not arts at all. He argues that they neither imitate nature, nor stay within the limits of reason — both important elements in his conception of art as developed in Book I of the *Metalogicon*. He holds that men of virtue can find no merit in oracles or prophecies since it is not what the future brings that is to be feared, but rather vice and dishonor. Thus, members of the court are accused of being unholy, irrational, and again, lacking in virtue.

The prevailing acceptance of flattery in court circles is attacked through an analysis of the conditions in which this vice thrives. Flattery involves both the flatterer and the person flattered. To gain his end, the flatterer must prey upon the pride of his victim, against which self-knowledge is the only defense. Here again, on the basis of this analysis, John emphasizes the moral bankruptcy of the court, but this discussion of flattery in Book III is only a preparation for what is to follow. In Book IV, the doctrine « Quod principi placuit, legis habet vigorem » comes under criticism. This, it would appear to John, is the most flagrant piece

20. *Inst. Iustin.*, I, 2, n° 6; *Digesta*, I, 4, n° 1. Cf. *Corpus Iuris Civilis*, ed. P. KRUEGER, T. MOMMSEN, Berlin, Weidmannos, 1905-1906, I, pp. 1, 35.

21. *Polic.*, I, p. 144.

of flattery that can be propagated. By implication, it can flatter only one person, the prince. If this is a correct interpretation, then criticism of the courtiers serves as a means to challenge Henry II either to disavow this doctrine, or be exposed as a man of weak character, a prey to the wiles of the flatterer.

Through a discussion of the principles of the art of ruling in Books V and VI, the basis is laid to challenge Henry once again, this time on the subject of responsibility. These principles are alleged to have been set forth in a letter by Plutarch, and are known as the *Institutio Traiani*. The theory is based upon an organic analogy and has therefore to John the ring of authenticity, for this demonstrates that the art of ruling is an art which imitates nature. The predominating idea which emerges from the discussion is that of the responsibility of the prince in the selection of advisers and public officials. When John's descriptions of the men whom Henry has gathered into his court to participate in the affairs of state are measured against the standards set forth in this dissertation on the art of ruling the implications are unmistakable. Henry is being challenged either to replace his officials or suffer the charge of incompetency and irresponsibility.

Finally, from the contrast developed in Books VII and VIII between true and false philosophy, John implies that Henry lives by principles which lead him down the path trod by Epicurus, and therefore down a path towards almost certain violence and ignominy.

MEDIEVAL HUMANISM : DISPUTED QUESTIONS

The fact that every major issue in both the *Metalogicon* and *Policraticus* is complicated by the introduction of classical authorities in support of the contentions of John's adversaries, or by their use of classical precedents and practices, has a very definite bearing upon the character of these two books. The use of such authorities indicates that John's adversaries stand outside the new circles of learning in which the heterogeneous and indecisive nature of classical learning is appreciated. At the same time, this use also indicates that such authorities have a potential for exercising influence over others who likewise stand outside these circles. Under such circumstances, resolutions of the problems raised would hardly be convincing unless the authorities used were discredited. Thus the considerable attention given these matters would seem to be entirely justified.

There are four specific cases in the *Metalogicon* and *Policraticus* where dispute arises over classical authorities. These occur in the questions pertaining to the usefulness of logic hunting, gambling, and the doctrine « *Quod principi placuit, legis habet vigorem* ». In these matters John employs two techniques. He will, in some places, cite a number of ancient authorities who contradict the authorities used by his adversaries, while, in other places, he will point out inadequacies in his opponents' use of their authorities.

The dispute over the authority of Seneca used to support the doctrine of Cornificius revolves around the question of whether Seneca found grammar and logic useful in the pursuit of wisdom. After praising him for his virtue and eloquence, quoting Quintilian to the effect that he, among other things, was popular with immature boys, and agreeing that he did in fact downgrade the arts, John insists that Seneca did not exclude grammar and logic from the realm of philosophy. This conclusion is arrived at on the basis of Seneca's statement that poetry is a subject for the advanced study of the grammarian²². The connection is made on the rather tenuous assumption that poetry is the cradle of philosophy, but the groundwork had been prepared for this conclusion in the preceding chapter where a number of authorities are brought forth to testify in John's behalf²³.

When the courtiers cite Ulysses as the originator of hunting as a sport, John reveals that Ulysses himself gave this credit to Circe, and that he advised his son, Telemachus, to forego the sport²⁴. However, when Ulysses is again cited as having influenced some in their esteem for gambling because he held that the long meditation it requires tends to sharpen the mind²⁵, John can only counter with stories from other sources purporting to show the contempt in which gambling was held by the virtuous men of antiquity.

The most difficult and important debates, however, concern the use of one or several passages from the *Corpus Juris Civilis* in support of the doctrine of the absolute power of the prince. It is not the authenticity of this doctrine which is disputed, but rather the question of its meaning. When it is said that « whatsoever pleases the prince has the force of law » or that « the prince is absolved from the obligations of the law », this according to John does not confer upon the prince a licence to commit unjust acts, for the prince is subject to Divine Law which governs all things²⁶. In this opinion he believes himself to be in accord with a certain Crissippus, Papinian and Demosthenes²⁷. Human law should reflect Divine Law or Equity. He, therefore, maintains that these maxims are to be understood only in the sense that the prince practices equity out of a love of justice, not from a fear of penalties²⁸. The prince is not looked upon as the representative of the people from whom his authority derives, but as the agent of Divine Equity — certainly a justification for the frequent criticism of John's understanding of Roman Law.

In addition to these four specific cases, John disputes with his adversaries on a variety of other manifestations of medieval humanism. He repudiates the professional disputants for their abuse of logic, insisting that they themselves do not heed Aristotle, the one authority they

22. *Meta.*, p. 52.

23. i.e. *Meta.*, Book I, Chapter 21.

24. *Polic.*, I, p. 24.

25. *Polic.*, I, p. 36.

26. *Polic.*, I, pp. 244, 237.

27. *Polic.*, I, p. 237.

28. *Polic.*, I, p. 238.

recognize²⁹. He criticizes the courtiers for their love of music and theatrical spectacles, and their trust in the practitioners of the black arts, always pointing out from sources in classical and biblical literature that the great men of antiquity, men of moral fiber, could neither be pleased nor influenced by these arts and practices.

From these considerations we see that there are many features of classical culture which do not recommend themselves to John. He can only manage an ambivalent outlook towards antiquity as a whole, for he is aware that ancient culture comprises both true and false doctrines, both virtuous and vicious practices. Nowhere is this more explicitly expounded than in the last two books of the *Policraticus*, where the principles and practices of life dictated by true philosophy (Book VII) are contrasted with the principles and practices of life dictated by false or Epicurean philosophy (Book VIII). The fact that John knows little or nothing about Epicurean philosophy must not detract from the fact that he believes false philosophy to have had its origin in antiquity.

SOME CONCLUSIONS

Finding little to be recommended in John's style of composition, some critics have drawn attention to the fact that the art of the novel was unknown in the twelfth century. This is a perfectly true observation — but totally irrelevant. Neither the *Metalogicon* nor the *Policraticus* is designed as an exposition of theory or doctrine. They are both dialectical debates given over to hotly disputed educational and political topics. Great effort would not be required to formalize their contents into a series of « disputed questions » comparable to those of thirteenth century philosophers. Only the rhetoric would be lost. As in the case of this recognized style of philosophical discourse, the unity of each of these works is a function of the topics discussed, not the discussion of the topics.

On the basis of the foregoing analyses of the *Metalogicon* and the *Policraticus*, it would appear that twelfth century humanism is a rather more complex phenomenon than it is sometimes represented to be. The fresh breezes of change are in the air, fanned by a desire for new dimensions in learning. There is an apparent taste for the sources of this inspiration, classical culture, and especially for the liberal arts, then being reinstated as the basic curriculum of the schools. But change is usually won at a price, and breeds many different reactions in men. There are those who will embrace it, those who will resist it, and there are the opportunists who will take advantage of it. The *Metalogicon* and the *Policraticus* testify to orientations of this kind in twelfth century society, and, in view of the sources of the inspiration for change, to various attitudes toward antiquity. In their espousal of logic the pro-

29. *Meta.*, p. 73.

fessional disputants embrace and promote an important aspect of classical culture, while the Cornificians reject this very aspect, taking advantage, at the same time, of the authority of a classical author whose opinion they find compatible with their own. Then too, the political possibilities afforded by the new revelations of ancient practices and customs along with the increasingly hospitable climate for new ideas were not lost upon the courtiers who surrounded Henry II. Thus twelfth century attitudes towards antiquity are governed by diverse motivations.

John's own attitude is determined by the knowledge that the philosophers of antiquity were divided on most questions, and by a belief that their greatest accomplishments are subject to review and judgment. Some of their ideas are rejected outright; others, like those concerning virtue, which are sometimes thought to have anticipated the Christian revelation, are accepted; and still others, the liberal arts, are embraced. Only in the case of the latter do we find John an enthusiastic advocate.

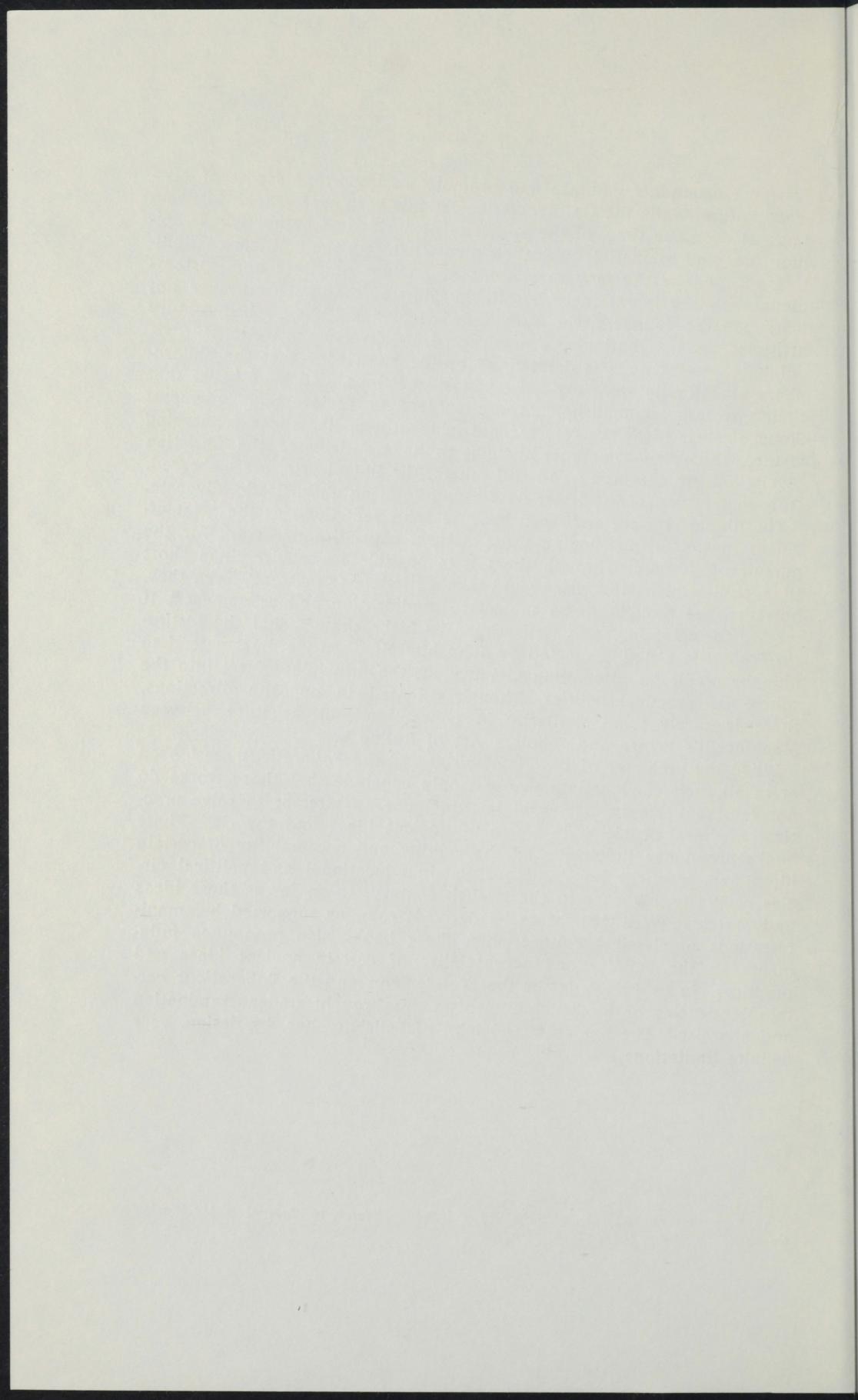
The liberal arts are embraced because John sees them as the most efficient means for developing those natural capacities necessary for the pursuit of wisdom. Through them it is possible to acquire, in a short time, skills which otherwise would take a lifetime to master³⁰. Even they, however, are thought to be subject to modification and refinement³¹. If we are to maintain, as so well argued by Liebeschütz³², that the *Institutio Traiani* is a fiction created by John himself, then we must extend to him the credit for attempting to introduce the principles of art into the sphere of practical politics. Though oriented in opposite directions, there is surely some similarity in conception and structure between Machiavelli's *Prince* and John's « Art of Ruling ».

When the problems of the *Metalogicon* and the *Policraticus* are looked at in all their ramifications, we can only conclude that those works do not represent a vain display of learning, nor an attempt to solve practical medieval problems in terms of ancient ideas and theories. These books pronounce judgments on the validity and acceptability of certain ideas and practices held and pursued in educational and political circles of Western Europe in the twelfth century. In so far as these ideas and practices were thought to be derived from, or supported by, manifestations of classical culture, then these books also pronounce judgments on the validity and acceptability of certain ancient ideas and practices. In other words, in the *Metalogicon* and the *Policraticus* certain tendencies of medieval humanism are brought under examination and appraised. The humanism of John of Salisbury has, by design, very definite limitations.

30. *Meta.*, p. 136.

31. *Meta.*, pp. 136-137; *Meta.*, p. 33.

32. LIEBESCHÜTZ, H., *John of Salisbury and Pseudoplutarch*, in *Journal of the Warburg Courtauld Institutes*, 1943, pp. 6, 33-9.



GUILLAUME DE TYR :
UNITE ET DIVERSITE DANS LA TRADITION LATINE

par Benoît LACROIX, O. P.

Des études récentes et sérieuses, celles de R.B.C. Huygens et de A.C. Krey en particulier¹, ainsi que la préparation d'une édition critique pour le compte des *Monumenta Germaniae Historica*, attirent de nouveau l'attention des historiens sur Guillaume de Tyr, auteur de la célèbre *Historia rerum in partibus transmarinis*². Cette longue Histoire en 23 livres, écrite à la suggestion d'Amaury I (+1174), son protecteur et ami, l'archevêque Guillaume l'aurait commencée entre 1169 et 1173. De l'avis presque unanime des historiens, ce document constitue un des meilleurs textes que nous possédions sur les allées et venues de la deuxième croisade (1147-49)³. L'auteur, polyglotte (fait assez rare à cette époque), se montre historien achevé ; latin de mentalité et de culture, il réagit à la façon de ses confrères d'Occident. C'est ce que nous voulons signaler. Guillaume de Tyr écrit un latin plus parfait que celui de Guibert de Nogent et de Guillaume de Malmesbury. Ses réactions sur les difficultés et les devoirs de l'historien rejoignent celles de son époque.

Dans l'exposé qui suit et grâce au texte latin édité par Huygens (v. bibliographie), auquel nous joignons notre propre traduction française, nous examinerons tour à tour les sources et la technique du prologue écrit par G. de Tyr et daté par lui de 1184, après avoir introduit, pour la commodité de la discussion, quelques divisions et subdivisions⁴.



1. Voir *Bibliographie*.

2. Ou encore : *Historia Hierosolymitana* (anciennes éditions). Sur l'auteur, sa vie, ses œuvres et dates, v. l'introduction de BABCOCK et KREY, pp. 388. ; MANITIUS, 43088.

3. BARNES, p. 75 ; J.-W. THOMPSON, *A History of Historical Writing*. New-York, 1942, t. I, p. 318.

4. La traduction de Guizot (v. bibliographie) est remplie de contresens. La date du prologue est celle de l'auteur lui-même, voir *in fine*.

G. de Tyr débute par des considérations générales (I), qu'il applique ensuite à son propre cas (II et III) : difficultés de l'historien, motifs, sources et division de son travail. Pour finir, quelques excuses.

Tout prologue se doit, résume Cicéron⁵, de rendre son auditeur benévole, attentif et docile. Guillaume de Tyr obéit à la même technique : il indique, pour susciter l'attention, les difficultés de son métier et, en vue de la bienveillance, montre l'utilité de son ouvrage. Les dernières lignes, sur le plan de l'*Historia...*, sont une invitation à la docilité.

GUILLAUME, DE PAR LA PATIENCE DE DIEU MINISTRE INDIGNE DE LA SAINTE ÉGLISE DE TYR.

WILLELMUS DOMINI PACIENTIA SANCTE TYRENSIS ECCLESIE MINISTRI INDIGNUS.

A ses vénérables frères dans le Christ, à qui parviendra le présent ouvrage, salut éternel dans le Seigneur.

Venerabilibus in Christo fratribus, ad quos presens opus pervenerit, eternam in Domino salutem.

[I. Difficultés à écrire une histoire des rois]

[A. Considérations générales sur ce point]

Personne parmi les sages ne doute qu'il soit périlleux et tout à fait risqué de raconter les gestes des rois.

Periculosum esse et grandis ple-num alea regum gesta describere, virorum prudentium nemo est qui dubitet.

(1. Difficultés au sujet de la vérité)

Car, en plus du labeur, du travail sans répit et des longues veilles que nécessitent habituellement les besognes de leur métier, les historiographes ont à faire face à un double précipice qu'il leur est bien difficile d'éviter. S'ils fuient Charybde, ils rencontrent Scylla qui, avec sa ceinture de chiens, n'en sait pas moins causer les naufrages. S'ils recherchent la vérité des faits, ils encourent l'envie de plusieurs personnes ; s'ils veulent par

Nam ut laborem, iuge studium et perennes vigilias, quibus huiusmodi solent indigere negocia, penitus omittamus, duplex historiographi certum est imminere precipitium, quorum vix est ut alterutrum declinare valeant : effugientes enim Caribdim, Scillam incur-runt, que succincta canibus non minus novit procreare naufragia. Aut enim, rerum gestarum veritatem prosequentes, multorum in se conflabunt invidiam, aut indigna-

5. *De Oratore*, II, XIX, 80ss. ; point technique bien connu du Moyen Age, vg. ABÉLARD, *Ingredientibus*, III, prol., éd. MEYER, p. 9, 2ss. ; GUILLAUME de MALMESBURY, *Gesta Rerum Anglorum*, III, prol., éd. STUBBS, 90, vol. 2, p. 284. Et au XIII^e siècle, vg. THOMAS d'AQUIN, *I Sent.*, prol., divisio textus, éd. MANDONNET, I, p. 19 ; *De anima*, II, 1 ; *De Trinitate*, proem., etc.

la douceur se protéger contre l'indignation, ils doivent alors dissimuler une suite de faits : ce qui est certainement mal. Vouloir cacher la vérité des choses et la voiler, c'est manquer à son devoir. Trahir son devoir est sûrement une faute, s'il est vrai que l'on définit le *devoir de chacun* comme l'*acte à accomplir en conformité avec les mœurs et les institutions de son pays*. Par ailleurs, poursuivre fidèlement le récit des faits et ne pas trahir les lois de la véracité provoquent d'ordinaire l'indignation. Ainsi dit le vieux proverbe : *la fauteur fait naître des amis ; la vérité engendre la haine*. Ou les historiens courent à des complaisances imméritées, et ils manquent au devoir de leur métier ; ou ils continuent à dire la vérité, et ils ont à souffrir une haine dont la vérité s'est faite elle-même la mère. Alternative d'autant plus regrettable qu'elle se produit plus souvent. Comme dit notre Cicéron : *la vérité est désagréable, quand elle fait naître la haine, ce poison de l'amitié ; mais la flatterie est plus intolérable encore, elle qui, cachant les vices, entraîne l'ami dans le précipice*. Ceci s'applique, semble-t-il, à celui qui par indulgence supprime la vérité à laquelle il était obligé. Quant à ceux qui par adulation mêlent impudemment le mensonge aux récits des faits, leur attitude paraît si détestable qu'ils ne doivent même pas être reçus au rang des écrivains. Si cacher la vérité des faits est déjà si grave, jusqu'à disqualifier l'écrivain, la faute qui consiste à tacher le vrai de mensonge, à transmettre à la postérité crédule un récit qui manque de véracité, est beaucoup plus sérieuse.

tionis gratia leniende rerum occultabunt seriem, in quo certum est non deesse delictum. Nam rerum veritatem studiose preterire et occultare de industria, contra eorum officium esse dinoscitur. Ab officio autem cadere, procul omni dubio culpa est, si tamen vere dicitur *officium congruus actus uniuscuiusque persone secundum mores et instituta patrie*. Rerum autem incontaminatam prosequi gestarum seriem et veritatis regulam non deserere, res est que indignationem solet sepius excitare, iuxta illud quod veteri proverbio dici solet : *Obsequium amicos, veritas odium parit*. Aut igitur a sue professionis cadent officio, obsequium prestantes indebitum, aut rei veritatem prosequentes, odium, cuius ipsa mater est, eos oportebit sustinere. Hec nimirum frequentius ita sibi solent adversari et se mutua importunitate reddere molesta. Nam iuxta Ciceronis nostri sententiam *molesta est veritas, siquidem ex ea nascitur odium, quod est amicicie venenum, molestius tamen obsequium, quod viciis indulgens amicum sinit ire precipitem* : quod in se videtur implere, qui obsequii gratia contra officii debitum subprimit veritatem. Nam eorum, qui adulationis studio rerum gestarum articulis involvunt impudenter mendacia, tam detestabile factum creditur, ut nec scriptorum numero debeant sociari. Si enim rerum veritatem gestarum occultare secus est et deficiens a scriptoris officio, multo fortius peccatum reputabitur mendacii nevim veris immiscere et quod a vero deficit credule pro vero posteritati contradere.

Charybde et Scylla reconduisent à Ovide⁶. Le résumé sur les obligations de l'historien renvoie à une page du *De Oratore*⁷ où se trouve définie la première loi de l'histoire, qui consiste à dire la vérité, toute la vérité. D'autres citations identifiées : les unes de Térence (*Andria*)⁸, d'autres de Cicéron encore, du *De Amicitia* en particulier⁹.

Guillaume n'est ni le premier ni le seul à se plaindre des difficultés de l'histoire. Thucydide¹⁰, Polybe¹¹, Salluste¹², Tacite¹³ et combien d'autres enchaînent sur le même thème. Chez les Chrétiens, Eusèbe de Césarée (+340), Grégoire de Tours (+593/4), Eginhard (+840), Fréculphe de Lisieux (+ca.853), Nithard (+ca.858), Guillaume de Malmesbury (+ap. 1142) : tous disent et répètent, dans un prologue, dans une lettre, comme il leur en coûte d'écrire¹⁴.

Sur la primauté de la vérité en histoire, la tradition est unanime, l'antique, la médiévale, la païenne et la chrétienne : l'histoire est utile dans la mesure où elle est vraie.

(2. Difficultés de style)

Un autre écueil, également et peut-être plus formidable, que les historiens doivent fuir de toutes leurs forces : faire en sorte que la dignité des faits ne soit pervertie par une phrase aride et un style pauvre. Les mots doivent convenir aux choses dont il s'agit ; il ne faut pas que la langue de l'écrivain (ni son expression) soit indigne dans son élégance de la noblesse du sujet. Il convient donc de faire bien attention, de sorte que la grandeur de la matière ne souffre pas de

Ad hec nichilominus eque vel amplius formidabile historiarum scriptoribus solet discrimen occurrere, totis viribus fugiendum, videlicet ne rerum gestarum dignitas sermonis ariditate et oratione ieiuna sui dispendium patiat. Verba enim rebus, de quibus agitur, decet esse cognata nec a materie nobilioris elegantia scriptoris linguam vel pectus oportet degenerare. Unde magnopere cavendum, ne amplitudo materie tractatus debilitate subcumbat et vicio narra-

6. Tout bon dictionnaire latin donnera les références, v. CHARYBDIS, SCYLLA. Comparaison goûtée aussi par GUILLAUME de MALMESBURY, *ibid.*, IV, prol., pp. 357-8. Sur la connaissance des classiques chez Guillaume de Tyr, cf. introduction de BABCOCK et KREY.

7. II, xv, 62-63.

8. I, I, 41.

9. XXIV, 80.

10. Cf. *Histoire de la guerre du Péloponèse*, I, xxii.

11. Vg. *Histoires*, I, xiv.

12. Cf. *De conjuratione Catilinae*, III.

13. *Annales*, IV, 33 ; VI, 28 ; XIV, 4.

14. Vg. EUSÈBE de CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, I, 1 ; remarque de SAINT AUGUSTIN, *De Ordine* II, II, 37 ; préface à l'*Historia (Francorum)* de GRÉGOIRE de TOURS ; EGINHARD, *Vita Caroli*, préface ; FRÉCULPHE de LISIEUX, *Chronicon*, début (*P.L.*, 106, 917-920) ; NITHARD, *Histoire des fils de Louis de Pieux*, début des livres II, III et IV. Au XII^e siècle, vg. prologues à l'*Historia ecclesiastica* (VI) d'ORDÉRIC VITAL ; à *Gesta Dei per Francos* de GUIBERT de NOGENT ; aux *Gesta Regum Anglorum* de G. DE MALSEMBURY et à *De duabus civitatibus* d'OTHON DE FREISING, etc. GUILLAUME de TYR aura encore à se plaindre : vg. début des livres XVI, XX (*passim*) et surtout prologue à XXIII.

l'incompétence de l'ouvrier et que ce qui de soi semble ferme et riche ne devienne à cause d'un défaut dans le récit vil et débile. Comme le dit l'illustre orateur au premier livre des *Tusculanes* : *Consigner par écrit ses pensées quand on est incapable de les ordonner, de les mettre en valeur et de procurer le moindre agrément au lecteur, est le fait d'un homme qui abuse sans mesure de ses loisirs et des lettres*. Voilà le dilemme, voilà la complexité de l'œuvre que nous devons accomplir présentement.

tionis exeat macilentum vel debile, quod in sui natura pingue solidumque subsistit. Nam, ut ait orator eximius in *Tusculanarum primo*, *mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec illustrare possit nec delectatione aliqua lectorem allicere, hominis est intemperanter abutentis et litteris et ocio*. Hoc igitur dilama et multiplicatam periculi in presenti nobis videmur incidisse.

Le style de l'historien a été discuté même chez les Grecs. Polybe voulait une historiographie libre¹⁵. Seule la vérité compte, se répète-t-on¹⁶. Rhéteurs et orateurs veulent que l'histoire ait son style¹⁷, un style qui lui convienne, modelé, selon Salluste, sur les faits¹⁸, en pensant au public poursuit le moyen âge. Guillaume de Tyr qui ne cite ni le *De Oratore*, ni le *De conjuratione Catilinae*, nous rappelle le passage connu des *Tusculanes*¹⁹. Sans s'attarder aux Anciens, il respecte cependant leur point de vue ; il écrit en accordant sa phrase aux faits, comme c'est l'habitude²⁰.

[B. Considérations particulières sur son œuvre]

(1. Difficultés au sujet de la vérité)

De fait, nous avons rapporté dans cet ouvrage beaucoup de détails sur les mœurs, la vie et l'état corporel des rois. Ces faits, qui se suivent, sont sujets soit au blâme

Nam in opere quod gestamus premanibus, multa de regnum moribus et vita et corporum habitudine sive commendabilia sive note subiacentia, prout rerum gestarum

15. Cf. *Hist.* XII, XI, 2 ; XVI, XVII.

16. LUCIEN DE SAMOSATE, *Comment il faut écrire l'histoire*, 39, 41, 63. Voir LACROIX, *L'Histoire dans l'Antiquité*, pp. 220ss. Même point de vue repris au moyen âge ; au IX^e siècle, l'auteur anglais des *Gesta Cnutis sive Encomium Emmae* : « Hoc enim in historia proprium gesta scribens veritati falsa quaedam seu errando, sive ut sepe fit ornatur gratia, interserit, profecto unius tantum comperta admixione mendacii, auditor facta velut infecta ducit. Unde historicis magnopere cavendum esse censeo, ne veritati quibusdam falso interpositis contra eundo, nomen etiam perdat quod videtur habere ex officio ». Ed. PERTZ, M.G.H., SS., XIX, 510-511.

17. *De Oratore*, II, xv, 64 : « style large et coulant, s'épanchant avec douceur, d'un cours régulier ».

18. *De Conjuratione Catilinae* III.

19. I, III, 16. Cf. EGINHARD, *Vita Caroli*, préface, éd. HALPHEN, p. 7.

20. Cf. TOYNBEE, *Greek Historical Thought*, pp. 201ss. ; LACROIX, *L'Histoire dans l'Antiquité*, p. 233-236.

soit à la louange. Ils impatienteront peut-être les descendants de ce rois et ceux-ci réprimanderont injustement l'historiographe. Ou encore ils l'accuseront d'envie et de mensonge. Pourtant Dieu est notre témoin : voilà deux points que nous nous sommes efforcé de fuir comme la peste.

series videbatur deoscere, interseruimus ; que eorum posteriores incipientes impacienter fortasse portabunt et adversus cronographum preter meritum incandescent, aut invidium aut mendacem temptantes arguere : quorum utrumque, vivit Dominus, tanquam rem fugimus pestilentem.

Polybe invitait l'historien à se mettre au-dessus de la critique et à éviter toute considération de personne²¹. Salluste prêchera la même indépendance d'esprit²². Cicéron aussi²³. L'habitude, en général, est de se plaindre jusqu'à prévoir les réactions défavorables. Certains répondent aux objections de leurs futurs lecteurs, tout en répétant, bien sûr, qu'ils mettent la vérité au-dessus de tout²⁴. Ainsi Guillaume :

(2. Difficultés au sujet du style)

Du reste, nous ne pouvons pas le nier : nous nous attaquons à une œuvre qui nous dépasse et notre style n'est pas au niveau de la grandeur de notre sujet. Mais, au moins, nous faisons quelque chose. Les peintres inexpérimentés et non initiés aux secrets de leur art, ont l'habitude d'essayer des couleurs et de ne tracer d'abord que les premières lignes de leur dessin, laissant à une main plus habile le soin de mettre le fini. C'est ce que nous voulons faire bien soigneusement, tout en observant les règles de la vérité que nous ne voulons pas trahir ; une fois posés les fondements, un architecte plus habile pourra élever un édifice plus convenable.

Nam de reliquo iam non licet ambigere quod ad impar opus imprudenter enititur et quod ad rerum dignitatem nostra non satis accedit oratio. Nonnichil est tamen quod egimus. Nam et in picturis rudes et ad artis archana nondum admissi luteos primum solent colores substernere et prima lineamenta designare, quibus manus prudentior fuscis nobilioribus decorem consuevit addere consummatum. Prima enim cum summo labore iecimus fundamenta, quibus sapientior architectus, observata veritatis regula quam in nullo deseruimus, egregio tractatu artificiosa magis poterit superedificare triclinia.

21. *Histoires* XII, 15 ; XXXVIII, 4 ss. Lucien de Samosate, — il écrit plus d'un siècle après Cicéron — insiste : voir les derniers paragraphes de son traité.

22. Voir *Bellum Jugurthinum*, III, IV (début).

23. *De Oratore*, II, xv, 62 ; v. LACROIX, pp. 223-4.

24. Cf. EGINHARD, *Vita Caroli*, préface ; FRÉCULPHE DE LISIEUX, *Chronicon*, début, (*PL*, t. 146, col. 917 ss.) ; *Gesta d'ADAM DE BRÈME*, *ibid.*, 457-460 (lettre à Liémar), etc. Les plaintes ne manquent pas : vg. premières pages des *Gesta Dei per Francos* (G. DE NOGENT), *Gesta Regum Anglorum* (G. DE MALMESBURY), I, III, et V ; *Historia Ecclesiastica* (O. VITAL), surtout livre VI.

Thucydide avait réagi contre les empiétements de la rhétorique sur l'histoire²⁵. Flavius Josèphe accusait les Grecs d'y céder encore²⁶. Cicéron et Quintilien²⁷ veulent malgré tout que l'historiographie reste digne, digne de l'art oratoire dont elle est la servante. Seule l'historiographie bien écrite mériterait l'immortalité à ses héros.

Au contraire, disent plusieurs des premiers écrivains chrétiens²⁸, le beau style est une fausse beauté. La seule vraie histoire est l'histoire « brute » et sans esthétique. Il s'agit de protéger avant tout ce qui est essentiel au fait, sa vérité²⁹. Le style est une distraction dangereuse en historiographie.

La fondation des écoles carolingiennes et la multiplication des *scriptoria* ramènent les modèles classiques au premier plan. Le besoin du beau style renaît. Les premiers essais sont gauches : des imitations plutôt. Eginhard (IX^e siècle) imite Suétone ; Richer (X^e s.) suit Salluste.

Au XII^e siècle, à peu près tous les historiens romains (vg. Salluste, Suétone, Tite-Live, Quinte Curce, Tacite, etc.) ont été lus, copiés, cités, absorbés. Guillaume de Tyr va-t-il se contenter de la tradition austère des faits bruts et d'une vérité sans beauté ? Non³⁰. On le sent dans la façon d'introduire ses « autorités », à la qualité de son latin, aux mots qu'il choisit, à ses phrases à n'en plus finir dont l'élan sans cesse ralenti est aussitôt recapturé par des SED et des conjonctions qui n'atteignent pas toujours leur but cependant. Imite-t-il Cicéron, Salluste ? On le dirait bien. En dépit de certaines longueurs et tenant compte aussi du fait que nous sommes au XII^e siècle, en Orient, son prologue constitue avec ceux de Guillaume de Malmesbury et d'Othon de Freising, un des meilleurs textes latins de l'époque.

[II. Considérations méthodologiques]

[A. Pourquoi écrire l'histoire]

— 1 —

Exposé à tant de dangers et de périls, face à une situation doublement désavantageuse, il eût été plus facile de nous reposer, de ne rien dire et de laisser notre plume

Inter tot igitur periculorum insidias et anceps discrimen, tutius fuerat quievisse, silendumque erat et ocium calamis indicendum : sed urgentissimus instat amor patrie,

25. THUCYDIDE, *Hist. de la guerre...*, I, 22 ; POLYBE, *Histoires*, XII, II, 2.

26. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités Juives*, *Guerres des Juifs*, *Contre Apion* (début).

27. Appréciations d'ordre plutôt littéraire du *De Oratore*, II, XII-XIV. Cf. *Institutione Oratoria*, X, I, 31-35 de QUINTILIEN.

28. Voir P. LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris, 1934, pp. 343-47.

29. Le problème rebondit au début du moyen âge : SALVIEN DE MARSEILLE, *De Gubernatione Dei*, préfère la vérité avant tout esthétisme ; GRÉG. DE TOURS, *Hist. Francorum*, considère tristement la question de fait.

30. Au XII^e siècle il est de règle de bien écrire et chacun se plaint plutôt de ne pas bien réussir. Comparer GUIBERT DE NOGENT (*PL.*, 156, 683) et GUILLAUME DE TYR, tous les deux connaissent bien Cicéron et Salluste.

inactive ; mais l'amour très pressant de la patrie, à qui tout homme bien né doit en cas de nécessité donner même sa vie, nous ronge. Cet amour tenace nous entraîne et, avec l'autorité qui le caractérise, nous commande impérieusement de ne pas endurer qu'on laisse ensevelis dans l'oubli et le silence les faits qui se sont passés autour de nous durant une période d'environ 100 ans. Ces faits, racontés avec soin, dans le style qui leur convient, passeront grâce à nous à la mémoire de la postérité. Nous avons obéi, nous avons mis la main à une œuvre dont nous ne pouvions honnêtement pas nous détourner. Etant donné l'excellence de notre sujet, nous ne nous soucions pas tellement de la censure de la postérité ni de ce qu'elle dira de notre style aride. En fait nous avons obéi ; et plaise à Dieu que nous ayons autant de succès que nous y avons mis de zèle et autant d'efficacité que nous y avons mis de bonne volonté. Nous avons été entraîné par la douceur de notre terre natale plutôt que poussé par une aptitude au travail promis ; non, ce n'est pas le talent qui nous a entraîné mais une pieuse ferveur et la sincérité de l'amour.

pro qua vir bene dispositus etiam, si id necessitatis articulus exigat, vitam tenetur impendere. Instat, inquam, et auctoritate qua preminet imperiose precipit ut que apud se centum pene annorum gesta sunt curricula, silentio sepulta, non patiamur sentire posse oblivionis incomodum, sed stilli exarata diligenter officio, posteritatis memorie conserventur. Paruimus igitur et manus dedimus ei cui nostram non satis honeste negare poteramus operam, non multum attendentes quid de nobis sensura sit posteritas et quid in tam excellente materia exsanguis nostra mereatur oratio. Paruimus sane, utinam tam efficaciter quam libenter, utinam tam commendabiliter quam devote, natalis soli magis tracti dulcedine quam vires cum assumpto labore compensantes, non ingenii ope freti sed pii fervore affectus et caritatis sinceritate.

— 2 —

A ceci s'ajoute, encore, un ordre, qu'on ne décline pas facilement, celui du seigneur roi Amaury (que son âme jouisse du repos éternel !) d'illustre mémoire et de pieux souvenir dans le Seigneur : ses instances, répétées, nous ont grandement incité à écrire. Sous l'ordre du roi lui-même, qui nous a fourni des documents arabes,

Accessit preterea domini Amalrici regis, cuius anima sancta requie perfruatur, illustris memorie et inclite in domino recordationis, iussio non facile negligenda et instantia multiplex, que ad idipsum maxime nos impulit, cuius etiam rogatu, ipso arabica exemplaria ministrante, aliam historiam a tempore seductoris Mahumet us-

nous avons écrit une autre histoire, dont la principale source fut l'ouvrage du vénérable patriarche d'Alexandrie, Seith, fils de Patricius ; cet ouvrage débute avec le séducteur Mahomet et se prolonge sur une période de 570 ans jusqu'à cette année, qui est la 1184^e de l'Incarnation du Seigneur.

que in hunc annum, qui est nobis ab incarnatione domini MCLXXX-III, per annos quingentos septuaginta decurrentem conscripsimus, auctorem maxime sequuti virum venerabilem Seith, filium Patricii, Alexandrinum patriarcham.

Jusqu'au XII^e siècle au moins, l'historien prend la peine de nous avvertir qu'il écrit pour informer, édifier, rendre les siens meilleurs et montrer à la postérité le chemin trop souvent oublié de la vertu. Guillaume de Tyr y ajoute le désir de servir sa patrie. Les allusions de Guillaume de Malmesbury, la prose de Guillaume de Newbourg et les quelques pages tapageuses de Gérard de Barry³¹ ne sont rien à côté des affirmations senties de l'archevêque de Tyr qui trouve dans l'amour de son pays sa raison d'écrire. Il faudrait remonter presque jusqu'à Polybe, Flavius Josèphe ou Tite-Live, pour rencontrer des historiens aussi ouvertement patriotes³².

Polybe craignait de trop aimer Rome ; Lucien exigeait naïvement de l'historiographe qu'il soit « sans patrie, sans roi »³³ ; Guillaume de Tyr au contraire dit et redit l'amour de sa terre natale à qui il donnerait volontiers sa vie si elle lui était demandée. Cet amour rejoint celui d'Amaury, son roi, qui lui a demandé d'écrire ainsi qu'il est souvent arrivé à d'autres historiens de l'époque³⁴, pour qui le roi représentait l'incarnation immédiate et visible de la patrie.

[B. Sources]

Nous n'avons pu utiliser ici ni écrit grec ni écrit arabe ; nous ne sommes renseigné que par des tra- In hac vero nullam aut grecam aut arabicam habentes producem scripturam, solis traditionibus ins-

31. Cf. GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta Regum Anglorum* I, prol., p. 2 ; GÉRALD DE BARRY, *Topographia Hibernica*, III, 51, au t. 5, p. 199. (Rolls Series) ; avec la réfutation orageuse de GUILLAUME DE NEWBOURG. *Hist. Regum Anglicarum* (début), accusant G. de Mommouth de nationalisme.

32. Cf. préfaces de Tite-Live et de Flavius Josèphe. POLYBE (*Hist.*, I, XIV) est plus près de G. de Tyr quand il écrit : « C'est un devoir pour un homme de bien d'aimer sa patrie et ses amis » ; mais il concède le danger que cela représente pour un historien (*ibid.*).

33. Cf. *Comment il faut écrire l'histoire*, 41.

34. Vg. Cassiodore, Bède, Paul le Diacre, Fréculphe de Lisieux, Florus de Lyon, Nithard, l'auteur des *Gesta Cnutis*, Widukind de Corvey qui ont dédié leurs œuvres historiques à un roi, un duc, une princesse. Voir, pour cette question, R.R. BEZZOLA, *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident* (500-1200). (Bibliothèque de l'École des Hautes Études..., Sciences historiques et philologiques, fasc. 225, 313). Paris, 1944-60, 3 vol. La même coutume se continue au XII^e siècle : vg. Hugues de Fleury, Rigord de Saint-Denis, Othon de Freising, etc. Par ailleurs, Gérard de Barry se plaint amèrement de l'indifférence des princes envers les lettres, les accuse d'ignorance : préface ou prologue à *Itinerarium Cambriae*, *Descriptio Cambriae*, *Topographia Hibernica*, *Vita Galfredi* (éd. des Rolls Series, 21, vol. 4 et 6). Mises au point de J.-W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*. California, 1939.

ditions, sauf pour quelques événements que nous avons vus nous-même.

tructi, exceptis paucis que ipsi oculata fide conspeximus, narrationis seriem ordinavimus...

Les meilleurs historiens mentionnent leurs sources au début. Cette technique est antique. Distinguons immédiatement les sources écrites, les sources orales et les données du témoin oculaire. Celles-ci sont les plus importantes ; suivent les sources orales. L'historien moderne qui voudrait juger Guillaume de Tyr à partir de ses seules sources écrites (vg. citations, références, emprunts inavoués) risquerait de mal interpréter. Depuis les Grecs et les Romains³⁵, la tradition orale et le témoin oculaire ont passé avant les documents.

Les faits sont rappelés les uns après les autres, selon un ordre annalistique qu'impose la chronologie astrale des années, des mois et des saisons. Quant à l'ère de l'Incarnation, adoptée chez les historiens latins au VIII^e siècle³⁶, elle vient plutôt préciser l'acquis que créer une nouvelle dimension immédiate. En général, toute histoire commence *ab Adam*.

[C. Plan]

...et nous commençons notre récit au moment du départ de ces hommes forts et de ces chefs aimés de Dieu qui à l'appel du Seigneur ont quitté l'Occident, conquis vaillamment la terre de la Promesse et presque toute la Syrie. Nous avons poursuivi nos récits avec grande attention pour une période de 84 ans, soit jusqu'au règne de Baudoin IV, qui est le septième de la liste des rois, si on tient compte du premier roi, seigneur et duc Godefroy. Pour que le lecteur avide ne manque rien d'une connaissance parfaite de l'état d'Orient, nous avons d'abord et brièvement indiqué la chronologie, puis montré comment cet état a subi le joug de l'esclavage, qu'elle fut la situation des fidèles au milieu des infidèles, quelle fut, après une servi-

...exordium sumentes ab exitu virorum fortium et deo amabilium principum, qui a regnis occidentalibus, vocante domino, egressi Terram Promissionis et pene universam Syriam in manu forti sibi vendicaverunt, et inde usque ad regnum domini Balduini quarti, qui in ordine regum, computato domino duce Godefrido, qui primus regnum obtinuit, locum habuit septimum, per annos LXXXVIII cum multa diligentia protractimus historiam. Et ut ad pleniorem status Orientalium regionis lectori nichil deesse possit intelligentiam studioso, paucis et succincte premisimus, quo tempore et quanto servitutis iugum passa fuerit queque fuit hoc medio tempore fidelibus in ea degentibus inter infideles conditio et que fuerit occasio ut post tam

35. Cf. TOYNBEE, pp. 213ss. ; LACROIX, pp. 224-228. Texte presque identique du VIII^e siècle : « Haec de historia... prout vel ex litteris antiquorum, vel ex traditione majorum, vel ex mea ipsa cognitione scire potui » (BÈDE, *Hist. ecc.*, V, xxiv, éd. PLUMMER, I, pp. 356-357).

36. Voir R.L. POOLE, *Chronicles and Annals*, Oxford, 1926.

tude continue et bien longue, l'occasion qui amena les princes des royaumes d'Occident à accepter le fardeau du pèlerinage et à s'armer en vue de leur libération.

longa continue servitutis tempora, occidentalium principes regnorum ad eorum liberationem excitati tantum sibi peregrinationis onus assumpserint.

L'indication par livres et chapitres est un reliquat de la technique traditionnelle. G. de Tyr est le simple témoin d'une habitude qui n'a guère changé depuis Denys d'Halicarnasse.

[D. Apologie]

Que l'on considère les multiples occupations qui nous fatiguent grandement, soit cette illustre métropole de Tyr protégée de Dieu et dont nous occupons le siège non pas à cause de nos mérites mais seulement parce que choisi par la grâce de Dieu ; soit qu'il s'agisse des affaires du roi dans le palais duquel nous remplissons l'office de chancelier ; soit à cause d'autres obligations qui s'avèrent plus pressantes que d'habitude : on sera ainsi plus enclin à être indulgent envers un ouvrage où il y a de quoi être bien offensé. L'esprit occupé à plusieurs besognes à la fois, se concentre habituellement plus faiblement sur une en particulier ; l'esprit partagé ne peut pas donner à chaque action autant que s'il était retenu tout entier, stabilisé, autant que s'il avait pris l'habitude de s'adonner à des besognes uniques et fixes. Voilà pourquoi il convient qu'on nous pardonne plus facilement.

Quod si quis ad nostras occupationes respiciat, quarum multiplicitate fatigamur plurimum : tum circa egregiam et a deo custoditam Tyrionum metropolim, cui non de meriti electione, sed sola domini patientia presidemus, tum circa domini regis negotia, in cuius sacro palatio cancellarii fungimur dignitate, et circa regni necessitates alias, que solito maiores emergunt, ad indulgendum erit proclivior si forte in opere presenti occurrerit unde iustius offendatur. Occupatus enim circa plurima animi motus interior ad discutienda diligentius singula solet debilior consurgere, et partitus tantam singulis non potest impendere diligentiam, quantam totus apud se residens uniformis consuevit unicis et singularibus aptare studiis : unde et facilius veniam meretur.

Ses fonctions l'accaparent plus qu'il ne le voudrait : Guillaume s'excuse, veut se faire pardonner des fautes de style et des erreurs possibles dans la composition et l'interprétation. Comprenons l'évêque, qu'il soit de Tours (Grégoire), de Lisieux (Fréculphe) ou de Tyr, il a autre chose

à faire qu'écrire l'histoire. S'il écrit, c'est par dévouement et au risque d'être distrait³⁷.

[E. *Division en livres*]

Nous divisons cet ouvrage en 23 livres. Pour chaque livre nous faisons un certain nombre de chapitres, afin que le lecteur puisse trouver plus facilement tout ce qui lui est nécessaire. De plus, nous nous proposons, si nous vivons, d'ajouter à ce qui est déjà écrit les différents faits que l'avenir nous réserve, et d'augmenter le nombre de livres en raison de la matière indiquée.

Distinximus autem volumen univ-
ersum in libros viginti tres eo-
rumque singulos certis designavi-
mus capitulis, quo lectori facilius
quicquid de articulis historie sibi
viderit necessarium occurrat, pro-
positum habentes, vita comite, que
deinceps nostris temporibus rerum
futurarum depromet varietas, his
que premisimus addere et nume-
rum augere librorum pro quanti-
tate occurrentis materie.

(Pour le commentaire : voir, plus haut, « C »).

[III. *Résumé, autre appel au lecteur*]

Nous sommes assuré, et nous n'avons pas conscience de nous tromper en l'affirmant, que cet ouvrage prouve une insuffisance ; mais au lieu de nous taire, nous préférons par devoir de charité exhiber nos manques ; nous préférons être sans *ce qui enfle* plutôt que sans *ce qui édifie*. Car sans *ce qui enfle*, plusieurs sont entrés aux noces et ils ont été jugés dignes de s'asseoir à la table royale ; tandis que sans *ce qui édifie*, celui qui se trouve parmi les convives risque de se faire dire : *Comment estu entré ici sans ta robe nuptiale ?* Que le Seigneur miséricordieux et clément, et seul il peut le faire, nous protège de cela.

Nous savons, cependant, que les *longs discours ne sont point exempts*

Certum porro tenemus nec nos hec fallit opinio, quod nostre imperitie testem producimus opus presens, et qui latere poteramus silentes, nostrum scribendo prodimus defectum dum officium caritatis amplectimur. Magis tamen volumus absque *ea que inflat* inveniri quam *ea que edificat* carere. Nam sine illa plures ingressi ad nuptias mensa regis inventi sunt digni, qui autem sine hac inventus est inter convivas audire meruit : *Quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem ?* Quod ne nobis accidat, avertat qui solus potest miserator et misericors dominus. Scientes tamen quoniam *in multiloquio non solet deesse peccatum* et miseri hominis lingua in lubrico posita penam facile mere-

37. FRÉCULPHE, au IX^e siècle, disait de la même façon : un esprit dispersé ne réussira jamais à se concentrer (*Chronicon*, introd., P.L., t, 106, 917 ss.).

de péchés et que la langue de l'homme mortel est aisément sujette à faute ; aussi, nous invitons fraternellement et exhortons notre lecteur, s'il trouve ici juste raison de blâme, de faire selon la mesure que réclame la charité, afin d'acquiescer lui-même, pour nous avoir corrigé, la récompense de la vie éternelle. Qu'il se souvienne de nous dans les prières qu'il fait auprès du Seigneur, pour que tout ce qui aujourd'hui est matière à faute, ne devienne pas plus tard sujet de perdition ; mais que, grâce à la bonté gratuite et à l'inépuisable piété du Seigneur de la terre, celui-ci nous pardonne avec clémence, à nous serviteurs de sa maison, malheureux et inutiles qui craignons, non sans raison, un tribunal devant lequel notre conscience se reconnaît grandement coupable.

tur, invitamus fraterne et exhortamur in domino nostrum lectorem ut, cum iustum reprehensionis locum invenerit, caritate media utatur ea licenter et de nostra correctione sibi acquirat eterne vite premium memorque nostri in suis orationibus impetret nobis apud dominum, ut quicquid in opere presenti deliquimus nobis non imputet ad mortem, sed de gratuita bonitate et inolita pietate clementer indulgeat Salvator mundi, cuius tribunal nos miseri et inutiles in domo eius servi, accusantem supra modum verentes conscientiam, non inmerito formidamus.

Ce n'est plus l'homme de lettres qui écrit, cette fois, mais bien l'archevêque. Les citations bibliques remplacent celles d'Ovide et de Térence. L'hypothèse d'une rédaction postérieure ou primitive, par rapport à la première partie du prologue, est toujours possible. G. de Tyr cite *Matthieu* XXII, 12. L'opposition *quae inflat* et *quae aedificat* renvoie à *I Corinthiens*, VIII, 1 ; *Miserator* et *misericors Deus* renvoie au verset 4 du *psaume* 110. Suit le verset 20, emprunté au X^e livre des *Proverbes*. Tout le vocabulaire qui accompagne le texte est biblique : *vg. impetret, imputet, indulget, salvator*. Soudain, on est passé du style *classique* à un style plus *ecclésiastique*. C'est à noter.

A la fin, Guillaume supplie son lecteur de le corriger ; il sollicite ses prières et sa patience. Craint-il la censure ?³⁸. Probablement.

*
**

Ces quelques rapprochements rapides de textes et d'historiens nous indiquent qu'il existe entre l'histoire latine orientale, entre l'histoire latine occidentale, et l'historiographie gréco-romaine, une continuité réelle, d'autant plus profonde qu'elle engage l'essentiel : primauté de la vérité, amour de la patrie, préoccupations esthétiques et méthodologiques.

38. Voir G.-B. FLAHIFF, *Ecclesiastical Censorship of Books in the Twelfth Century*, dans *Mediaeval Studies*, IV (1942), 1-23.

Il est un point où la distinction paraîtra aussi évidente que dans la dernière tranche du prologue, c'est en ce qui a trait à l'interprétation des faits. Cicéron avait prévu qu'on expliquerait les faits, tantôt par le hasard, la fortune, ou la sagesse des hommes³⁹. Un historien chrétien ne pouvait pas accepter cette *neutralité*, d'autant qu'il possédait une historiographie, la Bible, chargée de réalité et de sens. Un point certain et nettement acquis, dont le prologue de Guillaume de Tyr témoigne : l'historiographie médiévale obéit à la méthodologie « classique ». Cicéron et Salluste sont ses premiers maîtres dans l'écriture.

39. *De Oratore*, II, xv, 63 ; contredit par CASSIODORE, *Institutiones*, I, 17, 1 ; éd. MYNORS, p. 55.

BIBLIOGRAPHIE

Source :

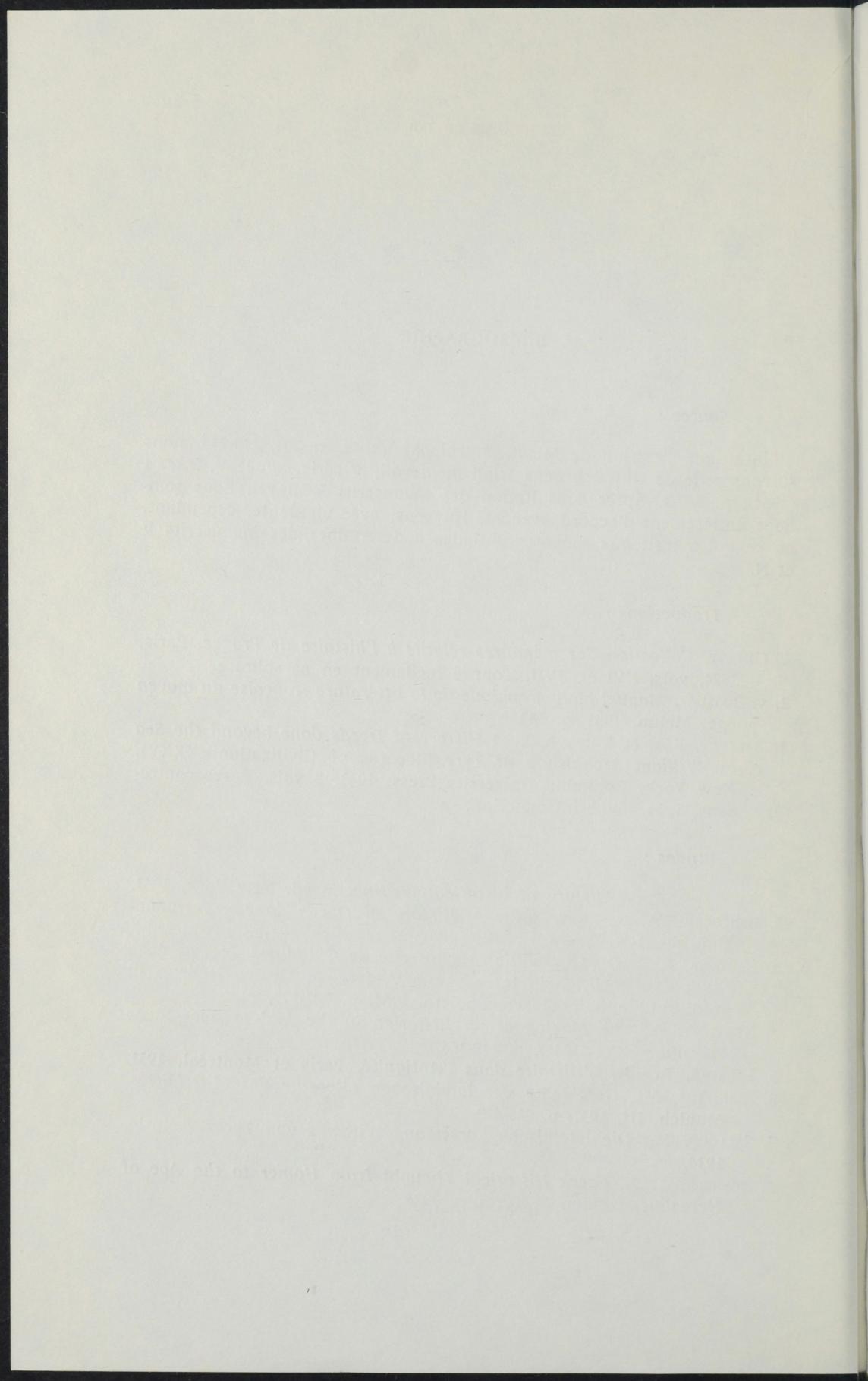
Plutôt que l'édition de MIGNE, *Patrologia latina*, t. 201, 209-214, nous suivons celle de HUYGENS, dans *Studi medievali*, 3^e série, année V, fasc. 1 (1964), p. 340-3. Après consultation des manuscrits VCBLPN, nous tombons entièrement d'accord avec M. Huygens, avec un doute, cependant, en ce qui a trait aux rapports difficiles à déterminer des manuscrits V et N.

Traductions :

1. GUIZOT, *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*. Paris, 1824, vols. XVI et XVII. Tourne facilement en paraphrase.
2. v. BOSSUAT, *Manuel bibliographique de la littérature française du moyen âge*. Melun, 1951, p. 338.
3. BABCOCK, E.A. et KREY, A.C., *A History of Deeds done beyond the Sea by William Archbishop of Tyre* (Records of Civilization, XXXV). New York, Columbia University Press, 1943. 2 vols. Rares contresens. Très bonne introduction.

Etudes :

1. BARNES, H.E., *A History of historical Writing*, 2^e éd. New York, 1963.
2. BABCOCK, E.A. et KREY, A.C., *A History of Deeds done...*, Introduction, pp. 1-49.
3. HUYGENS, R. B. C., *La tradition manuscrite de Guillaume de Tyr*, dans *Studi Medievali*, Serie terza, Anno V, fasc. 1, Centro Italiano di studi sull' alto mediaevo, Spoleto, 1964, p. 281-373, pl.
4. KREY, A. C., *The Making of an Historian in the Middle Ages*, dans *Speculum*, XVI (1941), p. 149-166.
5. LACROIX, Benoît, *L'Histoire dans l'Antiquité*, Paris et Montréal, 1951.
6. MANITIUS, M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, III, 1931, p. 430-439.
7. SALLOCH, M., *Die lateinische Fortsetzung Wilhems von Tyrus*. Leipzig, 1934.
8. TOYNBEE, A. J., *Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius*. London et Toronto, 1924.



UNE SOMME ARMÉNIENNE AU XIV^e SIÈCLE

par Mathieu DEDURAND, O. P.

Grégoire de Tatev (1340-1411) est le plus grand théologien dont les Arméniens grégoriens, c'est-à-dire non unis à Rome, fassent état, au moins pour le Moyen Âge. Thomas de Medzoph, l'historien des guerres de Tamerlan, qui en devint l'élève après la mort de son premier maître Sargis d'Aprakounik, l'appelle « second Illuminateur et théologien supérieur à tous les philosophes anciens et nouveaux », « fontaine répandant le Christ et soleil inaccessible »¹. Et il serait aisé de citer de plus modernes témoignages de la même admiration².

Pendant, probablement parce qu'il n'a suivi Grégoire que durant la dernière partie de ses courses errantes, Thomas ne nous parle que des ouvrages à la composition desquels il a assisté : commentaires sur saint Jean et sur Job, livres sur le style de Grégoire de Lambron et d'Aristakès. On peut en fait allonger passablement cette liste, mais comme Grégoire a « retravaillé et mis en circulation » plusieurs écrits de Jean d'Orotn, « il est malaisé de distinguer avec certitude le travail du maître et les adjonctions du disciple »³. Certains manuscrits portent la trace de cet état de choses, nous disant par exemple que les explications sur les Scholies de saint Cyrille d'Alexandrie sont l'œuvre de Jean d'Orotn, mais qu'elles ont été « rassemblées » par Grégoire ; plus tard néanmoins la paternité de ces explications a été carrément reportée sur Grégoire⁴.

1. *Histoire de Timour et des Timourides*, éd. G. Schanazarian, Paris, 1860, p. 50 et 17. 1960. Cf. Vard. K. SARKISSIAN : *A brief Introduction to Armenian Christian Literature*, Londres 1960, pp. 46-48. C'est dans cet excellent compendium que nous avons fait pour la première fois connaissance avec le nom et les œuvres de Grégoire.

2. A.M. VAN DEN OUDENRIJN : *Oriens Christianus*, 45 (1961), p. 106, dans un article (pp. 95-108) sur « les adversaires de l'union », quatrième d'une série de cinq sur « Uniteurs et Dominicains d'Arménie ». On trouvera là aussi la traduction d'une biographie de Grégoire, prise dans le MS arm. 153 de la Bibliothèque Nationale. Cf. également la notice que le P. Van den Oudenrijn consacra à notre auteur dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2^e éd., t. IV, col. 1215. Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* comporte aussi un bref article, t. VI, col. 1837-1838 s.v. *Grégoire Dathévatzî* dû à la plume de L.M. ATDJIAN.

3. Cette formule : Commentaires de Jean d'Orotn rassemblés par son élève Grégoire est donnée par le MS. arm. 151 de la Bibliothèque Nationale de Vienne, d'après le catalogue de J. Dašian, p. 81. Mais ces précautions ne se retrouvent pas dans deux listes relativement anciennes des écrits de Grégoire sur lesquelles nous attirons l'attention. D'une part le MS du British Museum, Or. 6798, qui n'est que du 17^e siècle ou du début du 18^e, mais recopie

Il est, malgré tout, un certain nombre d'œuvres dont l'authenticité « grégorienne » intégrale peut passer pour assurée. Ce sont surtout, avec un sermonnaire en deux tomes, l'un pour l'hiver, l'autre pour l'été, les deux *Livres des Questions*. Ils ont été édités ensemble à Constantinople en 1729. Quoique plusieurs des grandes bibliothèques d'Europe en possèdent un exemplaire⁵, cette publication ne saurait passer pour très accessible. Il vaut donc sans doute la peine d'inventorier le contenu de ce gros volume — 808 pages grand in-8° — vu son importance dans la théologie de l'Eglise arménienne.



de vieilles sources d'après le catalogue de F.C. Conybeare (où ce Ms porte le n° 138), donne en deux passages des folios 126b-127b les indications suivantes (traduction de Conybeare, pp. 340-341) : Cyril of Alexandria composed the book of the Treasure and the Scholia. A commentary (*loucmounk'*) was made by Gregory of Tatew and he composed the books of Questions, five books on the Old Testament and five on the New Testament. He also composed a homiletic work in ten books, five for the winter and five for the summer season. And he composed one volume of notes, (*lit. excerpts* : *k'alovacoyñ*) on the Psalms and another on the heads of St Matthew's Gospel a third on the Acts, a fourth on Isaiah... In the year 846 (A.D. 1396) Gregory of Tatew, composed his Questions (i.e. Summa); in 854, his select notes on the Psalms, in 856, his volume of Summer Homilies; in 857, his explanations of Job; at the same date, his explanations of the rhetoric of Aristaces and George; at the same date, his select notes (*k'alova coyn*) on the Gospel of John. The following are the Works of Gregory Tathevatzi. The Questions, the excerpts on the Psalms, the Book of Homilies, the Solutions of Job, the Literary Grammar, the excerpts on John and on Matthew, the Miscellany (*oskêp'orin*) in four divisions, also the excerpts on Isaiah, and the explanations of Dionysius were composed by John Wardapet of Colot, a pupil of Gregory of Tatew. Beside these, explanations were composed by George Wardapet of Erzenka, a pupil of John of Orotin. The select notes on the Definitions (i.e. of David Invictus) were composed by the Lord of Siuniq, Araquel, sister's son of Gregory of Tatew... d'autre part, l'édition de Constantinople du *Livre des Questions*, à la page 791, outre le *Livre* lui-même, enregistre comme écrits de Grégoire : des commentaires sur Aristote, Catégories, Peri Hermeneias et Vertus (d'après un sondage dans un manuscrit, il s'agirait d'un très bref écrit sur la morale, qui prétendrait être une lettre d'Aristote à Alexandre); sur Porphyre; le commentaire des Scholies; les extraits sur le Psautier; les extraits sur les proverbes, la Sagesse et l'Ecclésiaste; les tomes (de sermons) pour l'hiver et l'été; l'explication de Job et les extraits sur l'Évangile de Jean; l'explication du style d'Aristakès et de Georges et le petit livre des Questions que demandait Georges Vardapet; les notes sur l'Évangile de Matthieu et sur Isaïe; et l'Oskêp'orik etc... Nous utilisons pour la transcription des mots arméniens le système proposé par A. MEILLET : *Altarmenisches Elementarbuch*, Heidelberg, 1913.

5. Nous en avons trouvé un à la Bibliothèque Nationale et un autre à la Bodléienne; mais point au British Museum. De même Paris possède un manuscrit complet du *Livre des Questions* (MS arm. 164) et plusieurs mutilés ou faits d'extraits (MSS arm. 133, 144, 305) et Oxford un manuscrit complet (Bodl; MS arm. e 11 cf. *infra*, N. 10), mais il n'y en a point à Londres. La plupart du temps cependant nous nous sommes servis d'un microfilm de l'exemplaire de l'imprimé qui se trouve au couvent Saint Jacques de Jérusalem, microfilm qui nous avait été procuré par les bons soins du R.P. J.P. Audet, grâce à l'autorisation de Mgr Norayr Polarean, bibliothécaire de Saint Jacques. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de notre reconnaissance. Voici d'autre part le titre donné par l'édition, tel qu'il est traduit sur une feuille volante dans l'exemplaire de Paris : Livre des Questions — De notre trois fois heureux Saint Père Grégoire Tathevatzi. Imprimé sous la protection de S. Thadée, l'un des soixante-douze et de S. Grégoire l'Illuminateur de notre nation. Sous le patriarcat du Seigneur Karabet trois fois saint, plein d'onction et théologien, séant sur le saint siège d'Etchmiadzin qui répand la lumière et catholicos de tous les Arméniens. Et sous le patriarcat du saint Seigneur et Docteur en Théologie Grégoire tenant son siège à Jérusalem, dans les endroits où le Christ a marché. A Constantinople. Par ordre du patriarche Arménien de cette ville, le Seigneur Jean savant et célèbre docteur en théologie; l'an de l'ère arménienne 1178, c'est-à-dire en Jésus-Christ 1729 (D'après le DTC t. I, col. 1924, il y eut en effet un patriarche Karapet, en résidence à Vagharchapat du 27 septembre 1726 au 2 octobre 1729).

Le petit *Livre des Questions* vient en seconde place dans l'édition, où il occupe les pages 773-789, quoiqu'il ait été composé le premier, pour répondre aux interrogations du vardapet Georges d'Erzenka, condisciple de Grégoire à l'école de Jean d'Orotn. Cet arrangement résulte de la volonté expresse de l'auteur, lequel a vu dans le *Petit Livre* un complément utile du *Grand* au sujet de certains problèmes de détail. Si on voulait en effet chercher un parallèle à l'ouvrage parmi les formes littéraires du Moyen Age occidental, c'est au quodlibet qu'on devrait songer sans doute, vu le caractère passablement hétéroclite des 14 questions posées et bien que l'ensemble soit adressé non à de multiples escoliers anonymes, mais à un destinataire unique. Voici d'ailleurs un résumé de ces questions :

1) Soit la règle des philosophes que tout ce qui est présent dans une espèce en vertu de sa nature doit se retrouver dans tous les individus de cette espèce. Comment la réciproque n'en est-elle pas vraie : il y a des traits communs à tous les individus qui ne paraissent pas découler d'une nécessité de nature ? Par exemple la contrariété qu'éprouvent initialement tous les hommes, parfaits ou imparfaits, lorsqu'ils subissent un reproche, même si, à la réflexion, ils accueillent bien le conseil ?

2) Pourquoi ceux qui, au cours de l'histoire, ont été ressuscités des morts par la Providence divine n'avaient-ils gardé aucun souvenir de la vie de l'au-delà ?

3) Si, comme il ressort de multiples témoignages des Ecritures, Adam, origine pour nous de toute corruption et cause de tous les péchés, a été délivré des enfers par la grâce du Christ, pourquoi ceux qui pèchent à son image après avoir été délivrés sont-ils renvoyés aux enfers ? Que si l'on prétend qu'Adam a été purifié pour avoir fait pénitence durant sa vie dans la chair, cela n'est révélé nulle part dans les Ecritures.

4) Comment l'Ecriture peut-elle dire que Dieu, qui accordait auparavant son pardon à la pénitence, le refusera désormais même au repentir répété ? Comment soutenir alors que tout le changement est dans l'attitude de l'homme et qu'il n'y en a point en Dieu ?

5) Comment l'Apôtre a-t-il pu prétendre accomplir ce qui manque aux souffrances du Christ alors que celui-ci déclare tout accompli en ce qui concerne sa Passion et alors que ces souffrances ne peuvent rien avoir d'incomplet, ne comportant pour le Christ aucune imperfection ?

6) La tradition nous apprend que ce que l'on a par nature est inamovible (cela se vérifie chez les démons qui ont conservé immortalité et libre arbitre), tandis que ce que l'on reçoit par grâce on peut aussi le perdre. Alors comment se fait-il que l'apostasie ne dépouille pas de ce que l'on reçoit par l'ablution baptismale (puisque l'on ne rebaptise pas les renégats convertis), que l'on mange sa propre condamnation en communiant indignement et que l'ordination non plus ne soit pas détruite par la défection ?

7) Cet hommage que selon les Ecritures tout être doit rendre finalement à Jésus-Christ en fléchissant le genou devant lui, étant l'effet d'une

contrainte, mérite-t-il d'être récompensé? Si oui, pourquoi tous ceux qui, comme les démons, ont cru sous l'effet de la contrainte n'en ont-ils pas été récompensés? Sinon, pourquoi désobéissent-ils pour appeler (le Christ) le fils du Père? Et quel profit tirent-ils de leur foi?

8) Pourquoi tout nouveau-né soumis au tribut reste-t-il encore cinq jours avec sa mère?

9) Pourquoi, si, d'après les philosophes, le Créateur, la nature et l'art ne font rien de gratuit, les animaux mâles ont-ils aussi des tétons, puisque ceux-ci servent à nourrir les petits?

10) Pourquoi les larmes sont-elles salées et comment vient-il du sel dans les veines des yeux?

11) Pourquoi celui qui en riant a des larmes douces les a-t-il salées dans l'affliction?

12) Pourquoi deux négations font-elles une affirmation alors que deux affirmations ne font pas une négation?

13) Qu'est-ce que cela signifie de dire que dans l'établissement d'une définition il y a une partie en puissance et une partie en acte? Quelle partie est en puissance et quelle en acte?

14) On parle de colonnes de l'univers qui ont été ébranlées. Quelles sont ces colonnes qui ont été ébranlées au moment de la résurrection du Christ?

On voit que ces questions font apparaître des curiosités aussi variées et parfois presque aussi saugrenues que pouvaient l'être celles des étudiants occidentaux contemporains. Aussi bien les réponses sont-elles de longueur fort inégale, allant de quelques lignes à plusieurs colonnes. Encore Grégoire s'excuse-t-il de les avoir faites si brèves. Il avait pourtant un certain mérite à en confectionner, de quelque taille qu'elles fussent. Car on se trouvait alors au beau milieu de la première invasion des pays caucasiens par Tamerlan et Grégoire peut consacrer trois colonnes à la fin de son ouvrage à décrire la situation lamentable causée par les assauts des « anciens archers (les Mongols) et de la multitude infinie qui avait ruiné le monde des Arméniens, des Perses, des Géorgiens et de tous les Orientaux ». Il parle en témoin de la clameur toute proche des assiégeants à la porte des villes où il s'était retiré⁶, des gens

6. D'abord Chahaponk, puis Klay. Pp. 788-789 de l'édition de Constantinople. Pour les circonstances de l'achèvement du *Grand Livre*, cf. p. 772. D'après F. NÈVE : *Exposé des guerres de Tamerlan et de Schah-Rokh dans l'Asie occidentale d'après la chronique... de Thomas de Medzoph*, Bruxelles, 1861, p. 49 et 67, lors de sa première campagne Tamerlan passa par la Siounie, l'Ararat et l'Ardzakh (1386-1387); durant la seconde (1394) par le Dourouéran, l'Ararat et le Vaspouragan.

Cf. aussi le début de la notice contenue dans le manuscrit 1801 de Jérusalem (L.S. CHAT-CHIKIAN : *Colophons de Manuscrits arméniens du XV^e siècle*, t. I (Erivan, 1955), p. 52, note) : « En l'année 835 des Arméniens (= 1386) Tamour Lank vint à Tabriz et à Nakhitchévan et de là il alla en une journée occuper jusqu'à Karbi et Bnni, Garin et Sourmar, Kolb, et de là il alla en Géorgie et il s'empara (?) de la ville de Tiflis, et ayant capturé le roi Bagrat, il le tortura et il alla hiverner en Mulan. Et au retour de l'année, au jour de la Grande Pâques, il alla en Siounie, s'y étendit et s'y déploya. Et il poursuivit le Turcoman jusqu'à l'eau (?) et se retournant il alla au dessus de Van et l'assiégea vingt-cinq jours et il le prit le vingt-sixième jour, en la fête de la Sainte-Croix — et à eux tous dans la forteresse ils étaient plus de sept mille hommes — et il partit pour Samarcande »...

exterminés par le feu ou la noyade, emmenés en captivité, prostrés de terreur...



Le grand *Livre des Questions*, œuvre de plus longue haleine, dut être mené à bien dans des circonstances à peine moins tragiques. Lorsqu'il fut achevé, en 1397, il n'y avait pas trois ans que Tamerlan avait reparu dans la région. Grégoire nous dit d'ailleurs qu'il n'a pu travailler que par intervalles, avec grande difficulté et en fuyant entre temps dans des lieux divers. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles s'il nomme relativement souvent des autorités patristiques, il ne donne guère de références plus précises. Néanmoins il n'a pas dû se trouver cette fois directement sur le passage du conquérant mongol, car celui-ci s'est alors frayé une voie à travers les cantons centraux de l'Arménie, tandis que Grégoire s'était réfugié plus à l'Est, en Siounie, là où est situé aussi le couvent de Tatev dont il a gardé le nom. En cette contrée il était aidé au surplus par le fait que le trône épiscopal et la charge de supérieur du couvent étaient occupés par le fils de sa sœur, Araquel, qui « avait l'esprit comme celui des anges et était amoureux de toutes vertus », nous dit Thomas de Medzoph, poète d'autre part, qui s'inspirera des œuvres de son oncle en écrivant un *Paradis Perdu* arménien⁷. Grégoire joue sans doute sur le nom de son neveu lorsqu'il déclare avoir terminé son ouvrage « sous l'ombrage céleste de la très vénérable communauté de la région des Siouniens et du trône apostolique du saint apôtre »⁸.

Au même endroit il dit aussi avoir donné l'explication des questions pour répondre à un certain philologue Atom, orthodoxe. Nul ne paraît bien renseigné sur la personnalité de ce dédicataire et il est d'ailleurs clair que par son importance le grand *Livre des Questions* le déborde absolument pour constituer une véritable somme de la théologie arménienne. Cependant le choix d'un terme de comparaison occidentale ne doit pas nous faire oublier des différences persistantes de genre littéraire et de plan.

Pour ce qui est du genre littéraire, en effet, Grégoire n'a point adopté la disposition de la « quaestio », avec ses objections, ses arguments in contrario et ses solutions, ses regroupements en articles aussi. Chaque question est simplement suivie d'une réponse plus ou moins longue, où Grégoire aligne ses arguments à lui, parfois par dizaines, pour les problèmes très discutés, et s'il y a instance de l'adversaire, le plus souvent elle fait l'objet d'une question et d'une réponse distinctes, beaucoup moins fréquemment elle est introduite dans la même question par des formules comme : « et s'ils disent que... nous répondons... ». S'il arrive que Grégoire expose et rejette plusieurs solutions à un problème avant de présenter celle que pour son compte il adopte, ses questions jaillis-

7. Histoire de Timour, p. 51. Cf. sur Araquel, M. ABEGHIAN, *Histoire de l'ancienne littérature des Arméniens*, t. II, p. 381, Beyrouth 1959.

8. Araquel = « apôtre » (d'où peut-être simplement « du saint Araquel ; mais il semble y avoir l'article : *araqeloy*s).

sent bien plus rarement qu'en Occident, semble-t-il, du conflit entre deux *auctoritates* au sujet d'une question spéculative ou d'un passage scripturaire. Parfois l'on rencontre de longs développements tout positifs, sans argumentation — comme par exemple à propos de l'histoire des conciles. Au fond, on est assez proche du vieux genre de la question biblique, telle que l'étudiait jadis G. Bardy⁹, où il est notoire que toute sorte d'autres problèmes venaient se mêler à ceux posés par l'exégèse du texte sacré. La différence est que ces recueils étaient généralement dépourvus de toute espèce d'ordre, tandis qu'ici on est en face d'une œuvre nettement construite, au moins dans ses grandes lignes.

Ce plan suivi par Grégoire, on peut le découvrir au début de l'ouvrage, mais non sans risquer d'être embrouillé par des indications contradictoires. D'une part en effet, on trouve à la page 2 de l'édition de Constantinople — et déjà dans certains manuscrits au moins¹⁰ — une table des matières qui dénombre quarante chapitres, le *Petit Livre des Questions* étant considéré comme le dernier d'entre eux. D'autre part, dans une manière de prologue, Grégoire évoque, sans que la cohérence du développement apparaisse toujours bien clairement, un certain nombre de distinctions classiques au moins depuis Aristote : action et contemplation, logique dialectique et démonstrative, quatre causes. Au titre de la cause matérielle, il nous donne, du seul *Grand Livre des Questions* une autre division, en dix chapitres, libellée comme suit :

- le premier (chapitre) contre l'opposition de l'extérieur. Solution aussi des objections de ceux qui invoquent le hasard et la fatalité et attribuent à Dieu les maux comme les biens. Et contre les Manichéens et les Juifs.
- le second contre les Ariens et les Pneumatomaques, les Nestoriens et les Diphysites.
- le troisième, explication brève de la véridique théologie de Saint Denys.
- le quatrième sur l'Hexaméron et la création de tout l'univers.
- le cinquième sur la formation de l'essence de l'homme.
- le sixième depuis le début même des créatures, selon l'ordre du récit dans les cinq livres de Moïse.
- le septième, résumé sur Josué, les Juges et les quatre livres des Rois.
- le huitième, sur le Nouveau Testament de « l'incarnation » du Verbe de Dieu.
- le neuvième, questions variées sur l'Eglise nouvelle.
- le dixième, sur le retour (du Christ) et la consommation du monde, la résurrection, le jugement et la rétribution.

9. La Littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture sainte, série d'articles dans la *Revue Biblique* entre 41 (1932), p. 210 et 42 (1933), p. 352.

10. Ainsi celui de la Bodléienne : la description qui est faite de ce manuscrit dans le catalogue de S. Baronian et F.C. Conybeare (Oxford, 1918) sous le n° 86 (col. 190-193) donne tous les titres de ces chapitres et par conséquent fournit déjà une bonne notion approximative du contenu de l'ouvrage.

Puis Grégoire nous donne les causes finale et formelle de son Livre, lesquelles, dit-il, se confondent : solution des objections adverses et exposé de la vérité en conformité avec l'enseignement de son Eglise. Enfin la cause qui a fait assembler cet ouvrage, c'est sa chétive personne à la demande de celui que là encore il appelle « un certain disciple Atom, orthodoxe ». Après quoi sont encore mentionnés trois motifs déterminants (sans que la notion de cause finale intervienne de nouveau, preuve que Grégoire n'a dû utiliser le thème des quatre causes qu'à titre ornemental) : les fréquentes questions de l'ensemble de ses élèves, la crainte d'enfourer ses talents de manière répréhensible, le désir d'obtenir dans les âges futurs aussi, indépendamment de l'actualité, des prières de ses lecteurs éventuels. Grégoire termine son prologue par l'énumération des quatre « piliers » sur lesquels son œuvre sera fondée : la prédication apostolique, le témoignage des prophètes, l'orthodoxie des interprètes, la fidélité et l'amour de la vérité chez les lecteurs. Par suite, même si on a pu repérer chez lui désordres et doublets fréquents, ainsi qu'il avoue bien franchement s'y attendre, on ne devra pas mettre en doute la rectitude de son propos de base.

Pour en revenir au plan, au moins dans l'édition de Constantinople, les deux répartitions sont utilisées concurremment dans la suite de l'ouvrage. D'une part en effet dix sommaires des questions qui vont être traitées sont donnés de place en place, correspondant aux dix sections du prologue. D'autre part les groupes de questions énumérées dans ces tables partielles sont numérotés, au fur et à mesure qu'ils viennent en discussion, à la fois d'après le chapitre auquel ils correspondent dans la « grande table » et d'après le « tome » de la division en dix¹¹. Cependant il ne paraît pas douteux que c'est la division en dix « tomes », dans sa simplicité et sa netteté, qui traduit le mieux le dessein de l'auteur.

Et cette façon d'organiser un exposé sur l'ensemble de la théologie présente une incontestable originalité. Elle ne correspond pas à celle qu'avait adoptée saint Jean Damascène dans cet équivalent assez imparfait d'une Somme qu'est le *De Fide Orthodoxa*, œuvre que Grégoire a eu quelque chance de connaître bien qu'elle fût de la main d'un diophysite très affirmé, puisqu'elle avait été traduite en arménien avant 1248¹². La section relative aux problèmes techniques de christologie est située, chez le Damascène, après l'étude sur la création et sur l'homme ; les données sur la morale et les sacrements étant, par ailleurs, rudimentaires. Pas davantage Grégoire n'a-t-il dû s'inspirer, au moins quant au plan, du « Livre Albert ». On sait que sous ce titre peu exact le *Compendium theologiae veritatis* d'Hugues Ripelin O.P. avait été introduit dans la littérature théologique arménienne par les Uniteurs¹³.

11. Ainsi la section sur les Nestoriens et les Dyophysites sera dans le tome 2 ce qui correspond au chapitre 7 de « la grande table ».

12. Cf. B. KOTTER, *Die Ueberlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos* (Ettal, 1959), p. 219 et 128.

13. Cf. M.-A. VAN DEN OUDENRIJN : Das « Buch Albert » in der armenischen Literatur, *Divus Thomae* (Fr.) 18 (1940), pp. 428-448, spécialement p. 437 pour la date de la traduction (1344) et p. 444 pour un indice que le couvent de Tatev possédait bien un exemplaire du *Compendium-Livre Albert*. Voir aussi, du même auteur, *Linguae Haicanae Scriptorum Ordinis Prae-*

De fait, dans sa présentation de la morale et de la théologie sacramentaire, le docteur de Tatev a sûrement subi, nous le verrons, une forte influence occidentale — et nommément celle du *Compendium*. Mais Hugues Ripelin, comme Jean Damascène, relègue toutes les questions de christologie après un livre sur l'œuvre du Créateur, et même encore après un autre sur le péché. En outre il n'a rien sur l'Eglise et il est beaucoup plus détaché que Grégoire du schème historique fourni par la Bible. Quant aux compilations auxquelles s'étaient livrés Euthyme Zigabène vers la fin du XI^e siècle et Nicétas Choniates dans la deuxième moitié du douzième, même si leur grec a été accessible à Grégoire, l'exposé doctrinal — où la christologie vient aussi après l'anthropologie — est mis à part, dans quelques « titres » ou « tomes » initiaux distincts de la polémique contre les hérétiques qui occupe le gros de l'ouvrage¹⁴. Le *Livre des Questions* révèle une structure beaucoup plus parfaite et une personnalité plus accusée que ces mises bout à bout de textes anciens. Même la communauté d'inspiration théologique n'a pas fait que Grégoire ait suivi le même plan que le grand docteur des syriens jacobites, Bar-Hébréus : si, dans les œuvres de celui-ci les traités de la Trinité et de l'Incarnation sont contigus, la cosmologie les précède, cependant que les autres « bases », relatives aux anges, au sacerdoce, aux démons, aux hommes, viennent après, sans qu'il y ait d'ordonnance bien apparente, ni surtout calquée sur celle de l'Histoire du salut¹⁵. Par contre, Grégoire Abou'l Faradj se situe à un niveau d'érudition philosophique nettement supérieur à celui qu'atteint notre auteur, lequel, malgré des parures de pure forme, n'aborde pas comme le patriarche syrien, les problèmes posés par la pensée grecque.

En Occident d'autre part on avait essayé nombre de plans, dont certains — celui du *De Fide ad Petrum* de saint Fulgence de Ruspe et celui du *Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum* de Gennade de Marseille, notamment — bloquent eux aussi Trinité et Incarnation dans une première section, la seconde étudiant la création et la re-création, les moyens de salut mis à la disposition de l'homme¹⁶. Mais outre qu'on ne voit pas comment Grégoire de Tatev aurait eu connaissance de ces ouvrages, cette répartition des matières n'est pas issue, chez ces auteurs, des mêmes options théologiques que chez un monophysite de conviction très affirmée. Pour celui-ci en effet il peut s'agir, dans les discussions

dicorum Congregationis Fratrum Unitorum... (Berne, 1960), n° 474, pp. 199-200. Le texte latin du *Compendium* se trouve dans l'édition E. Borgnet des Œuvres complètes de Saint Albert le Grand, au tome 34.

14. Sept titres sur 28 dans la *Panoplie* d'Euthyme (P.G. t. 130) ; trois livres sur peut-être 27 dans le *Thesaurus* de Nicétas (P.G., t. 139 et 140). En outre la théologie sacramentaire, quand elle existe en est encore au rudiment : v.g. dans le titre 25 d'Euthyme.

15. Cf. Le plan du *Candélabre du Sanctuaire* dans l'édition qu'a donnée F. Graffin de la troisième base, *Patrologie Orientale*, t. 27, p. 457. D'ailleurs le *Livre des Rayons*, résumé du *Candélabre*, présente la plupart des mêmes bases, mais dans un ordre un peu différent (cf. J.S. ASSEMANI : *Bibliotheca Orientalis*, t. II, pp. 297-298), preuve que Bar-Hebreus n'attachait pas à la question du plan une grande importance.

16. Cf. A. GRILLMEIER : *Patristische Vorbilder frühcholastischer Systematik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Augustinismus, Studia Patristica* vol. VI, pp. 390-408, et : *Vom Symbolum zur Summa, Kirche und Ueberlieferung* (= Festschrift J.R. Geiselman), pp. 119-169.

ayant trait à l'Incarnation aussi bien que dans celles qui se rapportent au mystère de la Trinité, de sauvegarder l'unique nature divine ; car les éléments d'humanité assumés n'ont plus, du fait de leur assomption, le droit au titre de nature humaine. Une seule nature étant en cause, on aboutit à bloquer ensemble tous les problèmes qui s'y réfèrent, à grouper avec la théologie — au sens ancien du terme — les questions les plus techniques et les plus controversées au sujet du Christ, en sorte que c'est seulement l'équivalent du traité de « la vie de Jésus » qui est ensuite inséré dans l'exposé de l'économie, exposé conduit totalement selon le schème de l'Histoire Sainte. Malheureusement toutes les matières à polémique ne peuvent être rassemblées dans les deux premiers chapitres ; il reste encore d'autres points divisant les confessions chrétiennes qui sont discutés plus ou moins amplement et âprement dans la suite de l'ouvrage. En outre, la disposition de détail n'est pas toujours aussi harmonieuse et organique. Mais il faut certainement tenir compte à Grégoire de son plan d'ensemble et de la façon heureuse et naturelle dont viennent s'y insérer notamment ce qui se rapporte à l'Eglise et à la morale.



Si l'on suit pas à pas maintenant le déroulement du *Grand Livre des Questions*, on découvre donc d'abord un chapitre d'apologétique à l'adresse des gens « du dehors ». Peut-être vaut-il la peine de remarquer l'extrême brièveté avec laquelle y est conduite la réfutation spéciale des Manichéens — deux colonnes seulement — et surtout l'absence de détails concrets dans toutes les questions qui ont rapport à la thèse dualiste. Grégoire se contente de disserter sur l'impossibilité de la coexistence de deux principes premiers et sur le caractère négatif, privatif, du mal, ce qui surprend un peu chez le théologien d'une Eglise qui eut maille à partir avec des hérétiques dualistes bien réels, Pauliciens et Thondrakiens, et jusque bien après le XIV^e siècle¹⁷. Cela constitue un frappant contraste avec la polémique contre les Musulmans qui viendra un peu plus bas. Mais auparavant il faut signaler les questions relatives à la connaissance de Dieu. Grégoire commence par énumérer cinq manières de parvenir à celle-ci : par examen naturel, comme les philosophes, par la foi, comme nous les croyants, à titre gracieux, comme les prophètes, par des imaginations ou des sensations, par vision personnelle de la seule intelligence, à raison d'un mérite personnel, comme Moïse ; enfin, mais ceci est réservé à l'avenir, par vision face à face, selon que le dit l'Apôtre — ceux qui en sont là sont bienheureux et unis dans un amour indestructible, comme les anges. Si Dieu ne se manifeste pas à nous de façon plus évidente durant cette vie, ce n'est point par jalousie, d'autant qu'Il a fait l'homme à son image et ressemblance. C'est pour quatre raisons que notre auteur reprend, en les mettant en forme, à

17. On pouvait encore rencontrer des Thondrakiens dans les hautes terres d'Arménie à la fin du XIX^e siècle : cf. S. RUNCIMAN, *Le Manichéisme médiéval, l'hérésie dualiste dans le Christianisme*, trad. fr. Paris, 1949, p. 47.

Grégoire le théologien, honnêtement cité d'ailleurs à propos de la première. Il ne faut pas que nous soyons tentés de mépriser ce que nous aurions trouvé trop facilement. Dieu ne veut pas qu'il nous arrive la même aventure qu'à Lucifer qui, incapable d'accueillir un excès de gloire, est tombé même au-dessous du médiocre. Il veut récompenser nos œuvres par justice et non par simple miséricorde. La chair nous empêche de voir l'incorporel¹⁸. Dès lors, puisque nous n'en avons pas l'évidence ici-bas, il va falloir se mettre en quête de preuves de l'existence de Dieu. Et c'est bien la question qui est alors posée en ces termes : Si quelqu'un ne connaît pas les Ecritures et ne reçoit pas le témoignage des Saintes Ecritures, comment lui montrons-nous que Dieu existe ? — ce que la table des matières particulière du premier chapitre résumait en promettant des « preuves de Dieu sans l'Ecriture ». Cependant ces colonnes du *Livre des Questions* n'en contiennent pas pour cela moins de citations bibliques que les autres, si même ce n'est pas le contraire qui se vérifie : Grégoire paraît très soucieux de montrer que, si les arguments d'autorité ne fournissent pas le ressort de sa présente démarche, ils l'illustrent et la légitiment. Il explique au préalable que nous pouvons démontrer l'existence de Dieu à partir des choses existantes par l'ouïe, le raisonnement et la vue. L'ouïe, parce qu'on peut apprendre de ses ancêtres la création par Dieu du ciel et de la terre, le raisonnement, parce qu'on conclura à partir de l'ordre des choses, la vue, grâce à ce que l'on constate au sujet de l'univers. Suit un premier train de citations d'Isaïe énonçant ces trois méthodes, puis énumérant les types de témoignages possibles de Dieu ou d'autres sur Dieu ou les autres êtres : c'est là une reprise de la preuve par l'ouïe. Après quoi est développée la démonstration proprement rationnelle, qui se subdivise en trois arguments. On peut concevoir le vrai Dieu à partir de la notion de cause, parce qu'il est impossible de remonter à l'infini dans la série des causes, ou alors il n'y a pas de science ; il faut donc une première cause non-causée de tous les êtres causés. En partant de la notion de commencement, d'origine, on verra qu'aucun être doté d'une origine ne peut être la sienne propre ; donc sous peine encore de remonter à l'infini, on arrive forcément à une origine des autres êtres dépourvue elle-même d'origine, qui est Dieu. Enfin on partira de la notion d'unité. De cette dernière provient toute multiplicité (ainsi la ligne vient du point et le nombre du un). Mais cette unité entre en composition sous peine de ne constituer qu'une juxtaposition, en sorte qu'elle est composée en tant qu'addition d'éléments tout en étant une par l'individualité. De leur côté, les agrégats sont multiples d'un point de vue, mais d'un autre possèdent une unité. Comme le principe d'unité doit être partout le même,

18. Cf. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 28 (= 2^e théologique) par. 12. Notre auteur s'est inspiré ici de celui des Pères cappadociens qui a fait le moins de place à l'apophasisme. Ce choix correspond à la tendance que nous retrouverons dans le chapitre 3, expliquant le Pseudo-Denys. Plus bas cependant, quelques passages paraîtront pencher pour une théologie plus radicalement négative. Faut-il penser que c'est là un des points sur lesquels les idées du Tateviatzi ne sont pas entièrement unifiées ?

il faut admettre l'existence d'une unité unifiant pluralités et unités, et cette unité, c'est Dieu¹⁹.

Vient enfin l'argument par la vue, c'est-à-dire par les constatations que l'on peut faire sur la terre et dans le ciel. Grégoire énumère d'une part la stabilité de la masse terrestre contrastant avec la fluidité des eaux, les vicissitudes des fortunes, la frustration des vœux et projets humains, la variation des climats et des plantes, d'autre part la solidité du firmament, sa beauté, la promptitude de son mouvement — et aussi les perturbations des astres, leur obscurcissement lors de la Passion, leur recul dans le cas de Josué et d'Ezéchias. On voit qu'on est de nouveau en plein dans le contexte biblique, comme se charge encore de nous le rappeler un dernier train de citations. In extremis cependant, on trouve mentionné un des « physiologues » qui, en considération de la façon dont le monde était conduit, avait admis qu'il y avait quelqu'un qui mettait en mouvement le corps du ciel. Grégoire peut alors conclure qu'un tel être existe effectivement, qu'il est incorporel, infiniment puissant, incréé, sans fin auteur de toutes les créatures... Ainsi, à côté des arguments tenus pour de véritables raisonnements déductifs, le théologien arménien a essayé de faire une place distincte à une inférence presque immédiate et plus proche de l'intuition, tout en n'arrivant pas à constituer une évidence.

C'est ici que s'insèrent, dans les manuscrits, le groupe des questions qui prétendent réfuter l'Islam. Sans doute fallait-il à Grégoire un certain courage pour se lancer dans cette polémique à proximité d'un musulman aussi fanatique que paraît l'avoir été Tamerlan. Mais il eût été encore plus dangereux de donner au cœur même de l'empire ottoman la diffusion de l'imprimé à ce développement relativement étendu ; aussi l'édition de Constantinople n'en comporte-t-elle pas trace²⁰. Grégoire com-

19. Cette preuve nous paraît évoquer quelque peu celle donnée par Pierre de Poitiers et citée par G. GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. VI, fasc. 3, p. 55, n. 1 : Omne quod in rerum mutabilium universitate continetur, aut est totum aut est pars... Haec autem omnia ab uno esse oportet. Nullum enim totum a se est... Similiter nulla pars Deus est... Cum ergo nullum istorum a se, ut ostensum est, possit existere, aliud necesse est esse a quo omnia ea sint, illud est Deus unus et solus. Mais on ne voit pas comment Grégoire aurait pu connaître ce texte. Il n'en avait toutefois pas besoin pour donner une importance toute néoplatonicienne à l'idée de l'Un, puisque l'*Elementatio theologica* de Proclus existait en traduction arménienne au moins depuis 1248 (où Siméon de Garni avait exécuté cette version à partir du géorgien. Peut-être y avait-il eu une traduction antérieure, œuvre hellénistes maintenant disparue et source de la version géorgienne : CONYBEARE le pense, mais TACHEAN le nie ; cf. H. ADJAREAN : *Dictionnaire biographique arménien*, t. IV, s.v. « Siméon, n° 45 » et : E. R. DODDS, Introduction à son édition-traduction de l'*Elementatio* (Oxford, 1933) p. XXXIX, qui parle aussi à la page suivante d'une traduction arménienne du *Liber de Causis*, mais sans en indiquer la date). Il vaut peut-être la peine de noter d'autre part que des phrases de cette troisième preuve sont par deux fois au moins citées dans le grand dictionnaire des Mékhitaristes de Venise (1836-7), comme venant d'un 'Oskép'orik' : c'est sans doute que Grégoire s'est plus ou moins largement copié lui-même de l'un à l'autre de ses ouvrages.

20. Dans le MS arm. 164 de Paris, où nous les avons examinées, ces questions vont du feuillet 17r à 43v. ; dans le MS d'Oxford de 13r à 35v ; dans le MS de saint Jacques de Jérusalem n° 272 (cf. catalogue de Mgr N. POLAREAN, t. III, p. 83) elles occupent les feuillets 20 à 61. A leur sujet, nous avons trouvé depuis un article de F. MACLER : *L'Islam dans la littérature arménienne d'après Grégoire Tathévatsi*, dans : *Revue Islamique*, 1932, cahier 4, pp. 493-522 ; il avoue d'ailleurs ne faire que résumer un ouvrage de l'évêque BABGEN KULE-

mence par accuser globalement les mahométans de renouveler les erreurs de Cérinthe et d'Arius, puis il détaille ses griefs : Ils nient la Trinité des personnes, ils disent que le mal comme le bien provient de Dieu, ils nient l'Incarnation du Verbe, faisant du Christ un simple homme²¹, ils rejettent toutes les Ecritures, ancien et nouveau testament, ils disent que Mahomet est un prophète, que la résurrection est charnelle, que les anges et les esprits sont mortels ; ils vilipendent le signe de la Croix et les saintes icônes, ils mangent de tout sans faire de différence, sauf le cochon, ils déclarent le vin impur, ils s'inondent continuellement d'eau et croient que c'est là sainteté, ils mutilent le corps humain et injurient les chrétiens parce que ceux-ci ne pratiquent pas la circoncision, ils n'ont ni les jeûnes des juifs ni ceux des chrétiens, ils ne mangent pas de porc, ils sont sans loi tout en s'imaginant en posséder une. On voit qu'après les thèmes dogmatiques importants, les reproches relatifs à des points de discipline assez minimes ont aussi leur place. Ainsi en sera-t-il encore dans la suite du *Livre des Questions*, quand la controverse se déroulera entre chrétiens, selon l'usage de ce temps... et de bien des époques postérieures, hélas ! Pour le moment, Grégoire clôt son premier chapitre par une discussion avec les Juifs, fort brève d'ailleurs, probablement parce que Grégoire aura tout le loisir voulu plus loin pour passer en revue l'ensemble de l'Ancien Testament. Ici il se contente de montrer que le Messie n'est plus à attendre, comme le soutiennent les Juifs, mais est déjà venu en la personne de Jésus-Christ ; il établit la véritable portée, à ses yeux, de certains passages messianiques, citant à ce propos quelques textes du Talmud, parfois de façon assez précise pour les rendre identifiables²².



Le deuxième chapitre débute par une analyse des causes des hérésies. Grégoire en découvre jusqu'à douze, et sa liste n'a rien de bien original, hormis peut-être la reconnaissance du rôle que la coutume et la tradi-

SERIAN. Celui-ci proposait de remplacer le nom de Taçik, par lequel sont désignés dans tous les manuscrits les adversaires de Grégoire, par le terme Ailzagi. Cela parce que le *Livre des Questions* fut terminé en 1397 alors que les relations des Arméniens avec les Turcs ottomans n'auraient commencé qu'en 1473. Mais même si on accepte ce terminus a quo, « la nation des Taçik » ne pourrait-elle être encore celle des Arabes ou des Turcs Seldjoukides ?

21. Grégoire se sert pour désigner ce que les Musulmans prétendent du Christ et de Mahomet du mot *p'élambar*, que nous n'avons pas trouvé dans le *Thesaurus* arménien. Pour exprimer l'impureté du vin selon les Musulmans, il emploie le mot *haram*, qui est une transcription du terme sémitique.

22. Le cas le plus clair est celui-ci : « Au livre de Jomah, il est dit que le Messie ne viendra pas jusqu'à ce qu'ait régné sur le monde entier pendant neuf mois le roi mauvais des Romains ». On trouve en effet cette affirmation dans Yoma, roa : cf. trad. L. Jung, Soncino Press 1938, p. 44. Quant à l'assertion : « Dans le livre Hétrin il est écrit que selon Elie et ses disciples le monde dure 6000 ans, dont 2000 pour le chaos, et 2000 pour la Loi et 2000 pour le Messie », elle se réfère sans doute au traité Abodah Zarah, 9a : cf. trad. A. Mishcon, Londres 1935, p. 43. Par contre nous avouons n'avoir pu repérer les deux autres allusions : « A propos du Psaume 57,9 (héb.), l'Interprète et la tradition des Juifs disent qu'il y a quatre rois qui ont persécuté Israël, (celui de) Babylone, de Perse, des Grecs et des Romains » ; et : « D'après l'explication du début de la Genèse par Bérézathias, il y aura dix rois qui régneront d'un bout du monde à l'autre, Dieu, Nemrod, Joseph, Salomon, Nabuchodonosor, Darius, Cyrus, Alexandre, Auguste, le Messie ».

tion peuvent avoir dans la permanence de l'erreur. On pourrait penser qu'au moment d'exclure des limites de l'orthodoxie des groupes de chrétiens plus nombreux sans doute que ceux dont il était le porte-parole, il s'est posé quelques questions sur l'attitude psychologique qui avait écarté tant de ses coreligionnaires du droit chemin. Mais il faut dire que le tableau par lui tracé n'est guère irénique — et pouvait-il en être autrement à cette époque? — puisqu'il aboutira à une comparaison entre les hérétiques et les païens où les premiers sont déclarés pires; après quoi ils sont assimilés aux Juifs et, au moins pour ce qui est des chalcédoniens, sectateurs de Nestorius et de l'infâme Léon (pour Grégoire, c'est tout un), qualifiés de précurseurs de l'Antéchrist, agissant exactement comme lui, ainsi que doit le prouver un parallèle détaillé.

Vient ensuite toute une série de questions qui posent et résolvent des objections des Ariens et des Eunomiens en suivant pas à pas (quant au plan, car les développements sont parfois plus étoffés) les troisième et quatrième *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze, en aboutissant comme le quatrième à un inventaire des divers noms donnés au Christ. A cette occasion sont étudiées les raisons qui justifient l'emploi de l'appellation « Verbe » : elle suggère le produit d'une génération unique, spirituelle et indolore, précisant et révélant l'esprit comme le Fils le fait pour le Père, puisque d'après Jean 14, 9 et 10, il précise la grandeur de ce Père en qui il réside, pouvant être le verbe de l'esprit même s'il est tu et non pas proféré. En outre, le Verbe consolide toutes choses (selon le mot du Psaume 32, 6); par sa venue, il supprime notre déraison et notre manque de science, nous a conduits à la vraie connaissance de Dieu; il est l'interprète qui raconte le Père comme le verbe l'esprit... La répétition de la même analogie sous des formes très semblables est un indice que Grégoire compile des arguments de convenance sans chercher à rejoindre une structure. Moins encore en somme que ne le faisait Jean Damascène dans le chapitre qu'il empruntait en le modifiant légèrement à Grégoire de Nysse. Aucune allusion n'est faite, au moins ici, au caractère propre au Verbe de Dieu d'être une hypostase²³.

Une énumération beaucoup plus rapide des diverses acceptions du mot souffle (*p'sumn*) suit alors, où prennent place à la fois les âmes sensitive, rationnelle et les manifestations de l'Esprit dans les deux testaments ainsi que dans la vie des saints, par exemple les grands solitaires. C'est une introduction aux questions relatives au Saint Esprit (qui en sont cependant séparées, dans l'édition imprimée au moins, par un entête distinct). Celles-ci correspondent d'abord au contenu du cinquième *Discours théologique*. Après quoi Grégoire a inséré l'explication d'un certain nombre de textes scripturaires faisant difficulté²⁴, groupe qui évoque les traités patristiques, mais que nous n'avons pu retrouver tel quel chez aucun des grands ténors de la controverse avec les pneumatomaques, Athanase, Basile, Didyme, Cyrille d'Alexandrie. La polémique

23. Cf. p. 10 (la section sur le Filioque) et 13-14 (le chapitre sur la théologie de Denys); ainsi que pour comparaison, Jean DAMASCÈNE, *De Fide Orthodoxa*, cap. 7 et GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours catéchétique*, cap. 1.

24. Rom. 8,26; Jo. 14-26; Gen. 1,2; Joel 3,1; Eph. 4,30.

contre les partisans du Filioque, dont nous n'avons pas davantage pu repérer la source directe, est d'une ordonnance particulièrement nette : on voit défiler successivement une réfutation des arguments en faveur d'une double procession, des questions aux adversaires avec réduction de leur thèse à l'absurde, des preuves par des exemples, enfin des témoignages scripturaires et traditionnels. Parmi les analogies invoquées, deux paraissent spécialement notables : celle qui, très brièvement, rapproche la procession de l'Esprit Saint de celle de la volonté, le Fils précédant lui comme la pensée — or, dit Grégoire, la volonté ne procède pas de la pensée ; celle qui, ajoutée après coup comme par manière de repentir, met plus longuement en parallèle l'Esprit Saint et la parole articulée (*xosk'*). En effet celle-ci jaillit de l'esprit alors que le verbe immanent en naît ; elle contient la pensée de l'esprit et du verbe, elle expose leur savoir, leur est identique par la nature, tout en différant d'eux quant à l'hypostase (*anjn*). Il semble que cette fin de section insiste plus que d'autres passages sur le fait que, sans procéder du Fils, l'Esprit Saint reçoit tout de même de lui quelque chose. Quant aux garants de la thèse de Grégoire, ce sont le pseudo-Denys, les conciles de Nicée et de Chalcédoine (ce dernier reçu par ses adversaires, non par lui, précise-t-il), le Damascène, « pourtant un chalcédonien » et Grégoire le théologien, donc uniquement des autorités grecques. Délibérément ou non, notre auteur évite ici d'invoquer des Latins, à la différence de ce qu'avait jadis fait Photius et de ce qu'il fera lui-même au moins une fois au cours du débat avec les diphysites.

*
**

Celui-ci, qui débute immédiatement et s'étend sur plus de trente pages de l'imprimé, forme contraste par son désordre avec la section précédente. Grégoire commence par combattre la représentation nestorienne de l'Incarnation selon laquelle le Verbe habiterait dans son humanité comme en un temple ; d'après le titre ce développement serait conduit en référence au *Livre des Scholies*, mais en fait le plan n'est pas le même et on pourrait se demander si l'auteur des *Scholies*, Cyrille d'Alexandrie, n'est pas toujours resté plus nuancé au sujet de cette notion d'inhabitation, laquelle est après tout biblique. Puis viennent quatorze questions aux diphysites, ayant pour but de faire ressortir le caractère contradictoire et absurde de leur thèse ; puis deux séries de témoignages scripturaires, l'une sur la véritable divinité du Christ, l'autre sur l'unité du Seigneur même une fois né dans la chair. On retourne ensuite aux questions, ce coup-ci explicitées plus amplement, parfois assez proches quant à la teneur de celles posées plus haut, mais visant autant à cerner le mystère et à se situer par rapport aux adversaires qu'à les réfuter : comment le Fils seul s'est-il incarné alors qu'il y a unité indivisible de nature entre les trois personnes ? Si le Christ est Dieu en son humanité, ne sera-t-il pas homme en sa divinité ? Pourquoi les chalcédoniens et les nestoriens nient-ils l'unité de nature, tout en affirmant l'unité en personne et en propriété ? Pourquoi l'union est-

elle la plus étroite qui soit possible ? Les deux questions suivantes sont sans doute particulièrement révélatrices quant à l'esprit de cette christologie. Grégoire soutient que le Christ est homme et Dieu non point partiellement et de manière divisible, mais totalement et de manière unitaire — de même, par exemple, que la Theotocos est mère et vierge non point partiellement et de manière divisible, mais par toute sa personne et que le Monogène lui-même reste monogène tout en ayant deux naissances, l'une divine et l'autre humaine. Et surtout, en passant en revue les qualificatifs qui conviennent au Verbe incarné, l'auteur du *Livre des Questions* repousse ceux de créature, imparfait, temporel, mondain et terrestre, psychique, esclave, maudit, pécheur, ignorant, faible, corruptible, mortel, limité. Pas davantage ne serait-on en droit de dire « en doublant » que le Christ est « à la fois » fort et faible, ou éternel et temporel, ou ignorant et omniscient, ou pneumatique et animal, ou pécheur et sans péché ; ce qui pourra paraître bloquer des appellations assez disparates et parfois peut-être ne pas faire entièrement droit à la logique de l'Incarnation. Enfin, poursuit Grégoire, de façon plus rassurante, on ne dira pas que le Christ est homme pur et simple, ni Dieu et homme de manière distincte, mais Dieu humanisé et incarné ; ni que le Christ est homme théophore ou Dieu anthropophore, car cela aboutit à une division, mais Dieu sarcophore ; ni qu'il est homme divinisé et désincarné, car c'est là un changement ; on dira qu'il est Dieu devenu chair et homme, mais non pas ayant pris un homme, né dans la chair et révélé dans la chair, mais non pas dans l'homme, crucifié dans la chair mais non pas dans l'homme (d'autres déclarations nous garantissent et nous garantiront qu'il ne s'agit nullement là d'apollinarisme, mais d'un mode d'expression classique dans l'école alexandrine). Notre auteur reviendra bien plus loin sur la communication des idiomes, mais en la prenant d'un autre biais et d'une façon qui tend à prouver qu'il ne distingue guère entre abstrait et concret, non plus qu'il ne soupçonne l'existence d'une pareille distinction chez ses antagonistes. Il s'agit de savoir si les mains, les pieds, bref toutes les parties de l'humanité du Christ sont Dieu. Les nestoriens-diphysites nieraient, d'après Grégoire, que ce soit là des parties de Dieu, lequel n'a pas de parties, et du même coup que la chair et le sang du Christ soient ceux de Dieu. Lui le maintient, bien dans la tradition, cette fois, du onzième anathématisme cyrillien, et refuse même l'échappatoire qui consisterait à accepter le cas oblique, pas le nominatif : pour lui, non seulement la chair est de Dieu, mais elle est Dieu.

Avant d'en arriver là, cependant, notre auteur a expliqué trois textes de Grégoire de Nazianze dont deux paraissaient contredire Cyrille d'Alexandrie (on fait ressortir assez adroitement que les hérétiques auxquels il s'agissait de s'opposer dans les deux cas n'étaient pas les mêmes) et le troisième réintroduire le diphysisme²⁵. Puis Grégoire essaie d'expli-

25. Cf. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 38-13 (qui parle de deux éléments dans le Christ, « l'un qui déifie, l'autre qui est déifié ») ; *Lettre* 101, P.G. 37, 180 A (« deux natures » !) et 180 B (il y a dans le Christ « autre et autre quelque chose, à la différence de ce qui a lieu dans la Trinité, où il y a autre et autre Quelqu'un, afin que nous ne confondions pas les personnes »).

quer comment sa position représente une voie moyenne (analogue à celle que l'Eglise avait tracée jadis entre Arius et Sabellius) entre la division nestorienne et la confusion eutychienne. Il prend également ses distances par rapport à Apollinaire, dont la doctrine est exactement, quoique rapidement décrite, et par rapport à Marcel et Photin, qui sont bloqués ensemble comme négateurs de la préexistence du Verbe. De l'autre côté, Grégoire range avec Nestorius et les chalcédoniens Paul de Samosate et Théodore, qui sont simplement nommés. Après avoir assez longuement réaffirmé sa foi, il donne ses garants, Athanase, Cyrille, Denys et... Hiérothée²⁶. Puis, dans une série de questions aux réponses très brèves, il prend vraiment corps à corps le diphysisme, déclarant que l'exemple du composé humain joue en faveur de sa thèse à lui, car, là aussi, à l'unité de personne répond l'unité de nature, que dire une personne et deux natures, c'est jouer sur les mots, car la personne sans la nature n'est qu'un pur flatus vocis sans réalité²⁷. Puis, par delà l'unité de nature, Grégoire défend celle de volonté, d'énergie et de passion, citant évidemment le fameux texte du pseudo-Denys sur l'énergie théandrique et aussi la seconde lettre à « Clodianos »²⁸. Mais la polémique sur ces points n'est pas poussée dans les détails et aucun adversaire n'est nommé, même pas le plus illustre de tous, Maxime le Confesseur. Grégoire considère uniquement l'unité du sujet agissant et compare l'action du Christ à celle que réalisent indivisément la plume et celui qui la meut, la voix et le verbe, l'âme et la chair. Dans les pages suivantes, il reprend l'offensive contre les diphysites, leur posant à son tour des questions. Au passage, il donne la définition de la personne qu'avait formulée Boèce, mais en la laissant anonyme, puis celle de l'individu par Porphyre, qui lui est nommé²⁹. La discussion, assez abstruse, est dominée tout entière par le souci de faire du Christ un seul Quelqu'un, un seul individu, un seul tout, un seul être — et partant une seule nature, et de refuser tous les types de division possibles (genre-espèce, tout-partie) qu'on voudrait introduire entre les « deux natures ». Il ne semble même plus que la fameuse concession : deux natures « en théorie », joue encore un rôle dans la pensée de Grégoire, même si en un passage il oppose distinction et division.

26. Grégoire donne comme référence pour le texte de S. Athanase « contre les Ariens » ; en fait il s'agit de l'*Epître à Jovien*, d'Apollinaire, cf. ed. Lietzmann, pp. 250-251, mais la citation est assez large. Pour Cyrille, notre auteur dit « dans la Lettre à Succensus », sans préciser laquelle : en fait, c'est la première ; cf. *P.G.* 77,232 D. Pour Hiérothée, une fois il est cité sans référence, l'autre fois avec renvoi « au deuxième chapitre des Noms divins », effectivement on trouve ces passages dans cette œuvre du Pseudo-Denys, attribués à son maître : par 10,648 C et D.

27. On peut remarquer en passant que, tout en se servant parfois du mot *dém*, Grégoire ne discute généralement que sur la portée du concept et du terme d'*anjn* : cf. encore la question de terminologie examinée au chapitre 4 (page 19). Une distinction correspondant à celle de prosopon (ou persona) et hypostase n'apparaît point dans son système théologique.

28. Il s'agit sans doute d'un résumé extraordinairement libre d'un passage de la deuxième lettre à Clédonios : *P.G.* 37, 201 A-B, où est introduite une protestation apocryphe de Grégoire de Nazianze contre ceux qui divisent le Christ en deux énergies et deux volontés.

29. Pourtant la définition de Boèce (*De duabus naturis*, 3, 4) est donnée telle quelle : essence indivise d'une nature rationnelle, tandis que celle de Porphyre (Isagoge, p. 71, 21ss.) est légèrement modifiée : l'individu est la collection des particularités qui ne saurait être dite d'un autre être (au lieu de qui ne saurait s'y retrouver).

Enfin, passé le développement sur les rapports entre tout et partie dont nous avons vu la répercussion sur le problème de la communication des idiomes, ce traité polémique sur l'Incarnation se termine par deux manières d'appendices. L'un est présenté comme une question de Georges, donc du dédicataire du *Petit Livre*, appelé ici « le doyen fidèle », et roule sur l'interprétation du texte « kénotique » de l'*Épître aux Philippiens*. Grégoire montre bien que toute interprétation qui tenterait de voir deux personnages distincts dans le sujet de l'humiliation et de l'exaltation ne ferait pas droit à la pensée paulinienne. L'autre est décrit comme une réponse aux interrogations des diphysites : l'humanité du Christ voit-elle ou non sa divinité ? Grégoire considère que la réponse affirmative découle du seul fait que la personne du Christ et son unité ne sont pas purement nominales et renvoie... au *Livre des Questions* pour de suffisantes démonstrations à cet égard, indication aussi nette que possible que ce développement est une ajoutée postérieure. Cependant il se croit obligé d'aligner comme supplément de preuve vingt citations scripturaires commentées — pour dire ensuite que ses adversaires les appliquent à la personne du Christ, mais pas à son humanité ; il reprend alors son argumentation, car pour lui il y va non seulement de la science du Christ, mais du même coup de la faiblesse de son âme et de la corruptibilité de sa chair, et après avoir invoqué encore sept passages de l'Écriture, il cite à l'appui de sa thèse plusieurs grands théologiens diphysites et parmi eux, chose assez exceptionnelle, des occidentaux³⁰. Il n'était pas malaisé, effectivement, de trouver des alliés de ce côté-là et il le serait sans doute davantage de découvrir à cette époque des héritiers spirituels des agnoètes... monophysites. Les grands antiochiens d'autrefois, qui auraient pu donner peut-être prise à critique sur ce point, ne sont pas nommés dans ce contexte. C'est sur l'étude de ce problème particulier, dont on s'étonnerait volontiers qu'il ait tant préoccupé Grégoire, que s'achève ce traité, d'allure essentiellement polémique et négative. Cependant si ce caractère affligeait ou surprenait il faudrait se souvenir qu'il est en somme dans la tradition des Pères puisque saint Athanase déclarait déjà, dans

30. Cf. p. 100 de l'édition imprimée. Grégoire cite d'abord « Albert votre docteur » ; en fait il s'agit, autant qu'on puisse dire au sujet d'une assertion aussi courante alors, de : *Compendium Theologicae Veritatis*, livre IV, cap. 16 (éd. Borgnet, p. 140) : Simul fuit Christus viator et comprehensor ab instanti conceptionis suae. Puis vient Isidore « leur docteur ! ». Le texte se retrouve en effet dans *Quaestiones in Veteri Testamento*, in Ex. cap. 42, P.L. 83, 308. Puis Jean de Damas, « le chef des diphysites », mais le texte, tiré sans doute de *De Fide orthodoxa*, cap. 50, P.G. 94,1004 B est retouché. « Toute la nature divine » devient « toute la divinité » (est unie à toute la nature humaine) et muni de l'addition « et elle est vue dans l'esprit du Christ ». Puis Augustin « leur docteur » : il est précisé que la citation est tirée du *De Trinitate*, mais en fait elle a la forme peu exacte que lui donne S. Thomas IIIa q.10, art. 1, arg. 3 ; ou mieux, elle est le commentaire que S. Thomas donne de sa citation approximative de *De Trinitate*, I, 30 (Comprehendere divinam essentiam competit Filio Dei per naturam ergo Filio hominis competit per gratiam). Effectivement Thomas « leur docteur » est le dernier cité : il s'agit d'un fragment du *sed contra* de l'article 3 de la même question : anima Christi cognoscit infinita. On sait que des frères Uniteurs avaient traduit les questions 1-59 de la Tertia Pars en 1344 : cf. M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, *Linguae Haecanae Scriptores*, n° 482, pp. 203-204. D'autre part, à la page précédente (p. 99), Grégoire se sert de la distinction typiquement occidentale — on peut même dire augustinienne — entre connaissances matutinale et vespérale.

l'Épître dédicatoire de l'*Histoire des Ariens aux moines* : « S'il ne nous est pas possible de comprendre ce que Dieu est, il nous est possible de dire ce qu'Il n'est pas. Ainsi, au sujet du Fils de Dieu également, si nous sommes bien trop loin de lui par la nature pour le comprendre, il nous est possible, voire facile de réfuter ce que profèrent sur lui les hérétiques et de dire que le Fils de Dieu n'est rien de tout cela »³¹. Du reste plusieurs questions relatives soit à la Trinité soit à l'Incarnation pourront être traitées dans un esprit plus positif dès le chapitre suivant.

**

Car ce troisième chapitre est bien placé, lui aussi, sous un patronage illustre, lequel n'est rien moins que celui de « Saint Denys ». Et évidemment c'est en dépendance de celui-ci que Grégoire étudie à l'intérieur d'un même ensemble les anges après la « théologie » (plus les démons, pour faire bonne mesure)³². Mais à part cela on peut se demander si notre auteur est bien fidèle à l'esprit du Pseudo-Aréopagite. Ne parlons point du plan, car on verra qu'il n'y a que des contacts rares et épisodiques, pour ce qui est de l'ordonnance des matières, entre le *Livre des Questions* et les traités *Des Noms Divins* ou *De la Hiérarchie Céleste*³³. Mais surtout Grégoire a considérablement dilué l'apophatisme si marqué de son modèle. Bien sûr, il commence par décrire l'objet de la théologie comme ce qui est au-dessus de la raison, accessible seulement grâce au témoignage des Écritures, par affirmer que l'essence de Dieu, par opposition à Ses noms, est incompréhensible, celle-là correspondant à ce qui est inparticipé, ceux-ci à ce qui rayonne par participation de Dieu sur toutes les créatures. Il va même jusqu'à déclarer la nature de Dieu au-dessus de tout nom comme de toute forme, en sorte que Dieu n'est connaissable que par l'inconnaissance. Mais aussitôt après il identifie la ténèbre avec l'ignorance point du tout docte, donc entendue en un sens péjoratif et hors quelques repentirs plus loin il se préoccupe en fait pendant tout le reste de ce traité de justifier les affirmations que l'on peut proférer au sujet de Dieu. C'est ainsi qu'il inventorie d'abord ce qui est un et ce qui est trine en Dieu, les raisons pour lesquelles on peut parler de Trinité, de Père, de Fils... Il y a bien là quelques parallèles avec le chapitre 2 des *Noms Divins*, y compris l'excursus sur l'Incarnation, mais ils ne sont pas très nets. Puis sont étudiées des appellations telles que celles de principe, cause, être, exemplaire, dont il faudrait aller trouver l'examen au chapitre 5 du même

31. Paragraphe 2 : P.G. 25,693 A-B.

32. Peut-être est-on en droit de penser que l'ordonnance des matières dans le *Livre des Questions* règle ainsi tacitement un problème fort débattu dans le monde latin (cf. Ia, q. 61, art. 3) : les anges sont-ils compris dans notre création ou forment-ils un monde à part ? Car c'est seulement au chapitre suivant qu'il sera traité de la création. Il y avait pourtant des divergences de vue à ce sujet chez les Arméniens : cf. liste des « erreurs » soumise à Benoît XII en 1341, n° 16, BARONIUS, *Annales Ecclesiastici*, éd. de Bar le Duc, 1872, t. 25, p. 252.

33. Les citations, même celles de la Bible et a fortiori celles des Pères, deviennent beaucoup plus rares en ce chapitre, comme il arrive généralement chez Grégoire quand la matière traitée cesse d'être un sujet de polémique.

traité dionysien. On saute au chapitre 10 avec les titres d'éternel et ancien des jours (à cette occasion Grégoire tâche de distinguer l'éternité de Dieu d'avec celle de notre âme et des anges). Mais on revient au chapitre 6 avec un petit groupe de questions sur la vie et — peut-être — au chapitre 7 avec l'étude de la science en Dieu, comparée, elle aussi, à celle que possède ses créatures spirituelles (Grégoire se borne à souligner l'infinité de cette science divine sans poser le problème de l'influence de cette science ou prscience sur les êtres connus, nommément le problème de la prédestination). L'étude des « analogués » supérieur et inférieur, de Dieu et de l'homme, étant poussée le plus souvent parallèlement, ici se greffe une analyse, assez superficielle à vrai dire, de la connaissance humaine : on distingue celle qui provient de la nature et celle qui provient de la grâce, celle qui est sensible et celle qui est intellectuelle. Et à ce propos Grégoire se préoccupe une nouvelle fois de justifier la transposition en Dieu du terme de Verbe : c'est que Dieu est le dispensateur universel de la raison (*ban*, également) et de l'intelligence, puis qu'il tient tous les êtres rassemblés dans son Verbe comme en un prototype. D'autre part le Verbe, étant aiguisé et tranchant, pénètre tous les êtres un peu comme notre verbe entre en eux par la parole ou l'écrit ; il est suprêmement pur (témoin le Psaume 11, 7), il est plus vaste que toutes choses, possibilités de pureté et d'amplitude qui se retrouvent à un moindre degré dans notre verbe. A ce Verbe de Dieu il est naturel et convenable d'attribuer le titre de Vérité et dès lors Grégoire pense suivre une pente toute normale en examinant les voies d'accès dont dispose l'homme pour arriver à la vérité, c'est-à-dire la raison et la foi. Au vrai leur comparaison avait déjà été quelque peu abordée à propos de la science divine ; on avait noté à cette occasion que la négation en Dieu ne porte jamais que sur les imperfections que présente dans le créé telle qualité éminemment présente en Dieu. Ici on spécifie en outre que la raison aboutit à des vérités multiples, mais est accessible à l'erreur, comme en témoigne son fréquent ralliement à l'hérésie ; elle tire la vérité vers l'esprit et aucune récompense ne lui est promise. La foi, elle, atteint à l'unique vérité divine, elle est infaillible, collant toujours à l'orthodoxie ; elle suit la vérité et possède la promesse de la gloire.

L'étude des diverses espèces de théologie, qui suit immédiatement, n'est pas mise explicitement en relation avec cette distinction entre raison et foi, en sorte qu'on ne voit pas bien si Grégoire admet que la théologie, dont il distingue quatre sortes, est au moins partiellement un travail de la raison sur la foi ou si la distinction entre les deux est si tranchée que la raison telle qu'elle a été définie est censée n'avoir aucune part dans l'élaboration de la foi. En tout cas il semble bien que, pour ce coup-ci du moins, on puisse discerner une influence plus ou moins proche du chapitre troisième de la *Théologie Mystique*. Donc il y a d'abord une théologie « typique » : elle s'occupe de l'unité et de la Trinité, de la filiation et de la procession, et aussi de l'Incarnation, et elle est la première parce que ce qu'elle étudie existe avant tous les siècles. La seconde est la théologie « causative », qui conclut aux perfections de

Dieu à partir de ses créatures : comment Il est bon, beau, lumière, être, sagesse ; et elle est deuxième parce que supposant les créatures pour pouvoir progresser. La troisième est comparative, elle part du sensible pour assimiler Dieu au lion, au feu, à la lumière ; elle explique comment nous pouvons dire qu'Il dort, s'éveille, s'irrite. Et ce point de départ rend raison de la place qui lui est assignée parmi les quatre. Enfin la théologie mystique est celle où l'on écarte toute créature sensible ou intelligible pour entrer dans le mystère par l'esprit, pour pénétrer la nuée et la brume à la façon de Moïse et voir Dieu distinct de tous les êtres. Car Il n'est ni corps ni âme ni esprit ni rien d'autre de ce que nous savons et concevons ; aussi le déclarons-nous inconnaissable non seulement pour nous, mais pour tout mode de pensée. On pourra également regrouper les trois premières théologies en tant qu'affirmatives pour les opposer à la quatrième, où l'on écarte de Dieu ce qu'Il n'est pas, mais aussi exprime par des négations ce qu'Il est, afin de marquer en Lui non le défaut, mais l'éminence. Et Grégoire, comme pris de scrupule à l'idée que son apophatisme pourrait encore être trop radical, examine à la question suivante si cette théologie négative ne risque pas d'aboutir à une destruction pure et simple de toute réalité divine. Il insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de supprimer, mais d'élever toutes nos conceptions humaines à un niveau supérieur, rappelant que d'après Aristote négation et terme indéfini ne s'identifient point. L'instrument — l'esprit qui nie — est le même, mais ce qu'il accomplit est différent comme peuvent l'être couper et coudre, actions pourtant de la même main.

Pour trouver des sources à la question qui suit, on peut essayer de retourner au chapitre 4 des *Noms Divins* où effectivement figure la comparaison de Dieu avec le soleil, mais on n'y découvrirait nullement l'équivalent des spéculations de Grégoire sur les deux lumières, jaune et blanche, émanant de cet astre et sur leur convenance comme images du Fils et du Saint Esprit. Après avoir rendu hommage à la théologie mystique et négative, notre auteur revient apparemment à la théologie « symbolique », et avec élan, car il prend la peine d'aligner vingt raisons qui rendent acceptable ce symbole du soleil. Plus rapide est le traitement des questions suivantes : est-il légitime de dire que Dieu s'étonne ou est jaloux ? Peut-on parler à propos de Dieu d'amant, d'aimé et d'amour ? Est-ce la bonté ou l'amour qui est premier en Dieu ? Finalement, après avoir étudié deux textes scripturaires : celui d'*Ephésiens* 3, 18 sur les dimensions de Dieu (ou plutôt de l'amour de Dieu) et celui où Dieu se qualifie (dans *Apocalypse* 1, 8 ; 21, 6 et 22, 13) d'Alpha et Omega, Grégoire éprouve le besoin de montrer qu'il est légitime de parler de la chair du Christ comme étant ses pieds (peut-être en dépendance de Psaume 132, 7 ?).

Le traité des anges vient aussitôt après ce bizarre codicille. Pour en saisir l'allure générale, il suffira sans doute de donner le libellé des questions :

- 1) Qu'est-ce que l'intelligent et l'intelligible ?

- 2) Pourquoi Dieu répartit-il ses dons de manière inégale (entre les anges et les hommes) ?
- 3) Pourquoi ceux qui sont près entendent-ils à la fois la parole et la voix, alors que ceux qui sont loin n'entendent que la voix et pas la parole ?
- 4) Pourquoi les prophètes ont-ils décrit leurs visions célestes sous des aspects vils comme celui du lion, du bœuf, de trônes, de rochers, etc. ?
- 5) Qui sont ces vivants à quatre aspects que vit Ezéchiel ?³⁴
- 6) Comment apparaissent les êtres immatériels ? Dans la chair, en pure apparence ou selon leur essence ?
- 7) Quel est le nombre des ordres d'anges ?
- 8) Pourquoi Denys parle-t-il de neuf ordres d'anges alors qu'Irénée et saint Epiphane parlent de sept cioux et de sept ordres ?³⁵
- 9) Dans le premier ordre du sacerdoce, sont-ce les Séraphins qui constituent la première classe ou bien les Trônes ?
- 10) Pourquoi tous les ordres sont-ils également appelés anges ?
- 11) Pourquoi les êtres célestes sont-ils également appelés puissances ?
- 12) Qu'est-ce qui est commun et qu'est-ce qui est particulier chez les êtres célestes ?
- 13) Comment le sacerdoce est-il chez les anges et comment est-il chez nous ?³⁶
- 14) Pourquoi les anges sont-ils purs et libres de tout mal ?
- 15) A quoi ressemble la grâce ?³⁷
- 16) Qu'est-ce que la grâce du sacerdoce ?
- 17) En quoi l'ange et l'esprit de l'homme se distinguent-ils et qu'ont-ils de commun ?
- 18) Qu'est-ce que le repos et le mouvement des anges ?
- 19) Pourquoi l'homme a-t-il eu besoin de l'écriture ?³⁸

34. Parmi les sept manières de répartir les symbolismes entre ces êtres, Grégoire en connaît deux qui les rapprochent des évangélistes et attribue la seconde à Irénée ; mais il s'écarte du texte de l'*Adversus Haereses*, III, 11, 8 à propos du bœuf, lequel correspond bien à Luc, mais figurerait, selon le moine arménien, l'assiduité au travail — et non pas le sacerdoce, comme chez l'évêque de Lyon (la raison donnée est bizarre : c'est qu'il indique la classe de la tribu du Seigneur ?)

35. C'est dans l'*Epideixis*, chapitre 9 qu'Irénée parle de sept cioux — et à la rigueur on peut y lier des anges —. Mais le texte recopié par S. Epiphane (dans *Panarion*, hér. 31, 18) est la notice d'*adversus Haereses*, I, 5, 2, où Irénée présente ce septénaire comme l'opinion des valentiniens et non comme la sienne. On remarquera que les deux passages de l'*adversus Haereses* dont nous venons de parler font partie des livres pour lesquels une traduction continue en arménien n'est pas attestée.

36. Le sacerdoce (ou pontificat) est ici défini dans des perspectives strictement dionysiennes par les trois opérations de purification, illumination, perfectionnement ; aussi Grégoire peut-il l'attribuer même à ce qu'il appelle ici « le saint principe divin » (*astouacapétout'iun*) = la théarchie.

37. Il s'agit d'une sorte de vocabulaire biblique, d'un inventaire des acceptions du terme *šnorhk'* dans l'écriture : « salutation, don matériel, action de grâce, chagrin... ».

38. Il s'agit de montrer que la médiation du sensible joue un rôle essentiel dans la connaissance humaine.

- 20) De combien de façons l'amour entre-t-il en mouvement ?
- 21) Quels sont les noms des archanges et quelle est leur interprétation ?³⁹
- 22) En quoi consiste la louange des neuf ordres angéliques ?
- 23) Comment les docteurs peuvent-ils dire qu'il y a trois sortes de parole : de l'esprit, de la bouche et de l'action ?

La question 16 est probablement la seule qui ait une plus vaste importance doctrinale. Grégoire y définit en fait la grâce en général, après avoir déclaré que le nom quant à lui n'offrirait pas de risque d'équivoque. Sa définition, il la présente évidemment comme un héritage de tradition, d'école (elle est entre parenthèses, c'est-à-dire entre guillemets, dans l'édition imprimée), quoique sans indiquer de sources plus précises : la grâce est, dit-on, une ordination sacrée, une intelligence et une activité (tournées, orientées) vers la ressemblance divine pour autant qu'on en est capable. Suivent alors trois questions annexes. La grâce est-elle créée ou incréée, une ou multiple, sans forme ou dotée d'une forme ? Grégoire répond : il faut savoir que toute grâce est procession et rayonnement de la lumière incréée descendant sur tous les êtres intellectuels ou sensibles et les parant à la ressemblance de cette grâce gratifiante soit quant à la nature, soit à titre personnel chez les anges et chez les hommes. Dès lors, les grâces sont incréées selon leur être propre, provenant de l'être incréé et (celui-ci) se communique providentiellement aux êtres sans changer en sa nature à lui. Et la grâce est unique en son principe, quand à son essence, provenant d'une cause unique et se multipliant selon la qualité sur des (êtres) multiples, à la façon de sept luminaires et selon des degrés. Et de nouveau elle rassemble ces êtres multiples en elle (en les orientant) vers sa cause, comme la lumière du soleil (en tombant) sous de multiples regards. Et la grâce est sans forme quant à son essence, mais elle prend forme selon la volonté du donateur et les capacités du récepteur, comme le verbe de l'homme selon les auditeurs. Et de même en est-il pour ce qui est de la simplicité, de l'immutabilité... etc. Si Grégoire a voulu prendre ici position quant à des problèmes qui avaient été brûlants à Byzance une cinquantaine d'années auparavant, il ne fait en tout cas aucune allusion à une situation historique quelconque qui aurait conduit à des précisions doctrinales.

A la différence du traité sur les anges, celui sur les démons se présente dans un ordre légèrement autre que ne le laissait prévoir la table initiale du chapitre, et avec un nombre de questions plus considérable. Mais ces questions sont généralement courtes, exception faite de celle

39. Grégoire donne neuf noms : Gabriel (qu'il traduit « image de Dieu »), Michel, Raphaël, Anaël (« accomplissement de Dieu »), Uriel, Daknel, Barakiel (« commencement du divin »?), Adoniel, Phanouel (« manifestation de Dieu »), liste particulièrement nombreuse, dont tous les noms sont traditionnels, sauf Daknel ; mais la *Realencyclopædie für Antike und Christentum*, t. 5, col. 210, s.v. Engel, donne Dokiel. D'autre part aucune des listes dépassant sept fournies par la même encyclopédie, col. 185-186 ne coïncide avec celle de Grégoire et les étymologies semblent en majorité arbitraires et ne témoignent d'aucune connaissance de l'hébreu.

qui examine les causes de la chute du diable. Ce pourrait être, propose Grégoire, son silence lorsque les chérubins lancent le Trisagion, puis lors de la création des astres et de l'homme. Un troisième motif plausible serait la jalousie de Satan devant l'honneur fait à l'homme dont il pressent la glorification future sans pouvoir en pénétrer le mystère. L'autorité d'Irénée est invoquée en faveur de cette dernière solution ; et, s'il n'y a pas citation littérale de l'*Adversus Haereses* (IV, 11, 3 ou V, 24, 4) ni de l'*Epideixis* (chapitre 16), c'en est bien effectivement l'idée qui est reproduite ici. Finalement, cependant, Grégoire paraît préférer trouver le motif de cette chute dans une tentative de Lucifer pour rivaliser avec Dieu dont il découvre la description, par lui commentée assez en détail, dans Isaïe 14, 12-14. Notre auteur écarte d'autre part l'éventualité d'un salut pour les mauvais anges (parce qu'ils ont été créés simultanément, ne constituent pas une race et ne sont pas susceptibles de l'expérience purifiante de la mort) sans mentionner l'apocatastase origénienne⁴⁰. Il considère comme opinion commune qu'un dixième des anges est tombé et que les hommes ont comblé le vide ainsi creusé dans leurs rangs, mais rapporte diverses opinions quant à la classe des anges déchus, entre autres celle qu'il attribue à Grégoire de Nysse au « Livre de la nature » selon laquelle seuls les anges du dernier ordre se seraient laissés entraîner⁴¹. Enfin on peut signaler, au cours d'une description des divers aspects de la chute du diable, une citation d'Irénée (cette fois qualifié de « saint », mais Grégoire semble attacher peu d'importance à l'emploi ou à l'omission de ce vocable) qui affiche la prétention d'être littérale, mais qui ne l'est que fort approximativement⁴².



Après toutes ces questions qui n'ont guère d'intérêt que pour déterminer les sources auxquelles a pu puiser notre théologien, on en revient à des matières plus substantielles avec l'ample chapitre 4 — au moins

40. Il revient un peu plus loin sur la même question à propos du seul Satan, mais sans rien apporter de plus, sauf une citation de Jean Damascène, qui déclare le diable incapable de pardon parce qu'il l'est de repentir : cf. *De Fide orthodoxa*, cap. 18, P.G. 94,877 C.

41. Cela paraît être une conclusion tirée de l'affirmation du *Discours catéchétique*, 6, 7 selon laquelle Satan n'était que l'ange préposé à la terre. S. Thomas qui reproduit (Ia, q. 63, art. 7) cette même opinion en l'attribuant à Jean Damascène (qui l'a effectivement empruntée à Grégoire de Nysse), considère lui aussi qu'elle implique que tous les anges déchus aient été de rang inférieur.

42. Il s'agit d'un extrait de l'*Adversus Haereses*, V, 26,2. Grégoire donne le texte suivant (pourtant entre parenthèses, dans l'édition imprimée, comme une citation littérale) : « Le martyr Justin a bien dit que jusqu'à la venue du Christ, il n'osait pas (scil. le diable) blasphémer Dieu, parce qu'il avait l'espoir de retourner dans la gloire. Mais quand il entendit sa place et son exclusion de la gloire, alors son cœur s'endurcit dans la méchanceté de l'entendement et il blasphéma effrontément et il fut livré aux châtimens éternels ». Le texte de la traduction arménienne de saint Irénée (cf. *Texte und Untersuchungen*, t. 35, 2^e partie, p. 218) est ici légèrement plus proche de la version latine que du grec (tel qu'il nous est conservé par Eusèbe et une chaîne) ; voici donc cette version latine (ed. W. Harvey, t. II, pp. 396-7) : Bene Justinus dixit, quoniam ante Domini adventum nunquam ausus est Sathanas blasphemare Deum, quippe nondum sciens suam damnationem : quoniam et in parabolis et in allegoriis, a prophetis de eo sic dictum est. Post autem adventum Domini ex sermonibus Christi et Apostolorum ejus discens manifeste, quoniam ignis aeternus ei praeparatus est ex sua voluntate abscedenti a Deo, et omnibus qui sine poenitentia perseverant in apostasia ; per hujusmodi homines blasphemant eum Deum...

dans toute sa première partie. Il s'agit en effet d'un traité de la création, auquel viendront s'entremêler, au bout d'une vingtaine de pages seulement, des bribes de commentaire exégétique sur la *Genèse*. Grégoire commence par situer l'action créatrice en caractérisant action volontaire et action naturelle⁴³, action de l'homme et action de Dieu, en distinguant aussi cette dernière de l'action providentielle, du gouvernement divin. Il oppose également le commencement temporel de l'existence du monde et son existence éternelle dans la pensée de Dieu, en vertu d'une décision irrévocable qui interdit de penser que Dieu renverra ce monde au néant. Il exclut que cette préexistence idéale de l'univers introduise quoi que ce soit de potentiel, ou de contingent, ou d'accidentel, en Dieu. Il montre enfin comment cette création se concilie avec l'axiome des philosophes, *ex nihilo nihil fit*. Et il résout le problème que pose un univers matériel et complexe procédant d'un Dieu simple et immatériel : il affirme l'unité des individus malgré les degrés d'être que l'on peut discerner en chacun d'eux — et en profite pour redire l'unité du Christ jusques et y compris dans la nature. Ce n'est pas à dire que tout le traité se déroule sans méandres. Il vient au contraire s'y greffer plus d'une question qui pourra paraître inattendue à cet endroit. A propos de l'action providentielle, on aura une digression sur les tentations que subissent les justes et sur leur légitimité dans le plan de Dieu. Avec la question sur l'impossibilité pour Dieu de changer de décision, on trouvera couplé un excursus plus surprenant encore à première vue : une assez longue dissertation sur la possibilité de restaurer la virginité violée, dissertation qui au surplus s'étend en considérations sur les canons excluant du sacerdoce les gens au passé tumultueux⁴⁴. Cependant on se rappellera que les scolastiques occidentaux eux aussi s'occupaient de cette affaire en des contextes tout semblables : c'est qu'il s'agit de savoir si l'on doit assigner des limites à la puissance qu'a Dieu d'effacer le passé, et conséquemment de pardonner⁴⁵. Le lien est plus visible lorsque, après avoir exclu de Dieu tout accident, Grégoire se demande quelles modifications il convient d'apporter au concept de chacune des dix catégories pour qu'il devienne applicable à Dieu — bien que la question eût pu être plus normalement posée au chapitre des noms divins. Notre auteur admet donc que « Il est » et Dieu sont les appellations les plus propres ; mais il concède qu'on parle aussi de substance, quantité, qualité, relation (sans faire apparemment sur ce dernier point une distinction entre les relations Trinitaires et celles que supposent les titres de Créateur et de Maître), avoir, agir, à propos de Dieu, qu'on emploie même les termes de lieu et de situation, mais de manière encore

43. Il revient un peu plus loin sur la question pour dire que l'action divine est à la fois naturelle et volontaire (c'est-à-dire réfléchie, délibérée) et croiser à nouveau rapidement le fer avec le Damascène, lequel lie dualité d'énergie et dualité de nature dans le Christ. Grégoire répond que, de toute façon, il y a unité de volonté et que celle de l'opération en découle, quoi qu'il en soit des ou de la nature.

44. Comme exemple d'une exception — qui confirme la règle, ainsi que se doit — Grégoire cite le cas de S. Cyprien ; il est évident qu'il ne le connaît que par la légende rapportée à ce sujet dans le Discours 24 de S. Grégoire de Nazianze.

45. Cf. S. THOMAS, *Quodlibet* 5, q. 2, art. 1 et même Ia, q. 25, art. 4, ad 3um.

plus figurative (ainsi quand on dit que les Personnes sont l'une *dans* l'autre — ce que certains théologiens appellent la circuminsession). On se demandera par contre avec un désarroi renouvelé pourquoi la définition de termes capitaux pour toute théologie qui veut user d'un matériel conceptuel philosophique n'a pas été faite beaucoup plus tôt, avant de traiter des problèmes christologiques, où elle aurait pourtant été bien utile, ni même aussitôt après l'énumération des catégories ; pourquoi elle vient au contraire s'insérer au beau milieu de l'étude de l'activité créatrice. Tout au plus pourrait-on suggérer qu'il s'agit d'une pierre d'attente pour l'examen de la réalité matérielle, qui va bientôt commencer. En effet, après avoir décrit essence, nature, personne et substance, plus les signes qui permettent de discerner un individu, Grégoire énumère ce qui circonscrit la chair et définit le lieu en marquant bien que, « constitutif » ou « accidentel », il ne convient au sens propre qu'aux êtres matériels. A son avis, l'essence (*êout'iun*) et la nature (*bnout'iun*) sont une seule et même chose, quoique parfois l'essence soit assimilée à la personne telle qu'elle est hic et nunc, ce qui n'est pas le cas de la nature. La substance (*goyaçout'iun*) est le possesseur de la nature, autrement dit ce qui se tient à l'intérieur de la nature (comme l'homme par rapport à l'humanité). Quant au suppôt (*ent'adrou'iun*), c'est ce qui divise sans être divisé par une qualité distinctive (ainsi un certain homme). La personne (*anjn*), c'est le divisé, muni de sa qualité distinctive (par exemple Pierre) ; seule la nature raisonnable, à titre d'honneur, est dite posséder une personne. L'individu est séparé des autres par sa qualité propre, il est signalé par sa quantité et sa qualité. Pour la chair, ce qui la circonscrit, ce sont ces cinq caractéristiques : la quantité qui est la forme (*čap'*) la qualité qui est la couleur, la figure (*jew*), le lieu, la dimension.

On peut admettre que la partie exégétique du chapitre commence au moment où Grégoire nous explique pourquoi Dieu, après avoir parlé face à face à certains hommes, a décidé d'utiliser avec les autres, ceux que le péché et la faiblesse tenaient éloignés de Lui, le truchement de l'écrit, par lequel nous rejoignons tout de même le Verbe incorporel. Sur quoi la question se prolonge durant trois colonnes par un curieux éloge de l'écriture, « mère et commencement de la sagesse ». Suit une rapide justification du titre de la *Genèse*. On retourne ensuite à quelques problèmes plus métaphysiques au sujet de la création : Quelle en est la cause ? — La bonté de Dieu, répond laconiquement Grégoire. Pourquoi n'y a-t-il qu'un seul monde et pas plusieurs⁴⁶. Où était Dieu avant la création ? Le monde a-t-il été fait en un temps et en un lieu ? Puis, avec l'étude des quatre éléments, on plonge en pleine cosmologie aristotélicoptoléméenne, et sans doute suffira-t-il de signaler un très petit nombre

46. A ce propos est mentionné le fait que l'homme peut aussi être appelé monde « selon Homéron ». On ne voit pas bien à quoi Grégoire fait allusion, car le thème de l'homme-microcosme semble n'avoir fait son apparition dans la pensée grecque qu'avec Démocrite. Notre auteur en tout cas reviendra sur le sujet, interprétant en ce sens, à la question 3 du chapitre 5 (cf. ici p. 20) Jo. 1,10 : il fonde alors l'analogie entre petit et grand monde sur des ressemblances de structure physique, un peu comme il essaiera de le faire plus loin pour interpréter l'image de l'Eglise-Corps mystique.

de points saillants. Pour ce qui est des doctrines d'abord, Grégoire admet l'existence de trois espèces de lumière, celle, incréée, de la Trinité, celle, intellectuelle, de l'ange et de l'homme, ainsi que du commandement divin, enfin la lumière sensible, aux multiples subdivisions ; et de développer longuement l'éloge de ces trois lumières, l'énumération de leurs qualités (de même qu'il fera d'ailleurs plus loin pour bien d'autres composantes du cosmos), sans cependant apporter rien de particulièrement... éclairant. Il professe aussi que le monde céleste a été créé parfait du premier coup, tandis que le terrestre l'a été progressivement en six jours. Les cieux qui entourent la terre immobile sont au nombre de dix si l'on considère la nature et de cinq du point de vue de la qualité. Ce n'est pas dans l'un de ces cieux, cependant, qu'il faut, semble-t-il, placer le paradis où saint Paul a été ravi durant son extase, même si l'Apôtre l'appelle « le troisième ciel ». Il s'agissait en fait simplement d'une allusion à certaines propriétés de ce paradis, dont notre auteur se fait une idée très mirifique, mais dont il tient tout de même à maintenir la réalité sensible en même temps qu'intelligible, solution moyenne qui fait, dit-il, l'accord de « beaucoup de docteurs de chez nous et de l'étranger », ainsi Jean Damascène, Augustin, Bède (?p'éta), Grégoire de Nysse. Donc, même si tous les êtres qui s'y trouvaient étaient le symbole d'autre chose qu'eux-mêmes (l'arbre de vie, du Christ, par exemple), même s'il ne servait de demeure qu'aux hommes et aux anges, mais pas à des créatures sensibles⁴⁷, le paradis participait de la même double nature, corps et âme, que l'homme. Avec cela, il n'avait pas besoin de la lumière du soleil, il est incorruptible et ne sera pas touché par le feu de la consommation finale (Grégoire se préoccupe même de savoir pourquoi ses arbres incorruptibles ont pu avoir besoin d'être arrosés, d'après Genèse 2, 6...); ses fruits ont une incorruptibilité « substantielle et énergétique » analogue à celle de la chair du Christ. Dans ces conditions, notre théologien ne peut qu'adopter la théorie de Grégoire de Nysse qui se fonde sur une assimilation entre l'état primitif de l'homme et celui d'après la résurrection, pareil à celui des anges de Dieu, pour exclure toute génération charnelle du paradis terrestre. Lui aussi attribue la présence des organes sexuels à la prévision par Dieu d'une chute ultérieure de l'homme et rêve d'une génération analogue à ce que peut être le fait d'allumer plusieurs luminaires à un premier.

Pour ce qui est de l'érudition maintenant, on a vu que l'auteur du *Livre des Questions* a mentionné deux occidentaux et suivi le docteur de Nysse sur un point assez important. Il cite également ce qu'il dénomme le « Livre de l'organisation (du monde) » de ce dernier à propos du fait que le ciel et la terre ont chacun leur part de mutabilité, et l'on

47. Grégoire reproduit là une idée familière aux théologiens syriens et qu'il a pu trouver dans un auteur qu'il cite souvent, S. Ephrem : cf. de celui-ci *Hymnes de Paradiso*, 3, 4, trad. E. Beck, *CSCO*, t. 175, p. 9, sur l'interdiction qu'avaient tous les animaux, les oiseaux et le serpent en particulier de pénétrer dans le Paradis. Voir aussi : SEVERIEN DE GABALA, 6^e homélie sur la Genèse, par 1, *P.G.* 56,484 et JEAN DAMASCÈNE, de *Fide orthodoxa*, cap. 25, *P.G.* 94,913 A. On découvrirait encore un certain écho de cette exclusion jusque dans Ia, q. 102, art. 2, ad 2um qui dit que les animaux furent introduits au Paradis ex quadam dispensatione, divinitus.

s'aperçoit que l'ouvrage en question est en fait le *Traité sur la Création de l'homme*⁴⁸. On doit remarquer cependant que le chapitre dans son ensemble, à la différence du second et du troisième, ne se réclame d'aucun patronage patristique déterminé, pas plus celui de saint Grégoire de Nysse que celui de saint Basile, auquel le Tatevatzi a recours ici deux fois. Les autres autorités invoquées sont : Aristote — trois fois —, « les docteurs de l'Eglise d'après Platon », « le grand Ignace » — mais la citation ne paraît pas pouvoir être authentique —, saint Ephrem, saint Grégoire de Nazianze et « le grand Nersès », (de Lambron, sans doute) et Nersès le gracieux⁴⁹. D'autre part Grégoire fait quelques incursions, mais à vrai dire peu significatives, dans le domaine des langues étrangères : en un endroit il prend la peine de nous donner les noms persans des planètes, en un autre quelques noms de mois hébreux, albanais, géorgiens, grecs et latins, en plus des termes arméniens ; au passage il mentionne même Numa Pompilius ! Mais les explications étymologiques qu'il fournit sont entièrement fantaisistes, rattachant par exemple les mois hébraïques aux noms des prophètes.

**

Le cinquième chapitre représente l'anthropologie de Grégoire de Tatev ; même si certaines questions peuvent apparaître un peu naïves, l'ensemble est assez intéressant, nous semble-t-il, par l'ampleur de son projet pour qu'il vaille la peine de commencer par donner la liste complète des questions. A titre d'exemple nous respecterons la numérotation de l'édition imprimée, bien qu'elle introduise une répartition tout arbitraire en questions principales et subsidiaires, mais il nous faudra parfois modifier quelque peu le libellé de la question pour qu'il devienne intelligible par lui-même.

- 1) Pourquoi l'homme a-t-il été créé à partir de la glèbe ?
- 2) Pourquoi a-t-il été fait en dernier ?
- 3) Pourquoi l'homme a-t-il été appelé monde — d'après cette phrase : « le monde ne l'a pas connu » ?
- 4) Pourquoi la stature de l'homme est-elle droite, sa tête au-dessus et les autres membres en-dessous ?
- 5) Pourquoi notre figure est-elle d'un côté, tandis que l'autre est dos ? — pourquoi la figure à découvert est-elle plus désirable ?

48. Cap. 1 : P.G. 44,129 D.

49. Cf. dans l'édition imprimée : p. 182, 180, 208 (Aristote) ; p. 188 (Platon : il s'agit d'une négation de la quintessence) ; p. 186 (Ignace : Que veut-il dire en déclarant au sujet du soleil que chaque jour il dépose la lumière et la chaleur et les prend une autre fois de l'éther ? Mais le soleil n'est mentionné qu'une fois dans les Lettres de S. Ignace (Eph. 19,2) et c'est dans un tout autre contexte) ; p. 191 (S. Ephrem) ; p. 223 (S. Grégoire de Nazianze : il s'agit sans doute d'un passage du *Discours* 45, par. 8, très largement cité) ; p. 184 (Nersès le Grand) ; p. 221 (Nersès le Gracieux) ; p. 187 et 188 (S. Basile). (Mais nous n'avons pu repérer dans les *Homélies sur l'Hexaéméron* aucune des deux opinions qui lui sont ici attribuées : que la lune est comme un sac à deux ouvertures qui reçoit et dégorge la lumière ; que les luminaires sont venus dans l'eau sans s'y éteindre).

- 6) Justification de la position qu'occupent sur le corps les organes des sens.
- parmi les sens, quel est le plus éminent ?⁵⁰
 - pourquoi tous les individus de l'espèce humaine sont-ils semblables par la forme et pourtant étrangers les uns aux autres, étant semblables et dissemblables par la qualité et la figure ?
- 7) Pourquoi voir mérite-t-il plus de confiance qu'entendre ?
- pourquoi regarder vers le haut délecte-t-il les yeux, tandis que vers le bas cela les fatigue ?
 - pourquoi la pupille bouge-t-elle constamment et les yeux cillent-ils ?
 - combien y a-t-il de gardes qui préservent la lumière des yeux ?
 - d'où vient que l'enfant voit ce qui est près et le vieillard ce qui est éloigné ?
- 8) Sur la tête et les cheveux (court exposé sans question, de même que le numéro suivant).
- 9) Sur les quatre souffles et les quatre liquides qui sont dans l'homme.
- 10) Quels sont les douze membres de l'homme ?⁵¹
- pourquoi les reins sont-ils entourés de graisse, et pas le cœur et le foie ?
- 11) Sur l'estomac (exposé).
- pourquoi la bouche de l'homme est-elle parfois douce, parfois âcre et amère, ou d'autre saveur ?
 - pourquoi une seule et même eau est-elle douce dans la bouche, salée dans les yeux, odorante dans les narines et âcre dans les oreilles ?
 - pourquoi le côté droit de l'homme est-il plus fort que le gauche ?
- 12) Combien y a-t-il de jointures et d'os dans l'homme ?
- comment y a-t-il 365 jointures ?
 - sur les veines et les nerfs.
- 13) Qu'est-ce qui divise l'homme et la femme ?
- pourquoi la barbe des Tatares ne pousse-t-elle pas ?
 - pourquoi l'homme jaunit-il quand il a peur et rougit-il quand il a honte ?
 - pourquoi tel homme est-il noir et tel autre blanc, ou roux ou autre chose ?
- 14) Les signes qui décèlent les mœurs des hommes ont une apparence de vérité.⁵²

50. Au sujet de l'excellence respective des sens Grégoire ne se rallie décidément ni à la thèse grecque qui donne à la vue le primat absolu ni à la thèse sémitique qui se prononce pour la supériorité de l'ouïe ; tout en accordant à deux reprises le pas à la vue, il met en relief que l'ouïe de son côté possède des qualités qui font défaut à l'autre sens, même s'il est plus intellectuel.

51. Grégoire propose également une énumération à sept termes, correspondant aux sept planètes ; il se montre fort conciliant sur ces dénombrements qui n'ont pas la même importance que celui, plus bas, des facultés.

52. Grégoire montre d'abord que les indices physiques correspondant à des dispositions morales ne créent tout de même pas un déterminisme contraignant pour l'âme. Mais, cette

- 15) Combien y a-t-il de puissances dans l'esprit ?
- 16) Comment décrire les puissances de l'esprit ?
— comment est la sagesse ?
- 17) Sur l'action (et la localisation) des parties de l'esprit par rapport à celles de la chair.
— où l'homme trouve-t-il la sagesse ?
- 18) Par quoi discerne-t-on ce qu'est un homme ?
— qu'est-ce que le pervers ?
- 19) Comment est-il possible de concevoir l'esprit de l'homme ?
— comment notre esprit intelligent s'élève-t-il jusqu'à Dieu inintelligible ?⁵³
— pourquoi l'enfant se laisse-t-il mieux enseigner que l'adulte ?
— pourquoi tel enfant est-il avisé et intelligent et tel autre stupide et violent, tel est lent à parler et tel autre rapide et dissolu ?
- 20) Je demande que l'on m'enseigne comment ou de quelle façon l'esprit globalement pris vient à l'existence.
- 21) Procédant par ordre, je demande quand et en combien de fois les âmes végétative, sensitive et rationnelle entrent en activité.
- 22) Pourquoi l'homme reste-t-il neuf mois dans le sein et les autres animaux plus ou moins ?
- 23) Il est logique de demander ici également pourquoi les animaux peuvent engendrer leur semblable dès la troisième année et l'homme à la quatorzième.
- 24) Je demande qu'on m'apprenne pourquoi, alors que l'homme est un vivant plus parfait que les animaux, eux dès qu'ils naissent se redressent sur leurs pieds, marchent, etc... et non pas l'homme.
- 25) De l'homme et de n'importe quel autre des vivants peut-il y avoir génération, comme on dit que cela a lieu avec la femme et l'ours ?
— pourquoi en toute génération, soit des maisons, soit des vivants, y a-t-il d'abord conception, puis naissance ?
- 26) Je demande à apprendre ce que sont les rêves que voit l'homme.
- 27) Qu'est-ce que la sagesse ?
— que signifient les termes d'amour de la sagesse (philosophie), de sophiste, de sage et de sagesse ?⁵⁴
— qu'est-ce que la prudence (*hančar*) ?

précaution prise, il déclare qu'il n'y a pas de raison de négliger la sagesse expérimentale des philosophes sur ce sujet et donne une très longue liste de ces signes. A cette occasion il fait sa deuxième mention de Platon dans ce chapitre (p. 247) : il s'agit de la concordance qu'on doit noter entre les mœurs de tel homme et celles de l'animal auquel il ressemble ; c'est sans doute un souvenir de *Timée* 91d-92c.

53. La question donne seulement, en passant, quatre moyens de simplifier l'esprit : purification des péchés, éloignement du sensible, affinement de l'intelligence, resplendissement de la foi.

54. Grégoire donne comme exemples de philosophes Platon et Aristote, de sophistes, les académiciens sceptiques appelés pyrrhoniens ; il distingue des sages selon la nature comme les patriarches et selon la grâce comme Bélézéel, Eliab, Salomon. Quant au nom de Sagesse, au témoignage de S. Paul, il ne s'applique qu'au Christ.

- qu'est-ce que la prudence, la sagesse et la science ? (en quoi se différencient-elles ?).
- 28) Que veut dire : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » ?
- 29) En quoi diffèrent image et ressemblance ?
- 30) Nous, comment sommes-nous à l'image de Dieu et comment à sa ressemblance ?
- 31) Quel est le propre de l'homme (par rapport aux animaux et aux anges) ?
- 32) Pourquoi la femme a-t-elle été créée de la côte et non de la glèbe ?
- 33) Quelle est la différence entre les lois, les ordres et les commandements ?
 — qu'est-ce que mourir de mort ?
 — sur les différents types d'inimitié qui se sont établis après la chute.
- 34) Sur les états de vie (de l'homme avant le péché, après le péché, après la mort).
- 35) Pourquoi l'homme et la femme n'avaient-ils pas honte ?
- 36) Sur les douze dons que perdit Adam.
- 37) Quelles sont les sept grâces que Dieu donna à Adam ?
 — et quelles sont les sept fautes de celui-ci ?
 — et quelles sont les sept punitions qu'il reçut ?
- 38) Sur les dix degrés de la chute d'Adam.
- 39) Que sont les vêtements de peau dont Dieu revêtit Adam ?
- 40) Comment peut-on dire que ces vêtements de peau sont notre chair ?

Quant aux questions qui méritent d'être signalées particulièrement, on peut penser d'abord à celles qui traitent de deux problèmes plutôt philosophiques, celui du nombre de puissances ou facultés possédées par l'âme humaine et celui de l'origine de cette âme. A propos de l'un Grégoire ne paraît pas, à première vue, très enclin à nous fournir une solution catégorique et personnelle, tandis qu'à l'autre il consacre l'une de ses plus longues questions (huit pages dans l'édition de Constantinople), chargée de multiples instances, mais orientée tout de même vers une réponse précise. Il commence donc par énumérer trois répartitions des facultés sans prendre parti à leur sujet. L'une serait celle des philosophes : elle distingue deux puissances, la cognitive et la vitale, l'une subdivisée en esprit, jugement, estimative, imagination, sens commun, l'autre en volonté, choix, désir, colère, concupiscence. La deuxième de « Maxime le philosophe » : elle opposerait une puissance intellectuelle qui par la sagesse, la vision, l'entendement (*ousolout'iun*), la mémoire vise à la vérité et une puissance raisonnable qui va vers le bien par la réflexion, l'action, la vertu, la foi. Enfin selon « d'autres », il y aurait dans l'homme l'intelligence et la volonté, l'une qui comprend et l'autre qui se meut. Une fois exposées ces trois classifications, dont on ne voit

pas à vrai dire très bien à quoi elles correspondent historiquement⁵⁵, Grégoire établit toute une série d'oppositions moins systématisées, prises surtout du rapport que les puissances spirituelles entretiennent avec ce qui est inférieur à l'esprit : il y a des puissances qui empruntent leur matière au sensible, qui sont communes à l'homme et aux animaux, qui sont inséparables du corps dans leur exercice, qui n'obéissent point à la raison, et chaque fois d'autres qui présentent les caractéristiques contraires ; au passage est précisée aussi la distinction entre sens commun et sens externes spécialisés. Finalement on aboutit à une tripartition selon trois types d'activités en puissance végétative, sensitive, rationnelle et la question s'achève sur l'évocation de l'effort incessant de la puissance rationnelle vers Dieu par l'amour. Ce sera seulement quand sera traité le problème de l'origine de l'âme que transparaîtra nettement la préférence de notre auteur pour la dernière division, tripartite ; et l'on verra aussi que pour lui il s'agit bien réellement de puissances et non de trois âmes différentes dans le même sujet humain. Grégoire commence donc par écarter deux théories extrêmes et condamnées par l'Eglise, l'une selon laquelle l'âme préexisterait au corps, l'autre pour qui le corps est créé avant l'âme. Il dit utiliser le « Livre de l'organisation » de Grégoire de Nysse et de fait on retrouve ici les développements du *Traité sur la Création de l'homme* (cap. 28 et 29), notamment contre l'hypothèse de la métempsychose, attribuée nommément à Platon. La vraie doctrine proposée ensuite par notre auteur est un créationisme classique : le corps et l'âme arrivent ensemble à l'existence et les diverses facultés de l'âme unique se révèlent l'une après l'autre au fur et à mesure que la matière permet par son état d'évolution le jeu de leur activité propre ; elles sont cependant présentes d'une certaine façon potentielle dans cette matière depuis l'action divine initiale, laquelle est à la fois créatrice pour ce qui est de la faculté rationnelle et providentielle eu égard aux facultés végétative et sensitive.

C'est de nouveau en accumulant un grand nombre de réponses que Grégoire fait face à un problème plus théologique, celui de découvrir le sens de Genèse 1, 26 ; et même l'abondance est ici proche de la profusion, car il ne dénombre pas moins de trente marques de similitude entre l'homme et Dieu, la plupart étant d'ailleurs expédiées en deux lignes. Quatre auteurs, dont trois arméniens, sont nommés, mais comme garants d'un détail, non comme source prépondérante : Grégoire de Nysse, pour qui nous imitons la beauté de Dieu par la pureté, l'intégrité, l'éloignement du mal^{55bis}, Jean Plouz, qui voit l'image dans la présence en l'homme de la trinité, entendement, verbe, esprit, Vardan Vardapet pour qui l'homme n'est complet que s'il y a en lui corps, esprit et pa-

55. A en juger d'après l'*Opuscule théologique* 1, à Marin, P.G. 91,12 C-13 A et 20 D-21B. Maxime s'oriente au contraire vers la distinction entre puissance intellectuelle et puissance vitale-volontaire que S. Jean Damascène précisera dans son sillage au chapitre 36 du *De Fide orthodoxa* ; donc tout autant vers la première et la troisième répartition que vers la deuxième. S'il qualifie la volonté de rationnelle, c'est qu'il a contribué à dégager la notion d'appétit intrinsèquement rationnel absente d'Aristote. C'est même là un apport intéressant à la psychologie, que la tripartition finale de Grégoire rejette dans l'ombre, à moins d'admettre qu'il accepte plus ou moins toutes les divisions qu'il a précédemment données.

55bis. Cf. : *Traité de la Création de l'Homme*, cap. 5.

role, Grégoire l'Illuminateur d'après lequel le corps humain aurait été fait à l'imitation d'une image de lui apparue lors de la création. A ce stade, il ne faut pas demander à notre théologien de choisir entre des solutions difficilement conciliables ; il se livre simplement à un inventaire de la tradition. La question suivante cerne déjà le problème d'un peu plus près : d'une part toute image est ressemblance, mais la réciproque n'est pas vraie ; d'autre part l'image peut être soit de ressemblance, soit d'identité (c'est le cas respectivement de l'homme par rapport à Dieu et du Fils par rapport au Père). Enfin la dernière question de ce groupe commence à nous renseigner sur certaines idées que Grégoire repousse : on ne peut pas dire que l'homme soit à l'image du Fils et à la ressemblance du Saint Esprit. Ni que nous soyons images de Dieu et ressemblants par rapport à un exemplaire préparé par lui. Ni que nous soyons images maintenant et destinés à devenir ressemblance dans l'avenir⁵⁶. Ni que nous soyons à l'image, non pas de Dieu, mais seulement de son Image, le Fils. Suivent des solutions exposées sans un mot de désapprobation. Nous sommes images, ou plutôt notre âme est image, parce qu'elle possède trois puissances (esprit, entendement, volonté), ou parce que d'elle procèdent verbe et souffle vital, ou parce que nous savons discerner la vérité. L'âme est ressemblance parce qu'immortelle et invisible, ou grâce à la sainteté et à la vertu, ou parce que ses puissances s'unifient dans une seule essence, ou parce que nous aimons le bien. On voit que l'éventail reste encore largement ouvert, Grégoire n'ayant refusé jusqu'ici carrément que les hypothèses où l'image-ressemblance nous mettrait en relation avec une seule personne divine à l'exclusion des autres. Vient un moment cependant où il écrit « nous disons », et non plus simplement « on dit » ; et on peut penser qu'il s'agit de la seule solution qu'il prenne vraiment tout à fait à son compte. Distinguons trois aspects de l'image. Il y a une image naturelle et commune aux bons et aux méchants ; elle consiste dans le fait de concevoir et de pouvoir aimer Dieu. Puis il y a une image de grâce et une de gloire, qui sont de discerner parfaitement et d'aimer Dieu et qui sont la ressemblance que possèdent les parfaits. Ainsi, contrairement à la question précédente et dans la ligne des premiers alexandrins, Clément et Origène, que Grégoire ne cite pas, la ressemblance apparaît ici plutôt comme un degré supérieur de perfection de l'image ; quant à l'opposition nature-grâce, elle est sans doute d'inspiration plus scolastique que patristique. La question se termine par la mise en relief d'une conception de Grégoire de Nysse, déclarée spécialement élégante : une distance subsiste entre l'image et son modèle divin pour éviter la confu-

56. Pour refuser ainsi de séparer image et ressemblance, Grégoire invoque l'autorité de Cyrille d'Alexandrie « au Livre des Scholies » ; c'est en effet là de l'authentique doctrine cyrillienne, mais dont on chercherait vainement, semble-t-il, l'expression dans les *Scholies*. Il est probable que notre auteur entend se référer au *De Dogmatum solutione* (cf. éd. P.E. Pusey du Commentaire sur S. Jean, Oxford 1872, t. III, pp. 555-557, la solution 3), l'édition arménienne du Livre des Scholies comprenant cet opuscule, ainsi que les *Responsiones ad Tiberium* auxquelles il renvoie, d'ailleurs faussement, plus bas, cf. p. 42, n. 90. Cyrille est encore mentionné comme opposant à propos de la solution suivante : le Fils est trop véritablement Image pour que nous ne soyons pas image du Père en l'étant du Fils. Cf. effectivement la solution 4, *ibid.* pp. 557-558.

sion et l'idolâtrie ; elle réside dans le fait que l'âme est créée et maintenue perpétuellement dans l'être par la volonté de Dieu tandis que celui-ci est incréé et immuable par nature. Il semble bien qu'on ait affaire à un développement tiré du chapitre 16 du traité *de la Création de l'homme*, mais assez fortement remanié. Un dernier trait qu'on peut relever à la question suivante vient compléter la notion que notre auteur se fait de l'image : l'homme possède cette qualité plus que l'ange, intérieurement et extérieurement, vu qu'il engendre son semblable, qu'il a tout pouvoir sur les êtres de la terre et que son âme est présente à toutes les parties de son corps comme Dieu à toutes celles de l'univers. Il appert donc que Grégoire ne se résout pas à limiter l'image à la fine pointe de l'esprit, comme la plupart des latins qui suivent saint Augustin.

Un autre emprunt à Grégoire de Nysse, très explicitement avoué, se trouve dans la question sur les degrés de la chute. Le Tatevatzi nous renvoie au *Livre de la Virginité*, et il s'agit évidemment du chapitre 12 de celui-ci. Mais là encore le contraste est grand entre le modèle, souple et flottant, tantôt presque exagérément disert et tantôt satisfait de quelques touches rapides, et l'imitateur systématique jusqu'à la rigidité et laconique jusqu'à la sécheresse. Notre Grégoire discerne dix étapes dans la chute et dix autres, antithétiques, dans le travail de remontée vers Dieu. Pour bâtir cette savante échelle, il part de trois phrases du traité, bien moins précises⁵⁷. Mais le plus important est qu'il endosse une fois de plus les théories de son prédécesseur sur l'union charnelle comme postérieure à la chute et aussi (ce qui est moins compromettant, mais tout aussi chargé de répercussions) sur le parallélisme entre le premier et le dernier état de l'homme. La question suivante, qui clôt le chapitre, revient sur ce point avec quelques détails curieux : les vêtements de peau sont à considérer comme réalité et comme symbole ; d'un point de vue, ils couvrent la honte de l'homme, de l'autre ils signifient notre chair dans sa mutabilité actuelle. De même, le souffle divin reçu par l'homme désigne, en tant que réalité, l'Esprit de grâce donné à ce moment et rendu au Cénacle ; mais il est aussi le symbole de l'âme rationnelle qui apporte au corps la vie (dans la question sur l'origine de l'âme, Grégoire avait d'ailleurs déjà pris position en ce sens). Donc, au témoignage de Grégoire (le théologien, cette fois), les vêtements de peau représentent cette opacité de notre chair qui nous gêne maintenant dans la contemplation de Dieu ; mais pas plus qu'il n'existera aux jours de la résurrection, cet obstacle n'existait pour Adam, le premier homme ayant été dans une situation médiane entre l'immortalité et la mort. Et le Christ assume notre chair corruptible et pécheresse pour la remettre dans l'état où était la chair non pécheresse d'Adam,

57. Cf. *P.G.* 46, 373 D-376 A ; éd. W. Jaeger-J.-P. Cavaernos, p. 302, l. 20-27 : « Quel fut l'ordre suivi ? Le plaisir induit par la tromperie commença la chute. Ensuite la honte et la crainte suivirent le passion du plaisir ; puis ils n'osèrent plus se tenir devant les yeux de leur Créateur, mais se couvrirent de feuilles et d'ombres ; après quoi ils s'enveloppèrent de peaux mortes. Et ainsi ils sont envoyés en exil dans cette contrée pestilentielle et épuisante où le mariage a été conçu comme une consolation face à la mort. » Le Tatevatzi a certainement procédé à un découpage tout scolastique, mais il faut dire que l'idée d'un retour nécessaire à travers des étapes domine déjà ces chapitres 12 et 13 du *de Virginitate*.

ce qu'il laisse transparaître après sa résurrection. C'est sur ces perspectives conformes à la tradition patristique grecque — et fort admissibles quant à l'épineux problème de l'incorruptibilité du corps du Christ que débouche finalement l'anthropologie trop nourrie parfois de préoccupations physiologiques bizarres exposée dans le *Livre des Questions*⁵⁸.

*
**

Les chapitres sixième et septième occupent matériellement une place considérable dans l'ouvrage de Grégoire ; le sixième est même le plus long de tous, avec 82 questions énumérées dans la table et naturellement dédoublées ou détriplées en cours de route. Mais on ne peut dire qu'ils soient les plus intéressants, vu qu'il s'agit d'une exégèse principalement allégorique du Pentateuque d'abord, puis des livres historiques de l'Ancien Testament jusqu'au début de la captivité. Pour faire bonne mesure, quelques questions sur Job sont insérées entre le commentaire de la Genèse et celui de l'*Exode*, car notre auteur croit savoir que ce patriarche fut un contemporain de Moïse⁵⁹. De plus, vers la fin du septième chapitre, une question règle son compte au livre de Daniel (il s'agit du problème des semaines) et au régime d'Israël après la captivité : bien qu'il admette, nous le verrons, la canonicité de deux livres d'Esdras, de Néhémie et de trois livres des Macchabées, Grégoire ne se croit pas tenu d'insister sur cette période de l'histoire du peuple élu, peut-être parce qu'à ses yeux, ce n'est plus guère que de l'histoire, sans portée symbolique. Or ce qui l'intéresse le plus, ce sont les parallèles, souvent prolongés, entre le Christ (parfois aussi l'Eglise ou Marie) et les principaux héros de l'Ancien Testament : Melchisédech, Isaac, Moïse, Josué, Samson, Saül, David, Salomon... Passe encore si cet allégorisme étalait largement ses richesses poétiques et ses harmoniques doctrinales, mais il s'exprime en sèches notations de trois à huit lignes mises bout à bout pendant des pages. Institutions et événements sont eux aussi glosés de cette façon. D'autre part Grégoire ne fait que très exceptionnellement appel à des autorités anciennes pour justifier ses transpositions symboliques ou ses rares données de fait. On ne trouve guère nommés, comme nouveaux venus, qu'Eusèbe, André de Crète et Philon ; Cyrille d'Alexandrie, Irénée et Epiphane reviennent chacun une fois et beaucoup plus souvent Saint Ephrem. Mais il ne s'agit au mieux que de confirmateurs sur des points de détail et même pour ce qui est du docteur syrien, parfois de gloses visant à écarter son interprétation ; en sorte qu'on ne peut discerner pour ces chapitres de source privilégiée⁶⁰.

58. Le texte de Grégoire de Nazianze auquel il vient d'être fait allusion est probablement le paragraphe 12 du *Discours* 38.

59. Du point de vue du genre littéraire, il remarque assez finement que le *Livre de Job* se rapproche davantage des œuvres attribuées à Salomon ; d'où une solution finale complexe : rédigé sous forme de récit par Moïse, l'ouvrage cité a été mis en vers par Salomon, puis restitué par Esdras sous l'inspiration de l'Esprit Saint, alors que toutes les Écritures avaient été consumées par les flammes.

60. Cf. dans l'édition de Constantinople : p. 337 et 411 (Eusèbe : deux questions de chronologie ; la seconde fois Grégoire remarque qu'il y a désaccord avec les Septante) ; p. 349 (« le grand André sur l'Apocalypse » ; Epiphane est mentionné également : il s'agit

Au milieu de ces étendues arides, quelques points plus attrayants méritent néanmoins de retenir l'attention. D'abord la façon dont Grégoire utilise l'exégèse de certains épisodes bibliques pour faire droit à l'apophatisme plus largement même que dans ses développements ex professo sur la connaissance de Dieu. Le commentaire d'*Exode* 33, 20-23, sur l'impossibilité pour l'homme de voir la face de Dieu, demeure à vrai dire plutôt terne, mais aussi bien renvoie aux deux textes précédents, la lutte de Jacob avec l'ange et la vision du buisson ardent. Or le premier amène notre auteur à expliquer que Jacob voit sa requête repoussée parce qu'il voudrait savoir non point le nom que Dieu reçoit à raison de son activité (il le connaît déjà, vu qu'il est contenu dans son propre nom d'Israël), mais son nom de nature et de substance. Or nul être ne se donne lui-même pareille appellation, qui est utile seulement aux autres, pour le discerner, et nul n'est antérieur à Dieu pour avoir pu Lui imposer un nom. Donc celui qui a été confié à Moïse en arrêt devant le buisson ne dit pas la nature de Dieu, mais seulement qu'il n'a pas de commencement ni de fin. A propos d'*Exode* 3, 14, maintenant, Grégoire (qui reste curieusement indécis sur le point de savoir si c'est un ange ou le Verbe en personne qui est apparu) distingue « d'après les philosophes » entre le fait que Dieu est, que nous connaissons par la foi, ce qu'Il est, que nous connaissons dans la vision, conformément à I Jo. 3, 2 et comment Il est, qui demeure inconnaissable pour toujours à tout esprit créé. Donc en se disant Celui qui est, Dieu ne révèle que Son immuable éternité et Sa réalité par opposition à l'existence illusoire des autres dieux.

Ensuite deux autres textes valent sans doute la peine d'être rapportés presque intégralement, même si nous avouons n'être pas armés pour en

des douze pierres précieuses portées par le grand-prêtre) ; p. 344, 382, 386 et 387 : Philon (les deux dernières citations, où le serpent apparaît comme le symbole de la concupiscence expriment une idée courante dans l'œuvre de Philon : cf. *Quaestiones in Genesim*, I, 31 sq. (éd. R. Marcus, pp. 18-19) ; mais les deux autres reproduisent des thèmes plus rares, quoiqu'authentiquement philoniens ; le symbolisme de la verge d'Aaron fleurissante — ici p. 382 — n'est expliqué, au moins dans les œuvres de Philon qui nous restent, que dans *de vita Moïsis*, II, 178 sq. ; pour la tétrade comme premier nombre à montrer la nature du solide, cf. sans doute *de Opificio mundi*, 49. Grégoire ne se flatte d'ailleurs pas de donner ici des citations littérales ; il n'est pas indispensable, par conséquent qu'il ait lu lui-même tous ces textes) ; p. 345 : Cyrille d'Alexandrie (pour le coup, l'idée d'un symbolisme christologique de l'arche se trouve bien dans les *Scholies* : cf. cap. 14, *P.G.* 75,1387 D-1389 B) ; Irénée, p. 300 est cité en même temps que S. Ephrem « au Livre des antienne », à propos de l'identité entre Sem et Melchisédech ; il y a probablement là un souvenir d'*Epideixis*, cap. 21 et 24, où il est dit qu'Abraham reçut la bénédiction de Sem ; toutefois Melchisédech n'est même pas nommé. Cette identification qu'Epiphane trouvait déjà chez les Samaritains et Jérôme chez tous les Juifs (cf. G. Bardy, Melchisédech dans la tradition patristique, *Revue Biblique*, 36 (1927), p. 42) est en effet fréquente chez S. Ephrem (v.g. in *Genesim Commentarii*, sectio 11,2, trad. R.M. Tonneau, *CSCO*, t. 153, p. 55). Grégoire fait vivre le jeune Melchisédech sur le Thabor, puis sur le Golgotha après intervention d'un ange, selon une légende un peu semblable à celle que rapporte G. Bardy, *art. cit.*, pp. 40-41, mais il est en méfiance contre toute identification plus que spirituelle avec Sem. S. Ephrem est encore mentionné p. 290 (une des raisons de la préservation d'Enoch), p. 416 (l'arrêt du soleil par Josué), p. 434 (la pénitence de David), p. 443 (sur ce qu'Elie était uniquement nourri par les corbeaux). Notons encore qu'à la page 330 Grégoire donne comme nom de la fille du Pharaon qui adopta Moïse, Mari ; quant à ceux qui dominaient alors l'Égypte et tourmentaient Israël, il les appelle k'sant'is ; à la page 337 le nom du Pharaon qui se noya est P'esios ; d'autres disent Kanak'aris. On retrouve ces noms, sauf le second dans la *Chronique* de Michel le Syrien : cf. trad. J.B. Chabot (Paris, 1899), t. I, p. 39 et 42, que Grégoire ne nomme cependant pas ici (mais cf. infra p. 262 et p. 264, n. 80).

tirer tout le parti possible. D'une part Grégoire étudie l'épisode de la tour de Babel et ne donne pas seulement à ce propos des précisions théologiques ou historiques (?) : la dispersion des peuples a été un bien, car elle leur a permis de peupler toute la terre à la gloire de la Trinité ; les apôtres ont rassemblé dans l'unité les 72 nations ainsi formées. La langue d'Adam était le chaldéen, qui est l'arabe, qui resta à Héber et ne fut pas confondu ; mais Heber, s'il ne reçut pas ce nom parce que c'était celui du fleuve auprès duquel séjournèrent les constructeurs de la tour, a été appelé ainsi parce qu'il portait (*ébèr*) la première langue, parce que celle-ci ne pouvait plus s'interpréter depuis la confusion qu'à partir de l'hébreu⁶¹. Le plus important, c'est qu'une table nous est fournie des 72 langues apparues à la suite de l'intervention divine. Nous la reproduisons, en ne traduisant que dans les cas qui nous semblent sûrs :

Hébreu, Syrien, Chaldéen, Marianosk', Albanien, Bousanaçik', Turc, Russe, Boulzark', Pétchènègue, Moundk', Rikòyk', Cyclope, T'zouk', T'èovpaçik', Mazarotk', Garganaçik', Arabe, Lerdabacik', Héthéen, Cananéen, Phérézéen, Hévéen, Amorrhéen, Gergézénien, Emanaçik', Jébuséen, Samaritain, Phénicien, Cilicien, Maraçik', Cappadocien, Arménien, Taygéréçik', Géorgien, Scythe, Kałk'açik', Grec, Lévoñaçik', Vésdiaçik', Galate, Pamphylien, Achéen, Touraçik', Mysien, Nysien, Gargaçik', Sarmate, Gémonaçik', Pémonaçik', Espagnol, Tikiaçik', Dalmate, Lamimanaçik', Oulgiraçik', Elgomaçik', Crétois, Bourastanaçik', Tarsien, Cyrénéen, Motamnaçik', Dètoulaçik', Lévtaçik', Łap'iraçik', Matiacik', Damatrank' (qui sont gens de forteresse), Maymouk', Indien, Egyptien, Elladacik', Oulgaracik', Ałganacik'⁶².

A cette longue énumération deux autres plus brèves font suite. D'abord, à l'exemple de Michel le Syrien et Moïse Dasxurançi, Grégoire nous donne la liste des peuples qui connaissent l'écriture :

Il y en a douze espèces : Hébreux, Chaldéens, Syriens, Perse, Mèdes (?Mark'), Indiens, Phéniciens, Romains, qui sont Espagnols. Au reste, certains tiennent les Arabes et les Macédoniens (pour dérivés) des Hébreux et quelques-uns le nient. Quant aux Géorgiens et aux Albaniens, ils n'ont pas une écriture complète, mais empruntent aux Arméniens, comme les Syriens et

61. Les données ici ne sont pas entièrement cohérentes, Grégoire abordant le sujet avant la table des peuples pour y revenir après, peut-être à partir de sources différentes. La seconde fois il invoque l'autorité de l'Illuminateur, probablement pour appuyer la simple constatation que chaque peuple prétend que sa langue est la primitive, mais peut-être aussi pour faire de l'hébreu, et non plus du chaldéen, la langue d'Héber.

62. Peut-être au prix du changement d'une ou deux lettres pourrait-on voir les Bulgares dans les Boulzark', les Ammonites dans les Emanacik', les Gétules dans les Dètoulaçik', les Ethiopiens dans les T'èovpaçik' ? La *Chronique* d'Hippolyte, P.L. 3,661 C et, après elle l'*Ancoratus* d'Epiphane P.G. 43,224 A citent des « Garganiens » inidentifiables qui sont peut être les Garganaçik'. La présence des Cyclopes, ou Monophtalmoi, introduit une note fauleuse dans cette table.

les Ismaélites aux Hébreux. Et il semble que les Mèdes ont une écriture surabondante (?)⁶³.

Puis il nous dit la qualité dominante de quelques langues : Tendresse du grec, force du romain, caractère menaçant du hun, suppliant du syriaque, éloquent du persan, élégance de l'albanien, ridicule du moundk', son raboteux de l'égyptien, bestialité (*ḡēccouolakan*) de l'indien, pour conclure triomphalement : caractère savoureux de l'arménien, lequel est capable d'embrasser en lui toutes les langues et de les prononcer parfaitement. Il semble donc bien, en définitive, que notre auteur ait puisé à des sources disparates, puisque tel nom (persan, hun, mède) qui apparaîtrait dans les petites listes est absent de la grande. Mais on peut constater en outre qu'il n'a pas adopté une répartition des peuples selon la descendance des trois fils de Noé et n'a même pas cherché à exploiter intégralement les données du chapitre 10 de la *Genèse*, bien que bon nombre des noms énumérés n'aient pu être tirés que de la Bible. Grégoire ne paraît pas dépendre non plus des tables données par les deux grands documents ethnologiques dont on disposait en arménien, les *Chroniques* d'Hippolyte et d'Eusèbe (celle-ci dépendant elle-même de Josèphe). Lui-même, ou sa source, a dû chercher à rajeunir ces dénominations en fonction de la situation du monde contemporain ; il ne semble pourtant pas à première vue qu'il ait réussi à se faire une notion quelconque de l'existence des peuples occidentaux, hormis les Espagnols, l'importance de ces derniers étant en effet très accrue au quatorzième siècle par rapport à celle des Français ou des Anglais engagés dans la guerre de Cent Ans⁶⁴.

L'autre passage très important est la question 32 du chapitre septième : Grégoire s'y demande quel est le nombre des livres saints et nous fournit, à cet endroit un peu inattendu son canon scripturaire, dont on ne peut s'empêcher de penser qu'il est légèrement pléthorique. Outre les livres du canon palestinien, en effet, il inclut dans l'Ancien Testament un second livre d'Esdras, trois livres des Macchabées, Judith et Tobie, la Sagesse qu'il attribue à Salomon, l'Ecclésiastique et les Testaments, aboutissant ainsi au chiffre de « cinquante moins un » livres (à la rigueur 36, si l'on compte les douze petits prophètes et les œuvres de Jérémie

63. On voit que cette liste ne coïncide ni avec celle de Moïse Dasxurançi (cf. trad. de son *Histoire des Albaniens du Caucase* par C.J.F. Dowsett, Londres 1961, p. 3), ni avec celle de Michel le Syrien (*Chronique*, livre II, cap. 8, trad. Chabot, t. I, p. 32), ni avec celle donnée au tome III des *Chronica Minora* Syriaques (trad. E.W. Brooks, CSCO, t. 6, p. 283) ; il semble que notre auteur ait puisé, là encore, à des sources diverses, puisque tel nom présent dans les petites listes est absent dans la grande.

64. Grégoire nomme bien les Francs par deux fois dans ces chapitres (p. 293 : correspondance entre la coudeé et la mesure agraire des Francs, la spithame ; p. 433 : attaque contre « la race hérétique des Francs » qui n'admet pas qu'après la confession les péchés soient complètement oubliés par Dieu, méconnaissant que la puissance de la grâce du Nouveau Testament est plus grande que celle de la grâce reçue par David, (est-ce une allusion à la doctrine du Purgatoire ?), mais il s'agit pour lui d'une dénomination générique, non ethnique. Les routiers catalans n'avaient-ils pas supplanté les ducs français dans les principautés latines d'Orient et l'ambassadeur le plus fameux qui soit parvenu auprès de Tamerlan n'était-il pas un castillan, Ruy Gonzalès de Clavijo ? Plus loin cependant (et sans doute aussi dans la grande liste), c'est par le terme de « dalmate » que Grégoire désigne le latin : cf. p. 271, à propos de l'inscription de la Croix.

chacun seulement pour un livre). Quant au Nouveau Testament, il comprend, pour notre auteur, outre tous les livres communément reçus, la Dormition de saint Jean, considérée comme un supplément à l'Apocalypse (et dont l'incipit nous est donné : « Il était avec les frères »), la troisième épître de saint Paul aux Corinthiens et l'Épître de Thadée, soit en tout trente livres. Grégoire connaît bien la répartition en trois classes, Loi, Prophètes, Hagiographes, de l'Ancien Testament et le nombre traditionnel de vingt-deux, lié à celui des lettres de l'alphabet hébraïque et des créatures principales, qu'on assigne à ces livres, mais il remarque que l'on laisse ainsi hors de compte trop d'ouvrages qui sont communément reçus. Il préfère au contraire ajouter au Nouveau Testament six livres qui, selon Clément (?Klêm) et Ananie de Damas, sont aussi acceptés dans l'Église, savoir : la Lecture de Jacques, les deux canons des Apôtres, les Paroles de Justus, les livres de Denys l'Aréopagite et la Prédication de Pierre. On peut alors, assure-t-il, arriver à un parallélisme parfait : 38 livres pour chacun des deux Testaments. Ce canon correspond peut-être en fait à certaines traditions arméniennes⁶⁵. Mais hormis les livres du Pseudo-Aréopagite d'une part et les deux Sagesse de Salomon et de Ben-Sira de l'autre, Grégoire ne paraît avoir fait que très peu d'usage de toutes les œuvres de plus ou moins bon aloi dont il a gonflé sa liste.

Pourtant il va avoir presque aussitôt l'occasion de se servir, modérément d'ailleurs, de certains apocryphes tout près du début (la troisième question) de son huitième chapitre, consacré à la vie du Christ — avec prolongements jusqu'à la Pentecôte. Il traite en effet à cet endroit des généalogies de Marie et de Joseph, complétant les très pauvres données de l'Écriture par les mêmes renseignements que Jean Damascène au chapitre 87 du *De Fide orthodoxa*⁶⁶, augmentés encore de suppléments, mais sans nous indiquer ses sources plus que le docteur de Damas. C'est ainsi qu'il croit savoir que Marie était de race sacerdotale dans la ligne maternelle, quels liens de cousinage elle avait exactement avec Elisabeth et aussi avec Salomé, femme de Zébédée, et également qu'elle demeura quatorze ans dans le temple, était fiancée à Joseph depuis quatre mois lors de l'Annonciation et âgée de 60 ans lorsqu'elle « s'en alla auprès du Christ ». Mais il ne faudrait pas attribuer à ces détails trop précis à notre goût une importance plus grande que ne le fait Grégoire lui-même ; l'essentiel de son traité n'est pas tourné vers ces préoccupa-

65. Cf. *Realenzyklopedie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e éd., t. 2, pp. 68-69 : sur l'acceptation dans les Bibles arméniennes de deux livres d'Esdras, du troisième livre des Macchabées, de la troisième Épître aux Corinthiens et de la Dormition de Jean. Et aussi les deux fragments de catalogues des livres saints rapportés par Harnack dans sa *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, vol. 1, p. xxxiii et xxxiv, où l'on trouve mentionnés, parmi les livres qui doivent être admis (et au milieu de beaucoup d'autres, il est vrai, que ne nomme pas Grégoire), ceux de Denys et les paroles de Juste, les Canons des Apôtres et les Testaments des Patriarches. Il est également question d'une liste des Épitres trouvée par Clément et d'un certain Anani qui a recopié une partie de ce catalogue... Mais Grégoire croit sans doute s'appuyer sur l'Ananie qui imposa les mains à S. Paul après sa vision du chemin de Damas.

66. Cf. *P.G.* 94,1157 A. On retrouve aussi quelque chose de ces données, avec le même nom de Panthera dans André de Crète, *P.G.* 97,916, mais plutôt avec moins de précision : cf. H. CHADWICK trad. du *Contra Celsum* d'Origène, (Cambridge 1953) p. 31, n. 3.

tions anecdotiques. Il s'agit d'abord de glorifier, en termes très pénétrés, la fidélité de Dieu, Sa justice et Sa miséricorde, lesquelles font couple dans toutes Ses œuvres, avec une dominante de miséricorde (à ce propos sont invoquées les autorités de Philon, opposant les puissances créatrice et providentielle de Dieu, puis du Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys). On peut rattacher à ce thème des questions, un peu plus bas, où sont justifiées les circonstances de l'Incarnation : pourquoi est-ce le Verbe qui s'est incarné plutôt que le Père ou l'Esprit Saint, pourquoi s'est-il fait homme plutôt que femme, pourquoi n'est-il venu ni plus tôt ni plus tard ? A ce dernier endroit, Grégoire utilise une comparaison avec le médecin qui attend le moment favorable pour appliquer les remèdes, comparaison qu'il déclare tirée de saint Jean Chrysostome⁶⁷ ; puis est évoquée l'opinion de « certains docteurs », sans plus de précision, pour qui le Christ n'a pu venir qu'après la preuve faite de l'impuissance des deux lois naturelle et écrite et l'affirmation de Nersès le Grand pour qui l'Incarnation se place au sixième âge du monde. La nécessité d'opposer les deux régimes d'avant et après la promulgation de la loi écrite aboutit, chez Nersès, à une périodisation peut-être un peu aberrante de l'histoire du salut : tout le temps de Moïse au Christ n'est compté que pour un seul âge, les quatre autres étant placés avant au prix d'une coupure à Hénoch. Grégoire rétablit discrètement dans la suite un comput plus courant, où une période va d'Abraham à David et une autre de celui-ci à la captivité, le sixième âge allant alors jusqu'à la fin du monde tandis que le septième est « celui des morts » et le huitième celui des ressuscités.

D'autre part Grégoire s'applique à réaffirmer la sainteté et la maternité divine de la Vierge. Pour ce qui est du premier point, il découvre chez Marie la même sanctification dès le sein maternel que chez Jérémie ou Jean Baptiste, et aussi une abolition du péché jusqu'en sa « racine », dont la virginité est comme l'autre face, la manifestation extérieure. Il insiste aussi beaucoup sur l'union parfaite avec Dieu, la sanctification « angélique », qui provient du fait de porter un fruit divin. Et l'analyse de la scène de l'Annonciation est très poussée, ainsi que celle des privilèges physiques de la maternité de Marie⁶⁸. Mais les querelles occidentales sur le moment de la sanctification première de Marie, sur son Immaculée Conception, ne paraissent avoir aucun écho chez lui^{68bis}. Quant

67. Il s'agit, semble-t-il, du *Commentaire sur Isaïe* attribué au saint patriarche de Constantinople et conservé seulement en arménien : il y a en effet un parallélisme net entre le texte du *Livre des Questions* et l'exégèse du verset 8, chapitre 49, éd. des Mekhitaristes de Venise, 1880, pp. 349-350 ; mais comme toujours notre auteur remanie profondément ce qu'il cite.

68. Par contre Grégoire essaie de parer au docétisme en affirmant la réalité de la croissance physique du Christ et de tous les incidents qui peuvent démontrer qu'il s'est bien effectivement inséré dans notre race, notamment toutes les souffrances de la Passion très soigneusement détaillées.

68bis. Plus bas seulement, au traité du péché (p. 568), il prendra parti, toujours sans rien dire de ces querelles : la Vierge Marie était libre du péché vénial et du péché mortel, mais non de l'originel, dont elle fut purifiée par l'Esprit Saint. Mais seul notre Sauveur était libre du péché originel. La cause en est qu'il prit chair, non de la semence, mais du sang pur de la Vierge. On voit que cette thèse archaïque lie la transmission du péché au mode de génération habituel des hommes.

au deuxième point, le Théotocos, il ne donne lieu ici à aucune polémique, non plus que l'étude, quelques questions plus loin, des espèces d'union et des analogies entre celle qui se réalise dans le Christ et celle qui constitue l'homme en liant l'âme au corps, ou le nouvel examen fait ensuite des noms du Christ (Monogène, premier-né, oint Sauveur) et des circonstances de sa circoncision et de son baptême. Après quoi Grégoire passe directement à la Passion, sans rien dire, dans le contexte présent, des gestes et paroles du Christ dans sa vie publique.

Il reste cependant trois domaines où notre auteur considère qu'il y a encore matière à controverse et où, de ce chef, les développements sont plus longs, tandis que foisonnent soudain davantage les arguments d'autorité. D'abord quelques problèmes d'ordre liturgique, ainsi à propos de la date où l'on doit célébrer la naissance du Christ. Grégoire soutient que toutes les églises la fêtaient primitivement le 6 janvier en même temps que le baptême du Seigneur⁶⁹. Ainsi Jacques, frère du Seigneur, avait-il organisé sa « Lecture » (nous avons donc là une allusion très probable à l'un des livres que le Tatevatzi avait rattachés à son canon). Et les sermons de Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée attestent le même usage. Plus tard, les hiérosolymites introduisirent une distinction des deux fêtes qui fut imitée par d'autres, sauf les Arméniens appuyés sur l'enseignement de l'Illuminateur. Peut-être aussi la responsabilité du changement revient-elle à Artémon, qu'il ait vécu 30 ou 102 ans après les apôtres, lesquels avaient laissé inconnue la date de la naissance du Christ⁷⁰. Et le concile de Chalcédoine, toujours lui, a entériné ce déplacement, parce que le 25 décembre était la date où l'on fêtait à Rome le solstice. Grégoire se livre ensuite à des calculs chronologiques compliqués pour justifier la pratique de son église, invoquant outre des textes évangéliques, une nouvelle fois la « Lecture » de Jacques et la façon dont elle fut disposée, avec laquelle est d'accord Cyrille de Jérusalem, comme aussi le concile de Nicée. La question se termine sur le récit de miracles auxquels aurait assisté une délégation envoyée à Jérusalem pour les fêtes par l'empereur « Justianos »⁷¹. Plus loin des questions subsidiaires sont posées sur le moment où il faut cesser le jeûne avant la fête de la Résurrection et sur les mets permis les veilles de grandes solennités. Là encore Grégoire accuse le concile de Chalcédoine d'avoir bouleversé des pratiques jusque là universelles. On peut remarquer aussi

69. Car telle est pour notre auteur la signification de l'Épiphanie ; l'Adoration des mages et subsidiairement le miracle de Cana ne sont mentionnés qu'une fois, tout à fait en passant. On notera d'autre part que dans toute cette question Grégoire se sert uniquement des noms de mois latins.

70. Grégoire ne semble donc pas fixé sur la chronologie de quel'un qui n'a été sans doute qu'un monarchien du second siècle assez obscur. Néanmoins il mentionnera de nouveau Artémon au chapitre suivant, comme l'un des condamnés du synode de Karin : cf. ici p. 34. Le MS Paris. arm. 153 (fol. 88r-v) contient cependant une curieuse notice sur cet Artémon ; il aurait été pendant sept ans le disciple de saint Jean, mais après la mort de celui-ci aurait révélé son infidélité cachée en distinguant, dans un but grossièrement diphyssite, bien sûr, la naissance charnelle du Christ à Noël et la descente sur lui du Saint Esprit lors de l'Épiphanie.

71. Mais des deux patriarches que Grégoire nomme là pour fournir un synchronisme, un seul. « saint Macaire », pourrait se localiser sous Justinien (563-574, d'après Lequien, *Oriens Christianus*, t. III, col. 235-241), mais non l'autre, un problématique Jostos.

qu'il cite pour la première fois « saint Evagre », les condamnations encourues par le mystique du Pont en milieu grec ne valant pas dans l'Eglise arménienne et qu'il se réfère à l'usage des Francs en matière de vigiles (le mot est transcrit tel quel dans le texte) pour montrer qu'une fête commence bien normalement la veille au soir.

Une autre question qui comporte une discussion très serrée, avec de multiples instances, roule sur un sujet de portée plus théologique, puisqu'il s'agit de la corruptibilité du corps du Christ. Grégoire y fait intervenir de nouveau les diphysites, pour les rendre, sans doute à tort, responsables des opinions malsaines soutenues sur ce problème. Son point de départ est une distinction très tranchée entre la mort qui disjoints la personne et la corruption qui dissout et transforme la nature ; l'une est un châtement du Créateur comportant un aspect positif, d'entrée dans la vie éternelle, l'autre est, à l'instar du péché, une perte sèche, un mal pur et simple inventé par le tentateur : Dieu, prétend Grégoire, n'a pas ordonné à l'homme de retourner à la terre, il a seulement constaté, « sur un mode récitatif », non impératif, que la déchéance irait jusque-là. La chair du Christ ne peut donc avoir à faire quoi que ce soit avec ce mal absolu, d'autant qu'elle est issue d'une Vierge sans corruption et unie à l'essence divine incorruptible. Dans les douze raisons données ensuite pour prouver cette affirmation repaît encore plus nettement la tendance à voir dans la corruption tout autre chose qu'un phénomène physique, lié à la nature ; il s'agit d'une compromission avec la mutabilité même spirituelle, donc avec le péché, et la preuve en est qu'avant celui-ci Adam était incorruptible. En faveur de son opinion, Grégoire invoque Ephrem, Jean Chrysostome, Cyrille et Athanase, sans du reste essayer de fournir des citations ; plus un anathématisme qui exclut la corruptibilité de la chair après l'union. C'est la seule allusion qu'il fasse au passé d'une thèse chaudement discutée⁷². Il résout l'objection selon laquelle une trop grande disjonction entre la condition du Christ et la nôtre le rendrait impropre à être notre Rédempteur : en fait le Christ a écarté de notre chair la corruptibilité comme il éloignait de notre âme le péché, prenant son être humain de la pâte de l'Adam actuel (et cela suffit à mettre de côté l'idée eutychieenne d'une chair apportée du ciel), mais en la haussant, grâce à l'union, jusqu'à la condition de l'Adam primitif. Comme ce dernier prenait déjà de la nourriture, c'est que s'alimenter n'était pas lié à la corruptibilité (non plus que la croissance, qui en serait même plutôt l'opposé) ; et effectivement le Christ a mangé, et cela même après sa résurrection, alors que tout

72. Cet anathématisme pourrait correspondre au 6^e du concile de Manazkert (cf. Michel le Syrien ; *Chronique*, livre XI, cap. 20, trad. Chabot, t. II, pp. 499-500 : « Que quiconque dit que le corps du Christ fut corruptible, et non pas glorieux, ni parfait dès l'union ; mais dit que depuis la conception jusqu'à la résurrection, il fut corruptible, non glorieux non parfait... soit anathème ») — fortement résumé et débarrassé de la clause qui le rendait inoffensif (qui croit ce corps corruptible — dans un autre sens que celui employé par les Prophètes, les Apôtres, les Pères et les Docteurs). Mais, si l'on en croit son historique sur les conciles, Grégoire ne connaît pas les tractations entre Syriens et Arméniens qui eurent lieu durant ce synode de Manazkert, cf. ici p. 254. On pourra du reste se demander si cette ignorance de tous les débats à l'intérieur de l'Eglise monophysite, au sujet du julianisme, est tout à fait réelle ou partiellement affectée.

le monde reconnaît que sa chair, à ce moment-là, était incorruptible. En outre le Christ confirmait la réalité de son Incarnation en ayant des passions, mais uniquement des passions volontaires, vu qu'il était au-dessus de la servilité et de la contrainte, et des passions non-blâmables, car les autres sont l'expression extérieure du péché. Il a donc connu la faim, la soif, le sommeil, la fatigue du travail, parce qu'il acceptait de s'y soumettre et parce que ces passions étaient en Adam avant la chute et sont partant naturelles⁷³. Et il a pu souffrir des blessures, parce que, comme la mort, il les subissait volontairement ; au reste elles n'étaient par un indice de corruptibilité, puisqu'elles ont subsisté dans sa chair glorifiée. Et c'est ainsi que le Christ a été vraiment médiateur, ou intermédiaire entre Dieu, qui possède l'apatheia parfaite, et le commun des hommes assujetti à la contrainte des passions, même involontaires. Lui n'a accueilli en lui que ce qui faisait partie de la nature rationnelle de l'homme, non ce qui en celui-ci est animal et infra-naturel, grâce à quoi il a préparé et opéré notre renouvellement. On peut penser que ce rêve d'un Christ qui soit physiquement à mi-chemin entre Dieu et l'homme ordinaire risque de nous ramener aux vieilles théories d'Apollinaire. Cependant il est sûr que Grégoire ne caresse nullement l'idée d'une rédemption purement physique par combinaison des deux natures ; il insiste au contraire tout particulièrement sur le rôle rédempteur de ces souffrances et de cette mort dont il s'est tant appliqué à mettre en relief le caractère volontaire et libre.

Une ultime passe d'armes, à peine plus brève, a pour sujet la descente du Christ aux enfers. Il s'agit de savoir si elle l'a mené dans toutes les régions de ceux-ci ou seulement dans leur partie la plus extérieure, les limbes où se trouvaient les justes. Grégoire estime que c'est être infidèle aux Ecritures que de ne pas admettre que le Christ a pénétré jusqu'au plus profond du domaine de l'adversaire pour en lier la puissance. D'ailleurs les justes comme les pécheurs étaient alors tous aux enfers non pour leurs fautes personnelles, mais à raison de la dette contractée par Adam : mourir de mort, c'était pour celui-ci être non seulement atteint par la corruption du corps, mais prisonnier aux enfers quant à l'âme. Si lui a été délivré, comment tous ceux qui étaient là à cause de lui ne l'auraient-ils pas été aussi ? Cette libération générale était du reste, comme en témoigne saint Epiphane, dans la ligne de toute l'action du Christ lors de son premier avènement, lequel est miséricorde et grâce. Une adhésion de foi, au moins mentale, a donc été rendue possible à ces âmes, elles ont été ainsi justifiées. Mais les âmes pécheresses ont été ensuite tourmentées, soit en ce lieu, soit en un autre, à raison du mal personnellement commis ; en sorte que, dit Grégoire retirant d'une main la majeure part de ce qu'il a donné de l'autre, tous sont sortis d'Egypte, mais quelques-uns seulement entreront dans la terre promise⁷⁴.

73. Grégoire n'admet point, par contre, qu'il y ait eu élimination, parce que cette passion, quoique non-blâmable, eût été involontaire. C'est le III^e grief dans la dénonciation des Arméniens à Benoît XII : cf. BARONIUS, p. 265.

74. A la page 504 Grégoire répond à une question sur le lieu où se trouvent les enfers par une référence au « Livre de Benoît » d'après lequel ils sont « dans un coin, au bord de la mer, dans l'intérieur de la terre, dans une obscurité sauvage ». La Règle avait bien

On peut noter enfin que le docteur de Tatev affirme que la résurrection du Christ a eu lieu au milieu de la nuit du samedi au dimanche, et non pas à la sixième heure le samedi (comme la 27^e proposition dénoncée à Benoît XII accusait les Arméniens de le tenir sur une tradition venue de l'Illuminateur⁷⁵). Mais la longue question que notre auteur y consacre montre que le problème était encore discuté. Il distingue deux Marie Madeleine, plus la sœur de Lazare et trouve quatorze motifs différents au « *Noli me tangere* », pour y ajouter encore à la fin une tirade de Nersès le catholicos assez antiféministe. Finalement, lui qui donnera au traité des vertus la liste « classique » des dons du Saint Esprit n'y songe pas du tout lorsqu'il s'agit de détailler les effets de la Pentecôte, peut-être simplement parce qu'il veut mettre ici en relief des charismes extraordinaires (miracles, don des langues), peut-être parce qu'il dépend d'une autre source que plus loin.

**

Pour le neuvième chapitre plus que jamais la table initiale se contente de marquer de loin en loin des points de repère, en sorte qu'on ne peut s'y fier pour inventorier les questions traitées. Aussi ne compte-t-elle que 56 articles, alors que le chapitre recouvre toute la vie de l'Eglise jusqu'à la parousie, y compris la morale et la théologie sacramentelle. Pour ce qui correspond aux onze premiers articles de cette table, vu l'intérêt spécial des sujets, nous croyons devoir donner d'abord la liste complète des questions avec un résumé des réponses.

Q. — Combien y a-t-il d'espèces de lois? *Rép.* — On distingue la loi naturelle donnée à Adam, morale donnée à Noé, rationnelle (preuve de Dieu à partir des créatures) donnée à Abraham, écrite donnée à Moïse, évangélique, doctorale donnée aux parties de l'Eglise. Et l'on parle aussi parfois d'une septième espèce, la loi prophétique, contenue dans d'autres textes de l'Écriture.

Q. — Quelle est la nouvelle bénédiction dont parle David (Ps. 33, 2?)? *Rép.* — C'est celle que prononce l'Eglise, la nouvelle assemblée de Dieu, faite de tous ceux qui sont justifiés par la foi et nés d'une nouvelle naissance ; cette bénédiction s'élève en commun de tous les peuples et célèbre, non seulement le Père, mais le Fils, qui a souffert et monta au cieus, et aussi l'Esprit Saint.

été traduite, par Nersès de Lampron et elle est citée par Jean d'Orothn dans une lettre à Ter Mattéos sur les mitigations du jeûne chez les Latins (cf. M.-A. VAN DEN OUDENRIJN : *Uniteurs et Dominicains d'Arménie, Oriens Christianus*, t. 40 (1956), p. 105 et n. 17) ; mais il ne semble pas qu'elle contienne rien de ce genre. Au contraire une citation de « saint Benoît, ce grand anachorète qui est de la race des Francs » (à côté d'une autre d'Evagre) puis de Basile et d'Ephrem portant sur la prolongation du jeûne jusqu'à la 9^e heure est probablement authentique et viendrait alors du chapitre 41. Quant à saint Epiphane, sur lequel Grégoire prétend s'appuyer, il ne parle dans *Panarion*, hér. 69, 52, P.G. 42,308 A — si c'est bien de ce texte qu'il s'agit — que de libération des patriarches et de triomphe sur l'enfer et son prince induit en erreur ; est-ce assez pour conclure à une libération générale ?

75. BARONIUS, p. 254. A ce propos Grégoire cite aussi (p. 512) « le grand Nersès sur les Psaumes » ; il fait encore appel à cet auteur, mais sans référence plus précise, p. 518, au sujet de Jo. 20,17.

Q. — La parole de Dieu est-elle une ou multiple ? *Rép.* — Elle est une quant à la personnalité et en tant qu'elle s'adresse au Père, multiple dans ses révélations, en tant qu'elle s'adresse à nous. Ainsi se plurifie en des paroles proférées et des écrits l'unique verbe intérieur. La parole n'est pas cependant de manière divisée et imparfaite dans chacun des évangiles, pas plus que la parole de l'homme n'est divisée par la multitude des auditeurs. On ne peut pas dire non plus que les évangiles soient seulement la parole de la parole : l'homme n'est pas image de l'image, il est l'image de Dieu, quoique créé à l'image du Verbe-image. Enfin il y a unité organique entre toute parole par laquelle le Père témoigne en faveur du Verbe fait chair et ce Verbe lui-même.

Q. — Pourquoi tous les livres, les paroles et les conseils sont-ils mis par écrit ? *Rép.* — A cause de l'ignorance, de la mutabilité et de la caducité, de corps et d'âme, qui sont caractéristiques de l'homme.

Q. — Qu'est-ce que le fondement posé par le Christ et les constructions bâties sur lui en or, en argent, etc. ? *Rép.* — On peut appeler fondement le Christ, ou la confession de Pierre, ou les apôtres et les prophètes, mais par-dessus tout notre foi à tous ; et nos œuvres sont les constructions que l'on bâtit par-dessus.

Q. — Pourquoi le Christ est-il appelé tête et l'Eglise membres ? *Rép.* — D'abord parce que la tête est le principe d'un être, tout en étant de la même essence que lui, ce qui est le cas du Christ par rapport à l'Eglise. Puis le chef est un et les membres multiples, mais ils constituent un être unique. Et de la tête viennent la vie, la puissance, le mouvement de l'être ; de la tête, il reçoit à la fois ses impressions visuelles, sa nourriture et sa dignité, sa sagesse et sa gloire ; toutes choses qui, au moins au plan spirituel, ont pour nous leur origine dans le Christ.

Q. — Comment y a-t-il une seule Eglise catholique dans tout l'univers ? *Rép.* — L'Eglise n'est pas une par l'unité de lieu, mais par l'unité de foi et d'espérance en un appel, ce qui est une unité générique, par l'unité de baptême (comme en une seule mère et un seul sein), de sacrifice et d'ordres, ce qui est une unité spécifique, par l'unité d'allure de ses rites, de ses jeûnes et de ses prières, ce qui est une unité individuelle. Elle a une seule nourriture, qui est la vue des Ecritures divines, une seule chair et un seul sang qui la sauvent, une seule tête, couronne et vêtement, le Christ. L'homonymie avec l'église-bâtiment de pierre et aussi l'Eglise des premiers nés (dont parle Hébr. 12, 23) ne doit pas nous induire en erreur sur cette condition de l'Eglise des croyants.

Q. — Pourquoi l'Eglise est-elle appelée parfois au féminin épouse et fille et parfois au masculin fils ? *Rép.* — Elle est aimée et unie au Christ comme une fiancée ou une épouse, mais nous sommes les frères du Christ et elle accomplit des œuvres viriles.

Q. — Comment est-elle appelée épouse et fille ? *Rép.* — Elle est la fille du Père comme épouse du Christ. Elle est épouse comme Eve tirée

Q. — Quels sont les membres et parties de l'Eglise ? *Rép.* — Le Christ du côté d'Adam.

étant la tête, on pourra cependant qualifier d'yeux les prophètes et les apôtres, de bouche les évangélistes, de dents les docteurs et interprètes (qui mâchent pour les autres la nourriture spirituelle), de mains les prêtres qui accomplissent les saints mystères, etc.

Q. — Que veut dire le texte d'Eph. 4, 11? *Rép.* — Les prophètes annoncent le Père, les apôtres le Fils et les docteurs le Saint Esprit. Mais on peut dire aussi que les prophètes sont comme le verbe immanent, les apôtres comme le verbe proféré, les docteurs comme l'écrit... Ou que les apôtres construisent et confirment l'Eglise, les prophètes lui apportent des matériaux, les docteurs sont ses frontières et ses remparts.

Q. — Quelle est l'essence de l'apostolat (en fait les qualités distinctives d'un apôtre)? *Rép.* — Grandeur, puissance, volonté, modestie, obéissance, activité.

Q. — Quelles sont les espèces d'apostolat? *Rép.* — L'apostolat peut se faire d'homme à homme, d'un ange à un homme, etc. Il peut consister à annoncer, à servir de médiateur, à éprouver, à guérir, etc.

Q. — Qu'est-ce que la prophétie? *Rép.* — Une prescience qui fait connaître ce qui est caché et éloigné dans le temps et qui opère sous l'influence du Saint Esprit.

Q. — Quelles sont les divisions de la prophétie? *Rép.* — Il y a la divination naturelle (instinctive, des animaux), celle de l'art (médecins), la diabolique, celle tirée de l'expérience courante, celle qui vient du Saint Esprit et qui opère par le rêve, les visions, les révélations et par simple illumination de l'intellect (ainsi pour Moïse ou David, dans la composition de tous les Psaumes).

Q. — Quelles sont les espèces du doctorat? *Rép.* — On peut distinguer suivant les opérations de l'esprit (définir, diviser, raisonner, analyser). Mais aussi suivant qu'il s'agit d'une capacité naturelle (Achi-tophel), d'une culture acquise (Platon) ou d'une grâce de l'Esprit. Ou encore suivant l'attitude psychologique : ainsi celui qui ne sait pas, mais sait qu'il ignore, celui qui agit et ne parle point, celui qui ne sait point et n'en parle pas moins...

Q. — Combien sont en tout les puissances? *Rép.* — Correspondant aux deux éléments de l'homme, il y a deux pouvoirs, un spirituel et un corporel (*marmnawor*) ; l'un, confié aux prêtres, redresse l'homme et l'empêche de pécher, l'autre appartient aux rois et aux puissants pour guider corporellement et faire des remontrances à cause des péchés. Au pouvoir corporel nous obéissons non pas volontairement, mais sous la contrainte et par nécessité, avec une crainte servile ; à l'autre volontairement, comme à Dieu, par crainte filiale. Le pouvoir corporel régit ce qui est proche de lui et sous sa main, l'autre ce qui est loin comme ce qui est près, sans fortifications ni remparts ni force physique ; il nous atteint même après la mort et dans notre corps qu'il peut châtier comme dans notre âme qu'il peut lier pour l'autre monde, tandis que le pou-

voir temporel n'atteint que le corps et pour la durée de cette vie seulement.

Q. — Qu'est-ce qu'un canon? *Rép.* — Etymologiquement une règle, une loi. On peut aussi traduire le mot par définition et de fait un canon a plusieurs affinités avec une définition (logique).

Q. — Qu'est-ce que lier et délier? *Rép.* — La puissance de lier, c'est-à-dire de séparer est confiée aux diacres, celle de délier, c'est-à-dire de rapprocher et remettre en communion appartient aux prêtres, mais ils n'en doivent user que comme anges-messagers de Dieu, donc, sous peine d'invalidité, selon l'ordre hiérarchique et avec une intention droite. Car tous ont toujours le pouvoir de formuler la bénédiction extérieure qui remercie Dieu et nous est sans cesse utile, mais non point la bénédiction intérieure qui confère une sainteté. Cependant si celui qui prononce cette bénédiction est le seul à être indigne, elle est valide pour celui qui la reçoit tout en condamnant celui qui la donne. Et chaque prêtre évêque ou patriarche doit se garder d'empiéter sur la juridiction du voisin, étant sans pouvoir pour délier ce qu'il a lié. Pas davantage ne faut-il modifier des canons (disciplinaires aussi bien que doctrinaux) promulgués dans le passé, quoique le plus récent puisse redresser les erreurs personnelles de ses prédécesseurs.

Q. — En quelle année ont eu lieu les conciles, et où, et pourquoi? *Rép.* — Le premier concile fut celui de Nicée « en 318 ou 330 après la naissance du Christ », en la vingtième année de Constantin. Le second eu lieu 65 ans après, en la quatrième année de Théodose le Grand, à Constantinople. Le troisième 42 ans après, à Ephèse, en la onzième année de Théodose le Petit, contre Nestorius qui affirmait deux natures et deux fils et une double volonté et une double énergie dans le Christ. Le quatrième 23 ans après, sous le même règne, fut réuni contre Eutychès qui disait que le Seigneur s'était incarné en apparence et contre Flavien qui disait deux natures. Et par lettre ils condamnèrent Eutychès, Flavien, Domnos (d'Antioche) et le Tome de Léon. Le cinquième eut lieu à Chalcédoine en la deuxième année de Marcien. Sous la pression du basileus et de Pulchérie, les 636 évêques réunis intronisèrent Théodoret chef du concile, réhabilitèrent Flavien et le Tome, n'anathématisant Nestorius que par supercherie. D'ailleurs les traducteurs Eznik de Kołb et Joseph de Palan, retour d'Athènes, firent un crochet sur place pour se rendre compte du désarroi des membres du concile, fascinés par l'empereur. Ils racontèrent tout en Arménie, où l'on reçut aussi des rapports de Pierre d'Antioche et de saint Barsauma. En sorte que saint Siméon évêque de Siounie brûla la confession de foi composée pour le concile par Théodoret, tandis que saint Lucius le thaumaturge et prophète écrivait à Marcien une lettre de protestation. On trouvera dans l'Histoire de Michel le détail des autres maux causés par ce concile. Sous Justinien, il y eut « de nouveau » un cinquième concile à Constantinople ; on y condamna les écrits d'Origène, saint Evagre l'anachorète et le merveilleux homme de Dieu, Didyme. Le pape de Rome Agathon fit le sixième concile à Constantinople sous le règne du père de Justianos. Et ils anathématisèrent Théodore de Pharan, Honorius de Rome, Kiwrlós d'Alexan-

drie, Serge d'Euprami (?), Macaire d'Antioche et son disciple Etienne, tout cela parce que ceux-ci avaient dit une seule nature du Christ. Quant au septième concile, il eut lieu sous le règne de l'autre Constantin, dont la mère était Irène, à Nicée à cause de l'adoration des images⁷⁶.

Parallèlement à ces conciles qui s'occupaient d'hérésies universelles, il y a eu également sept conciles nationaux arméniens ; mais le siège primatial des Albaniens eut l'initiative de certains d'entre eux si celui des Arméniens fut à l'origine des autres. Le premier eut lieu sept ans après le décès du grand Sahak ; il rassembla 40 évêques et, parmi les princes, le connétable Vardan, confirma les ordonnances des saint Grégoire, Nersès, Sahak et Maštots et promulga 20 canons. Et on dit que dans le même temps eut lieu le concile maudit de Chalcedoine. Le deuxième se déroula à Théodosiopolis, qu'on appelle maintenant Karin. Ce n'est pas celui où Héraclius trompa le catholicos Yezr, mais un autre, rassemblant sur l'ordre du grand roi Oustianès les évêques des grecs, des romains, des arméniens, des géorgiens et des albaniens avec le catholicos des arméniens Sahak. Ils confirmèrent les canons des trois conciles de Nicée, Constantinople et Ephèse et anathématisèrent la secte de Marcion, celle d'Artémon et le Tome de Léon, promulguant quant à eux neuf canons. Le troisième est celui de Dvin, en la quatrième année du règne de Constantin roi des romains par l'ordre du grand catholicos Nersès. Contre le relâchement dans l'Eglise ils promulguèrent douze canons. Le quatrième eut lieu à Manazkert en 164 (=715), sur l'ordre et en la présence du catholicos saint Jean Otnetzi ; il réaffermit la foi orthodoxe, détruite 90 ans auparavant par la chute du catholicos Yezr, chute où s'étaient laissés entraîner les cinq successeurs de Yezr : Moïse, Anastase, Israël, Sahak et Elie. Furent anathématisés aussi ceux qui avaient accepté certaines traductions d'apocryphes propagées par des Syriens⁷⁷. Quant au cinquième concile, il eut lieu dans le district de Grigoris et la métropole des Albaniens, Partaw. Et le catholicos des Arméniens, Sion, s'y rendit et 24 canons y furent promulgués. Le sixième concile se tint durant les années de Vatchagan, prince des Albaniens et définit 22 canons. Le septième fut l'œuvre de Siméon, catholicos des Al-

76. Grégoire donne encore quelques autres renseignements qu'il serait fastidieux de reproduire. Notons seulement qu'il relève à chaque fois les occupants des sièges patriarcaux. Pour Constantinople à l'époque de Nicée il nomme Métrophane. Au concile d'Ephèse Jean d'Antioche et Sahak d'Arménie se seraient unis « par lettre ». Au 5^e concile le patriarche de Rome est appelé Abiligos et celui d'Antioche Somnas ; les autres noms sont corrects. Au 6^e concile auraient été présents Théophile d'Antioche et Pierre d'Alexandrie ; aucun patriarche n'est nommé en ce cas pour Jérusalem, non plus que pour le 7^e concile.

77. Grégoire recopie ici une notice de Samuel d'Ani (cf. P.G. 19, 685-686) relative au règne de Maurice et que notre auteur lui, situe 150 ans avant le concile de Manazkert : (à ce moment) vinrent chez les Arméniens des hommes syriens habiles à la parole et ils voulurent semer la secte des Nestoriens ; anathématisés, ils furent exclus. Cependant certains les reçurent et traduisirent de chez eux des écritures mensongères : le Gortosak, le Kirakosak, la Vision de Paul, la Pénitence d'Adam et le Testament de l'Enfance du Seigneur (à cet endroit Grégoire insère sa référence : « voir Samuel le prêtre »). Et Sébéos et la Grappe de bénédiction et des livres impossibles à cacher. Et l'exégèse de l'Évangile de Manès. Et celui qui (croit) en eux est anathème. « Puis Grégoire conclut ce qui se concilie mal avec le fait qu'il vient de remonter 150 ans en arrière : « Ainsi Jean (Otnetzi) purifia l'Église de cette secte ; que sa mémoire soit bénie ». Remarquons encore que deux de ces apocryphes, la *Vision de Paul* et la *Pénitence d'Adam* sont aussi dénoncés par le *Decretum Gelasianum*.

baniens, et d'Elie, catholico des Arméniens ; ils y bannirent avec malédiction l'évêque Nersès, qui devint fondateur d'une secte portant son nom. Ce concile eut lieu en la première année après que Siméon eût été intronisé par Elie ⁷⁸.

Q. — Pierre est le chef des apôtres, ainsi que l'écrit Denys au sixième chapitre de la *Hiérarchie Ecclésiastique* ⁷⁹. Rép. — Le Christ a donné en commun aux apôtres la puissance sacerdotale en leur conférant le pouvoir de lier et en leur commandant d'aller prêcher dans toutes les nations. Il les a faits évêques tous ensemble en étendant les mains pour les bénir lors de l'Ascension ; et le Saint Esprit les a faits catholico tous ensemble à la Pentecôte. Ainsi chacun avait son trône (conformément à Luc 22, 30), sans que le voisin songe à empiéter. Et Pierre était le chef des Douze non pas comme un évêque peut l'être par rapport à des prêtres, mais comme un prêtre devient père des autres dans un groupe de prêtres égaux, ou comme le bélier est le premier, le chef des autres signes du zodiaque. Car entre les apôtres, ce n'était pas que l'un fût plus grand et l'autre plus petit, mais il y avait un ordre d'honneur, d'obéissance et d'amour. Quant à nous, nous obéissons à tous les apôtres et à leurs successeurs, et aux trois conciles ; mais pas au concile de Chalcédoine ! Et si l'Illuminateur se rendit à Rome, ce n'est point par obligation d'obéissance, mais pour témoigner de la communion entre les deux églises ; s'il se fit consacrer à Césarée, c'est que cette ville était dans le ressort de Thaddée, l'apôtre des Arméniens (qui y avait installé comme évêque Théophile, le destinataire des *Actes*). Car si quatre trônes patriarcaux ont été institués en rapport avec les quatre évangiles, trois autres autocéphalies y ont été ajoutées lors du premier concile : Jérusalem, Chypre et l'Arménie. Celle-ci avait droit à certains privilèges, vu qu'Abgar « roi des Arméniens » avait cru avant la Passion et Tiridate avant Constantin... ⁸⁰.

Q. — Que répondons-nous à ceux qui accusent la nation arménienne de n'être pas unie aux autres et disent qu'il y a plus de vérité dans les canons universels que dans les particuliers ? Rép. — On ne peut pas toujours donner le pas au général sur le particulier, l'individuel, qui a l'avant-

78. L'action d'Elie contre Nersès Bakur est exposée tout au long dans l'*Histoire des Albaniens* de Moïse Dasxuranci, livre III, cap. 3-9, trad. C.J.F. Dowsett, pp. 189-197, qui indique les années 703-717 pour le règne d'Elie (cf. p. 178, n. 2) et aussi p. 196, n. 2). Ce concile eut aussi lieu à Partav. Mais, quoique Grégoire, sans doute à cause de la position mitoyenne de la Siounie, soit visiblement très intéressé par les événements ecclésiastiques d'Albanie, ses indications sont, ici encore, vagues et incomplètes.

79. La référence à Denys paraît fautive : le 6^e chapitre de la *Hiérarchie Ecclésiastique* étudie les rites de la consécration monastique. Le seul passage, semble-t-il, dans le corpus dionysien à parler de saint Pierre, et en effet comme du « doyen et chef, le plus grand des théologiens » se trouve dans *Noms Divins*, III, 2, trad. M. de Gandillac, Paris, 1943, p. 92.

80. Nous abrégeons ici passablement ce qui est rapporté des légendes au sujet de l'origine apostolique de l'Église arménienne et de la vie de l'Illuminateur. Notons en passant une nouvelle référence à Michel le Syrien (p. 547), à propos des persécutions déchainées pour faire accepter le concile de Chalcédoine (tout de suite après, Grégoire dit que beaucoup de Francs, eux non plus ne le reçurent pas ; serait-ce un souvenir des méfiances suscitées par le 5^e concile ?) ; puis une à l'*Histoire* d'Agathange (p. 549) à propos de l'époque de la conversion de Tiridate et du moment où il apprit celle de Constantin (cf. cap. 126 ; dans la *Collection des Historiens Anciens et Modernes de l'Arménie* publiée par V. Langlois, Paris 1881, t. I, p. 187 ; mais il n'y a pas, là non plus, citation littérale).

tage d'exister concrètement. D'autre part la vérité est une, alors que le mensonge est multiple et les maîtres sont moins nombreux que les élèves. Abraham, Job, Joseph, étaient isolés parmi beaucoup d'infidèles. Les Arméniens sont ceux qui sont restés les plus proches de la lumière, c'est-à-dire des règles posées par les Pères et les conciles, au lieu de se laisser égarer par Chalcedoine. Aussi ce qui est illégal pour la nation arménienne est bien souvent la loi pour d'autres chrétiens et réciproquement. Pourtant Latins, Grecs, Syriens, ont chacun leurs usages propres (on peut en dresser une longue liste), donc n'ont pas le droit d'accuser spécialement les Arméniens de faire bande à part.

Grégoire achève son traité en posant à chacune des trois autres églises une manière d'ultimatum, énumérant les conditions à réaliser pour que l'union soit possible avec l'église arménienne, et aussi les dix privilèges garantis par Dieu à cette église (y compris l'arrêt de l'arche sur le mont Ararat). Ce sera un sujet à réflexions quelque peu mélancoliques que de voir cette ecclésiologie qui avait insisté sur l'unité de l'Eglise dans l'amour aboutir à des perspectives assez étroitement nationalistes. Cependant il faut se rappeler que ce peuple avait besoin de maintenir sa cohésion par tous les moyens en face de menaces d'écrasement destinées à redoubler encore, en face également d'un mouvement d'uniformisation qui s'en prenait trop souvent à des opinions libres et à d'inoffensives pratiques liturgiques aussi bien qu'à des différends dogmatiques graves. Cet aspect national de la religion apparaît d'ailleurs aussi dans le fait que le même Grégoire qui donne du pouvoir temporel une description si peu flatteuse et si empreinte de méfiance, insiste à chaque concile sur la participation des princes, nobles et chefs de guerre. C'est qu'il ne voit point là une ingérence des laïcs, mais le témoignage d'un ressaisissement qui atteint tout le peuple, d'un retour à la conscience de traditions mi-ethniques mi-chrétiennes, traditions soigneusement maintenues et transmises par ces docteurs dont le rôle très affirmé dans la structure de l'Eglise (on étudie ici leur fonction, et non pas celle des évêques !) est sans doute encore une caractéristique de la doctrine et de la pratique arméniennes⁸¹.



Sans transition aucune on passe au traité du péché. Mais on doit probablement comprendre, sans que cela soit explicité, qu'il s'agit d'une

81. La cinquième réponse aux Questions de Georges, en cherchant à concilier Col. 1,24 avec Jo. 19-30 (cf. ici p. 2), n'avait apporté aucun élément particulier à l'ecclésiologie de Grégoire, bien que cette qualité de membres du Christ qui revient aux chrétiens y soit évidemment réaffirmée au passage. Cinq solutions sont proposées : « ce qui manque à la Passion du Christ, ce sont certaines infirmités humaines (maladie, corruptibilité, péché, ignorance) qu'il n'a pas assumées ; ou ce sont les souffrances et épreuves de ses membres après lui (la majorité des docteurs tiennent pour cette interprétation) ; ou celles des pères, avant la Passion, en tant que les maux subis n'avaient pas valeur rédemptrice ; ou le « manque » est un autre nom pour toute espèce de souffrance (suggestion personnelle de Grégoire) ; ou l'œuvre de saint Paul prédicateur est mise en parallèle avec l'œuvre du Christ rédempteur (ce serait l'explication de Nersès le Grand). Grégoire termine en soulignant que cette diversité d'opinion des docteurs n'est pas contradiction, car tous accèdent à des probabilités en prenant un point de vue différent sur le même texte sacré.

composante malheureusement persistante de la vie du peuple de Dieu dans les conditions de la Loi nouvelle. Le caractère propre de cette dernière est même souligné ici par l'insistance avec laquelle Grégoire montre que même un mouvement purement intérieur de l'esprit peut constituer un péché complet et également que l'intention réfléchie de l'homme fait toute la différence morale avec une action extérieurement semblable commise par un animal. D'autre part, quoique le Tatevatzi se garde de citer aucun nom qui sente l'Occident, il semble que l'on puisse déceler dans ces pages une influence très marquée des théologiens de cette région. Notons par exemple l'entière acceptation de la distinction entre péché mortel et péché véniel ; et l'explication très claire sur la transmission du péché originel : rejetant encore une fois tout traducianisme, et soutenant pourtant que la souillure remonte depuis le corps, semé dans la concupiscence, jusqu'à l'âme, comme elle est descendue jadis de l'âme pécheresse d'Adam à son corps, pour le rendre corruptible. Autre indice, les deux discussions où sont confrontées des idées venant presque sûrement de la scolastique latine et les affirmations du fondateur de la théorie des péchés capitaux, « saint Evagre ». Y a-t-il huit de ces péchés, comme l'enseigne celui-ci, ou seulement sept, comme le disent « d'autres docteurs » ? Pourquoi Evagre donne-t-il le pas à la gourmandise, alors que d'autres mettent en tête de liste l'orgueil ? Notre auteur paraît du reste plus préoccupé d'expliquer, de rendre plausibles les solutions divergentes, que de trancher le débat, quoiqu'il appuie tout particulièrement sur la perversité de l'orgueil. Peut-être l'effort pour articuler des classifications d'origine différente se révèle-t-il encore dans l'identification trop peu nuancée entre péché capital et péché mortel. Enfin les deux définitions du péché qui nous sont proposées proviennent l'une et l'autre de saint Augustin : on les trouverait aussi bien dans la *Somme* de saint Thomas que dans le *Compendium theologiae veritatis* d'Hugues Ripelin⁸². Il n'est que pour le péché contre le Saint Esprit (considéré comme le péché délibéré, par opposition au péché de faiblesse dirigé surtout contre le Père et au péché d'ignorance, qui va contre le Fils-Verbe et raison) qu'on est étonné de voir Grégoire n'instaurer aucun débat et n'invoquer aucune autorité.

Dans le traité des vertus, la source occidentale, ou du moins une source de cette provenance, se trahit nettement : Grégoire a recopié certains chapitres du « Livre-Albert ». Par exemple, dans la question qui définit l'espérance, il a tout juste laissé de côté un passage (du *Compendium theologiae veritatis*, livre V, chapitre 22) qui mentionnait le purgatoire et les limbes. Dans la question sur la charité, il a non seulement la définition initiale tirée de I Tim. 1, 3, mais la description, que lui considère aussi comme une définition, provenant du *De Vita contemplativa* de Prosper (= Julien Pomère), mais les quatre autres définitions par l'acte de la vertu extraites du troisième livre des *Sentences* et de saint Augustin — naturellement sans qu'aucun de ces noms soient mention-

82. Cf. Ia IIae, q. 71, art. 6, 3^e et 1^{re} objections ; *Compendium*, III, 2, 4^e et 2^e définitions ; l'une vient du *De Libero Arbitrio*, I, 11, l'autre du *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 27.

nés. On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, que le cadre du traité soit totalement scolastique, c'est-à-dire qu'on y trouve non pas simplement les quatre vertus cardinales, avec l'inventaire de leurs parties emprunté par Hugues Ripelin à Cicéron, après les théologiques, mais les sept dons avec les vices correspondants qu'ils expulsent (cf. *Compendium*, V, 38)⁸³ et les béatitudes (sept selon la distinction des degrés et huit selon l'essence : c'est exactement ce que dit le *Compendium*, au chapitre 47), avec la double liste des œuvres de miséricorde temporelle et spirituelle. L'auteur arménien n'a cependant pas repris ce qui avait trait aux préceptes et aux conseils (chapitres 59-70). Mais cela mis à part, les modifications sont assez peu importantes. A la définition de la foi par Hébr. 11, 1 sont ajoutés en guise de commentaire des textes attribués à des docteurs orientaux : le Damascène⁸⁴, le Chrysostome, Méthode, Epiphane, le Pseudo-Denys — au moins dans les cas où Grégoire a jugé bon d'étiqueter d'un nom ses citations. En énumérant ce qu'il appelle « les degrés de la foi » et qui en est en fait les articles, Grégoire donne d'abord la liste en dix points de Cyrille de Jérusalem^{84bis} avant de donner celle en deux fois sept points (sur la divinité, puis sur l'Incarnation) que fournit Hugues Ripelin. Au moment de déterminer la différence entre les trois vertus théologiques, tout en utilisant le chapitre 18 du *Compendium*, Grégoire s'appuie par deux fois sur Evagre, dont une pour accentuer la correspondance entre la triade foi-espérance-charité et la Sainte Trinité, correspondance qui pour l'auteur occidental était à peine une appropriation (il est à la rigueur possible que quelques autres sources interviennent ici). Et l'étude de la vertu *in genere* est placée à la question suivante seulement, non au début comme chez Hugues Ripelin. Est-ce, comme dans le cas des notions d'essence, substance et nature, parce que Grégoire estime que les définitions proposées ne s'appliquent pleinement qu'au niveau exclusivement humain des vertus cardinales ? En tout cas, une fois de plus, les matériaux sont empruntés au *Compendium* (V, 5 et 23) ; seul Aristote a le privilège d'être

83. Hugues ne caractérisait pas de façon très précise le rôle des dons ; aussi Grégoire ne va-t-il pas beaucoup plus loin, et partant ne s'engage pas dans les controverses occidentales sur le sujet. Dieu, dit-il simplement, en a fait présent à l'homme parce qu'il est difficile à l'esprit humain de se mettre en ordre lui-même et de se purifier du péché.

84. On trouve bien le texte cité dans le *De Fide orthodoxa*, cap. 83, P.G. 94,1128 A, mais ce n'est en fait qu'une reprise d'Hébr. 11,1, où le mot « hypostasis » serait translittéré au lieu d'être traduit, en sorte qu'on peut se demander si Grégoire comprenait ce qu'il recopiait. Pour les trois définitions de Jean Chrysostome (« la foi est le fondement du culte sacré », Méthode (« la foi est une vertu par laquelle on croit l'invisible »), Epiphane (« la foi est un avant-goût volontaire et assuré que l'on prend de cette vérité qui n'est pas manifestée »), elles ne comportent rien d'assez caractéristique pour nous permettre de les repérer.

84bis. Ces dix articles sont : la divinité du Père, la première naissance du Christ, sa naissance selon la chair, les souffrances du Rédempteur, la mise au tombeau, la résurrection d'entre les morts, le deuxième avènement du Christ, l'Esprit Saint qui « est cru du Père et du Fils », les esprits de l'homme, la résurrection de la chair. Telle est bien en effet la liste que l'on peut dégager de la quatrième Catéchèse baptismale de saint Cyrille, quoique le nombre dix ne soit fourni que par son titre, non cyrillien (l'avant-dernier article, sur l'âme libre et responsable, est particulièrement caractéristique). Avec Hugues Ripelin il y a quelques légères variantes dans la répartition des articles entre les apôtres ; de plus Grégoire juge bon de rattacher à l'article sur l'Église l'énumération des sept sacrements de celle-ci. Mais tous deux ont besoin de mentionner que le Fils est descendu aux enfers « selon son âme » ; cette convergence paraît significative.

nommé, et la première définition, qui vient en fait de saint Augustin, est attribuée vaguement à un « Livre des esprits ».

Le traité des sacrements porte encore une trace indéniable de l'influence du *Compendium* : la question où est justifiée l'existence d'un septénaire sacramentel est le chapitre 5 du sixième livre, à peine glosé ou abrégé par-ci par-là. De plus, le paragraphe sur les trois biens du mariage et les deux types, charnel et spirituel, d'union et de mort pourrait assez facilement venir du chapitre 38. Enfin, qui mieux est, quelques pages plus bas, Grégoire, en citant à deux reprises « Albert », et même avec une précision dans les références qui ne lui est guère coutumière, finit par avouer sa connaissance du manuel occidental⁸⁵. En dehors de ces quelques passages, cependant, notre auteur est trop préoccupé de justifier la pratique de son église, et aussi de critiquer celle des autres, pour suivre de bien près un ouvrage d'origine étrangère, même s'il emploie sans s'en expliquer davantage et couramment des termes techniques empruntés à la théologie latine, spécialement les mots de « matière » et de « forme »⁸⁶. Des questions de pratique et de rites, c'est en effet essentiellement sous cet angle que Grégoire paraît envisager la théologie sacramentelle ; aussi à part la justification du septénaire mentionnée plus haut, n'a-t-il pas la moindre question qui corresponde à un *de Sacramentis in genere*. Il se contente également d'affirmer la transubstantiation de la manière la plus catégorique, ainsi que la permanence des « accidents et qualités », recherchant ensuite (mais brièvement : à peine une colonne de l'ouvrage imprimé) les raisons d'être de cette disposition, sans se poser sur le comment aucune des audacieuses interrogations que se permettent les occidentaux. Sa préoccupation centrale est évidemment ailleurs ; ainsi, au sujet de l'Eucharistie, c'est de démontrer la légitimité des usages spécifiquement arméniens : l'emploi de vin pur et de pain sans levain et la communion pour tous sous les deux espèces avec des morceaux trempés de l'unique hostie. Si un point de dogme est évoqué, du reste succinctement, c'est en liaison directe avec l'une de ces pratiques, comme argument en faveur des Arméniens : ceux qui mélangent aux éléments eucharistiques de l'eau et du levain sont les mêmes qui croient à la corruptibilité de la chair du Christ⁸⁷. Déjà à propos du baptême le problème le plus lon-

85. Il s'agit respectivement de I,11 (p. 15, éd. Borgnet) et de IV,20 (p. 144), ce dernier passage reproduisant un texte de S. Bernard et les deux ayant trait à la fonction symbolique de l'eau : Grégoire veut montrer qu'elle est exclusivement de suggérer une purification et que, par conséquent, il ne convient pas de mélanger de l'eau au vin du sacrifice. Pour justifier l'usage de l'Église arménienne qui s'en abstient, on le sait, le Tatevatzi invoque encore à la page suivante (p. 595) le témoignage des canons des apôtres, de Clément, de Macaire et d'autres qui interdisent d'introduire dans la matière du sacrifice un élément corruptible (comme le levain ou l'eau) et le silence des Pères qui ont composé des liturgies, Athanase, Jean Chrysostome, Basile, l'Illuminateur, sur ce genre de pratique.

86. C'est ainsi qu'il compare les paroles dont se servent pour administrer le baptême et l'extrême-onction Arméniens et Latins ou Grecs. Pour l'Eucharistie il donne comme « forme » les paroles du Christ sans allusion à l'épiclèse. Il n'y a rien par contre sur les rites essentiels de l'Ordre.

87. En fin de question le « peuple dérégulé des Francs » subit encore une longue apostrophe parce qu'ils privent l'assemblée « du sang ouvertement et secrètement du corps en leur donnant du simple pain pris à la tribune ». Il s'agit évidemment surtout de dénoncer la communion sous une seule espèce. Pour le corps, Grégoire qui veut faire allusion sans doute à la pratique

guement débattu, à côté de celui de la formule à employer, est celui de l'exclusion des femmes comme ministre même en cas d'urgence — à quoi Grégoire tient mordicus. Après cela toute une série de questions fort brèves se contentent de réaffirmer sans développements nouveaux la transmission du péché originel aux enfants des chrétiens et partant la nécessité du baptême pour tous. Au sujet de la confirmation, Grégoire revendique pour les prêtres le droit d'être ministres de ce sacrement, contre l'usage latin et conformément à la pratique grecque et arménienne. Relativement à l'extrême onction, le docteur de Tatev affronte cette difficulté particulière qu'il la reconnaît pour sacrement, mais doit constater qu'elle n'est pas utilisée dans son église. Il s'en tire en soutenant que les Arméniens possèdent le mystère — ou sacrement — de l'onction, mais « de manière occulte », en énumérant toutes les autres onctions dont ils usent, notamment celle pratiquée sur les prêtres qui viennent de mourir, enfin en arguant qu'il valait mieux laisser tomber en désuétude le sacrement qui n'efface que les péchés véniels plutôt que de mettre au rancart la confession, bien plus indispensable. Pour les trois autres sacrements seulement, Grégoire n'a pas l'occasion d'ouvrir un débat. Pour ce qui est de la pénitence, il se préoccupe simplement de montrer comment assurer l'intégrité de l'aveu, en quoi une satisfaction reste tout de même nécessaire et comme quoi il n'est pas besoin de confesser deux fois les mêmes péchés. A propos de l'ordre, il se trouve d'accord avec ses adversaires habituels, les latins ; il se pourrait qu'il en soit un peu désemparé, car il se contente en somme de juxtaposer diverses énumérations des degrés de la hiérarchie : une à neuf échelons incluant évêques et pape, qu'il déclare spécifiquement romaine, mais sans formuler d'autre critique, une autre où le Christ n'institue par son exemple que lectorat, diaconat, prêtrise, épiscopat et catholicosat, une attribuée aux grecs et enfin celle qu'on peut conclure des œuvres du Pseudo-Denys. Quant au mariage, le point le plus spécial de la doctrine de Grégoire, celui sur lequel il revient plusieurs fois, c'est sans doute que la perfection en est constituée pour lui par la bénédiction de l'Eglise au plan spirituel en même temps que par la consommation au plan charnel (l'une correspondant au « Croissez et multipliez » biblique, l'autre au « Ils seront une seule chair ») bien que le consentement des époux suffise à donner déjà au mariage « consistance, fermenté ». Le traité se termine par deux questions sur les empêchements et deux autres sur les différences de régime, quant à l'unité et l'indissolubilité, entre l'ancienne et la nouvelle loi.

**

Le dernier traité de ce neuvième chapitre a pour objet tout ce qui a rapport à la liturgie sans être sacramentel. La multitude des questions

de la réserve, n'a pas l'air bien assuré de la validité ou invalidité de la consécration des hosties ainsi réservées. Signalons un peu plus bas, p. 599, à propos du problème de la bouchée donnée à Judas (était-elle l'eucharistie ?) une citation assez exacte d'Augustin « le docteur des Francs » ; mais Grégoire situe ce texte « au 81^e chapitre du Livre des Mystères », or il se trouve dans le 72^e *Tractatus in Evangelium Joannis* (par. 3).

brèves et peu significatives rendrait fastidieuse la reproduction de la table. On peut du moins, très en gros, distinguer trois parties : sur les édifices sacrés et leur dédicace, sur la prière publique et privée, sur des rites et usages divers (fêtes, jeûnes, bénédictions). C'est dans la section médiane que sont concentrées la plupart des indications les plus curieuses. On nous propose entre autres une histoire passablement fantaisiste du Trisagion avec son addition dite théopaschite (mais sur ce point nous allons voir aussitôt que Grégoire se justifie entièrement). Il aurait été prononcé pour la première fois, d'après Nectaire « patriarche de Rome », par Joseph d'Arimathie au moment de la déposition du Christ au tombeau, introduit, d'après Socrate l'historien, dans l'Eglise d'Antioche par saint Ignace ; saint Jean Chrysostome aurait prescrit de le dire trois fois le jour, Cyrille d'Alexandrie au concile d'Ephèse, de l'appliquer au Fils. Pierre d'Antioche et Timothée d'Alexandrie « sur l'ordre de l'empereur Justinien » remirent en honneur la coutume tombée en désuétude d'ajouter « qui a souffert pour nous ». Les Arméniens adoptèrent cet usage au concile de Dvin⁸⁸... Sans transition sont alignés des témoignages, certains d'une précision suspecte, de Clément, Isidore, Grégoire le théologien, Basile, David et Etienne (non pas les deux figures bibliques, mais des théologiens arméniens), Athanase, en sa liturgie. Puis notre auteur rend clair qu'il s'agit de glorifier la Passion volontaire du Christ pour nous et la question suivante explique que le prophète Isaïe appliquait le Trisagion au Père, seul alors révélé, mais que saint Paul l'a référé au Saint Esprit (dans *Actes* 28, 25) et saint Jean au Fils (en 12, 41). Il est vrai que beaucoup de gens l'ont appliqué à toute la Trinité, mais on peut toujours dire d'une seule personne ce qui est commun aux trois, donc chanter du Fils seul ce que les chérubins chantaient des trois ; on peut prier toutes les personnes ensemble ou une en particulier, ce qui aussi bien est la pratique de l'Eglise. Un peu plus bas, le *Gloria*, sous la forme longue que connaît l'Eglise arménienne, nous est présenté comme composé par morceaux, respectivement par les anges et les trois conciles œcuméniques. Puis viennent une histoire de l'hymnologie arménienne et une autre des tons ou modes de la musique. Dans la première défilent presque tous les grands noms de la littérature nationale, de Mesrop pour la liturgie de la pénitence à Etienne de Siounie pour les grandes bénédictions des sept tons, en passant par Sahak le saint et Sahak qui marcha contre les Turcs, les deux Jean, Otnetzi et Mandakouni, Moïse K'ert'oï, Comitas le catholico, les deux Nersès, de Klay et de Lampron, les deux Vardan, le grand et le Vardapet, Jean Plouz. Grégoire désirait que sa liste fût exclusive, car il considère que toute ajoute serait déplacée ou perverse, mais il n'est pas sûr de toutes ses attributions et le déclare honnêtement : par exemple, il est des pièces — l'office de la Pentecôte, ceux de saint Grégoire l'Illuminateur, de saint Jean, des prophètes, des apôtres, des traucteurs, de saint Antoine, que certains disent être d'Ananie de Sirak,

88. Puisque le Trisagion est censé être d'origine si ancienne, il ne saurait être question de la légende pourtant assez courante (v.g. Théophane, *Chronographie*, année 5930) de son inauguration par une apparition angélique à Constantinople sous le pontificat de Proclus.

mais que d'autres donnent à Moïse de Khorène ; et ainsi de suite. Quant à l'histoire de la musique, Grégoire prétend y distinguer une période où l'on imitait les cris des animaux et où les compositeurs auraient été Stephanos et Thomas, puis une autre où trois frères, Sinigrès, Phokélidès et Sophiclidès ainsi que leur neveu Papianos auraient inventé quatre tons en s'inspirant des bruits des métiers et de celui de la mer. La consonance de ces noms et de quelques autres qu'il cite encore (Kinosphènès, Achilleus, Nominos, Archelaos) indique assez l'origine grecque de la légende, mais c'est tout ce qu'on en peut dire. Une autre question nous offre des explications étymologiques sur des termes non-arméniens employés dans la liturgie. Celle qui est fournie du mot Alleluia suffirait à dissuader d'attribuer à notre auteur la plus vague notion de l'hébreu ; celle de Proschoumèn est inexacte aussi quoiqu'à un moindre degré (« regardez vers le haut »). Grégoire reproduit aussitôt après la tradition bien connue sur les trois langues de l'inscription de la Croix, mais en déclarant immédiatement qu'outre le grec et l'hébreu, on emploiera dans la liturgie l'idiome de chaque pays en remplacement du « dalmate », il échappe à l'exclusivisme en faveur des trois langues dites sacrées où se cantonnèrent beaucoup de latins, depuis Isidore⁸⁹.

Signalons enfin, tout au bout du chapitre neuvième, une question sur les auteurs des bénédictions liturgiques et les traducteurs qui ont introduit ces textes chez les Arméniens. Moïse de Khorène, scribe de saint Sahak Partev, 110 ans après Grégoire l'Illuminateur aurait le premier fait passer en arménien les bénédictions composées par Grégoire le théologien en la septième année de son pontificat pour les semences, le battage et la vendange. Des précisions à l'avenant nous sont fournies sur des œuvres des saints Basile, Cyrille de Jérusalem, Cyprien de Carthage, Ephrem, Justos (qui aurait été le quatrième évêque de Jérusalem après saint Jacques), Grégoire évêque de la ville des Pamphyliens (qui aurait travaillé à la demande de Saint Antoine et des moines de Scété), œuvres traduites, toujours dans l'entourage de Sahak par Moïse, Ardjevan, Korium ou Chosrov. D'autres textes sont attribués à des Arméniens, l'Illuminateur, Sahak, Jean Mandakouni (situé au quatorzième rang après

89. Cf. *Etymologies*, IX, 2-3. Signalons que quelques pages plus loin, contrairement à son habitude dans tout ce chapitre, Grégoire consacre un espace fort réduit (moins de deux colonnes, pp. 657-658) à défendre une coutume, pourtant bien spéciale, de son Église, celle du matał. La question ne porte même pas directement sur le rite principal d'immolation d'un animal, mais sur cet accessoire qu'est la bénédiction du sel. Et la seule autorité invoquée, au lieu de l'usuelle nuée de témoignages plus ou moins authentiques, est celle de l'Illuminateur qui a organisé cette bénédiction. Une explication et une justification du matał lui-même finissent bien par nous être données cependant : c'est un sacrifice analogue à celui d'Abel et d'Abraham, une purification pour les péchés, un acte de bienfaisance et de miséricorde, une commémoration de ceux qui se sont endormis. En outre, c'est une ombre et une figure du vrai sacrifice du Christ. Et il vaut la peine d'offrir à Dieu des victimes aussi excellentes que possible, pour que la figure ressemble davantage à la réalité et pour faire leur part à l'esprit et aux réalités de la vie future (Grégoire veut-il dire qu'il vaut la peine de s'imposer un sacrifice — au sens courant du terme — en se dépouillant gratuitement d'un animal de prix ?). Pour le sel béni, il permet de distinguer cette offrande des victimes offertes aux idoles et des sacrifices ordinaires. Puis le docteur arménien part sur la nécessité de nous offrir nous-mêmes en sacrifice spirituel. On pourrait se demander si, malgré tout, il n'est pas un peu gêné par la persistance d'un rite qui ressemble tant à ceux de l'Ancienne Loi (même s'il est plutôt une survivance païenne « baptisée » : cf. M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, *Oriens Christianus*, 45 (1961), p. 104, n. 31) et qui maintient la figure à côté de la réalité.

saint Grégoire). Le chapitre s'achève assez abruptement sur deux exemples de ces prières.



Le dixième chapitre, consacré à l'eschatologie, individuelle et collective, est relativement long, puisqu'il s'étend sur un peu plus de cent pages de l'édition imprimée. Evidemment il faut tenir compte du fait que Grégoire y insère les explications qu'il voulait donner sur la liturgie des funérailles et sur les commémoraisons ultérieures des défunts. Ce n'est d'ailleurs pas une excroissance toute arbitraire détruisant le plan d'ensemble. Car auparavant notre auteur a considéré, dans des perspectives du reste toutes illuminées par l'espérance chrétienne, la condition universelle de caducité qui est le lot de l'homme et les notions de maladie et de mort. C'est donc logiquement qu'on en arrive alors aux circonstances entourant l'agonie et le décès, cérémonies de l'Eglise comme dispositions du mourant et de celui qui vient de mourir. Grégoire se livre à une analyse des sentiments respectifs des justes et des pécheurs dans la ligne de *Hiérarchie Ecclésiastique* VII, 1-2, à quoi il se réfère d'ailleurs vaguement. Sa peinture est très vive, quoiqu'il doive la terminer en déclarant que gloire et châtements tels que se les représentent les mourants ne sont pas pour tout de suite, mais bien réservés pour le temps de la résurrection générale. Lorsque viendront en effet, après l'intermède liturgique, les questions sur la situation des âmes d'ici au jugement dernier, essentiellement, semble-t-il, pour sauvegarder toute l'importance de celui-ci, comme moment de la décision définitive, Grégoire tâchera d'écarter toute conception qui fixerait le sort des âmes dès l'instant de la mort. Discutant du lieu où elles se trouvent jusqu'au jugement, il repousse l'idée que les mauvaises soient torturées dans leur tombeau ou sous la terre, ou que toutes soient au paradis terrestre (car un lieu matériel ne peut convenir), mais aussi toute séparation tranchée qui aurait envoyé aussitôt les unes en enfer, les autres, parmi les chœurs des anges. Dans la théorie pour laquelle il penche (et qui connaît, chez les Arméniens, deux variantes dont il souligne qu'il y a entre elles seulement une insignifiante différence), toutes les âmes sont dans un même lieu, ou s'il y a une séparation, c'est entre celles qui ont suivi le Christ jusqu'au bout et qui, dans l'ultime tribunal, ne seront plus jugées, mais juges, conjointement avec le Christ et les apôtres, et toutes les autres, les mauvaises comme les médiocres, celles qui, n'ayant pas porté la foi jusqu'à ses extrêmes conséquences, restent « en dessous du ciel », tandis que les parfaites sont au-dessus. Il paraît admettre d'abord que la question a été laissée libre et flottante par les Ecritures ; mais en fin de compte il revendique en faveur de sa solution l'autorité de l'*Apocalypse* et en outre celle de saint André, d'Irénée, Epiphane, Basile, et, parmi les Arméniens, Nersès le grand dans ses homélies sur les archanges, un autre Nersès traitant de la *Dormition de Jean* et saint Calistra-

tos le témoin, dans ses homélies⁹⁰. Cependant on ne peut dire finalement qu'il n'y ait, dans la thèse de Grégoire, aucun discernement entre les âmes qui sont « sous le ciel » : lui-même avoue que si elles sont toutes en un seul séjour, leurs dispositions diffèrent, les unes exultant déjà en espérance, les autres déjà tourmentées par leur avenir. A tout le moins, ces âmes qui ne sont pas encore dans la béatitude ne sont pas non plus dans un lieu de purification supplémentaire : Grégoire repousse avec la dernière énergie la notion d'un purgatoire de feu, d'abord, semble-t-il, parce que ce serait fixer trop nettement dès à présent le destin de ces âmes. Puis parce que c'est une invention arbitraire des docteurs francs, infidèles à l'Écriture (les textes qu'ils invoquent subissent une longue réinterprétation). Enfin parce que c'est diminuer l'efficacité des prières de l'Église, qui ne pourrait plus délier qui elle veut⁹¹.

La totalité du chapitre est loin néanmoins d'être consacrée à cette polémique contre d'autres confessions chrétiennes. Après la section sur le purgatoire en vient une autre sur la parousie, et qui descend dans tout le détail de l'imagerie qui entoure cet événement dans l'Apocalypse et certains textes de saint Paul. Par ci par là Grégoire ne dédaigne pas d'y faire des emprunts aux latins. Par exemple la question sur Gog et Magog suit de très près celle du *Compendium* (VII, 11) ; celle sur les quatre modes de séduction de l'Antéchrist s'inspire sans doute de la même source (VII, 9), quoique plus lointainement. Beaucoup plus bas, lorsqu'il s'agit de prouver l'identité entre la chair actuelle de l'homme et celle qui ressuscitera, c'est sous la forme, évidemment plus convaincante, qu'il revêt dans la Vulgate qu'est cité le fameux verset de Job (19, 27) : « avec ma chair je verrai Dieu, mon rédempteur, et pas un autre » (alors que la Septante et l'arménien ont « ce que mon œil a vu », sans mention de la chair).

Dans ces dernières sections, du point de vue doctrinal, signalons quelques points seulement. Grégoire évite tout soupçon de millénarisme en prenant très sagement au sens figuré le nombre de mille, lequel, dit-il, marque seulement un long intervalle de temps comme celui qui sépare le premier avènement du Seigneur d'avec le second. Pourquoi faut-il qu'en expliquant de manière très exacte ce qu'était à ce sujet l'erreur

90. C'est seulement à propos des auteurs arméniens que Grégoire prend ici (p. 688 de l'imprimé) soin de nous donner un semblant de référence : il ne nous indique pas à quels passages des docteurs grecs qu'il mentionne il peut bien faire allusion. Un peu plus bas, par contre (p. 691), lorsque, parmi les trente raisons qu'il aligne pour prouver que l'affermissement définitif n'a pas encore eu lieu, il cite quatre textes patristiques grecs, c'est en les accompagnant de références relativement exactes, qui permettent de les retrouver avec une grande probabilité ; ce sont : « Cyrille d'Alexandrie au Livre des Scholies, dans les Réponses à Tibère » (en fait il s'agit de la 8^e solution du *De Dogmatum solutione*, éd. Pusey, t. III, p. 564) ; « saint Denys au chapitre sur les cérémonies pour ceux qui se sont endormis » : cf. *Hierarchie Ecclésiastique*, VII, 1 ; « saint Epiphane dans le Livre des Dogmes » : sans doute *Panarion*, hér. 64,72, P.G. 41,1196 C-D ; « Grégoire le théologien » : cf. *Discours* VII par. 21. Notons encore qu'à la page 688 Calistratos avait déjà été mentionné une colonne plus haut et la *Dormition de Jean* assez largement citée à cet endroit.

91. Grégoire croit aussi à des communications dans l'autre sens entre les deux mondes : les âmes des justes défunts prient pour les habitants d'ici-bas par leurs désirs que Dieu voit et exauce ; quand cela est utile, elles apparaissent, soit à volonté, soit plutôt, comme l'enseigne Nersès le Grand, en vertu des directives de leurs anges gardiens... Dans ces questions, cependant, il n'est fait mention que des justes et des saints, subsidiairement des méchants, non des tièdes qui seraient dans une situation plus ou moins intermédiaire.

d'un littéralisme excessif, il l'attribue par deux fois à Origène ? Il est vrai que ce n'est qu'un accident de plus dans la destinée posthume de ce grand homme et qui s'était déjà produit chez Jean Damascène⁹². Par contre, sur tout ce qui a trait à l'Antéchrist et à ses origines, notre auteur prend à la lettre les affirmations de l'Écriture et y ajoute même nombre de renseignements de provenance inconnue et d'allure disparate⁹³. Pour ce qui est de la résurrection de la chair, il veut y voir non seulement un dogme à croire à partir des Écritures, mais une vérité à prouver par des arguments rationnels. Il en propose trois : la nécessité de rétribuer dans un autre monde un corps qui lui aussi a péché ou mérité, le fait que ce corps est comme un appendice naturel, un complément indispensable à une âme qui, elle, est immortelle de par sa nature et sa définition, enfin les exigences de l'harmonie dans ce monde dont l'homme, fait de corps et d'âme est une partie composante essentielle. Il est difficile de dire jusqu'à quel point Grégoire estimait contraignants pour la raison les trois preuves ainsi dégagées. Du moins tendent-elles à indiquer une vue de la nature humaine point trop platonicienne et désincarnée. Dans la même optique, il reconnaît que le sexe fait partie de la personnalité de l'homme et qu'il n'en peut être fait abstraction dans cette restauration des corps qu'il envisage, si enveloppée de gloire qu'on la conçoive. Pour toutes ces questions de récupération intégrale du corps et de la rénovation du monde, des moyens par lesquels elles ont lieu, des conditions où elles se produiront (malgré des difficultés classiques, comme les cas de cannibalisme, ou des textes ambigus, comme I Cor.

92. Cf. *De Fide orthodoxa*, Bap. 15, P.G. 94,864 C, qui mélange déjà millénarisme et apocatastase origénienne ; serait-ce la source de Grégoire ? Notons qu'il prend aussi en un sens allégorique le nombre de 24 vieillards énoncé dans l'*Apocalypse*, 4, 10.

93. Ainsi il croit savoir que la mère de ce personnage était une égyptienne dont le nom doit être Hrasim, laquelle, s'étant endormie en cours de route là où est la femme de Lot, subira une sorte de pseudo-Annonciation, enfantera à Chorozaïn un fils élevé ensuite à Bethsaïde, couronné enfin à Byzance (? Biouzandia). Le nom de son père serait Romélos. Pour cette première version Grégoire donne comme garants d'abord Thomas (dont on penserait que c'est l'Aquinat, si celui-ci s'était jamais hasardé à de telles précisions, mais elles semblent tout à fait absentes de ses œuvres), puis « notre Nersès ». On notera aussi que Cyrille de Jérusalem et sa 15^e catéchèse ne sont mentionnés nulle part, quoique Grégoire soit d'accord avec eux pour ce qui est de la durée du règne de l'Antéchrist et ultérieurement de l'apparition de la Croix dans le ciel lors du jugement (cf. par. 16 et 22 de la Catéchèse) ; sans doute ne sont-ils pas assez précis pour notre auteur, qui propose encore les hypothèses « d'autres docteurs » : l'Antéchrist serait le fils d'une prostituée dans le sein de qui serait descendu l'esprit mauvais. Né à Babylone de la tribu de Dan et venu à Jérusalem, il se serait fait accepter par les Juifs. La question suivante nous dit qu'il s'appelle en hébreu Arnouimé, c'est-à-dire « je nie », en grec Anthévios, c'est-à-dire « l'adversaire » et en « dalmate » Titan, c'est-à-dire « Soleil ou le Géant » ; dans l'Écriture il a toute une série de noms divers que Grégoire passe en revue. On voit qu'il ne dispose plus ici d'une source juive, comme au premier chapitre (cf. p. 8, n. 22), puisque le nom traditionnel, quoique tardif, de l'Antéchrist dans les textes juifs est Armilos. Le signalement physique (un œil bleu, l'autre noir, un bras et un pied longs, l'autre court) ne correspond pas davantage aux détails, également précis, que donnent ces textes (cf. H. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3^e éd. Munich 1961, t. III, pp. 638-639). Par contre, bien que le nom d'Irénée ne soit pas prononcé, Grégoire aurait pu emprunter certains détails à l'*Adversus Haereses*, V, 30, 2-3 (éd. W. Harvey, t. II, pp. 408-410) : l'Antéchrist est de la tribu de Dan et le nom de Titan est celui qu'il portera le plus vraisemblablement. Il n'y a aucun contact spécial avec l'authentique *De Antichristo* d'Hippolyte, mais bien avec l'apocryphe *De consummatione mundi* (IX^e siècle et de nombreuses traductions, dit BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 575, mais y en-t-il une en arménien ?) : insistance sur ce que l'Antéchrist descend de Dan et mention du nom « je nie » (arnoumai) : P.G. 10,921A et 932C.

15, 54), Grégoire doit s'appuyer sur une tradition particulièrement riche et constante, car, s'il ne donne pas de noms, il n'est pas d'endroit où les solutions commencent aussi fréquemment par la formule : « les docteurs disent que... ». Et il croit fermement à une persistance des éléments physiques après transformation.

Un autre problème, celui du salut des infidèles, est résolu de façon aussi rapide qu'impitoyable. Seuls passeront en jugement les chrétiens et les Juifs d'avant la Passion ; seuls les méchants qui sont dans leur nombre auront besoin de subir une sentence formelle ; les idolâtres et les Juifs d'après la Passion, assimilés à eux, périront sans même passer en jugement. Cependant le *Livre des Questions* s'achève, comme la *Cité de Dieu*, sur des perspectives plus radieuses, celle de la gloire et du bonheur des élus, après une assez longue étude sur le terme de royaume qui, polyvalent, peut désigner le Fils de Dieu, l'Eglise, les saintes Ecritures ou la vie éternelle. On remarquera que Grégoire assigne nettement comme cause première et principale à la béatitude de ces élus la vision de Dieu, mais qu'il ne s'appesantit pas sur le « comment » de cette vision. Sans la moindre mention d'un rôle du Verbe ou des énergies divines, son développement dérive sur le fait que c'est là ce qui peut rassasier et combler l'homme, et non pas quelque jouissance donnée par la créature. Il paraît, une fois de plus, bien clair que la controverse autour du palamisme n'a eu aucun retentissement en Arménie⁹⁴. Enfin le Tatevatzi cède une dernière fois à ce goût pour l'examen des métaphores bibliques qui est peut-être plus authentique chez lui que le penchant à des discussions et distinctions techniques empruntées aux philosophes. Il se demande longuement ce que peuvent bien être cet arbre de vie et ces fruits dont la dégustation douze fois l'an est promise par Apoc. 22, 2. L'un des fruits ainsi inventoriés se trouve être la foi, en sorte que l'ouvrage, après tant de dissertations scolaires, s'achève sur un ample et lyrique éloge de ce don de Dieu.



Si nous tentons maintenant l'inventaire des découvertes faites en feuilletant l'opus Magnum de Grégoire de Tatev, nous devons dire d'abord que si notre rêve avait été d'y récupérer au moins quelques bribes de textes plus anciens, le résultat obtenu aurait de quoi décevoir. Non seulement en effet les références sont le plus souvent vagues ou inexistantes, mais les citations sont assez fréquemment inexactes et contiennent même parfois des ajoutes ou des retouches qui en changent

94. Beaucoup plus haut (p. 757) Grégoire distinguait entre la vision de Dieu promise à S. Paul pour aussitôt après la mort et à laquelle ferait allusion Philippiens, 1,23 (lu : « je désire être débarassé de mon corps et aller vers Dieu ») et la couronne de gloire dont il est question dans II Timothée, 4,8. La première était la rétribution immédiate de la foi qui est toute spirituelle, la seconde la récompense à venir des œuvres auxquelles le corps collabore. Cette vision par l'esprit seul est le lot des parfaits, est-il spécifié, non celui des hommes qui, plus tièdes dans la foi, sont dans une situation intermédiaire et attendent encore d'être jugés pour voir alors Dieu dans leur chair, comme le dit Job. Mais l'important pour nous ici est qu'il est parlé de la vision de Dieu, sans aucune restriction, ni précision, quant aux modalités.

considérablement la portée. On a déjà dit les excuses que notre auteur pouvait avoir pour ce qui est des imprécisions. Bien d'autres, au Moyen Age et depuis, s'en sont rendus coupables, qui ne vivaient pas en période aussi troublée. Quant aux « coups de pouce », il est possible que son zèle à prouver sa thèse n'oblige pas à en faire porter toujours à Grégoire la responsabilité, car il a pu trouver la phrase litigieuse déjà déformée dans quelque florilège ou chaîne exégétique.

Est-ce à dire que son érudition soit tout entière de seconde main ? Nous ne le croyons pas ; car il faut au moins lui concéder d'emblée une connaissance personnelle et détaillée des œuvres du Pseudo-Denys (même s'il n'est que très relativement fidèle à son esprit), des *Scholies* de Cyrille (avec leurs appendices ; il n'y a par contre aucune preuve qu'il ait lu d'autres œuvres du docteur alexandrin, quoique plusieurs eussent été traduites) et, bien sûr, du *Compendium*. Avec à peine plus d'hésitation nous joindrons à cette liste la majorité ou la totalité des *Discours* de Grégoire de Nazianze, certains traités de Grégoire de Nysse (celui sur la *Virginité* et, avec un peu moins d'assurance, celui sur la *Création de l'homme*), le *De Fide orthodoxa* de Jean Damascène, certains ouvrages d'Evagre, de saint Ephrem, de saint Jean Chrysostome, peut-être en assez grand nombre, mais il serait difficile de dire exactement lesquels, et, à tout prendre, les parties des écrits de S. Irénée qui ont été traduites en arménien. Car il n'y a pas d'indice probant, bien au contraire, que Grégoire ait connu le grec plus que l'hébreu ou le latin. Le seul cas troublant serait celui de S. Epiphane, qu'il cite de façon relativement fréquente et dont on ne voit pas que les grandes œuvres (*l'Ancoratus*, le *Panarion*), aient eu les honneurs d'une version. Il n'a d'ailleurs pas lu toutes les versions existantes : l'exemple le plus frappant est celui de S. Athanase, dont existait un corpus arménien, et dont il ne cite avec quelque précision que la *Liturgie* ; en dehors de là, il ne devait connaître que quelques pseudépigraphes apollinaristes. Saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem, la *IIIa Pars* de la *Somme Théologique*, la *Règle* de saint Benoît, voire peut-être Philon, doivent être rangés parmi les cas plus ou moins douteux⁹⁵. Les *Chroniques* d'Eusèbe et de Michel le Syrien, toutes deux traduites, sont au moins parmi les très fortes probabilités, ce qui n'empêche pas Grégoire d'être généralement malheureux dans ses incursions sur le terrain historique. Pour ce qui est des philosophes païens, on peut sans doute lui attribuer le bénéfice d'une lecture personnelle de certains traités logiques d'Aristote et de *l'Isagoge* de Porphyre, moins à cause de ses citations qu'à raison de ce que nous savons de ses commentaires et de la culture habituelle du temps ; au sujet de Platon, il semble que nous n'ayons guère de garanties, quoi qu'il soit mentionné assez souvent.

95. Il ne nous a pas été possible, faute d'en posséder le texte, de comparer au *Livre des Questions* la série de traités sur les vertus, les dons, les vices, les béatitudes, les préceptes... que Pierre d'Aragon tira de la *Summa de Vitiis et Virtutibus* de Guillaume Peyraut et que Jacques de Qrnay traduisit en arménien (cf. M.-A. VAN DEN OUDENRÏJN, *Linguae Haicanae Scriptores*, N° 467-473, pp. 195-199). Cependant l'influence du *Compendium* est tellement prépondérante chez Grégoire dans la section où celui-ci traite de sujets moraux que le rôle d'une autre œuvre occidentale ne pourrait pas, en toute hypothèse, être bien important.

Ses lectures arméniennes sont encore plus difficiles à recenser, car les expressions qui reviennent si souvent sous sa plume, « selon certains docteurs », « la majorité des docteurs disent », ont toute chance de faire généralement allusion à des auteurs du crû ; s'il s'agissait d'écrivains étrangers, il aurait sans doute levé l'anonymat, si du moins il le pouvait, pour des raisons de prestige. Evidemment Nersès le Grand tient parmi ces compatriotes invoqués une place tout à fait exceptionnelle par le nombre considérable des citations ou des références. Il y a des « trous » qui sont presque certains : ainsi Eznik de Kołb n'est nommé qu'une seule fois, à titre de traducteur⁹⁶.

Ce n'est d'ailleurs pas pour les lacunes de sa culture que Grégoire risque le plus d'être pris à parti. Ce serait plutôt pour n'avoir pas assimilé de manière complètement satisfaisante les matériaux qu'il était allé chercher de tant de côtés divers. Il est certain, par exemple, que s'il trouvait « les Francs » critiquables sur un si grand nombre de points, il aurait eu intérêt à remanier plus radicalement leur théologie sacramentaire et leur théologie morale avant d'en intégrer de si larges tranches dans sa synthèse, qui par endroits ressemble plutôt à une compilation ; quelques citations d'Evagre ou d'autres orientaux ne suffisent pas à changer les choses et à donner à son éthique par exemple un tantinet d'originalité. C'était sans doute accepter de suivre trop servilement des sources chalcédoniennes que d'énumérer bien sagement les sept conciles œcuméniques et de les reconnaître comme tels en les opposant aux conciles locaux d'Arménie, après avoir répudié à grand bruit le « synode maudit » et alors que les décisions de tel d'entre eux, particulièrement le concile sur les images, ne répondaient sans doute à rien dans la pratique de l'Eglise arménienne. Il est vrai que quand il affiche plus d'indépendance, il aboutit à des prises de position un peu inquiétantes ; en particulier au sujet de l'Incarnation, il est difficile de ne pas penser que certaines de ses assertions en diminuent dangereusement le réalisme. Au sujet de la vie dans l'au-delà, une fois qu'il a repoussé catégoriquement la notion de Purgatoire, ses conceptions ne demeurent-elles pas un peu bien nébuleuses, voire contradictoires ?

Nous nous en voudrions cependant de terminer sur une note dépréciative. Le mieux pour l'éviter sera de se remettre devant l'esprit la magnanimité de son projet. Il a senti un besoin urgent de son église si elle voulait garder sa personnalité et seul sans doute⁹⁷, à son époque, il a tenté d'y faire face, quitte à se laisser parfois trop emporter par des préoccupations polémiques et à risquer de donner à sa somme de théologie le ton d'un manuel d'apologétique. « Qu'on dise il osa trop, mais l'audace était belle. »

96. A propos du concile de Chalcédoine : cf. ici p. 262.

97. Dans les bibliothèques qui ne possèdent qu'un fond arménien de médiocre importance, comme Paris, Londres ou Oxford, il n'existe aucun ouvrage à peu près contemporain de celui de Grégoire et doté de la même ampleur.

Ce volume doit être rendu à la dernière
date indiquée ci-dessous.

This book must be returned to the last date
indicated below.

~~18-11-69~~

~~21-12-69~~

TABLE DES NOMS DE PERSONNES

- ABEGHIAN, M., 221.
 ABÉLARD, 25, 202.
 ABGAR, 264.
 ABILIGOS, 263.
 ACHARD DE SAINT-VICTOR, 23.
 ACHILLEUS, 271.
 ADAM DE BRÊME, 206.
 ADJAREAN, H., 227.
 AGATHANGE, 264.
 AGATHON, 262.
 ALBERT LE GRAND (saint), 83, 98, 224, 233, 266, 268.
 ALEXANDRE DE HALÈS, 83.
 ALEXANDRE LE GRAND, 218, 228.
 ALEXANDRE (moine de Canterbury), 27.
 ALLERS, R., 145.
 ALVERNY, M.-Th., 23.
 AMAURY, 201, 208-209.
 AMBROISE (saint), 29, 138.
 ANANI, 254.
 ANANIE DE DAMAS, 254.
 ANASTASE (catholicos), 263.
 ANDRÉ DE CRÊTE, 250, 254.
 ANSELME DE CANTORBÉRY (saint), 7-115 *passim*.
 ANTOINE (saint), 270, 271.
 APOLLINAIRE, 232.
 ARAQEL (Araquel), 218, 221.
 ARCHELAOS, 271.
 ARDJEVAN, 271.
 ARISTAKÈS, 217-218.
 ARISTOTE, 58, 77, 126, 148, 193, 197, 218, 222, 236, 243, 245, 247, 267, 276.
 ARNOU, R., 158, 160, 166, 172, 188.
 ARTÉMON, 256, 263.
 ARIUS, 228, 232.
 ASSEMANI, J. S., 224.
 ATDJIAN, L. M., 217.
 ATHANASE (saint), 229, 232-233, 257, 268, 270, 276.
 ATOM (philologue), 221.
 AUDET, J.-P., 218.
 AUDET, Th.-A., 14.
- AUGUSTE, 228.
 AUGUSTIN (saint), 26, 29, 35, 58, 79, 93, 102, 117-135 *passim*, 137-187, *passim*, 204, 233, 242, 266, 268-269.
- BABCOCK, E.A., 201, 204, 215.
 BACHELARD, G., 119.
 BAGRAT, 220.
 BALMUS, C., 121.
 BARDENHEWER, O., 274.
 BARDY, G., 222, 251.
 BAR-HÉBRÉUS, 224.
 BARNES, H.E., 201, 215.
 BARONIAN, S., 222.
 BARONIUS, 234, 258, 259.
 BARSAUMA (saint), 262.
 BASILE DE CÉSARÉE (saint), 229, 243, 256, 259, 268, 270-272, 276.
 BAUDOIN IV, 210.
 BAYARD, L., 120.
 BECK, E., 242.
 BÈDE, 209-210, 242.
 BELEZÉEL, 245.
 BENOÎT XII, 234, 258-259.
 BENOÎT (saint), 29, 259, 276.
 BEN-SIRA, 254.
 BÉRÉZATHIAS, 228.
 BERLINGER, R., 127.
 BERNARD (saint), 268.
 BERNHART, J., 117.
 BEZZOLA, R.R., 209.
 BILLERBECK, P., 274.
 BLUMENKRANZ, B.-B., 28.
 BOÈCE, 80, 86, 232.
 BONAVENTURE (saint), 83, 98.
 BONNES, J.-P., 84.
 BORGNET, E., 224, 233, 268.
 BOSON, 13-114 *passim*.
 BOSSUAT, 215.
 BOUISSOU, G., 117.
 BOYER, Ch., 131.
 BRÉHIER, E., 138, 141, 147-148, 154, 164, 177, 188.
 BROOKS, E.W., 253.
 BRUNET, A., 26.

- CAIRD, E., 162.
 CALISTRATOS (saint), 272-273.
 CARRIÈRE, G., 153, 161, 163, 188.
 CASSIODORE, 209, 214.
 CAVARNOS, J.-P., 249.
 CÉRINTHE, 228.
 CÉSAIRE D'ARLES (saint), 83.
 CHABOT, J. B., 251, 253, 257.
 CHATCHIKIAN, L.S., 220.
 CHATILLON, F., 121.
 CHAYTOR, H.J., 29.
 CHENE, J., 132.
 CHOSROV, 271.
 CICÉRON, 118-119, 202, 204, 207, 214, 267.
 CIRCE, 197.
 CLARK, GORDON H., 188.
 CLÉMENT, 254, 268, 270.
 CLÉMENT (? KLÊM), 254.
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE, 248.
 COMBES, G., 22-23.
 COMITAS LE CATHOLICOS, 270.
 CONSTANTIN, 262-264.
 CONYBEARE, F.C., 218, 222, 227.
 CORNIFICIUS, 191-194, 199.
 COURCELLE, M., 137-138, 188.
 CRISSIPPUS, 197.
 CROSBY, R., 30.
 CRUSOTRUTHER, R., 28.
 CYPRIEN (saint), 120, 240, 271.
 CYRILLE D'ALEXANDRIE (saint), 217-218, 229-232, 248, 250-251, 257, 270, 273, 276.
 CYRILLE DE JÉRUSALEM, 256, 267, 271, 274, 276.

 DAHL, A., 180.
 DARIUS, 228.
 DAŠIAN, J., 217.
 DAVID INVICTUS, 218.
 DÉMOCRITE, 241.
 DÉMOSTHÈNE, 197.
 DENYS D'HALICARNASSE, 211.
 DENYS (pseudo), 142, 218, 222, 226, 230, 232, 234, 236-237, 254-255, 264, 267, 269, 273, 276.
 DE WULF, M., 191.
 DIDYME, 229, 262.
 DODDS, E.R., 227.
 DOMNOS D'ANTIOCHE, 262.
 DOWSETT, C.J.F., 253, 264.
 DRUWÉ, É., 13-14, 23-25.
 DUBARLE, A.-M., 93.

 DUHEM, P., 124.
 DURKIN, E. F., 157.

 EADMER, E. F., 13-15, 17, 26-27.
 EGINHARD, 204-207.
 ELIAB, 245.
 ELIE (catholicos), 263-264.
 ELMER, 27-28.
 EPHREM (saint), 242-243, 250-251, 257, 259, 271, 276.
 EPICTÈTE, 150.
 EPICURE, 196.
 EPIPHANE (saint), 237, 250, 252, 258-259, 267, 272-273, 276.
 ERNOUT, A., 118.
 ETIENNE, 263.
 ETIENNE DE SIOUNIE, 270.
 ETIENNE (théologien arménien), 270.
 EUCKEN, R., 159.
 EUSÈBE DE CÉSARÉE, 204, 239, 250, 253-254, 276.
 EUTHYME ZIGABÈNE, 224.
 EUTYCHÈS, 262.
 EVAGRE (saint), 257, 259, 262, 266-267, 276-277,
 EZNIK DE KOLB, 262, 277.

 FESTUGIÈRE, A.-J., 167.
 FILDURAD, 19.
 FLAHIFE, G.B., 213.
 FLAVIEN, 262.
 FLAVIUS-JOSÈPHE, 207, 209, 253.
 FLORUS DE LYON, 209.
 FOULQUES, 73.
 FRÉCULPHE DE LISIEUX, 204, 206, 209, 211-212.
 FUGIER, H., 122.
 FULGENCE DE RUSPE (saint), 224.

 GANDILLAC, M. de, 264.
 GAUNILON, 12.
 GEISELMANN, J.R., 224.
 GENNADE DE MARSEILLE, 224.
 GEOFFROY DE BATH (pseudo), 83.
 GEOFFROY DU LAUROUX, dit GEOFFROY BABION, 84.
 GEORGES WARDAPET (Vardapet), 218-219, 233, 265.
 GÉRALD DE BARRY, 209.
 GHELLINCK, J. de, 25.
 GILBERT CRISPIN, 27-28, 88.
 GILSON, E., 24, 124, 128, 137, 141, 142, 144-146, 163, 187-188.

- GODEFROY (duc), 210.
 GRAFFIN, F., 224.
 GRÉGOIRE ABOU'L FARADJ, 224.
 GRÉGOIRE DE LAMBRON, 217.
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE (le théologien) (saint), 226, 229-232, 240, 243, 249-250, 256, 270-271, 273, 276.
 GRÉGOIRE DE NYSSE (saint), 229, 239, 242-243, 247-249, 255, 276.
 GRÉGOIRE DE TATEV (Dathévatzî, Tathévatzî, Tatevatzi), 217-277 *passim*.
 GRÉGOIRE DE TOURS, 204, 207, 211.
 GRÉGOIRE L'ILLUMINEUR (saint), 218, 270-272.
 GRILLMEIER, A., 224.
 GRUNDWALD, G., 227.
 GUIBERT DE NOGENT, 201, 204, 206-207.
 GUILLAUME DE MALMESBURY, 27, 201-202, 204, 206-207, 209.
 GUILLAUME DE NEWBOURG, 209.
 GUILLAUME DE TYR, 201-215 *passim*.
 GUILLAUME LE ROUX, 16-17, 19.
 GUILLAUME PEYRAUT, 276.
 GUITTON, J., 126, 129, 144, 168, 184-186.
 GUIZOT, 201, 215.

 HALPHEN, L., 205.
 HARNACK, A., 254.
 HARVEY, W., 239, 274.
 HENDRICKX, E., 148.
 HENRY, P., 137, 145, 180, 188.
 HÉRACLIUS, 215, 263.
 HIÉROTHÉE, 232.
 HIPPOLYTE (saint), 252-253, 274.
 HOMÈRE, 215.
 HOMÉRON, 241.
 HONORIUS DE ROME, 262.
 HRASIM, 274.
 HUFTIER, M., 120.
 HUGUES DE FLEURY, 209.
 HUGUES RIPELIN, 223-224, 267.
 HUYGENS, R.B.C., 201, 215.

 IGNACE (saint), 243, 270.
 IRÈNE, 263.
 IRÉNÉE (saint), 237, 239, 250-251, 272, 274, 276.
 ISIDORE (saint), 233, 270-271.
 ISRAËL (catholicos), 263.

 JACQUES DE QRNAY, 276.
 JAEGER, W., 249.
 JEAN CHRYSOSTOME (saint), 255, 257, 267-268, 270, 276.
 JEAN DAMASCÈNE (saint), 223, 229-230, 233, 239-240, 247, 254, 267, 274, 276.
 JEAN D'ANTIOCHE, 263.
 JEAN DE CORNOUAILLES, 23.
 JEAN DE RIPA, 22-23.
 JEAN DE SALISBURY, 27, 189-199, *passim*.
 JEAN D'OROTN, 217-218, 259.
 JEAN MANDAKOUNI, 270-271.
 JEAN OTNETZI (saint), 263, 270.
 JEAN PLOUZ, 247, 270.
 JOHN WARDAPET, 218.
 JOLIVET, R., 185.
 JOSEPH DE PALAN, 262.
 JOSTOS, 256.
 JULIEN POMÈRE, 266.
 JUNG, L., 228.
 JUSTE, 254.
 JUSTIN, 239.
 JUSTINIEN (Justianos), 256, 262, 270.
 JUSTOS, 271.

 KARABET (Karapet), 218.
 KINOSPHÈNÈS, 271.
 KIWRLOS D'ALEXANDRIE, 262.
 KNOWLES, D., 13.
 KORIUM, 271.
 KOTTER, B., 223.
 KREY, A.C., 201, 204, 215.
 KRUEGER, P., 195.
 KULESERIAN, Babgen, 227.

 LABRIOLLE, P., 117, 207.
 LACROIX, B.-M., 205-206, 210, 215.
 LANFRANC, 13, 27.
 LANGLOIS, V., 264.
 LARCHER, C., 129.
 LECLERCQ, H., 120.
 LEIBNITZ, 184.
 LEKKERKERKER, A.F.N., 137.
 LENFANT, D., 118.
 LÉON, 229.
 LEQUIEN, 256.
 LIEBESCHÜTZ, H., 189-191, 199.
 LIÉMAR, 206.
 LOSSKY, V., 142.
 LOTTIN, O., 174.
 LUBAC, H. de, 131, 134-135, 159.

- LUCIEN DE SAMOSATE, 205-206, 209.
 LUCIEN LE THAUMATURGE (saint), 262.
- MCINTYRE, J., 7.
 MACAIRE D'ANTIOCHE, 263.
 MACAIRE (saint), 256, 268.
 MACLER, F., 227.
 MAHOMET, 209, 228.
 MANDONNET, P., 202.
 MANITIUS, M., 215.
 MARC-AURÈLE, 150.
 MARCEL, 232.
 MARCIEN, 262.
 MARCION, 263.
 MARCUS, R., 251.
 MARIN, 247.
 MARITAIN, J., 185.
 MARROU, H.-I., 26, 129.
 MASTOTZ, 263.
 MAURICE, 263.
 MAXIME LE CONFESSEUR, 232.
 MAXIME LE PHILOSOPHE, 246-247.
 MEILLET, A., 118, 218.
 MERGET, H., 118.
 MESROP, 270.
 MÉTHODE, 267.
 MÉTROPHANE, 263.
 MEYERHOFF, H., 145.
 MEYERSON, I., 129.
 MICHEL LE SYRIEN, 251-253, 257, 262,
 264, 276.
 MILAN CRISPIN, 16.
 MISHCON, A., 228.
 MOÏSE (catholicos), 263.
 MOÏSE D'ASURANCI, 252-253, 264.
 MOÏSE DE KHORÈNE, 27.
 MOÏSE K'ERT'OL, 270.
 MOMMSEN, T., 195.
 MONDANON, L. de, 117.
 MOUROUX, J., 129.
 MYNORS, R.A.B., 214.
- NABUCHODONOSOR, 228.
 NECTAIRE, patriarche de Rome, 270.
 NEMROD, 228.
 NERSÈS BAKUR, 264.
 NERSÈS (catholicos), 263.
 NERSÈS DE KLAY, 270.
 NERSÈS DE LAMPRON, 259, 270.
 NERSÈS LE CATHOLICOS, 259.
 NERSÈS LE GRACIBUX, 243.
 NERSÈS LE GRAND, 243, 255, 259, 265,
 272-273, 277.
- NESTORIUS, 229, 232, 262.
 NÈVE, F., 220.
 NICÉTAS CHONIATÈS, 224.
 NICOLAS, M.-J., 185.
 NITHARD, 204, 209.
 NOMINOS, 271.
 NUMA POMPILIUS, 243.
- O' MBEARA, J.-J., 137, 188.
 ORDERIC VITAL, 27, 204, 206.
 ORIGÈNE, 248, 254, 262, 274.
 OTHON DE FREISING, 204, 207, 209.
 OVIDE, 204, 213.
 OUSTIANÈS, 263.
- PAPIANOS, 271.
 PAPINIAN, 197.
 PARÉ, G., 26.
 PATRICIUS, 209.
 PAUL DE SAMOSATE, 232.
 PAUL LE DIACRE, 209.
 PÉGIS, A. C., 137, 188.
 PÉPIN, J., 132.
 PERTZ, G.H., 205.
 PÉTRARQUE, 189.
 PHILON, 250-251, 255, 276.
 PHOKÉLIDÈS, 271.
 PHOTIN, 232.
 PHOTIUS, 230.
 PIERRE D'ALEXANDRIE, 263.
 PIERRE D'ANTIOCHE, 262, 270.
 PIERRE D'ARAGON, 276.
 PIERRE DE POITIERS, 277.
 PIERRE LOMBARD, 10.
 PINCHERLE, A., 137, 188.
 PLATON, 118, 126, 133, 137, 144, 146,
 155, 159, 161-162, 165, 167, 172, 180,
 243, 245, 247, 276.
 PLOTIN, 118, 120, 126, 137-187 *pas-
 sim*.
 PLUMMER, Ch., 210.
 PLUTARQUE, 196.
 POLAREAN, NORAYR, 218, 227.
 POLYBE, 204-206, 209.
 POOLE, R.-L., 190, 210.
 PORPHYRE, 154, 159, 167, 187, 193,
 218, 232, 276.
 PORTALIÉ, E., 157.
 PROCLOS, 270.
 PROCLUS, 227.
 PROSPER (Julien Pomère), 266.
 PUECH, H.-C., 129, 142.
 PULCHÉRIE, 262.

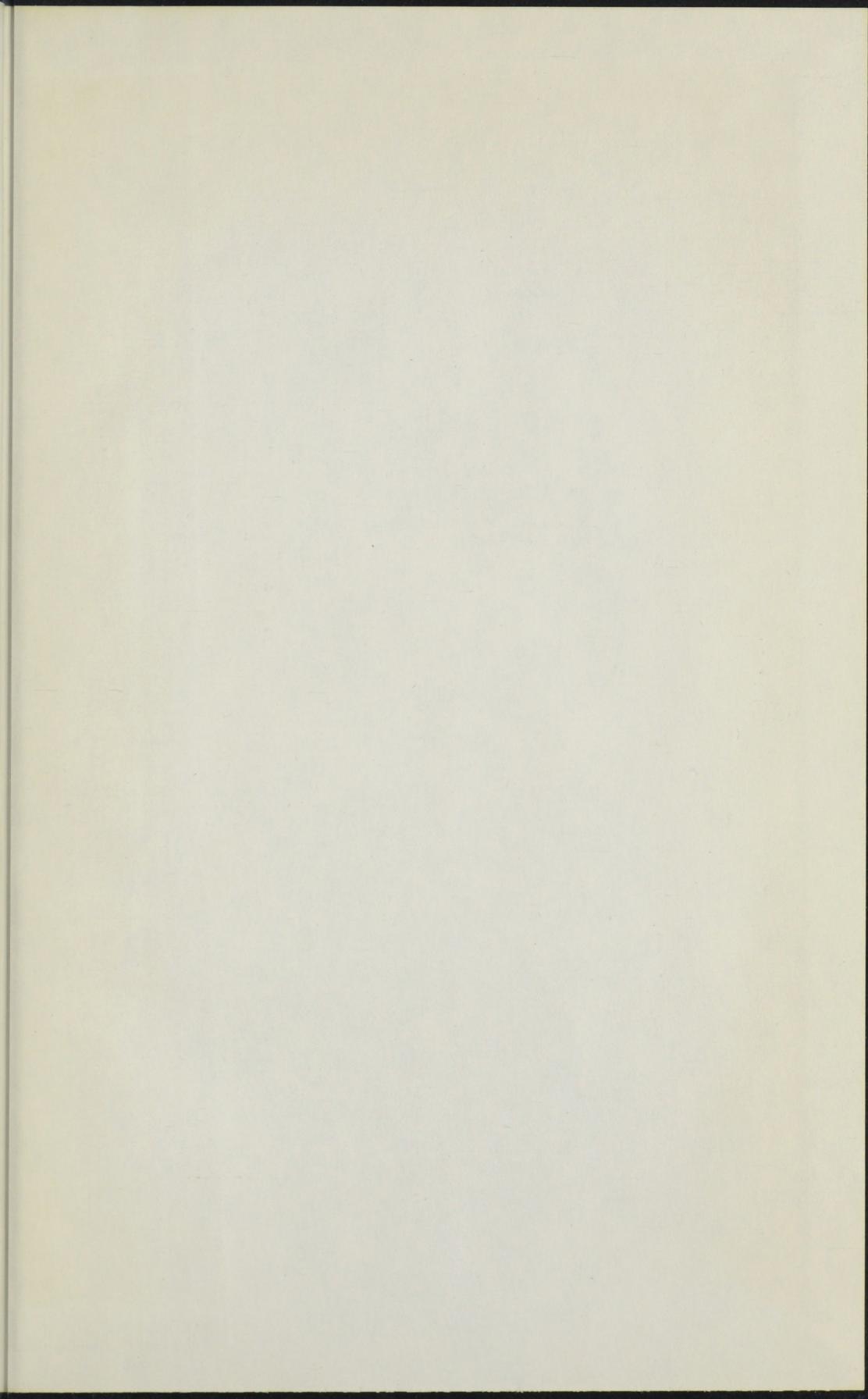
- PURSEY, P.E., 248.
- QUINTE-CURCE, 207.
- QUINTILIEN, 197, 207.
- RALPH D'ESCURES, 27-28.
- RÉGIS, L.-M., 58.
- RICHER, 207.
- RIGORD DE SAINT-DENIS, 209.
- RIVIÈRE, J., 9, 23-25.
- RODOLPHE (moine), 27-28.
- ROMÉLOS, 274.
- RONDET, H., 121, 157.
- ROQUES, R., 7.
- ROSCÉLIN, 68, 73.
- RUNCIMAN, S., 225.
- RUSSELL, B., 126.
- RUY GONZALÈS DE CLAVIJO, 253.
- SABELLIUS, 232.
- SAHAK (catholicos), 263.
- SAHAK D'ARMÉNIE, 263.
- SAHAK LE SAINT, 270.
- SAHAK PARTEV, 271.
- SALLOCH, M., 215.
- SALLUSTE, 204-207, 214.
- SALVIEN DE MARSEILLE, 207.
- SAMUEL D'ANI, 263.
- SARGIS D'APRAKOUNIK, 217.
- SARKISSIAN, K., 217.
- SCHANAZARIAN, G., 217.
- SCHMITT, F.S., 12-114 *passim*.
- SCOT ERIGÈNE, 139.
- SEITH, 209.
- SÉNÈQUE, 191, 197.
- SERGE D'EUPHRAMI (?), 263.
- SÉVÉRIEN DE GABALA, 242.
- SIMÉON (catholicos) 263-264.
- SIMÉON DE GARNI, 227.
- SIMÉON (saint), 262.
- SINIGRÈS, 271.
- SION (catholicos), 263.
- SOCRATE L'HISTORIEN, 270.
- SOLIGNAC, A., 118, 124.
- SOMNAS (patriarche d'Antioche), 263.
- SOPHICLIDÈS, 271.
- SOUTHERN, R.W., 7, 28.
- SPINOZA, 175.
- STEPHANOS, 271.
- STRIJD, K., 7.
- STRACK, H., 274.
- SUCCENSUS, 232.
- SUÉTONE, 207.
- TACHEAN, 227.
- TACITE, 204, 207.
- TAMERLAN, 217, 219-220, 253.
- TELEMACHUS, 197.
- TÉRENCE, 204, 213.
- TER MATTÉOS, 259.
- THÉODORE, 232.
- THÉODORE DE PHARAN, 262.
- THÉODORET, 262.
- THEODOSE LE GRAND, 262.
- THEODOSE LE PETIT, 262.
- THÉOPHANE, 270.
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE, 263.
- THOMAS, 271.
- THOMAS D'AQUIN (saint), 53, 76, 79, 83, 94, 98, 140, 153, 157, 167, 174-175, 184, 202, 233, 239-240, 242, 266, 274, 276.
- THOMAS DE MEDZOPH, 217, 220-221.
- THONNARD, F.-J., 169.
- THOMPSON, J.W., 201, 209.
- THUCYDIDE, 204, 207.
- TIBÈRE, 273.
- TIMOTHÉE D'ALEXANDRIE, 270.
- TIRIDATE, 264.
- TITE-LIVE, 207, 209.
- TONNEAU, R.M., 251.
- TOYNBEE, A., 205, 210, 215.
- TRABUCCO, J., 117.
- TRÉHOREL, E., 117.
- TREMBLAY, P., 26.
- TRESMONTANT, Cl., 146-147, 184, 186, 188.
- TROUILLARD, J., 130, 142, 144, 149-150, 156, 158-160, 163, 165, 171, 175, 188.
- ULYSSE, 197.
- URBAIN II, 71.
- VAN BAVEL, T.-J., 129.
- VAN DEN OUDENRIJN, A.M., 217, 223, 233, 259, 271, 276.
- VARDAN, 263.
- VARDAN LE GRAND, 270.
- VARDAN LE VARDAPET, 270.
- VATCHAGAN, 263.
- VEGA, P.A.C., 117.
- WATTS, W., 117.
- WEBB, C.C.J., 190, 194.
- WIDUKIND DE CORVEY, 209.
- WILMART, A., 22, 27-28.
- WYTZES, J., 137.
- YEZR (catholicos), 263.

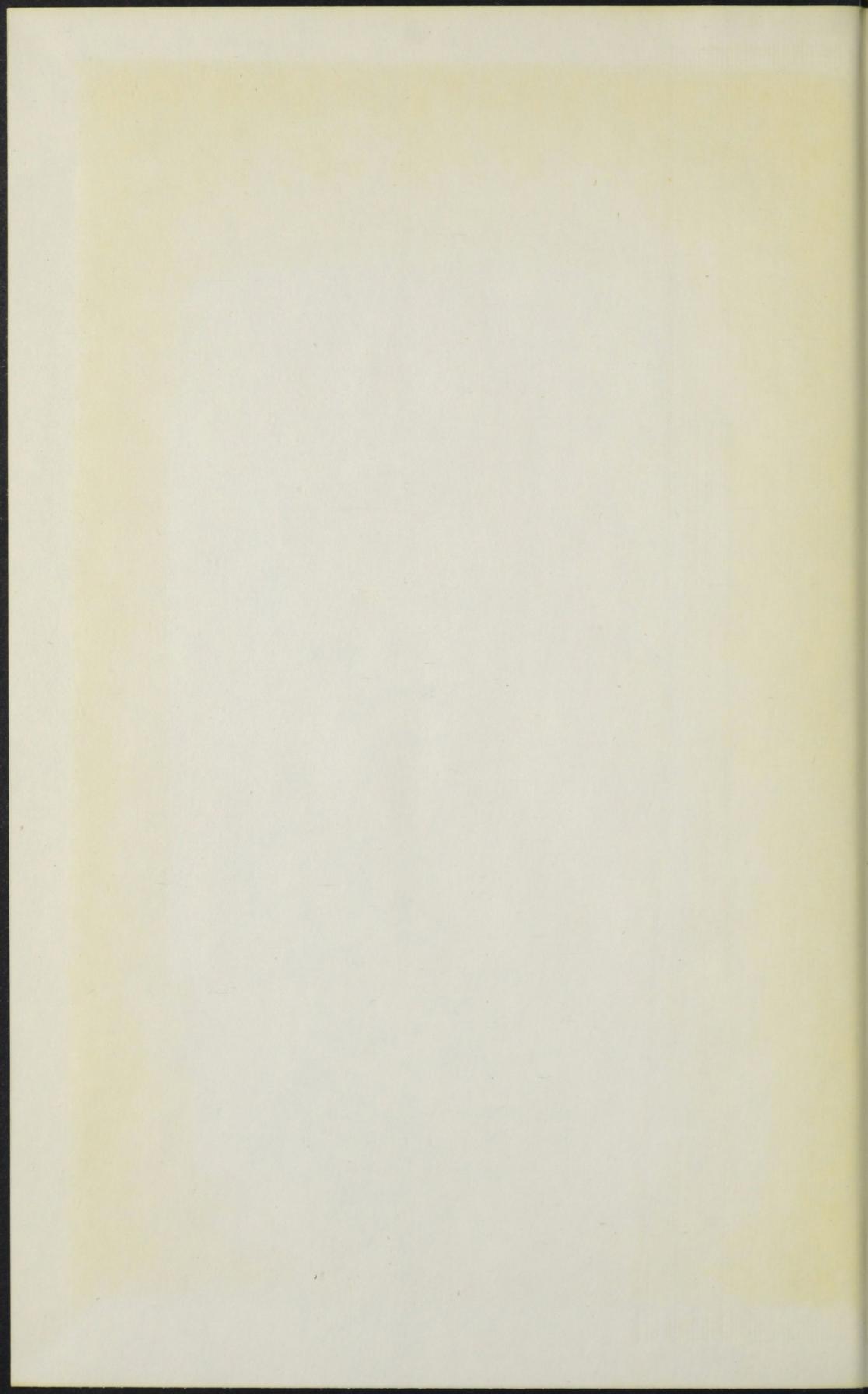
TABLE DES MATIÈRES

Th.-A. AUDET, Problématique et structure du <i>Cur Deus Homo</i>	7
G.-H. ALLARD, <i>Homo lapsus</i> chez saint Augustin	117
M. HUFTIER, La philosophie plotinienne du péché et l'utilisation qu'en a faite saint Augustin	137
E. K. TOLAN, John of Salisbury and the Problem of Medieval Humanism	189
B. LACROIX, Guillaume de Tyr : Unité et diversité dans la tradition latine	201
M. DEDURAND, Une Somme arménienne au XIV ^e siècle	217
TABLE DES NOMS DE PERSONNES	279
TABLE DES MATIÈRES	284

Superiorum permissu.

De licentia ordinarii.





Ce volume doit être rendu à la dernière
date indiquée ci-dessous.

This book must be returned to the last date
indicated below.

BIBLIOTHÈQUE

THÉOLOGIE - PHILOSOPHIE

16002699

BIBLIOTHÈQUE-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 02553 0615