

Université de Montréal

**Le rapport de l'Un et de l'intellect dans la centurie de
Calliste Cataphygiotès**

par

Sofia AVRAMOVA

Département de Philosophie

Faculté des Arts

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de PhD
en philosophie

août 2010

© Avramova Sofia, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Le rapport de l'Un et de l'intellect dans la centurie de Calliste Cataphigiotès

Présentée par :
Sofia Avramova

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Louis-André Dorion, président-rapporteur
Richard Bodéüs, directeur de recherche
Sara Magrin, membre du jury
Michel Cacouros, examinateur externe
Louis-André Dorion, représentant du doyen de la FES

Résumé

La présente étude est une analyse et une reconstruction interprétative de la centurie de Calliste Cataphygiotès, intitulée *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative, chapitres syllogistiques et hauts*. Notre approche à ce texte pluridisciplinaire est prioritairement philosophique. Dans le but de mettre en valeur l'intérêt philosophique qu'il représente, nous avons concentré notre analyse sur les problèmes liés au rapport de l'intellect avec l'Un, sur l'étude du concept de l'infini, sur son rôle dans la contemplation et sur la méthode dialectique dont Calliste Cataphygiotès s'en sert. Nous avons reconstruit la doctrine de la contemplation, implicite au texte de Calliste et nous avons tenté une reconstruction globale de la centurie qui permettra au lecteur d'apprécier les qualités spéculatives et l'esprit synthétique de ce mystique byzantin presque inconnu.

Mots-clés : contemplation; synergie; union; intellect; Un; infini; déification

Abstract

The present study is an analysis and an interpretative reconstruction of Callistus Cataphygiotes's syllogistic chapters, entitled *The union with God and the contemplative life*. Our approach to this multidisciplinary text is primarily philosophical. In order to emphasize the philosophical aspect of the text, we focused our analysis on issues related to the concept of infinity, its role in contemplation, the relation of the intellect with the One, as well as the dialectical method used by Callistus Cataphygiotes. We rebuilt the doctrine of contemplation, implied in the text of Callistus and we tried to do a complete reconstruction of the text that will allow the reader to appreciate the speculative and the synthetic spirit of this almost unknown Byzantine mystic.

Keywords : contemplation; synergy; union; intellect; the One; infinity; deification

Table des matières

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I : LE TEXTE ET SON CONTEXTE.....	7
1. LES ÉDITIONS ET LES TRADUCTIONS DES CHAPITRES DE CALLISTE CATAPHYGIOTÈS ET LE CONTEXTE IMMÉDIAT DE LA <i>PHILOCALIE</i>	7
2. LES PROBLÈMES DE L'IDENTIFICATION DE L'AUTEUR ET DE LA DATATION DU TEXTE	17
3. LE CONTEXTE CULTUREL : QUELQUES TRAITs CARACTÉRISTIQUES DE LA CULTURE BYZANTINE ET LEURS MANIFESTATIONS DANS LES CHAPITRES DE CALLISTE.....	27
4. INTÉRÊT ET DIFFICULTÉ DU TEXTE: LES QUESTIONS QU'IL SUSCITE	38
5. BUT ET ORIGINALITÉ DE LA PRÉSENTE ÉTUDE	41
CHAPITRE II : LA FORME DE LA CENTURIE.....	47
1. LA FORME DU TEXTE.....	47
1.1. <i>Le genre des chapitres dans la tradition byzantine ; les centuries et leur double caractère</i>	47
1.2. <i>Les différents types de chapitres dans le texte - chapitres syllogistiques, distinctifs, exégétiques et dialogiques – et leur structure</i>	52
1.2.1. Les chapitres syllogistiques	52
1.2.2. Les chapitres distinctifs	57
1.2.3. Les chapitres exégétiques	59
1.2.4. Les chapitres dialogiques	61
1.2.5. Les chapitres complexes.....	66
1.3. <i>Le plan de la centurie</i>	72
A. Chapitres sur la nature de l'intellect et sur son but naturel	73
B. Chapitres sur le devenir de l'intellect et sur son acte qui peut dépasser sa nature	75
C. Chapitres sur l'union de l'intellect avec Dieu	82
2. CORRESPONDANCE ET FONCTIONNEMENT DE LA FORME PAR RAPPORT AU CONTENU DE LA CENTURIE	83
2.1. <i>Les Chapitres syllogistiques et hauts de Calliste Cataphygiotès</i>	83
2.2. <i>La structure de la centurie : restructuration suivant l'ordre sémantique</i>	86
2.2.1. Structure et mouvement.....	86
2.2.2. Les groupes sémantiques.....	88
2.2.3. Corrélation des groupes sémantiques	92
2.2.4. Organisation triadique de la centurie.....	93
2.2.5. <i>Excursus</i> : l'interprétation des textes dionysiaques au 14 ^{ème} siècle	94
2.3. LE MOUVEMENT DU TEXTE	97

CHAPITRE III : LE CADRE GÉNÉRAL DE LA CENTURIE	104
1. L'ASPECT EXHORTATIF ET L'ASPECT SPÉCULATIF DE LA CENTURIE	105
1.1. <i>L'exhortation</i>	106
1.2. <i>La spéculation</i>	110
2. ÉNERGIE ET SYNERGIE : LA CONTEMPLATION EN TANT QUE COOPÉRATION	115
2.1. <i>L'acte humain</i>	116
2.2. <i>L'acte divin</i>	126
2.3. <i>La coopération</i>	132
3. LE BEAU ET L'AMOUR DANS LA RECHERCHE PHILOCALIQUE	136
3.1. <i>L'amour</i>	136
3.2. <i>L'objet philocalique : les biens et les beaux</i>	148
3.3. <i>Philocalie et philosophie</i>	150
CHAPITRE IV : LE THÈME PRINCIPAL : LE RAPPORT ΝΟΥϝ – ἘΝ.....	155
1. LES TERMES DU RAPPORT : L'INTELLECT ET L'UN.....	155
1.1. <i>L'intellect</i>	155
1.1.1. La traduction du terme.....	155
1.1.2. Le νοϝς dans la tradition byzantine	159
1.1.3. Le νοϝς dans la centurie de Calliste Cataphygiotès	165
1.1.4. L'intellect – <i>finitum capax infinitum</i>	169
1.2. <i>L'Un</i>	172
1.2.1. L'Un des philosophes et des théologiens.....	172
1.2.2. Pourquoi choisir l'Un comme nom divin?.....	180
1.2.3. Unité et infinité en Dieu	181
2. LE RAPPORT ΝΟΥϝ – ἘΝ : LA CONTEMPLATION	187
3. LE DÉVELOPPEMENT TERNAIRE DU RAPPORT CONTEMPLATIF : CONTEMPLER - S'ASSIMILER - S'UNIR.....	194
3.1. <i>La ressemblance comme médiateur : une tradition antique</i>	197
3.2. <i>Connotations du terme semblable</i>	199
CHAPITRE V : LA DOCTRINE DE LA CONTEMPLATION	207
1. LA CONTEMPLATION NATURELLE : L'APPROCHE POSITIVE	208
1.1. <i>Comment la contemplation naturelle est-elle positive?</i>	210
1.2. <i>Les résultats de la contemplation naturelle</i>	212
1.3. <i>Le fini et l'infini dans la contemplation naturelle</i>	218
2. LA CONTEMPLATION DANS L'ASSIMILATION : L'APPROCHE NÉGATIVE	224
2.1. <i>Comment la contemplation dans la ressemblance est-elle négative?</i>	226
2.2. <i>Les résultats de la contemplation de l'intellect devenu semblable à Dieu</i>	229

2.3.	<i>Le fini et l'infini dans l'assimilation et dans la contemplation de la ressemblance</i>	234
3.	LA CONTEMPLATION DANS L'UNION : LA SYNTHÈSE	239
3.1.	<i>Comment cette contemplation est-elle une synthèse des précédentes?</i>	244
3.2.	<i>Les résultats de la contemplation dans l'union</i>	255
3.3.	<i>Le fini et l'infini dans l'union</i>	258
CONCLUSION.....		263
BIBLIOGRAPHIE		274

Introduction

La présente étude est une analyse et une reconstruction interprétative d'un texte peu connu, à savoir la centurie de Calliste Cataphygiotès, intitulée *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative, chapitres syllogistiques et hauts*.

Le texte en question appartient à la tradition byzantine monastique et représente un des meilleurs échantillons de la pensée mystique et spéculative des derniers siècles de l'Empire Oriental. Il est notable que la centurie ait subi une forte influence néoplatonicienne, tout en demeurant un écrit chrétien parfaitement orthodoxe. Néanmoins, à notre connaissance, elle a très peu attiré l'intérêt des chercheurs. Situé dans un champ où philosophie, théologie et mystagogie cohabitent harmonieusement, le texte a souvent produit une vive impression sur les historiens de la philosophie et de la théologie byzantine qui en avaient pris connaissance; cependant, ils lui ont rarement consacré plus que quelques phrases élogieuses. Or, peut-être notamment à cause de sa nature « mixte », le texte de Calliste n'a pas fait l'objet d'analyses et de recherches approfondies qui mettraient en valeur ses qualités spéculatives et l'hardiesse de ses idées. A l'heure actuelle, étant donné la spécialisation de chaque domaine de recherche, il est difficile et non sans risques de situer et de juger l'importance d'un texte pluridisciplinaire et, d'une certaine façon, quelque part éclectique. Nous nous sommes engagés dans cette entreprise pour les raisons suivantes.

Premièrement, nous avons choisi *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative* en raison de sa problématique. Comme le titre peut le trahir, il est question de l'acte contemplatif et de l'acte unifiant, c'est-à-dire de la vie noétique dans son ultime mouvement vers ce qui la dépasse. Le texte pose, examine et apporte des solutions aux

problèmes liés au rapport νοῦς - ἔν compris comme le rapport entre l'intellect humain et l'Un divin.

Lu à travers la tradition gréco-chrétienne, le texte de Calliste Cataphygiotès représente une synthèse de deux tendances sotériologiques opposées : celle qui privilégie le mouvement condescendant du Principe premier vers l'intellect, et celle qui privilégie le mouvement ascendant de l'intellect humain et accentue l'activité humaine en synergie avec l'Esprit divin - deux tendances qui se manifestent très tôt respectivement dans l'école antiochienne et dans l'école alexandrine.

Lu à travers la tradition philosophique dont elle hérite et qu'elle continue, la centurie de Calliste se situe à l'intersection de deux courants majeurs : d'une part, celui de l'hénologie, posant comme principe premier l'Un hypostasié et transcendantal, puis privilégiant méthodologiquement la dialectique du rapport *un - multiple*, et d'autre part, celui de la noologie, qui interprète le principe de l'être comme ordre structurant et comme intellect, c'est-à-dire comme agent absolu et acte pur. Étant donné que les deux courants aboutissent au même problème typique pour chaque radicalisation de l'attitude philosophique, à savoir le besoin et, en même temps, l'impossibilité pour l'intellect humain d'atteindre le Principe premier qui est aussi son propre principe, il nous semble que Calliste Cataphygiotès, ici encore, réussit une synthèse qui, tout en respectant le caractère transcendant et énergétique du Principe premier, permet à l'intellect humain de l'approcher et d'y participer pour le contempler et pour s'unir à lui autant que cela lui est possible.

Lu à travers la tradition hésychaste, le texte de Calliste, tout comme la synthèse palamite, se propose comme but la tâche paradoxale de dire l'indicible et de montrer le secret. L'auteur cherche à donner une expression théologique et philosophique à l'expérience mystique qui est et qui reste un rapport personnel inexprimable. Ainsi, la

centurie joint la recherche rationnelle et spéculative à l'attitude existentielle et personnelle : d'une part, le discours portant sur la pensée et le langage ordonne et délimite la centurie, d'autre part le discours sur le *sens noétique* ou spirituel, sur l'acte érotique et sur le silence dépasse toutes limites et, explorant la contemplation infinie, cherche à montrer comment l'intellect devient un et infini. Nous pensons que le concept organisateur de la synthèse effectuée par Calliste Cataphygiotès est celui de l'infini, et plus spécialement le dynamisme d'un *devenir* infini compris comme repoussement et dépassement des limites de la nature, de l'*habitus* ou même de l'acte. À notre connaissance, le texte de Calliste est, dans toute la tradition byzantine, celui qui examine le problème de la coordination du fini et de l'infini de la manière la plus synthétique et la plus explicite.

Deuxièmement, une autre raison pour choisir ce texte est la qualité philosophique de l'œuvre. Nous insistons sur le fait que, dans un domaine aussi théologique et mystique, l'attitude de l'auteur reste très philosophique. Calliste est pleinement conscient de la limitation de tout discours (de toute pensée rationnelle et de toute parole), y compris le discours philosophique; néanmoins, il est aussi conscient que le discours est non seulement l'unique moyen de communication et de communion proprement humaine, mais qu'il est également la nature même de l'homme, car celui-ci, par sa nature, « possède un intellect et naturellement pense la vie »¹. Les chapitres *sylogistiques et hauts* se révèlent extrêmement intéressants car Calliste Cataphygiotès connaît la philosophie extérieure aussi bien que la philosophie intérieure². Dans sa centurie, toutes les deux sont omniprésentes, et elles

¹ Calliste Cataphygiotès, *Chapitres sylogistiques et hauts de l'union avec Dieu et de la vie contemplative*, chapitre 1.

² La tradition byzantine appelle « philosophie extérieure » la philosophie païenne des auteurs antiques (Platon, Aristote etc.) et « philosophie intérieure », l'amour pour la sagesse proprement chrétienne qu'elle identifie avec la sagesse d'inspiration divine des pères de l'Église. Les deux types de philosophie trouvent place dans

concourent à un but commun. L'analyse du texte serait aussi fort utile pour l'étude du rapport qui existe entre ces deux types de philosophie au sein de la culture byzantine.

Troisièmement, le texte de Calliste mérite notre attention car il est aussi bien original que traditionnel. D'une part, il s'inscrit parfaitement dans la tradition gréco-byzantine, héritant de ses idées, de ses intérêts et de ses problèmes et les développant d'une manière cohérente. De fait, le texte ne peut être adéquatement compris que dans le contexte de cette tradition : les notions clé et les principes dont Calliste se sert nécessitent impérativement d'être interprétés à la lumière de son héritage philosophique, théologique et mystagogique. D'autre part, *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative* est indéniablement une œuvre originale. À notre connaissance, c'est un des très rares textes qui traitent explicitement des thèmes que la tradition byzantine a toujours gardés cachés des non initiés et a considérés comme étant ésotériques. La singularité de la centurie consiste dans le fait que l'auteur explore très minutieusement et jusqu'au bout l'acte noétique, qu'il examine toutes les modalités de la contemplation et qu'il trace l'itinéraire de la *technique* de cette ultime activité intellectuelle. Calliste Cataphygiotes montre tout ce qui peut être montré et dit tout ce qui peut être dit sur des sujets que ses prédécesseurs ont suggérés, mais toujours tus ou limités à un enseignement oral. Cela fait de son texte un document unique illustrant l'expérience spirituelle vivante qui est considérée par la pensée byzantine comme la vie humaine parfaite et l'acte noétique par excellence. À la fois traditionnel et original, le texte demande une étude approfondie, d'une part pour qu'il puisse recevoir une interprétation adéquate et prendre sa place dans la tradition et, d'autre part, pour qu'on

le système scolaire à Byzance. Leur relation est très complexe. Voir Constantelos, *Christian hellenism. Essays and studies in Continuity and Change*, Caratzas, New Rochelle, NY and Athens.

reconnaisse le rôle important qu'il joue dans la quête de synthèse typique de la pensée byzantine.

Enfin, nous avons aussi choisi le texte pour ses mérites. La centurie de Calliste Cataphygiotès est un texte curieux, beau et sophistiqué. Il provoque la curiosité car, du point de vue de la forme aussi bien que du point de vue du fond, il est un texte *puzzle* : chaque chapitre peut être conçu en tant qu'un élément autonome ou réarrangé dans un nouvel ensemble, créant ainsi de nouvelles lectures et interprétations. Il est sophistiqué puisque l'érudition de son auteur permet et suscite une quantité significative de références, associations et parallèles avec plusieurs traditions, et surtout avec le néoplatonisme et l'hésychasme. Le texte est beau car sa forme très soignée est modelée pour correspondre parfaitement aux idées qu'elle est chargée de présenter. Ces qualités du texte imposent une étude approfondie et expliquent notre envie de faire connaître la centurie et de participer à son interprétation correcte.

Le but de notre essai est d'expliquer un texte que nous considérons comme difficile car nécessitant une réorganisation de la structure aussi bien que de la doctrine. Nous pensons que la centurie de Calliste peut être correctement comprise seulement dans le contexte spécifique de la culture byzantine, à savoir dans les liens et la correspondance avec des penseurs comme les grands cappadociens Basil, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, comme Évagre le Pontique, comme Denys Pseudo-Aréopagite, Maxime le Confesseur, Siméon le Nouveau Théologien et Grégoire Palamas. Nous voulons donner notre interprétation de ce texte ésotérique, complexe et raffiné qui, d'après nous, prend le risque d'explorer les limites de l'intelligible jusqu'à la rencontre de l'intellect avec l'Un, «située» au-delà de toute intelligence. Nous voulons également mettre en évidence le caractère synthétique de la pensée de Calliste Cataphygiotès : d'après nous, tout en

respectant leurs différences, il réussit à unir dans une synthèse les oppositions que présentent la pensée théologique discursive et l'expérience mystique d'une vision sans vision et d'un dialogue sans paroles. L'intérêt de l'étude de la centurie de Calliste consiste dans l'habileté de l'auteur de concilier dans une union sans mélange la parole et l'hésychie, le fini et l'infini, l'attitude kataphatique et l'apophatisme, le naturel et le surnaturel, l'immanent et le transcendant.

La première partie de notre étude est consacrée à l'histoire de la centurie et à son contexte ; la seconde examine sa forme et la correspondance forme-contenu ; le troisième chapitre étudie les aspects organisateurs formant le cadre extérieur du texte, tandis que le chapitre suivant poursuit brièvement l'histoire des concepts majeurs de la centurie et les analyses dans leur corrélation. Le cinquième chapitre est dédié à la reconstruction de la doctrine de la contemplation de Calliste Cataphygiotès.

Chapitre I

Le texte et son contexte

1. Les éditions et les traductions des chapitres de Calliste Cataphygiotès et le contexte immédiat de la *Philocalie*

Le texte *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative, chapitres syllogistiques et hauts de Calliste Cataphygiotès*, ne nous est pas parvenu dans sa totalité – des 100 chapitres de la centurie, nous ne disposons que de 92. Ces derniers ont été publiés pour la première fois à Venise en 1782 par Macaire Notaras, métropolite de Corinthe (1731-1805) et Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) dans la *Philocalie*³, recueil qui rassemble d'importants textes de la spiritualité byzantine. D'après Nicodème, la *Philocalie* est composée pour être « l'instrument même de la déification »⁴.

Les 36 auteurs que nous y retrouvons ont vécu entre le 4^{ème} et le 15^{ème} siècle et leurs textes sont rangés d'après un ordre chronologique, les chapitres de Calliste Cataphygiotès se trouvant vers la fin. Les compileurs Macaire et Nicodème donnent à leur recueil le nom de *Philocalie* suivant l'exemple des grands Cappadociens qui, au 4^{ème} siècle, ont assemblé sous ce nom des textes d'Origène. Le manuscrit, ayant servi à l'édition vénitienne a été

³ Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venetiis, 1782. La même édition, augmentée des chapitres du patriarche Calliste est reprise à Athènes en 1893. La troisième édition à Athènes date de 1957-1963, réimprimée en 1974-76. Les chapitres de Calliste sont dans Φιλοκαλία, vol. 5, Αθηναί, 1976. Cf. **Th. Stylianopoulos**, *The Philokalia: A Review Article*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 26 (1981) pp. 252-263; **D. Stiernon**, arts. *Macaire de Corinthe* et *Nicodème l'Hagiorite* dans *DSp* 10 (1980) col. 10-11 et 11 (1982) col. 234-50; **K. Ware**, art. *Philocalie* dans *DSp* 12 (1984) col. 1336-1352; **Pl. Deseille**, *La spiritualité orthodoxe et la philocalie*, éd. Albin Michel, Paris 2003.

⁴ Préface, p. δ, col. 2.

perdu. Étant donné que les textes de la *Philocalie* appartiennent tous à la tradition byzantine monastique - écrits par des moines et destinés à des moines -, il est évident qu'une publication les expose à un large public laïc, privé d'une direction spirituelle vivante et de la préparation nécessaire à leur lecture. Macaire et Nicodème, conscients du risque qu'ils prenaient,⁵ y consentaient dans le but de faire profiter tout un chacun de la sagesse philocalique. Cependant, malgré les intentions de ses éditeurs, la *Philocalie* demeure longtemps un livre rare et ne gagne d'influence en Grèce qu'après sa troisième édition, c'est-à-dire dans la seconde moitié du 20^es.

La situation en Occident est similaire : la première édition étant très rare, les collaborateurs de Jacques Paul Migne rencontrent des difficultés pour réaliser l'impression des textes de la *Philocalie*⁶. Finalement, quatre-vingts ans après l'édition vénitienne, l'œuvre de Calliste – le texte grec et la traduction en latin - trouve sa place dans le 147^e tome de la *Patrologie grecque*⁷.

En effet, la *Philocalie* exerce pour la première fois une grande influence dans le monde slave. En 1793, peu après son édition vénitienne, elle est traduite en slavon par Païssy Velitchkovsky (1722-1794)⁸. Cependant, les chapitres de Calliste Cataphygiotès paraissent seulement dans le quatrième tome, qui est ajouté lors de la seconde édition en

⁵ Dans la préface Nicodème l'Hagiorite remarque que certains des textes publiés peuvent sembler étranges aux oreilles de la majorité des gens et risquent même de leur nuire.

⁶ Dom **Pitra**, *PG* 127, col. 1127.

⁷ *PG* 147, col. 835-942.

⁸ La première édition sort à Moscou en 1793 et comprend trois tomes. Païssy Velitchkovsky consacre une grande partie de sa vie au regroupement et à la traduction de textes spirituels. Cependant, il garde des réserves quant à leur publication. Un recueil comme *La Philocalie* risque non seulement de ne pas profiter, mais de nuire à un large public. Païssy ne cède qu'après la forte insistance de Gabriel, métropolitain de Novgorod et de Saint-Pétersbourg.

1822, plusieurs années après la mort de Païssy. Plus tard, les chapitres syllogistiques sont exclus de la traduction russe de la *Philocalie*, faite par Théophane le Reclus (1815-1894) puisqu'ils sont jugés trop subtils, difficiles et complexes⁹. Cette omission est réparée postérieurement par deux traductions en russe de l'œuvre de Calliste. La première est réalisée par N. A. Leontiev et paraît en 1898¹⁰. La seconde est faite probablement pendant les années 20 du siècle passé par le philosophe et mathématicien A. F. Lossev¹¹.

Dans l'ensemble de la *Philocalie*, le texte de Calliste Cataphygiotès est traduit en plusieurs langues européennes¹². En français, il paraît en 1981.¹³ Le traducteur Jacques

⁹ Cf. *Добротолубие*, 1877-1889, compilé et traduit en russe par Théophane le Reclus. Dans son choix de textes, Théophane a préféré ceux qui traitent de la vie pratique ou active qui est une étape préparatoire à la vie contemplative. La *Philocalie* russe a joué un rôle important dans la formation des idées philosophiques de l'intelligentsia russe au 19^e et du début du 20^e siècle. Cela pourrait expliquer sa traduction en anglais qui paraît avant la traduction de la *Philocalie* complète à partir du texte grec. Voir *Early Fathers from Philokalia: together with some writings of St. Abba Dorotheus, St. Isaac of Syria and St. Gregory Palamas*, selected and translated from Russian text Dobrotolubie by E. Kadloubovsky and G.E.H. Palmer, Faber and Faber, London, 1954. A l'heure actuelle la traduction en anglais de la *Philocalie* grecque n'est pas achevée et, pour cette raison, l'œuvre de Calliste, qui devrait se trouver dans le cinquième et dernier volume, n'est pas encore traduite. Voir *The Philokalia. The complete text*, translated by **G.E.H. Palmer, Kallistos Ware and Philip Sherrard**, Faber and Faber, London, 1979 –1986.

¹⁰ *Православный собеседник*, Казань, t.2, № 7-8, p.1-110.

¹¹ À cause du régime communiste, cette traduction du jeune Lossev qui était alors moine, ne paraît que plus que soixante-dix ans plus tard, dans un recueil posthume. Cf. **Лосев А.Ф.** *Имя. Сочинения и переводы*. СПб., 1997, с. 393 - 454.

¹² En roumain, la composition et la traduction du recueil sont réalisées par **Dimitru Staniloae** (1903-1993) en 10 volumes. Les chapitres de Calliste Cataphygiotès se trouvent dans le tome 8, Bucarest 1979. L'édition de Staniloae diffère du recueil grec ; elle est augmentée de plusieurs textes nouveaux, de préfaces et de notes. L'éditeur, à la différence de Théophane le Reclus met l'accent sur la spiritualité contemplative et la spéculation. Pour la traduction italienne, voir *La Filocalia*, Turin, t. 4, 1987, p. 399-477.

¹³ *Philocalie des Pères neptiques*, traduction en français sous la responsabilité de Boris Bobrinsky, édition Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, France, 1979-1981. Le texte de Calliste Cataphygiotès se trouve dans le vol. 11. Dans notre étude, nous allons donner les références d'après le texte grec publié dans la

Touraille qualifie le texte comme étant « atypique » et « l'un des plus difficiles et des plus beaux »¹⁴.

Il est évident que *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative* nous est transmis grâce à la composition, les éditions et les traductions de l'anthologie que nous appelons brièvement la *Philocalie*. Bien qu'ils soient exclus de certaines traductions, les chapitres syllogistiques de Calliste Cataphygiotès font indéniablement partie de ce recueil et ils sont de grande importance pour sa bonne compréhension. On peut en effet noter que dans son titre programmatique complet, la *Philocalie* se donne pour but de montrer comment « par la pratique et la théorie de la philosophie morale, l'intellect est purifié, illuminé et rendu parfait ». C'est également par ces mêmes mots que nous pourrions désigner le but de l'œuvre de Calliste. Les compilateurs du recueil, de même que Calliste, identifient l'homme avec l'intellect (νοῦς); tous, ils mettent l'accent sur la contemplation conçue comme l'acte ultime de l'intellect; ils recherchent l'exercice d'une philosophie spécifique et distinguent les étapes principales de l'ascension humaine qui mène à l'union avec Dieu.

Ainsi, les chapitres de Calliste Cataphygiotès s'inscrivent-ils parfaitement dans le contexte de la *Philocalie* où ils s'intègrent très bien parmi les auteurs, les textes et les thèmes retenus par Macaire et Nicodème. Kallistos Ware, examinant l'unité intérieure de la *Philocalie* et la nature de l'esprit philocalique distingue trois moments communs, importants et caractéristiques pour tous les textes qui s'y trouvent : (a) l'objet principal d'intérêt est l'acte intérieur; (b) le but final est la déification; (c) le moyen pour atteindre ce but est la prière noétique, lors de laquelle l'intellect se concentre en soi et se libère de toute

Patrologie et d'après la traduction française de J.Touraille. Nous ajouterons, quand cela sera nécessaire, notre traduction.

parole, pensée et forme¹⁵. Nous pouvons voir que le texte de Calliste y est conforme sinon à la lettre, du moins dans l'esprit : l'objet de son intérêt est l'acte ultime de l'intellect qui est bien sûr le plus intérieur possible; le but final pour l'homme est l'union avec Dieu, c'est-à-dire la déification et, finalement, le moyen pour l'atteindre est la contemplation dans laquelle comme dans la prière noétique, l'intellect se dépouille du multiple et devient sans parole, pensée ni forme.

Kallistos Ware note encore quelques caractéristiques de la *Philocalie*, à savoir (a) l'influence que la spiritualité d'Évagre le Pontique¹⁶ et celle de Maxime le Confesseur exercent sur la majorité des auteurs; (b) leur palamisme implicite et (c) l'absence d'influence occidentale. Or, le discours sur la contemplation qui va de pair avec le discours sur l'intellect commence avec Origène¹⁷, il est développé par Évagre pour être repris, corrigé et approfondi par Maxime le Confesseur. Calliste Cataphygiotès se range naturellement dans cette lignée et nous pourrions même dire qu'il est l'un des meilleurs représentants de cette mystique spéculative et philosophique. De même, ses chapitres sont fidèles à la spiritualité hésychaste que Grégoire Palamas ne fait qu'explicitier. Enfin, il est impossible d'y trouver la moindre trace d'une influence occidentale. Les chapitres syllogistiques ne mentionnent jamais la théologie latine; ils ne contiennent point de comparaisons, ni de parallèles. La doctrine dont ils sont porteurs est typiquement byzantine et elle cherche à se situer non pas dans un dialogue horizontal et géographiquement

¹⁴ *Ibid.*, p. 144.

¹⁵ **K. Ware**, art. *Philocalie*, *DSP*. 12 (1984) col. 1336 et *idem*, *The inner unity of the Philokalia and its influence in East and West*, ed. Onassis Public Benefit Foundation, Athens 2004.

¹⁶ Dans la *Philocalie* ses textes ont été en partie conservés sous le nom de St. Nil.

¹⁷ Cf. **Origène**, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Cerf, SC 375, Livres (I - II) et SC 376, Livres (III-V); *Id.*, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Cerf, SC 37 bis.

définissable, mais dans un dialogue vertical entre la vérité absolue et la possibilité de réception et d'expression concrète de cette vérité.

Or, après avoir examiné les similitudes, il est important de noter les différences qui distinguent *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative* de la majorité des autres textes philocaliques. Premièrement, il faut mentionner le vocabulaire néoplatonicien de son auteur. Calliste se sert de termes comme l'*Un*, l'*intellect*, la *conversion*, le *retour*, l'*union*, la *contemplation*, le *beau* et le *bien*, la *philosophie*, la *ressemblance*, l'*assimilation*, l'*acte*, l'*infini*, l'*automouvement* etc. Il ne s'agit pas simplement d'une manière de parler puisque ces termes désignent des concepts de première importance pour Calliste et ils sont ses mots-clés. Le vocabulaire de Calliste est organiquement lié avec ses idées et indispensable pour leur expression. Aucun des autres auteurs représentés dans la *Philocalie*, même les plus spéculatifs comme Maxime et Palamas, ne se sert aussi systématiquement d'un tel vocabulaire.

Deuxièmement, l'attitude de Calliste Cataphygiotes est strictement intellectuelle, disciplinée, soucieuse de la cohérence et de l'enchaînement des idées. Le texte des chapitres se veut syllogistique et apodictique. Dans la première partie de la centurie, l'auteur présente une chaîne interminable de preuves qui doivent convaincre rationnellement le lecteur de la nécessité d'une conversion intellectuelle et de la recherche de l'Un¹⁸. D'autres chapitres contiennent de multiples distinctions qui visent toujours l'exhortation intellectuelle. En revanche, le langage de la majorité des autres textes philocaliques est souvent imagé et l'attitude de leurs auteurs est plutôt rhétorique. Bref, si

De l'union avec Dieu et de la vie contemplative est désigné presque unanimement comme l'œuvre la plus philosophique de la *Philocalie*, cela veut dire que, justement par sa démarche philosophique, il se distingue notablement des autres textes du recueil.

Troisièmement, Calliste Cataphygiotès manifeste un vif intérêt pour la *technique*¹⁹ de la contemplation. Il exhorte son lecteur à la contemplation et, en même temps, il le mène et dirige dans toutes les étapes et, ainsi, explore minutieusement, jusqu'au dernier détail, cet art de voir. Calliste cherche à avancer le plus loin possible tout en restant conscient de la nature ultime et limite de l'objet qui l'intéresse – la contemplation et l'union à l'Un. Pour repousser les limites propres à la pensée et à la parole, il entreprend une recherche de moyens qui exprimeraient l'ultime, la limite, l'absolu, bref, l'inexprimable. Cette recherche, ainsi que la nature dynamique de l'acte contemplatif, l'obligent souvent à recourir à un langage paradoxal, à explorer les dernières limites de toute parole pour la dépasser par et dans le silence de l'hésychie. Comparé à celui de Calliste, le mode d'expression des autres auteurs de la *Philocalie* est beaucoup plus conventionnel et même, dans un certain sens, plus modeste car moins hardi. L'intérêt de Calliste Cataphygiotès pour la contemplation et sa manière de l'approcher nous semble unique non seulement dans le contexte de la *Philocalie*, mais, à notre connaissance, également dans toute la littérature byzantine.

¹⁸ Cf. **B. Tatakis**, *La philosophie byzantine*, p.154 : « Les 92 chapitres de l'écrit de Kallistos sont presque autant de preuves de la nécessité de cette conversion vers l'Un, du bien qui en résulte et de la nature de l'Un. Tout cela ne fait, au fond, qu'un seul sujet ».

¹⁹ Par *technique* ou *technologie* nous voulons désigner ici les connaissances qui, s'ajoutant à l'exercice, nous permettent d'acquérir un art, une activité qui nous manifestera et sera notre *habitus*. Ce sens est présent dans le mot grec *τεχνολογία* qui veut dire discours, réflexion sur un art. Elle peut être comprise également comme la connaissance des moyens qui nous permettront d'atteindre un but. Elle examine le *comment* d'un acte.

Enfin, l'auteur des chapitres syllogistiques diffère de ceux qui l'entourent par son attitude nettement positive envers la philosophie grecque, par la petite quantité de citations et de références dans le texte, par l'originalité de certaines de ses idées et par la préférence qu'il donne à la contemplation plutôt qu'à la prière²⁰.

Pour conclure notre bref examen des chapitres syllogistiques dans le contexte de la *Philocalie*, nous devons noter la parenté qui existe entre le mouvement philocalique et la philosophie. D'une part, est appelée philocalie une anthologie rassemblant des textes beaux et de valeur²¹. D'autre part, et c'est le sens premier du terme, philocalie signifie amour pour le beau, pour le beau en soi et, bien sûr, pour Dieu qui est le principe de toute beauté. La philocalie implique ainsi l'idée de la connaissance du beau et s'oppose à l'*ἀπειροκαλία* qui est l'ignorance et l'inexpérience de la beauté. L'amour pour le beau renvoie à la fréquentation de ce dernier, car c'est le rapprochement qui nous rend plus réceptifs et plus expérimentés dans tout art et en particulier dans le meilleur d'entre eux, à savoir la quête du beau. L'attitude philocalique est un mode de vie, un devenir libre, un *habitus* qui réalise la nature humaine en la dépassant. Le *beau* et le *bien* étant traditionnellement conçus comme des synonymes, des transcendants convertibles, ou comme deux manières de désigner la cause finale, la philocalie coïncide avec l'«amour pour le bien». C'est d'ailleurs ainsi que le terme est traduit en slavon : *доброτοлюбие*. Calliste Cataphygiotès, dès le premier chapitre, identifie le *bien* et le *beau* en déterminant le but de l'homme comme « penser les

²⁰ Voir *infra* p. 30-33.

²¹ La culture byzantine est une culture de l'écriture, des textes et d'un choix conservateur de ces textes qui se manifeste dans la composition d'anthologies, d'encyclopédies et de commentaires. Il est évident que cette attitude envers le discours écrit est fort différente de l'attitude de l'antiquité classique. Voilà pourquoi nous

meilleurs pour lui, ces derniers étant appelés les biens ou les beaux »²². Or, le terme de *beau* peut être préféré à celui de *bien* à cause de l'amour dont il est l'objet par excellence, de la force attractive avec laquelle il met naturellement l'âme en mouvement et aussi à cause de son caractère mystérieux, par lequel il échappe à la rationalisation. Ainsi, la philocalie se rapproche-t-elle encore plus de la philosophie, dans son sens platonicien, comprise comme amour pour la sagesse. Les deux termes expriment un élan, un désir, un voyage infini. Tous deux sont une quête, une recherche qui s'approche sans jamais atteindre complètement son but. Tous deux exigent une attitude active de l'homme, une participation consciente, un effort constant et une concentration intense. Elles désignent un mode de vie à la recherche de la perfection, « pour autant que cela soit permis à l'homme », d'après les paroles de Platon qui reviendront tout au long des siècles comme le correctif nécessaire aux aspirations humaines vers l'absolu.

Unanimement considérés comme très intéressants, les chapitres syllogistiques de Calliste Cataphygiotès restent très peu étudiés²³. Ceux qui ont pris connaissance du texte,

pourrions nous permettre de considérer la composition même d'un recueil comme l'expression d'un esprit recherchant la sagesse, c'est-à-dire d'un esprit philosophique.

²² **Calliste**, chapitre 1, 836 A; chapitre 91, 910 A. Cf. **Denys Pseudo-Aréopagite**, *Des noms divins*, ch. IV, 7 : « διὸ καὶ τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν ». D'autres auteurs, comme par exemple Jean Philopon, considèrent la notion de *bien* comme plus riche (πλέον) et plus complète que celle du *beau* puisque tout ce qui est beau est bon, mais tout ce qui est bon n'est pas beau (*De opificio mundi*, p. 293, 17-18). Cependant, ce même argument peut servir également la primauté esthétique puisque nous pouvons dire qu'il y a quelque chose de plus qui s'ajoute au bon pour qu'il soit aussi beau, et que ce quelque chose est indéfinissable.

²³ Les rares études sont difficilement accessibles. Voir **Chalikia G.**, *Η θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸν Κάλλιστο Καταφυγιώτη*, Θεσσαλονίκη, 1987; **Зяблицев Ю.П.** *Платонизм и богословие Каллиста Катафугиота* in *Besceda Л.*, Париж 1990, 8, 30-38; **Antonio Rigo**, *Callisto Angelicide Catafugiota Meleniceota e l'esicismo bizantino del XIV secol : una nota prosopografica*, in *Nil Sorskij e l'esicismo. Atti del II Convegno internazionale di spiritualità russa*, éd. A. Mainardi, p. 251-268; **Димитар Петров**, *Калуст Катафугиот*:

avouent à la fois son intérêt et notre ignorance. J. Lemaître exprime très bien cette attitude : «...cet écrivain que l'on aimerait pourtant bien connaître car son opuscule paraît le plus philosophique de tout le second tome de la *Philocalie*. Malheureusement, le texte que donne celle-ci provient d'un manuscrit défectueux et probablement plus d'une fois mal lu »²⁴. Basile Tatakis dans sa *Philosophie byzantine* consacre à Calliste quelques pages et le range parmi les représentants du courant qu'il appelle mysticisme spéculatif, tels que Denys Pseudo-Aréopagite, Maxime Le Confesseur, Elias Ecdicos et Siméon le Nouveau Théologien. « Cette attitude, quoique profondément chrétienne, ne laisse pas d'être intimement liée au néoplatonisme, auquel elle doit surtout la méthode de la vision et cette soif de ne trouver le calme que dans la contemplation de l'unité de l'univers »²⁵. Tatakis reconnaît que, faute de données historiques, nous devons nous limiter à ce que le texte de Calliste lui-même nous propose. Il définit sa démarche et ses idées comme étant mystiques, mais considère les moyens dont il se sert pour les exprimer comme nettement dialectiques : « Quoique l'attitude de Kallistos soit mystique, elle est dans son processus d'une allure toute dialectique, régie par l'amour platonicien de l'intelligible, de l'absolu, du simple, de l'incrée, de l'un »²⁶. Tatakis considère les chapitres de Calliste comme appartenant au meilleur de la philosophie byzantine²⁷.

за божественото единение и съзерцателния живот, in *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, edd. Tz. Boiadjiev/ G. Kapriev/ A. Speer, Heft 13, Sofia 2007.

²⁴ *DSp*, art. *Contemplation*, 2 (1953) col. 1799.

²⁵ *Philosophie byzantine*, p. 140.

²⁶ *Ibid.*, p. 154. Dans les pages qui suivent, Tatakis passe en revue certains des moments importants du texte de Calliste Cataphygiotès.

²⁷ *Id.*, *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*, p. 154.

Avec l'analyse de l'œuvre de Calliste Cataphygiotès nous espérons contribuer non seulement à la bonne interprétation d'un texte intéressant et précieux, mais, également, combler une lacune importante dans l'étude de la pensée byzantine.

2. Les problèmes de l'identification de l'auteur et de la datation du texte

Nous ne savons rien ou presque rien de l'auteur des chapitres syllogistiques qui nous sont parvenus sous le titre *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative*. Le texte est assigné à Calliste Cataphygiotès et le fait qu'il est le seul ouvrage qui lui soit attribué ne facilite pas l'identification de son auteur. Qui est Calliste Cataphygiotès? Quand a-t-il vécu? Cette dernière question nous amène au problème de la datation du texte qui, elle non plus, n'est pas totalement claire : certains érudits comme Basile Tatakis et Lambros Couloubaritsis situent l'auteur de la centurie vers la fin du 12^{ème} siècle²⁸. D'autres, comme le traducteur des chapitres syllogistiques en français, Jacques Touraille, suivent les premiers éditeurs du texte Macaire Notaras et Nicodème l'Hagiorite et pensent que Calliste Cataphygiotès a vécu vers la fin du 14^{ème} siècle²⁹.

Or, le texte présente plusieurs problèmes qui nous empêchent d'être historiquement plus précis. Aux difficultés liées à la datation du texte s'ajoutent celles que pose une

²⁸ **Basile Tatakis**, *La philosophie byzantine*, 2^e fascicule supplémentaire de l'*Histoire de la Philosophie*, Émile Bréhier, Paris 1949. Traduction en anglais par N. Moutafakis, Hackett Publishing Co., Indianapolis/Cambridge 2003, pp. 121-124. Nous citons *La philosophie byzantine* d'après sa seconde édition PUF, 1959, pp. 153-156. Voir aussi *id.*, *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*, Rollinsford, New Hampshire 2007, p. 153. **L. Couloubaritsis**, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris 1998, p. 965.

²⁹ *La Philocalie*, Venise 1782, p. 1113. Voir, *infra*, notre note 33. Cf. *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'antiquité et du Moyen Âge*, **W. Buchwald**, **A. Hohelweg**, **O. Prinz**, Brepols, 1991, p.168 (DAGL).

éventuelle identification de Calliste Cataphygiotès avec d'autres auteurs qui portent le même nom.

L'hypothèse qui situe le texte à la fin du 12^{ème} s. se base sur certaines influences que nous pouvons repérer dans le texte et sur les citations que nous y trouvons. Basile Tatakis considère que les chapitres syllogistiques ont subi l'influence de Siméon le Nouveau Théologien. L'atticisme de leur style caractérisant l'époque des Comnènes et une référence à Pierre Damascène, qui a vécu vers 1158³⁰, ainsi que l'absence d'une discussion explicite portant sur les problèmes qui ont animé les controverses 'palamites' du 14^{ème} siècle - la distinction de l'essence et des énergies divines, le débat sur la nature créée ou increée de la lumière de Tabor -, représentent les arguments majeurs pour situer le texte de Calliste Cataphygiotès vers la fin du 12^{ème} siècle.

La seconde hypothèse considère l'œuvre comme post-palamite. Elle est plus traditionnelle et plus largement acceptée. En effet du point de vue formel autant que du point de vue du contenu, le texte de Calliste présente une parenté avec les textes hésychastes de la fin du 14^{ème} et du début du 15^{ème} siècle. Quant à la forme, nous trouvons chez Marc d'Éphèse une recherche de précision et de clarté dans l'expression des idées qui rapproche beaucoup de celle de Calliste, et surtout une semblable désignation des chapitres comme syllogistiques³¹. Quant au fond, l'effort de rendre pensable et communicable l'expérience mystique, ne serait-ce que partiellement et imparfaitement, et de tenter une

³⁰ Pierre Damascène est très bien représenté dans la *Philocalie*. Ses traités et ceux de Maxime le Confesseur occupent la plus grande place du recueil. Cependant, son identification non plus ne fait pas l'unanimité. Nicodème l'Hagiorite, qui valorise beaucoup ses textes considère qu'il a été évêque de Damas vers 775, mais d'après une autre hypothèse il s'agit d'un moine inconnu du 12^e siècle.

³¹ Marc Eugénikos, métropolitain d'Éphèse (1392-1444).

sorte d'expression de ce qui est en soi inexprimable caractérise le renouveau de l'hésychasme athonite de la fin du 13^{ème} et du 14^{ème} siècle et culmine dans l'œuvre de Grégoire Palamas. Palamas, forcé par les circonstances, entreprend la défense des hésychastes. Ainsi, dans la controverse publique, il est obligé dans un certain sens d'exposer devant toute la société byzantine la vie contemplative des moines et de trouver la meilleure expression dogmatique correspondant à cette expérience mystique. Enfin, les thèmes principaux des chapitres syllogistiques de Calliste Cataphygiotès, à savoir la contemplation, la déification par énergie, l'assimilation au divin, l'union avec Dieu au-delà de toute connaissance, le silence spirituel, la vision de l'invisible, le dépassement de la nature dans l'acte etc., bien que depuis toujours présents dans les œuvres des Pères grecs et des théologiens byzantins comme Maxime le Confesseur et Siméon le Nouveau Théologien, sont en effet les thèmes principaux des textes de Grégoire Palamas et des hésychastes post-palamites, car ils expriment les problèmes controversés des disputes du 14^{ème} siècle sur la cognoscibilité divine. L'absence que nous avons mentionnée plus haut d'une discussion explicite portant sur les distinctions de l'essence et des énergies divines, sur la nature créée ou increée de la lumière etc. pourrait s'expliquer par le caractère non polémique et, dans un certain sens, non public des chapitres syllogistiques de Calliste Cataphygiotès.

L'acceptation de la deuxième hypothèse pose cependant un nouveau problème, à savoir celui de l'identification de Calliste Cataphygiotès. En effet, il y a trois autres auteurs portant le nom de Calliste qui ont écrit à cette époque, c'est-à-dire dans la seconde moitié du 14^{ème} siècle. Certaines de leurs œuvres ont trouvé place dans la *Philocalie*. Il s'agit de

Calliste le Patriarche³², de Calliste Xanthopoulos³³ et de Calliste Angélicoudès³⁴. Étant donné que *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative* est la seule œuvre qui porte le nom de Calliste Cataphygiotès et que, à notre connaissance, aucun autre texte ne s'y réfère, il est tentant d'identifier notre auteur avec un de ses homonymes et de considérer l'appellation Cataphygiotès, signifiant « celui qui se réfugie », comme une sorte d'épithète ou comme un pseudonyme qui, pour une raison ou une autre, cherche à cacher l'identité réelle de l'auteur³⁵.

Cette solution du problème serait facile, rapide et pratique. En examinant les textes de ces auteurs, il est évident que tous font partie de la même tradition hésychaste et que tous sont apparentés plus ou moins à la pensée palamite. Cependant, du fait de différences doctrinaires et stylistiques, nous pensons qu'identifier Calliste Cataphygiotès à l'un ou

³² Disciple et biographe de Grégoire le Sinaïte, ce Calliste est contemporain de Grégoire Palamas dont il a pris la défense lors des disputes palamites. Il est patriarche de Constantinople (Calliste I) de 1350 à 1353 et de 1355 à 1363. Voir *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, (PLP) 10478 et **Meyendorff**, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris 1959.

³³ Calliste Xanthopoulos devient patriarche de Constantinople (Calliste II) en 1397. Cf. PLP 20820 et DAGL, p.156.

³⁴ Sur Calliste Angelicoudès (1325-1395), connu aussi sous les noms Melenikiotès, Télecoudès et Licoudès voir **Papadopoulos**, *Callistos Angélicoudès contre Thomas d'Aquin*, Athènes 1970 et l'introduction de **S. Koutsas** dans *Callistos Angélicoudès, Quatre traités hésychastes inédits*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Syméon Koutsas, Strasbourg 1984 (dissertation) et Athènes 1998.

³⁵ Déjà, les compilateurs de la *Philocalie* **Macaire Notaras** et **Nicodème l'Hagiorite** admettent la possibilité d'une identification avec Calliste Xanthopoulos (Calliste II). Voir p. 1113 de l'édition vénitienne. En effet, ses *Chapitres sur la prière* présentent plusieurs similitudes avec les chapitres de Calliste Cataphygiotès. Pour l'identification avec Calliste Angélicoudès voir **S. Koutsas**, *op. cit.*; **A. Rigo**, *op. cit.*; **P. Deseille**, *La spiritualité orthodoxe et la philocalie*, éd. Albin Michel, Paris 2003, p.56.

l'autre de ces trois auteurs, historiquement plus connus, est une solution contrainte et non satisfaisante³⁶.

Passons en revue quelques arguments allant à l'encontre d'une telle identification. La présente étude, dans son ensemble, s'attache à montrer l'indéniable originalité du texte de Calliste Cataphygiotès et sa différence par rapport à la majorité des œuvres de ses contemporains. Dans la centurie, les éléments hétérogènes se trouvent parfaitement équilibrés : elle est à la fois traditionnelle et unique, très philosophique sans être hétérodoxe, exprimant l'esprit de l'hésychasme tout en restant en dehors des disputes doctrinaires. C'est une œuvre fidèle à la tradition, mais qui la manifeste d'une manière atypique. En cela, les chapitres syllogistiques diffèrent des œuvres des trois Calliste qui, d'après la seconde hypothèse, sont ses contemporains. Nos arguments sont les suivants.

Premièrement, du point de vue de la posture énonciative, les chapitres syllogistiques contiennent relativement peu de citations et de références à la tradition écrite et orale, tandis que les textes de Calliste le Patriarche, de Calliste Xanthopoulos et de Calliste Angélicoudès en regorgent et, à certains endroits, prennent même des allures d'anthologies. Calliste Cataphygiotès, à la différence de ces derniers, ne fait pas d'exégèse spirituelle des textes scripturaires et il n'utilise pas des citations d'autorités en tant qu'arguments. Sa démarche est plutôt rationnelle et le rôle des citations dans son texte n'est que secondaire et illustratif. Dans les chapitres syllogistiques les citations de la Sainte Écriture servent les

³⁶ En soutien de la thèse qui s'oppose à l'identification de Calliste Cataphygiotès avec les autres auteurs qui lui seraient contemporains et qui portent le même nom voir **H.-G. Beck**, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munchen 1977, p.785 ; **K. Ware**, *Guide de la prière des hésychastes du 14ème siècle* ; *idem*, art. *Philocalie* dans *Dictionnaire de la spiritualité (DSp)* 12, pars I, (1984) col. 1336 et *PLP*, t. I, p. 12 et p. 154, Wien 1976.

idées de l'auteur en les exprimant d'une manière imagée et en leur donnant l'appui sacré nécessaire. Cependant, elles ne s'enchaînent pas l'une après l'autre pour se substituer au langage propre de l'auteur comme c'est le cas dans plusieurs des textes de ses homonymes. Dans l'ensemble de la centurie, Calliste Cataphygiotès ne se réfère que ponctuellement à Grégoire de Nazianze, à Denys Pseudo-Aréopagite et à Maxime le Confesseur, tous auteurs dont le style, les idées et l'attitude philosophique se rapprochent beaucoup des siens.

Deuxièmement, il n'y a nulle part dans les chapitres syllogistiques de textes qui font preuve d'une attitude négative envers la philosophie païenne. Quoique imparfaite, la philosophie des Grecs y est considérée comme ayant joué un rôle préparatoire dans l'histoire culturelle comme dans le *cursus* éducatif personnel. Son utilisation est bonne tant que l'on garde à l'esprit ses limites et les limites de son objet, le monde créé. Elle est le fruit du mouvement autonome de l'intellect, tel qu'il est par nature et agissant par sa propre volonté³⁷. Elle se sert de l'imagination et de la force de la volonté et, par la pratique, elle améliore ces facultés de l'âme. Pour cette raison, elle apparaît comme un exercice important sur la voie de l'acte parfait de l'intellect, à savoir la contemplation. La philosophie naturelle doit être dépassée, mais elle n'en est pas moins une étape indispensable dans l'itinéraire de l'intellect. En revanche, les autres auteurs qui portent le nom de Calliste sont loin de manifester un tel intérêt pour la philosophie païenne : soit ils ne la mentionnent en aucune manière, soit ils la considèrent comme inutile, vaine et même nuisible.

Troisièmement, il faut noter que certaines des idées de Calliste Cataphygiotès sont originales et développées d'une manière approfondie et très philosophique. C'est par

³⁷ **Calliste Cataphygiotès**, chapitre 7 (840 C).

exemple le cas de sa doctrine de l'intellect qui, dans son acte par excellence (la contemplation), dépasse sa propre nature; c'est aussi le cas de son intérêt pour l'infini et de l'utilisation qu'il en fait pour expliquer l'acte intellectuel; il en va encore aussi de son hénologie qui porte l'accent sur l'unité divine, l'unification de l'intellect et l'union de l'intellect avec l'Un divin. Étant donné qu'il s'agit d'idées clés fort importantes, il est peu probable qu'elles n'apparaissent pas dans les autres œuvres du même auteur. Cependant, ces idées sont quasiment absentes des textes des deux patriarches et de Calliste Angélicoudès et, quand elles s'y trouvent, elles sont mentionnées comme faisant partie de la tradition spirituelle et ne sont ni développées, ni problématisées.

Enfin, *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative* est l'un des textes relativement rares qui explicitent l'idée de la prédominance de la contemplation sur la prière. Ainsi, il s'inscrit dans la lignée de certains auteurs byzantins comme Évagre le Pontique qui se distinguent de l'attitude majoritaire³⁸. Traditionnellement, la prière noétique est considérée comme l'ultime union avec Dieu³⁹. Cela est encore plus vrai pour l'hésychasme athonite du 14^{ème} siècle. Les chapitres syllogistiques de Calliste

³⁸ **Évagre le Pontique**, *Traité pratique*, 84 (SC 171, p. 231), *Le Gnostique*, 18 (SC 356, p.114) Évagre est fidèle aux idées de l'école alexandrine. Cf. **Clément d'Alexandrie**, *Stromates*, I, 1,3,1; 10, 1-5; 13, 3; 15, 1; 6, 33 (SC 30, pp. 53, 63 et 71); IV, 3, 8, 8 (SC 463, p.68) et **Origène**, *Selecta in Psalmos*, 117 (PG 11, 1333 A) et 133 (PG 12, 1652 D) Considérer la contemplation comme l'acte ultime de l'homme et la placer plus haut que la pratique (dont la prière fait partie) est l'expression d'une attitude plus proche à la sensibilité grecque classique et plus philosophique. Cependant, les maîtres alexandrins n'oublient jamais de souligner le lien dialectique existant entre l'action et la contemplation : les œuvres préparent la contemplation, mais c'est elle, en retour, qui nous rend capables d'agir bien. C'est une idée platonicienne.

³⁹ Cette tradition est enracinée dans le monachisme égyptien qui soutenait la prédominance de la pratique jusqu'à considérer toute étude (et en conséquence aussi toute attitude théorétique) comme superflue et vaine. On peut consulter les *Apophthegmata Patrum* (PG 65) et les œuvres assignées à Macaire l'Égyptien. Voir aussi **Diadoque de Photicé**, *Œuvres spirituelles*, SC 51, p. 687.

Cataphygiotès concentrent leur attention sur la contemplation, vue en tant qu'acte ultime de l'être humain et meilleur moyen d'atteindre l'union avec Dieu. En revanche, Calliste I, Calliste II et Calliste Angélicoudès restent plutôt traditionnels en soulignant la prédominance de la prière. Leurs textes sont centrés sur la prière et traitent de la contemplation soit en tant qu'étape préparatoire qui précède le dialogue avec Dieu, soit en tant que moment de ce dialogue, soit en identifiant prière et contemplation⁴⁰.

Nous devons encore ajouter que les arguments soutenant l'identification de Calliste Cataphygiotès avec l'un de ses homonymes sont d'ordre plutôt formel. Dans certains manuscrits, une partie des chapitres du Cataphygiotès est mélangée avec des chapitres de Calliste le Patriarche et de Calliste Angélicoudès et le tout est regroupé sous un seul nom⁴¹. Dans ces manuscrits, la centurie de Calliste Cataphygiotès est incomplète; elle est reproduite partiellement et l'unité de l'œuvre n'est pas respectée. Une explication possible pourrait être une faute de transmission, due à la spécificité du genre des *chapitres*. Étant donné que, dans une centurie, chaque chapitre représente aussi un texte autonome, il est facile de perdre l'unité de la centurie et de former de nouveaux ensembles de chapitres. En transcrivant mécaniquement le texte, il n'est pas impossible de mélanger les chapitres de différentes centuries et également de différents auteurs. Cela est encore plus facile si ces

⁴⁰ Cette identification est le résultat de la spiritualisation de la prière et de la nécessité d'insister sur le rapport étroit entre la pratique des vertus et de l'ascèse et la contemplation. C'est une manière de concilier la tendance spéculative avec la tendance purement pratique. Cf. **Maxime le Confesseur**, *Capita theologica et oeconomica*, II, 80 (PG 90, 1161 D)

⁴¹ Par exemple le manuscrit *Barberinus 420* dont le texte est assigné à Calliste Angélicoudès comprend 219 chapitres dont 50 sont édités dans la *Philocalie* comme appartenant à Calliste le Patriarche et 89 chapitres à Cataphygiotès. *Ivriion 506 (=Athon. 4626)* contient 76 chapitres du Patriarche et 38 de la centurie syllogistique de Calliste Cataphygiotès. Le *Vaticanus Grecus 736* contient aussi une partie des chapitres syllogistiques et désigne comme auteur Calliste Angélicoudès.

auteurs portent le même nom. Il faut reconnaître que c'est seulement après un examen approfondi du texte que nous nous sommes rendus à l'évidence : l'œuvre de Calliste Cataphygiotès représente un ensemble qui, dans certains manuscrits, n'a pas gardé son unité uniquement par l'inattention des copistes.

Après ce bref parcours historique, nous devons encore reconnaître notre ignorance quant à l'identité de l'auteur des chapitres syllogistiques sur la contemplation et l'union avec Dieu, ainsi qu'à la datation du texte. Les questions sont toujours plus nombreuses que les réponses. Faut-il situer Calliste Cataphygiotès plutôt à la fin du 12^{ème} qu'à la fin du 14^{ème} siècle? Faute de documents historiques, tout argument s'avère extrêmement fragile. Basile Tatakis voit dans le texte, et avec raison, une influence de Siméon le Nouveau Théologien. Soit, mais cette influence pourrait aussi bien être subie également par un auteur du 14^{ème} siècle. Et pourquoi pas du 13^{ème}? Calliste cite Pierre Damascène. Cependant, nous ne savons pas de façon certaine quand Pierre Damascène a vécu : la seconde moitié du 8^{ème} ou du 12^{ème} siècle? Puis, s'il s'agit d'un moine inconnu de la fin du 12^{ème}, pourquoi Calliste, qui ne cite que très rarement et seulement des autorités anciennes, se référerait-il à un contemporain dont, à l'époque, il serait difficile même de connaître les écrits? D'autres arguments, comme celui du manque de référence au texte des chapitres syllogistiques et à son auteur dans la littérature qui nous est connue, ainsi que le manque dans le texte même des allusions aux disputes palamites du 14^{ème} s., ne sont pas très convaincants puisqu'il s'agit d'arguments négatifs établis à partir d'une absence. A ces nombreuses questions s'ajoute celle de l'identification de Calliste Cataphygiotès avec un autre auteur, question qui ouvre de nouveaux horizons aux spéculations hypothétiques.

En effet, deux problèmes majeurs nous empêchent d'obtenir une plus grande précision historique. Premièrement, il faut mentionner le caractère traditionnel de la culture byzantine. C'est une tradition conservatrice, éducatrice et orientée vers une vérité absolue et transcendante qui, même exprimée de multiples façons, reste un mystère inexprimable, mais auquel on peut participer. Celui qu'aujourd'hui nous considérons comme l'auteur d'un texte n'est, dans la culture byzantine, qu'un transmetteur, un instrument qui, d'après les règles du langage et de l'art, manifeste *partiellement* la vérité divine. Dieu est le seul véritable auteur. Ces particularités culturelles impliquent que souvent des textes byzantins importants restent anonymes ou sont connus sous le nom d'une autre personne, jouissant généralement de plus d'autorité. Il s'ensuit aussi que, de prime abord, ces textes peuvent sembler similaires et répétitifs. En effet, ils ne livrent leurs différences spécifiques, ainsi que leur beauté, qu'après une lecture minutieuse et une étude détaillée. L'une des conséquences de ce traditionalisme est l'aspect monolithique de la culture byzantine. Malgré sa richesse, celle-ci reste une et, se référant toujours à une histoire sacrée, elle échappe à une division historique. Ainsi est-il très difficile de dater un texte seulement à partir de l'information qu'il contient.

Un deuxième problème tient à la pénurie d'éditions critiques et souvent même de simples éditions des textes, grâce auxquelles nous pourrions comparer les différents auteurs et repérer dans les détails leurs ressemblances et leurs dissemblances.

Enfin, à ces problèmes d'ordre plus général, il faut ajouter aussi certaines caractéristiques des chapitres syllogistiques de la contemplation et de l'union qui n'aident pas l'historien de la philosophie : d'une part, Calliste Cataphygiotès garde une attitude nettement ésotérique, qui est due à la nature anagogique de l'œuvre et qui est conforme à la

tradition hésychaste, et d'autre part, comme nous l'avons déjà mentionné, le texte contient peu de citations, il est très philosophique et suit un enchaînement logique.

En conclusion, nous nous abstenons ici de prendre définitivement parti pour une hypothèse précise. Probablement Calliste Cataphygiotes restera l'auteur inconnu d'un texte de valeur. Ainsi, ses chapitres syllogistiques rejoindraient-ils l'ensemble des textes célèbres dont nous ignorons l'identité historique des auteurs, textes importants et influents comme ceux du *Corpus macarien* et du *Corpus dionysiaque*. Or, dans un premier temps, il est beaucoup plus important et plus réalisable d'étudier attentivement le texte de la centurie et de le comprendre dans la lumière de son contexte culturel large et stable : la spiritualité de l'hésychasme byzantin. Ensuite seulement, nous pourrions évaluer son importance philosophique et sa place dans la tradition byzantine.

3. Le contexte culturel : quelques traits caractéristiques de la culture byzantine et leurs manifestations dans les chapitres de Calliste

La situation politique et culturelle dans l'Empire Oriental lors de ses derniers siècles est complexe et délicate. C'est « une période à la fois tragique et glorieuse »⁴². Entre l'humiliation de l'invasion latine et la menace de l'invasion ottomane, l'empire est appauvri, déchiré d'émeutes et de guerres civiles. Il subit une diminution démographique et territoriale. Suite aux pertes des marchés et au fardeau du crédit vénitien, Byzance ne joue plus le rôle principal qu'elle avait dans le commerce entre l'Orient et l'Occident. Elle ne représente plus une force militaire. Elle subit un isolement politique. Le pouvoir de l'Etat est affaibli : l'inflation et la corruption portent atteinte aux finances et à l'ordre social, les

deux piliers de l'Empire. Politiquement et économiquement, Byzance a déjà perdu son influence comme elle est en train de perdre ses territoires. Au début du 15^{ème} siècle, l'Empire qui, spirituellement, s'est depuis toujours identifié avec Constantinople, est rendu littéralement réduit aux remparts de la seconde Rome.

Cependant, Byzance a l'air de ne pas dramatiser la situation et de ne pas se rendre compte de la possibilité d'une fin éventuelle. Elle vit sa condition plus comme une crise temporaire que comme un drame final. Jusqu'au moment ultime, Byzance ne croit pas à sa propre fin. Cela pourrait être expliqué par le fait que, dès le début de son histoire, elle mène toujours des guerres défensives et perd progressivement des territoires⁴³. Ainsi, l'Empire dure-t-il, tandis que ses ennemis changent. Il se maintient depuis toujours; ses agresseurs sont de passage. L'idée principale de l'état byzantin n'est pas la conquête, mais la conservation. Politiquement et juridiquement, Byzance hérite de Rome, culturellement du monde hellénistique et spirituellement, elle s'identifie à la chrétienté dont elle endosse la responsabilité. Byzance n'est que trop consciente des grandes cultures qu'elle incarne et continue. Les trésors qu'elle a hérités et qu'elle a sauvegardés - l'organisation sociale, l'éducation et la foi - sont, dans un certain sens, impérissables et apparaissent, dans une certaine mesure, comme indépendants de son sort politique.

La reconnaissance de cet héritage est l'une des raisons du **caractère fortement traditionnel et conservateur** de Byzance. Il en résulte aussi cette grande estime de soi qui, de l'extérieur, ressemble à de l'arrogance, et qui vient du fait que l'Empire s'est toujours identifié à la civilisation en général et à son propre rôle civilisateur en particulier. Cela

⁴² Placide Deseille, *op. cit.* p. 49.

explique pourquoi le seul domaine qui ne semble pas atteint par la décadence est celui de la culture et plus précisément celui de l'enseignement, de la philosophie et de la théologie. En effet, les derniers siècles de l'Empire sont une époque riche en rencontres et en débats intellectuels. Le 14^{ème} siècle est le temps de l'importante synthèse de Grégoire Palamas⁴⁴, de rencontres intéressantes et enrichissantes avec la théologie occidentale⁴⁵, le temps de personnalités comme Nicolas Cabasilas et Jean VI Cantacuzène. Le 15^{ème} siècle a connu d'une part des théologiens comme Marc d'Ephèse et Georges Scholarios, et d'autre part les grandes figures de l'humanisme byzantin comme Gémiste Pléthon, le cardinal Bessarion et, plus tard, Démétrios Chalkokondyles et Constantin Lascaris auxquels l'Europe Occidentale doit la renaissance des lettres grecques. Dans ces temps difficiles, la culture est loin d'être en déclin⁴⁶.

⁴³ L'empire ne doit jamais augmenter ses territoires au-delà de sa capacité de les gérer, ni dépasser ses propres limites.

⁴⁴ Les disputes dites palamites portent sur des problèmes de la *praxis* spirituelle et plus précisément sur la prière noétique, l'illumination, la participation du corps dans la prière etc., et sur des problèmes théologiques et métaphysiques comme la distinction essence – opération, la cognoscibilité de Dieu, la déification de l'homme, la contemplation et les limites du discours apodictique. Cette occasion oblige Grégoire Palamas à donner une expression dogmatique aux pratiques des moines hésychastes.

⁴⁵ Il faut noter la traduction de plusieurs œuvres appartenant aux pères et aux docteurs latins. De grande importance est l'introduction de l'œuvre de Thomas d'Aquin et la réaction que son système provoque dans la société byzantine. Démétrios Cydones traduit la *Somme contre les gentils* en 1354, puis, avec l'aide de son frère Prochore – la *Somme théologique*. Prochore est excommunié en 1368, Démétrios un an plus tard. Manuel Calecas traduit *De Trinitate* de Boèce et *Cur Deus homo* d'Anselme. Une partie des humanistes byzantins deviennent fortement influencés par la pensée latine et surtout pas le thomisme. La réaction ne tarde pas: Nil Cabasilas et Calliste Angélicoudès s'opposent ouvertement aux « nouveautés » latines.

⁴⁶ Tatakis désigne cette période comme « une des plus illustres pour la civilisation byzantine; une activité créatrice, une renaissance littéraire, artistique, intellectuelle, s'accomplit à l'intérieur de cet Empire qui s'épuise et meurt. » in *Philosophie byzantine*, p. 228.

Ici, nous nous limiterons à mentionner quelques circonstances culturelles et traits caractéristiques de la culture byzantine qui nous semblent importants pour la bonne compréhension des chapitres syllogistiques de Calliste Cataphygiotès. Premièrement, notons **le caractère synthétique** de la culture byzantine. Elle est le fruit de deux éléments hétérogènes qui ont été, d'une façon ou d'une autre, conciliés et unis dans une nouvelle synthèse. D'une part, il y a l'élément hellène qui importe par la langue, par l'*habitus* de l'enseignement et par la force de la rationalité qui y était développée et qui est devenue l'instrument par excellence de toute activité humaine. D'autre part, il y a l'élément chrétien qui domine le plan personnel, social et politique. La discussion sur l'hellénisation du christianisme ou la christianisation de l'hellénisme reste toujours ouverte⁴⁷. Il n'empêche que Byzance est un empire à la fois chrétien et romain. L'universalisme culturel propre à la *παιδεία* grecque et l'universalisme religieux, propre au christianisme contribuent davantage à la réalisation de cette synthèse. L'héritage classique et l'enseignement étaient toujours considérés à Byzance comme des valeurs éminentes, mais ils n'étaient ni des buts en soi, ni des simples instruments dont on se servait. Ils n'étaient pas autonomes, mais inscrits dans un ensemble qui les comprenait d'une manière organique. Dès le début, dans le monde grec, lors de leurs premières rencontres, les deux éléments hétérogènes - l'hellénique et le chrétien - ne s'opposaient pas. La synthèse, réalisée au cours des premiers siècles doit énormément à l'influence de l'école alexandrine et aux Pères Grecs, qui étaient tous éduqués dans les sciences profanes comme dans les sciences sacrées. « Tout ce qui s'est dit de bien par n'importe qui est nôtre »⁴⁸ : ces paroles de Justin le Philosophe résument

⁴⁷ Cf. **Werner Jaeger**, *Le christianisme ancien et la paideia grecque*, I, p.10.

⁴⁸ **Justin Martyr**, *II-ième Apologie*, chap. 13, PG 6, col. 465.

également l'attitude de la Byzance chrétienne envers son passé païen. La synthèse ayant ses moments privilégiés- les pères cappadociens, Denys pseudo-Aréopagite, Maxime le Confesseur, Jean Damascène, Photios, Michel Psellos, Grégoire Palamas etc.-, elle ne se limite pas à quelques grands auteurs. Elle pénètre la société entière et exprime, d'une part, une tendance intellectuelle vivante, profondément enracinée dans la culture byzantine et, d'autre part, une permanente recherche d'équilibre : tâche difficile, mais saine et admirable.

Deuxièmement, il faut mentionner **le caractère antinomique** de la culture byzantine. Cette caractéristique est étroitement liée à la précédente. Concilier l'esprit judéo-chrétien et l'esprit hellène représente déjà un défi, concilier les moments contradictoires dont ces deux traditions hétérogènes abondent demande une vraie maîtrise et l'habileté d'un équilibriste. L'esprit byzantin, tout en étant chrétien, n'était pas moins grec et cherchait naturellement à donner la meilleure expression à la vérité et cela dans tous les domaines - dans l'ordre social, dans l'art, dans la dogmatique et dans la spéculation. La question de savoir comment ce qui est caché, mystérieux et absolu peut et doit être montré avive la pensée byzantine tout au long de son existence. Le fait qu'on s'interroge sur la modalité et non sur la pertinence de cette question représente une preuve de la force de l'influence hellène. D'une part, l'iconoclasme et le mutisme d'une théologie absolument apophatique d'un Dieu non participé ne seront jamais tolérés à Byzance. D'autre part, la démystification et la rationalisation radicale qui limitent l'illimité seront aussi toujours sanctionnées. En effet, ces deux tendances apparemment opposées ne font qu'une : celle qui renonce à l'équilibre, à l'intellection et à la discussion et qui, ainsi, enferme l'homme dans un monde fini. Une pensée qui ne veut pas tomber dans de telles erreurs extrémistes et qui ne veut pas nier la capacité humaine à donner une expression adéquate à la vérité, doit nécessairement

accepter la présence de l'antinomie et de son équivalent linguistique – le paradoxe. Tout en étant conscients de l'insuffisance de la raison et de la parole, les penseurs byzantins non seulement ne les méprisent pas, mais ils les cultivent avec un soin extrême pour la forme et le détail. Basile Tatakis décrit ainsi le « drame » des penseurs byzantins : « Nous avons, d'une part, l'effort constant de la typisation de la pensée théologique dans une forme purement logique et abstraite, c'est l'affirmation de la logique, - et, d'autre part, la croyance au supralogique, à Dieu qui se trouve par delà la raison humaine, insaisissable, incompréhensible. La forme logique se débat pour conquérir une substance par définition insaisissable»⁴⁹.

Or, ce « drame » n'est pas vécu négativement comme une tragédie, mais positivement comme la seule manière d'approcher l'absolu. À Byzance, l'image de Sisyphe et sa peine répétitive et perpétuelle a cédé la place à l'image de la montée infinie de l'homme vers Dieu. En résultat de cet « optimisme » intellectuel, le monachisme byzantin prend une orientation spirituelle et spéculative. L'œuvre d'Évagre le Pontique, lui-même fort influencé par Origène et les pères cappadociens, marque ce tournant décisif. L'élément rationnel gardera toujours sa place dans la culture byzantine et s'il est parfois dépassé par le supra rationnel, il ne sera pas nié par l'irrationnel. C'est en développant une dialectique subtile reposant sur une exégèse spirituelle que les théologiens byzantins tenteront une expression des mystères chrétiens. Seuls ces deux instruments intellectuels permettent le dépassement du rationnel sans sa négation. Ils tolèrent également l'antinomie et se servent souvent d'elle car, dans le devenir, elle doit se trouver dépassée et résolue dans une synthèse supérieure. Le choix de l'exégèse spirituelle, de la dialectique et de la spéculation

⁴⁹ *Philosophie byzantine*, p. 15.

atteste l'attitude philosophique que les penseurs byzantins héritent, par la médiation des Pères grecs, de la culture hellène.

Cela dit, nous ne voulons pas nier les difficultés qui accompagnent la conciliation de la pensée grecque avec la foi chrétienne. Nous voulons seulement souligner la réussite finale de cette entreprise qui caractérise la culture byzantine. Nous ne sommes que trop d'accord avec B. Tatakis sur le fait que les efforts pour concilier les deux éléments n'ont pas été toujours couronnés de succès car « la raison grecque, une raison adaptée au fini, devrait se transformer en une raison de l'infini, du discontinu, éléments fondamentaux de la conception chrétienne »⁵⁰. Cependant, nous estimons que malgré les difficultés, le résultat final est positif et les chapitres de Calliste Cataphygiotès en sont la preuve.

Troisièmement, il y a le **caractère traditionnel** de la culture byzantine. L'héritage ancien, grec et judéo-chrétien, étant pleinement assumé, il est connu, conservé, imité, commenté, transformé, utilisé, étudié, respecté, admiré, corrigé. Il s'ensuit que la culture byzantine est **scolastique** dans le sens où elle étudie son héritage (poétique, rhétorique et philosophique d'une part, scripturaire et exégétique d'autre part) et dans le sens où elle étudie par le moyen de son héritage (grammatical et logique). Elle est **humaniste** dans le sens où elle considère la perfection de l'homme comme son but ultime et valorise l'éducation. Elle est **conservatrice** dans le sens où elle se nourrit de son passé, préserve son héritage, le considère comme précieux et s'identifie à lui. Elle est **critique** dans le sens où elle examine, interprète et juge son héritage. Elle est **vivante** dans le sens où elle utilise, transforme et exprime dans des textes nouveaux ce qu'elle a reçu.

⁵⁰ *La philosophie byzantine*, p. 48.

L'**atticisme** et le **formalisme** de la majorité des auteurs byzantins sont deux traits caractéristiques qui sont étroitement liés au traditionalisme de leur culture. Suivant l'exemple des Pères grecs, les Byzantins développent un goût pour le dialecte attique par lequel ils manifestent leur conservatisme, leur valorisation de l'éducation et leur soin pour la forme linguistique du texte. A un niveau conceptuel, cette attitude se manifeste par l'utilisation et l'adaptation du vocabulaire philosophique. B. Tatakis juge l'atticisme des auteurs byzantins comme indiquant la prédominance de la tradition hellénique sur la tradition néotestamentaire⁵¹. Or, il pourrait être également expliqué par le fait que les penseurs byzantins, comme les Pères grecs, ont souvent suivi une éducation supérieure et ont reçu une formation classique. L'atticisme est en rapport étroit avec le souci que les Byzantins manifestent pour la forme d'un texte, pour sa beauté et sa force rhétorique. S'il y a une prédominance de la tradition hellénique, elle ne se manifeste qu'au niveau formel. Cependant, il faut noter que pour la pensée byzantine la forme, et surtout la forme logique, est de grande importance⁵². La présentation logique est toujours valorisée et recherchée, mais, au moins en ce qui concerne les textes théologiques, elle a été utilisée pour exprimer les idées et non pas pour usurper leur place.

Une autre manifestation du traditionalisme byzantin est le goût, presque **la vénération pour l'éducation et la culture**. D'une part, les Byzantins sont les dignes continuateurs des Hellènes et ils se sentent responsables de la conservation et la propagation de la *παιδεία*. Et d'autre part, l'éducation à Byzance est traditionnelle : elle

⁵¹ *Ibid.*, p. 17.

⁵² *Ibid.* : « Faut-il voir dans une suite de pensées la forme logique, la suite logique, ou le continu? La pensée byzantine, interprétative par excellence, s'occupe plutôt de la forme ; c'est à la typisation de la pensée qu'elle donne sa préférence; comme si elle voyait dans la forme la substance de la pensée ».

suit et forme une tradition, elle est interprétative et rétrospective, elle se transmet dans le rapport privilégié du maître avec ses disciples. L'homme se fait et se parfait par l'éducation car « ce que la forme est pour la matière, l'éducation l'est pour l'homme »⁵³.

La philosophie faisait partie de l'éducation et sa place était des plus respectées. Elle était conçue de deux façons : comme celle *de l'extérieur* pour désigner la philosophie païenne et comme *la nôtre* pour nommer la philosophie chrétienne. Cette duplicité et la cohabitation des deux types de philosophie indiquent la tolérance de la société byzantine, ainsi que son goût pour la théorie et la spéculation. L'étude des deux types de philosophie avait sa place dans le *curriculum* byzantin et un choix personnel définissait l'approfondissement de l'un ou de l'autre : beaucoup de grands intellectuels byzantins ont poussé leurs études dans les deux directions.

Ainsi décrite, la culture byzantine semble plutôt monolithique et, de ce fait, plutôt statique; elle apparaît comme l'expression figée d'une pensée répétitive. Or, cet aspect se présente seulement quand nous nous plaçons à l'extérieur d'elle et l'observons de loin. Comme dans l'art typiquement byzantin de **la mosaïque**, en se rapprochant, nous découvrons les éléments innombrables et si divers qui, contemplés d'une juste distance, forment un tout, de même, la culture byzantine révèle sa diversité et les trésors de ses subtilités seulement à celui qui y pénètre et s'engage à y participer. Or, l'image mosaïque n'est point affectée par la diversité; elle en est composée. Ainsi, la culture byzantine contient-elle une grande diversité intérieure qui est **une diversité dans l'unité**. Cela la rend plus riche, vivante et animée d'un dynamisme intrinsèque. Si sa diversité est due aux différentes traditions qui en font partie, l'unité vient de son caractère synthétique. Nous

⁵³ **Théodore Laskaris II**, *Six discours de la communion naturelle*, PG 140, 1341 B, 1391 A.

pourrions dire aussi que l'unité est le résultat de la présence d'une fin commune tandis que la diversité est liée aux différents chemins empruntés pour atteindre cette fin.

A cause de cette diversité intérieure, qui parcourt toute son histoire, la culture byzantine vit de fortes tensions qui finissent souvent par créer des conflits. Cependant, presque toujours, elle réussit à résoudre les conflits sans perdre son identité et sans reposer sur une autre autorité que celle de la vérité. La société byzantine complète est sans cesse animée de diverses disputes : trinitaires (contre l'arianisme), eschatologiques et métaphysiques (contre l'origénisme), christologiques (contre le monophysisme et le monothélisme), esthétiques et culturelles (contre l'iconoclasme), spirituelles (les disputes palamites) etc. B. Tatakis remarque avec justesse qu'« ainsi à l'occasion de chaque nouvelle hérésie un nouveau pas s'effectue dans l'étude du dogme, dans la formation et la fixation des doctrines théologiques. C'est ce qui fait que ces discussions théologiques ne manquent pas d'offrir un intérêt philosophique considérable »⁵⁴.

La diversité intérieure du monde byzantin peut être également illustrée par le développement des deux types de culture plus ou moins parallèles : la culture monastique et la culture laïque, dite humaniste. Ces courants sont tous les deux traditionalistes, mais ils le sont de manière différente. Tous deux héritent de la pensée hellène et tous deux sont influencés par la philosophie païenne, mais leurs attitudes comme leurs buts diffèrent et ils ne s'intéressent pas à la philosophie de la même façon. Il est rare que ces deux courants s'opposent : les intellectuels mondains sont en général de bons chrétiens et les moines sont habiles dans les sciences profanes dont ils se servent quand une occasion se présente ou, surtout, quand les circonstances l'exigent. L'homme étant créé libre, chacun suit son propre

⁵⁴ *La philosophie byzantine*, p. 23.

choix, dans le monde ou en fuyant le monde, dans le faste de la Ville impériale ou dans la frugalité d'une cellule éloignée, en enseignant dans une école supérieure ou en dirigeant ses frères dans un monastère. Les conflits n'adviennent que très rarement, surtout quand un ou plusieurs représentants d'un courant, souvent pour des raisons politiques, ne respectent pas les limites que leur imposent leurs propres objets d'intérêt, et essaient de se prononcer sur des questions faisant partie du domaine appartenant à l'autre courant.

De l'union avec Dieu et de la vie contemplative manifeste toutes les caractéristiques de la culture byzantine que nous venons d'énumérer. Dans ce sens, c'est une œuvre typiquement byzantine. Le texte de Calliste est une **synthèse** très réussie de la réflexion hellène avec l'esprit chrétien, de la philosophie *de l'extérieur*, qui traite de la nature, avec la philosophie *de l'intérieur*, qui désigne les fins ultimes et qui traite du devenir humain. Les chapitres contiennent de nombreuses **antinomies** au niveau du contenu comme au niveau de la forme et leur auteur s'exprime par des paradoxes linguistiques. La centurie de Calliste est doublement **traditionnelle** : elle respecte à la fois la tradition philosophique et la tradition théologique de l'hesychasme. En effet, elle tente une nouvelle expression peu commune de ce qui est traditionnellement admis par l'orthodoxie. Le langage de son auteur est **atticisant**. La **forme** des chapitres est très soignée et argumentative. Elle correspond parfaitement aux idées qu'elle exprime et se sert du syllogisme autant que possible pour manifester l'opération naturelle de l'intellect. Mosaïque de plusieurs chapitres, elle représente la **diversité dans l'unité**. Enfin, c'est une œuvre anagogique, une exhortation et nous pouvons dire, en conséquence, qu'elle est, dans un certain sens, **une œuvre éducative**. Son auteur fait preuve d'une éducation supérieure et, comme le signalent déjà ses premiers

éditeurs, il se montre versé dans la philosophie de *l'extérieur* comme dans la philosophie chrétienne⁵⁵.

Les chapitres syllogistiques de Calliste appartiennent à la culture monastique et la doctrine qu'ils défendent est, comme nous l'avons déjà mentionné, complètement orthodoxe. En même temps, leur auteur manifeste une certaine affinité avec l'humanisme byzantin par son attitude philosophique, son goût pour les preuves et pour les syllogismes, son vocabulaire néoplatonicien et son intérêt pour la spéculation. Bref, en conclusion, nous pouvons dire que l'œuvre de Calliste Cataphygiotès s'inscrit parfaitement dans le contexte culturel des derniers siècles de l'empire byzantin.

4. Intérêt et difficulté du texte: les questions qu'il suscite

Nous distinguerons trois groupes de questions : premièrement, celles liées à la présence et au rôle de la philosophie dans la centurie; deuxièmement, celles qui s'interrogent sur la place du texte dans la tradition et en rétablissant les liens intertextuels réalisent sa mise en contexte; et, troisièmement, les questions qui se rapportent à ce que nous risquons d'appeler dans notre étude la doctrine de Calliste Cataphygiotès et qui, en effet, représente son examen des problèmes liés à l'accomplissement de l'acte intellectuel ultime : la contemplation de l'Un infini. Les questions du troisième groupe sont : jusqu'où l'intellect peut-il aller? Sur quel terme mettre l'accent dans la relation déification/contemplation? Comment l'intellect devient-il infini tout en gardant sa

⁵⁵ Notice dans l'édition vénitienne (p. 1113) : [...] ἀνήρ ἦν τῷ ὄντι περὶ τε τῆς ἕξω καὶ τὴν ἔσω παιδείαν φιλοσοφώτατος.

nature? Peut-on dépasser non seulement le discours kataphatique, mais aussi le discours apophatique? Comment exprimer l'inexprimable et peut-on parler de la rencontre mystique dans l'hésychie?

Dans le cadre d'une recherche philosophique, la première question que nous devons poser est celle de la présence et du rôle de la philosophie dans le texte complexe de Calliste Cataphygiotès. Y a-t-il de la philosophie dans les chapitres syllogistiques? Est-elle accessoire ou essentielle, est-elle recherchée ou seulement utilisée comme un moyen? Est-elle d'une certaine manière enseignée? Que désigne Calliste par les termes *philosophie* et *homme philosophe*? Les deux types de philosophie que la tradition byzantine distingue, à savoir celle de l'extérieur (ἔξωθεν φιλοσοφία) et celle de l'intérieur, la nôtre (ἡ ἡμετέρα), sont-elles toutes les deux présentes dans les chapitres de Calliste et si oui, dans quel rapport se trouvent-elles? Puis, pouvons-nous repérer dans ce texte des influences purement philosophiques? Enfin, disposons-nous de faits et d'arguments suffisants pour affirmer que, dans le cas de l'œuvre de Calliste, la mystique et la philosophie vont ensemble? Avons-nous le droit de tirer une conclusion plus générale sur la relation existant entre certains courants de la mystique et la philosophie dans la culture byzantine?

Le deuxième groupe de questions concerne la place que le texte occupe dans la tradition. Les idées qui se trouvent dans *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative* demandent à être expliquées et situées. La singularité de la centurie consiste dans le fait que l'auteur examine jusqu'au bout l'acte noétique et, en même temps, tente à donner la meilleure expression de cet examen. Les chapitres syllogistiques sont conformes à la tradition aussi bien qu'originaux; ils sont même, dans un certain sens, uniques en leur genre. Ce double caractère de l'œuvre demande une étude approfondie. En quoi les idées de

Calliste suivent-elles celles de ses prédécesseurs et en quoi sont-elles différentes et uniques? En quoi consiste la hardiesse du texte? Se trouve-t-elle dans les idées exprimées ou dans l'expression de ces idées? Est-ce que l'auteur des chapitres syllogistiques se distingue de ses maîtres en affirmant l'extrême noblesse du but ultime de l'homme ou bien pourrions-nous dire qu'il exprime leurs idées, mais d'une manière plus précise et plus poussée? Enfin, quelles sont les influences les plus importantes que notre auteur a subies?

Le troisième groupe de questions sur lesquelles il faut s'interroger porte sur les modalités de la contemplation. Comment l'infini et le *devenir* infini s'avère le médiateur indispensable dans le retour de l'intellect vers l'Un? Le concept d'infini, est-il le concept organisateur de la centurie et quel rôle joue-t-il pour la compréhension et l'expression de l'acte contemplatif? Comment l'auteur utilise-t-il ce concept pour fonder la possibilité de l'union de l'intellect avec Dieu? Quelle est son utilité pour un discours spéculatif traitant de la contemplation? Notre but est d'étudier tous les aspects de l'idée de l'infini qui sont présents dans l'œuvre de Calliste Cataphygiotès. Nous allons essayer de reconstruire la conception de l'infini qui est implicite dans le texte et de montrer que les idées de Calliste présupposent une ontologie de l'infini. Nous voudrions examiner les raisons pour lesquelles Calliste choisit de se servir de ce concept afin de pouvoir scruter jusqu'au bout la dynamique de l'acte contemplatif. L'intérêt que Calliste Cataphygiotès manifeste envers le concept de l'infini est inséparable du problème de son expression et des limites du langage. Notre langage est-il approprié à traiter des objets tels que l'infini, l'un et l'union, le mouvement et le devenir et, si oui, comment? Quelles sont les limites de la parole et que signifient-elles? Enfin, il faut répondre à la question de savoir comment, suite à la

démarche de Calliste, le concept d'infini s'enrichit de significations et de connotations nouvelles.

Mentionnons aussi ici les questions qui portent sur la relation fondamentale pour la tradition byzantine θεωρία – θέωσις. Le primat de la θεωρία ou du θέωσις diffère d'après les auteurs. La contemplation et la déification, toutes deux considérées comme des actes ultimes de l'homme, sont souvent identifiées l'une avec l'autre. Elles sont également parfois distinguées et, dans ce cas, l'une est considérée en tant que préparation et condition nécessaire à l'autre. Étant donné que la majorité des auteurs distinguent différents types de contemplation, généralement hiérarchisés, ils acceptent aussi que la contemplation, puisqu'elle est multiple, précède et prépare la déification. D'autres, moins nombreux, considèrent que la contemplation n'est possible qu'après la déification car seule cette dernière enlève les obstacles qui empêchent la connaissance et la vision du divin. Les chapitres syllogistiques de Calliste Cataphygiotès présentent un matériel riche pour l'étude du rapport θεωρία – θέωσις, ainsi que de la notion d'union qui leur est étroitement liée.

5. But et originalité de la présente étude

Par la présente étude nous voulons comprendre et montrer l'intérêt philosophique d'un texte anagogique original et important qui, malgré son attitude philosophique et ses qualités spéculatives reconnues, n'a jamais suscité l'attention des chercheurs et n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie.

Le texte de Calliste Cataphygiotès est riche, complexe et difficile à saisir sans une préparation préalable. Cette complexité se trouve au niveau de la composition aussi bien qu'au niveau des idées qui se présentent souvent d'une manière contradictoire, surchargée et voilée. Voilà pourquoi nous considérons que la compréhension de la centurie nécessite (a) une mise en contexte dans la longue tradition hésychaste dont elle fait indéniablement partie, accompagnée d'une étude comparative partielle des concepts importants et des moments clés; (b) une interprétation des idées qu'elle contient et, (c) étant donné son organisation formelle en chapitres et son caractère ésotérique, une reconstruction, quant à la forme de la centurie comme quant à la doctrine que l'auteur y présente. Dans notre travail, nous voulons entamer une mise en contexte de la centurie, donner notre interprétation des idées que l'auteur développe et proposer une possible reconstruction de la forme et de la doctrine de Calliste. L'intérêt de notre étude consiste d'une part dans le fait qu'elle est la première analyse approfondie de la centurie et, d'autre part, dans son caractère interprétatif qui fait d'elle une lecture possible, mais non pas unique et exclusive. Notre interprétation voit dans le texte de Calliste un effort de synthèse qui réussit à concilier les diversités et même les oppositions sans les anéantir.

Lors de nos premières lectures déjà, et à plus forte raison lors de l'analyse et de la reconstruction du texte, nous avons vu dans la centurie de Calliste Cataphygiotès un effort extrême de la part de l'auteur pour suivre et pour exprimer la conversion de l'intellect et son retour ascendant vers l'Un, en soulignant sans cesse l'aspect dynamique de la contemplation et de l'union. Notre analyse confirmant nos intuitions de lecteur, nous sommes convaincus que le texte de Calliste Cataphygiotès permet et même exige l'hypothèse suivante : dans le mouvement de l'intellect vers Dieu, il est possible d'atteindre

et d'exprimer ou, au moins, de montrer d'une certaine manière, un moment où le multiple et le différent caractérisant la vie contemplative de l'intellect humain sont conservés tout en étant surmontés (1) dans l'union de l'intellect avec lui-même, c'est-à-dire dans l'effort de la concentration, et (2) dans l'union de l'intellect avec l'Un, c'est-à-dire dans l'acte contemplatif. Nous espérons être en mesure de démontrer que, dans sa centurie, Calliste réussit **une synthèse** où les oppositions sont dépassées sans être niées. D'après nous, il est pertinent d'y voir une démarche dialectique, à plus forte raison que celle-ci rendrait adéquatement le dynamisme intellectuel qui est le principal centre d'intérêt de l'auteur.

Ainsi, nous avons envisagé l'organisation de la centurie comme étant triadique. Donc, notre reconstruction de la doctrine de la contemplation l'est également : la contemplation *naturelle* est le moment positif (correspondant à l'intellect défini), la contemplation *habituelle* dans l'assimilation est le moment négatif (correspondant à l'intellect devenu *autre* : infini et sans aucune limitation), et la contemplation *actuelle* dans l'union est le troisième moment du développement, celui de la synthèse, qui correspond à la finalité noétique et à l'unité au-delà de toute opposition et coïncide avec le «mouvement-repos» de l'intellect.

La tripartition dynamique apparaît à plusieurs niveaux dans la centurie. D'un point de vue théologique, c'est-à-dire des modalités de parler du divin, la connaissance kataphatique est dépassée par son opposé, la connaissance apophatique, qui à son tour est dépassée par l'ignorance savante de la rencontre mystique, moment de synthèse dans lequel l'opposition est surmontée, bien que l'affirmation et la négation subsistent. De même, d'un point de vue gnoséologique, le positivisme de la connaissance naturelle de ce que l'intellect peut savoir atteint la négation de l'expérience habituelle de ce qu'il ne peut pas savoir pour

revenir à un tout autre niveau, et notamment à celui de la connaissance actuelle dans laquelle l'intellect reconfirme sa nature tout en étant en acte au-delà d'elle-même. D'un point de vue ontologique, l'être en tant que limité (nature, pensées et paroles) et l'être en tant qu'illimité (mouvement, acte, volonté et élan érotique) trouvent leur meilleur état et leur perfection dans l'être un, illimité en soi et limite de tout ce qui est multiple.

A notre avis, Calliste Cataphygiotès réalise sa synthèse à l'intersection de la noologie et de l'hénologie, qu'il développe simultanément dans sa centurie. Notre analyse nous a convaincu que l'originalité de sa position consiste dans son insistance sur le fait qu'il est possible (et nécessaire pour sa perfection) que l'intellect soit un. Ainsi, d'une part, son texte s'inscrit dans le courant hénologique puisque le Principe premier est le Ἐν : simple, transcendent, absolu, Dieu caché et sans nom. D'autre part, la centurie développe une noologie car le Principe premier est le Νοῦς : Esprit, Contemplatif, Soleil intelligible et Amoureux. Calliste Cataphygiotès développe ses idées noologiques et ses idées hénologiques parallèlement aussi quant à la nature et au mouvement de l'intellect humain : l'intellect est un et multiple par nature, mais il cherche à devenir et devient un et simple en acte. Par conséquent, Calliste joint le dynamisme énergétique de la tendance noologique au dynamisme dialectique de l'hénologie et trouve ainsi une solution au problème de la concurrence des deux principes métaphysiques que sont l'Intellect et l'Un. Nous sommes convaincu que sa solution doit être vue aussi comme étant tripartite, car, en elle, nous retrouvons trois moments dont le troisième est la synthèse des deux précédents : (1) Calliste présente une hénologie posant l'Un hypostasié qui est accessible rationnellement et reconnu par la contemplation naturelle comme étant la cause première et finale, bien qu'il reste inconnaissable puisque absolument simple et autre; (2) Calliste propose une noologie

posant Dieu comme le Νοῦς qui permet la participation et qui est accessible à l'intellect humain par la contemplation et l'acquisition d'une ressemblance lors de l'acte contemplatif; (3) Calliste Cataphygiotès expose une hénologie de l'acte ou une noologie de l'union, où l'union est noétique et où l'intellect atteint l'unité.

Lors de la reconstruction de la «doctrine» de Calliste, nous nous sommes aperçus de l'importance du concept de l'infini pour l'établissement ontologique de l'union noétique. Nous considérons que la synthèse de la contemplation dans l'union est possible comme un jeu des limites et de l'infini. L'acte ultime de l'intellect tel que Calliste le présente est un dépassement infini des limites et, en même temps, il est la limite du mouvement intellectuel infini et, donc, de l'intellect devenu infini. En d'autres termes, la contemplation dans l'union est possible et réalisable dans un jeu de limitation et de dépassement des limites. Sa condition est (1) l'infini de l'Un comme but et (2) le devenir infini comme mode d'être de l'intellect humain permettant le passage de ce qui est fini à ce qui est infini, ainsi que l'union du fini et de l'infini.

Étant donné l'intérêt et les difficultés que le texte de Calliste présente et le manque d'études consacrées à son sujet, nous avons jugé utile d'entreprendre son analyse. Nous proposons une mise en contexte de la centurie, des commentaires de ses idées et une reconstruction de sa doctrine fort originale de la contemplation. L'unicité de l'analyse approfondie du texte ainsi que l'approche dialectique que nous avons choisi est ce qui fait l'originalité de notre étude. Nous espérons que le regard philosophique, l'analyse et la reconstruction de la centurie que nous proposons contribuera à l'avancement des connaissances historiques, théologiques et philosophiques de la tradition byzantine.

Nous sommes convaincus que le texte de Calliste Cataphygiotès représente un moment important de la culture byzantine. Nous pensons que son étude, d'un point de vue philosophique, contribuera au développement et à l'enrichissement non seulement de l'histoire de la philosophie, mais aussi des domaines interdisciplinaires s'interrogeant sur le langage théologique et sur les modalités d'expression et de partage de l'expérience mystique, sur le rapport de la philosophie avec la mystique, sur le rôle du concept de l'infini dans la «compréhension» de l'incompréhensible, sur la possibilité d'un devenir infini et d'un acte infini, sur l'expérience ultime de l'intellect. Nous souhaitons donner une interprétation adéquate, correcte et philosophique des idées originales dont la centurie de Calliste est porteuse.

Chapitre II

La forme de la centurie

1. La forme du texte

1.1. Le genre des *chapitres* dans la tradition byzantine ; les centuries et leur double caractère

L'œuvre de Calliste Cataphygiotès, tout comme son appellation le suggère, entre dans le genre des *chapitres*. C'est une *centurie* - un ensemble de cent chapitres - incomplète car nous ne possédons plus les huit derniers. Le texte du dernier chapitre conservé, le 92, est partiellement détérioré.

La forme littéraire de *chapitres* (κεφάλαια), réunis par vingt-cinq, trente, cinquante, soixante ou cent est courante surtout chez les auteurs byzantins⁵⁶. Elle est caractéristique de leurs œuvres spirituelles, mystiques et anagogiques qui peuvent être ascétiques ou gnostiques. Le genre se développe au sein de la culture monastique. Suivant les problèmes qu'ils traitent, nous distinguons des chapitres pratiques et des chapitres théoriques (spéculatifs ou contemplatifs). Les chapitres du premier type ont pour objet l'activité pratique, à savoir la lutte contre les passions et les pensées mauvaises, combat culminant

⁵⁶ Le genre est présent aussi dans la littérature philosophique et théologique syriaque, chez des auteurs comme Issac de Ninive, Joseph Hazzaya, Gabriel de Hormizdschir, Schoubhalmaran de Karka, Babai le Grand, Ischoyahb III. Par rapport à l'adoption de ce genre, il faut noter les auteurs syriaques qui dépendent directement des grecs et plus précisément d'Évagre le Pontique. Sur ce genre littéraire voir **I. Hausherr**, *DSp.*, art. *Centuries*, t. 2 (1953) col. 416-418; **E. von Ivanka**, « ΚΕΦΑΛΑΙΑ. Eine Byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln », dans *Byzantinische Zeitschrift* 47, 1954, p. 104; **A. Guillaumont**, *Les 'Képhalaia*

dans l'impassibilité. Les chapitres du second type ont pour objet le progrès de l'homme purifié : la recherche, la connaissance et la contemplation des raisons (λογοι) dans la créature (chapitres physiques) et surtout du divin (chapitres théologiques). Certains auteurs comme Évagre le Pontique, Diadoque de Photicée et Nicéas Sthéphatos nous ont légué des chapitres gnostiques qui sont identifiés aux chapitres théoriques ou considérés comme traitant de la vie spirituelle la plus parfaite et des mystères divins ultimes. Étant donné que la *praxis* précède la contemplation et joue un rôle préparatoire, en général, les chapitres pratiques aussi précèdent et préparent les théoriques qui, à leur tour, peuvent être suivis par des chapitres gnostiques⁵⁷.

Le genre des *chapitres* a ses origines dans la littérature antique et plus précisément il est apparenté au genre gnomique adopté par certains philosophes grecs. À cause de certains aspects néo-platonisants du texte de Calliste Cataphygiotès, notons que des néoplatoniciens, comme par exemple Porphyre, se servaient de la forme littéraire des *chapitres*. Le genre est attesté aussi dans les traités *hermétiques*, car il est approprié pour exprimer une pensée ésotérique et énigmatique. Le premier auteur chrétien qui utilise ce genre, cependant sans le nommer « chapitres », est Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*. Après lui, Évagre le Pontique va populariser le genre et, malgré les difficultés dues à sa condamnation au V^e Concile œcuménique de Constantinople en 553, le léguer à la

gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens, Paris 1962 et *Idem., Un philosophe au désert*, Paris, 2004, p. 92- 94 et p.104-105.

⁵⁷ Ce n'est pourtant que d'un point de vue schématique, formel ou axiologique que la relation entre θεωρία et πράξις apparaît comme telle. Elle s'avère en effet beaucoup plus complexe : les deux termes sont inséparables, et cela conformément à la tradition antique. Ces deux types d'actes humains ne s'opposent point : la contemplation est l'accomplissement de toute œuvre et la pratique a pour sens et but la connaissance et la contemplation. D'autre part, la contemplation vise la pratique de l'union avec le divin et la pratique, en tant qu'expérience et exemple, est la base de la contemplation.

tradition chrétienne spirituelle⁵⁸. C'est lui également qui choisit la *centurie* comme l'ensemble par excellence. En cela, il est tentant de voir une influence d'Origène, qui considère le cent comme un nombre sacré et parfait⁵⁹. Or, dans le genre des *chapitres* une place spéciale est toujours accordée au sens caché dont les nombres sont porteurs. On prendra en considération le nombre des chapitres, qui forment un ensemble⁶⁰ et le nombre des *centuries*, qui peut varier et recevoir aussi une interprétation⁶¹.

Suivant l'exemple d'Évagre, beaucoup d'auteurs byzantins adoptent le genre des chapitres. Parmi les plus connus, il faut mentionner Diadoque de Photicé avec ses *Cent chapitres gnostiques*, Maxime le Confesseur avec les quatre *Centuries sur la charité* et les deux *Centuries gnostiques*, Syméon le Nouveau Théologien avec ses *Cent chapitres pratiques et théologiques*, *Vingt-cinq chapitres gnostiques et théologiques* et *Cent chapitres*

⁵⁸ « Il a une vision kaléidoscopique de la réalité et, pour la décrire, recourt en quelque sorte à une série de *flashes* successifs. D'où sa prédilection pour le genre des textes courts, sentences, définitions et surtout *chapitres*, dont chacun exprime une idée particulière, sans qu'il y ait nécessairement continuité – voire parfois cohérence - avec le précédent ou le suivant ». A. Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Vrin, 2004, p. 7.

⁵⁹ Cf. Origène, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, 11, 3, *Sources chrétiennes (SC)* 162, Paris 1970; *Homélie sur la Genèse*, II, 5, *SC* 7 bis, Paris 1976.

⁶⁰ Dans une lettre qui présente ses *Chapitres sur la prière*, Évagre explique pourquoi il a choisi le nombre de 153 pour son œuvre : « un nombre symbolique, à la fois triangulaire et hexagonal, représentant, d'une part, la science de la Trinité et, d'autre part, l'organisation de ce monde ». (PG 79, 1165 C) Pour les études de ce passage on peut consulter la note de A. Guillaumont, *op.cit.*, p. 129, note 6.

⁶¹ Par exemple les six *centuries gnostiques* d'Évagre le Pontique symbolisant les six jours de travail qui précèdent le sabbat ou les quatre *centuries sur la charité* de Maxime le Confesseur correspondant aux quatre évangiles. Dans les textes mêmes de ces auteurs nous sommes témoins de plusieurs spéculations sur la nature symbolique des nombres et leur sens mystique. Voir **Évagre le Pontique**, *Les six centuries des 'Kephalaia gnostica* », *Patrologia orientalis (PO)* t. 28, Paris 1958, cent. I, cap. 1-3, 15-16 et II, 39-40; **Maxime le Confesseur**, *Mystagogia*, cap. 5, l. 145; *Capita theologica*, I, cap. 51; *Quaestiones ad Thalassium*, qu. 40, l. 25-39; qu. 49, l. 233 *et infra*; qu. 55, l. 115 *et infra*. Cf. P. van Deun, *La symbolique des nombres dans l'œuvre de Maxime le Confesseur* in *Byzantinoslavica* 53 (1992), p.237-242.

théologiques et pratiques et Grégoire Palamas qui a composé *Cent cinquante chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*. Toutes ces œuvres respectent la distinction évagrienne *praxis – theoria* et, respectivement, chapitres pratiques - chapitres théoriques.

Les *chapitres* en tant que genre présentent un caractère double : d'une part, chaque chapitre est autonome et pourrait être considéré en soi, séparément des autres; d'autre part, l'ensemble des chapitres forme un tout, une œuvre complète qui a sa propre structure et son propre développement. À cause de leur nature complexe, l'étude et même la compréhension des chapitres posent plusieurs problèmes. L'ordre auquel ils obéissent dans l'ensemble n'est pas toujours évident et il ne peut être reconstruit qu'après plusieurs lectures et suite à une bonne connaissance du texte. De même, le sens de tout chapitre et encore plus de la *centurie* entière est à découvrir et à interpréter. D'une part, chaque chapitre, bien qu'autonome, est comme un échantillon qui doit représenter l'ensemble. Il est un exemple par lequel le lecteur arrive au tout de la *centurie* et à sa compréhension. D'autre part, le sens du chapitre est également précisé par le sens contenu dans le tout. Cela fait des *centuries* le genre par excellence pour les œuvres ésotériques, initiatiques et mystiques. Pour qu'elles soient comprises, elles demandent ou bien beaucoup de réflexion, ou bien une initiation préalable, ou bien un maître pour guide.

L'autonomie de chaque chapitre relie le genre à celui de l'aphorisme. En général, les chapitres sont assez courts, laconiques et chargés de sens. D'une part, chacun est le fruit d'une longue méditation et le résultat concentré d'une riche expérience et des journées consacrées à la recherche. D'autre part, par son expression cryptique, le chapitre provoque également une méditation chez le lecteur. D'après Évagre le Pontique, chaque bref chapitre

doit pouvoir servir de sujet de réflexion pour une journée entière⁶². Il doit provoquer l'attention et la concentration, poser un problème et contenir aussi une solution.

Le fait de se définir comme autant de parties concourant à former un tout rapproche le genre des *chapitres* de celui du traité. Tous les chapitres, dans leur ensemble, traitent du même problème et suivent un développement commun. Les chapitres s'expliquent mutuellement, mais cela ne se réalise pas toujours dans l'ordre formel qu'ils suivent. Ses explications peuvent être explicites et se trouver dans une proximité immédiate, mais elles peuvent aussi être cachées quelque part dans la suite de l'ensemble ou ne se rapporter à un chapitre précédent qu'implicitement. A prime abord, c'est un rassemblement désordonné ou, au moins, un ensemble qui n'obéit point à un ordre linéaire et consécutif. Ainsi, le genre des *chapitres* ressemble-t-il plutôt à l'art le plus byzantin - la mosaïque - et seul un regard qui embrasse le tout, qui présuppose et cherche une unité et qui respecte une certaine distance peut repérer l'image une que les éléments divers composent.

A cause de l'autonomie de chaque chapitre et de l'organisation des chapitres en centurie, le genre manifeste deux traits caractéristiques, à savoir le fait d'être une unité multiple et de mettre en relief à la fois le détail et l'ensemble. Par cela, il s'avère particulièrement philosophique et apte à exprimer une pensée dynamique. Cette forme du texte laisse au lecteur le soin de construire lui-même l'œuvre et de générer ainsi des sens. En outre, elle rend adéquatement la pensée en mouvement car elle la présente dans la pluralité de ses différents moments. Elle met l'accent sur la méthode et sur la recherche, puisque chaque chapitre présente d'une manière concentrée un problème. Ensuite, elle

⁶² Voir aussi **John Anthony McGuckin**, *The Book of Mystical Chapters*, introduction, p.6 : «Each single sentence is meant to be taken as a day's reflection. It was first supposed to be learned by heart, at the beginning of the day, and then repeated as the daily text in every spare moment of quiet (hesychia)».

permet que les sujets soient examinés de plusieurs points de vue. Elle propose de fournir de *multiples* moyens pour atteindre la connaissance vraie qui est *une*. Enfin, elle permet une pluralité quant à l'expression de cette connaissance. *Les chapitres* de Calliste Cataphygiotès non seulement respectent les caractéristiques du genre, mais ils sont l'un de ses meilleurs représentants.

1.2. Les différents types de chapitres dans le texte - chapitres syllogistiques, distinctifs, exégétiques et dialogiques – et leur structure

Nous proposons de distinguer quatre types principaux de chapitres, à savoir des chapitres syllogistiques, distinctifs, exégétiques et dialogiques. Il y a aussi certains chapitres qui sont mixtes et comprennent des éléments de deux ou plusieurs types. C'est d'ailleurs le cas de la majorité, et surtout de ceux qui sont relativement longs. La typologie que nous proposons est générale et arbitraire. Plutôt que de donner une classification précise, elle a pour but de présenter les modes de réflexion qui trouvent place dans l'œuvre de Calliste Cataphygiotès. Ainsi, avons-nous nommé les différents types de chapitres suivant leur structure – simple ou complexe, discursive, exégétique ou dialogique – que nous présentons brièvement pour chaque type.

1.2.1. Les chapitres syllogistiques

Du premier type sont les chapitres dits proprement *syllogistiques*. Ils ont la forme d'un syllogisme ou bien ils enferment en eux une déduction syllogistique, non complémentaire, mais essentielle pour leur compréhension. Certains sont simples et présentent un seul syllogisme; d'autres – complexes - contiennent plusieurs déductions qui,

à leur tour, s'enchaînent l'une à l'autre⁶³ ou sont autonomes. En général, ces chapitres adoptent la structure classique du syllogisme. Le plus souvent, ils comprennent une proposition qui est la prémisse majeure introduite par « tout... »; puis, une mineure, annonçant un cas particulier et introduite par « l'homme... », « l'intellect ... » etc., et ils se terminent avec une conclusion, introduite par « donc... »⁶⁴. Les prémisses de certains syllogismes sont présentées comme hypothèses et commencent par *si*. Par ce caractère hypothétique, ils imitent la forme des syllogismes aristotéliens⁶⁵.

Dans les éditions dont nous disposons, la forme syllogistique de ces chapitres n'est pas mise en évidence. Faire ressortir les parties des syllogismes dans des paragraphes distincts nous semble indispensable pour la saisie correcte de la forme des chapitres, et cela encore plus dans les traductions en langues modernes. En guise d'illustration, nous présenterons ici une nouvelle traduction et une articulation du texte des trois premiers chapitres de la centurie.

(1.)

Par nature, tout être vivant participe au repos et recherche le plaisir par son meilleur acte naturel. De cela il se réjouit et cela il poursuit.

De même, l'homme, possédant un intellect et naturellement pensant la vie, trouve sa plus grande réjouissance et participe au repos quand il pense [ces choses qui sont] les *meilleur[e]s* pour lui. Ces derniers, certains les appellent les biens ou les beaux.

Tout cela devient vrai pour celui qui, ayant Dieu dans son intellect, pense les vertus divines comme appartenant à Celui qui est le suprême et qui est intelligible au-delà de l'intellect, qui d'une manière ultime et au-delà de

⁶³. Voir par exemple les chapitres 2 et 3.

⁶⁴. Voir les chapitres 1, 3, 4, 5, 31 etc.

⁶⁵. Chapitres 2, 6, 10, 12, 22, 23, 29, 39, 44.

l'intellect aime l'homme et qui prépare pour les siens des récompenses ultimes, des biens et des beaux au-delà de l'intellect. Et encore plus dans l'éternité⁶⁶.

(2.)

Si toute naissance fait que celui qui naît ressemble à celui qui donne la naissance, comme a dit le Seigneur, car « ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est Esprit ». Et si celui qui naît de l'Esprit est esprit.

Il est évident qu'il serait aussi dieu d'après sa naissance spirituelle de même que le vrai Dieu est Esprit dont est né, par la Grâce, celui qui participe à l'Esprit.

Et si celui-ci est dieu, il serait évidemment contemplatif car Dieu est appelé « Dieu » de la « contemplation ».

Donc celui qui ne contemple pas soit que la naissance spirituelle et la participation ne lui aient pas été encore données, soit que, les ayant reçues, par ignorance, il ait obscurci sa puissance de voir et dans son manque de formation, il se soit détourné des rayons intelligibles et divins *autour* du soleil intelligible et bienfaisant. Ainsi, par malheur, bien qu'il tende vers la sainteté et participe à la puissance contemplative, il s'avère privé de son acte⁶⁷.

(3.)

Tout étant a reçu du Créateur, suivant son *logos*, son propre mouvement et ses propriétés naturelles. En conséquence, il en va de même de l'intellect.

⁶⁶. Dans le premier paragraphe nous avons la majeure. Le deuxième paragraphe comprend la mineure (i.e. l'acte naturel de l'homme est de penser les *meilleurs*, les biens et les beaux) et la conclusion (i.e. l'homme se réjouit et participe au repos quand il pense les biens et les beaux). Le troisième paragraphe rend la conclusion plus concrète en identifiant les *meilleurs* pour l'homme avec Dieu.

⁶⁷ Le chapitre 2 comprend deux syllogismes hypothétiques en chaîne. Dans le premier paragraphe nous trouvons la majeure : deux propositions qui traitent de la ressemblance, quant à la naissance en général, et, quant à la naissance spirituelle en particulier; dans le second paragraphe, il y a la conclusion (i.e. celui qui reçoit la naissance spirituelle est dieu), suivie par la mineure (i.e. Dieu est Esprit). Le troisième paragraphe présente d'une manière contractée le second syllogisme. Enfin, dans le quatrième, Calliste fait la connexion des deux conclusions : « la contemplation est l'acte de la naissance spirituelle ».

Or, le mouvement propre de l'intellect se produit *toujours*. Et le *toujours* est infini et indéfini.

Donc le mouvement fini serait contre les propriétés, la dignité et la nature vraie de l'intellect. Cela serait le cas si l'intellect se meut vers ce qui est limité et fini. Car il est impossible que les choses vers lesquelles ou autour desquelles l'intellect se meut soit finies et limitées et que son mouvement se produit infiniment.

Donc le mouvement perpétuel de l'intellect nécessite quelque chose d'infini et d'illimité vers lequel il ira d'après son propre *logos* et sa nature.

Or, en effet, rien n'est infini et illimité que Dieu dont la nature et l'être est l'Un.

Ainsi, l'intellect doit tendre, viser et se mouvoir vers l'infini vraiment un, Dieu, car cela lui est vraiment naturel⁶⁸.

Les propositions qui servent de prémisses sont globalement d'ordre philosophique, exception faite de certaines qui sont des postulats de la foi, tirée de la Sainte Écriture. Les chapitres 2 et 6, par exemple, sont étroitement liés et les premiers à traiter de l'acte contemplatif. Le chapitre 6 qui continue les idées du chapitre 2 pourrait être considéré aussi comme interprétatif puisqu'il est presque complètement composé par des citations scripturaires. Cependant, il contient deux syllogismes qui cherchent à démontrer que la naissance spirituelle s'accomplit dans la contemplation et, par les références scripturaires, il nous donne une riche synonymie de l'acte contemplatif. Or, même quand les prémices sont des postulats de la foi, l'auteur se *sert* des citations de la Sainte Écriture qui, en effet,

⁶⁸ Ce chapitre est composé de trois syllogismes enchaînés : le paragraphe 1 et 2 présentent la majeure et la mineure du premier; le paragraphe 3, la conclusion et la mineure du second syllogisme (i.e. chaque mouvement, fini ou infini, a une cause respective); le paragraphe 4 présente la conclusion du second syllogisme qui est aussi la prémisses majeure du troisième.

correspondent aux idées qu'il veut exprimer et qui leur procurent de plus un fondement scripturaire.

La majorité des premiers chapitres de la centurie sont du type syllogistique. Ce sont, en général, ceux qui traitent de la nature de l'intellect, c'est-à-dire de l'intellect n'excédant pas les limites de sa nature. Les chapitres syllogistiques sont, dans un certain sens, introductifs car ils préparent le lecteur aux chapitres qui traitent de l'acte contemplatif. Avec le développement de la centurie, les chapitres purement syllogistiques deviennent moins nombreux pour disparaître vers le milieu de l'œuvre, au chapitre 44.

Du point de vue de leur structure, les chapitres proprement syllogistiques sont, bien sûr, construits comme un ou plusieurs syllogismes. Leurs prémisses peuvent être des propositions simples, mais elles sont le plus souvent développées et comportent également des définitions⁶⁹ ou des descriptions, des citations d'autorités ou des distinctions⁷⁰. Les conclusions sont aussi élargies : elles concrétisent en transférant le sens d'une proposition générale vers une plus concrète ; elles comprennent des examens *a contrario* de la preuve où leur valeur est transposée sur d'autres entités⁷¹. En effet, les chapitres utilisent la forme

⁶⁹ Compte tenu des objets examinés (Dieu, l'acte intellectuel etc.) et de leur caractère infini, notons qu'il ne s'agit pas de les définir, avec leur genre et leur différence spécifique, mais plutôt de présenter les caractéristiques qui leur sont *propres* ou de leur donner un nom qui les désigne sous un certain rapport. Par ce trait, le genre des *chapitres* présente une ressemblance avec celui des *définitions* (ὄρου).

⁷⁰ Par exemple, le chapitre 1, dans sa prémisse majeure, lie le but ultime de tout être vivant avec l'acte, avec l'effort, avec le plaisir et, en même temps, avec le repos. Ainsi, elle introduit la dualité propre de tout mouvement. La prémisse mineure qui marque le cas particulier comprend aussi une définition de l'homme et introduit l'idée de l'ultime, le meilleur ou les *meilleurs*.

⁷¹ Voir les chapitres de 1 à 5. Dans le chapitre 1, après la première conclusion plus abstraite qui nous dit que l'homme trouve son repos et plaisir naturels en pensant « les biens et les beaux », suit une seconde qui précise que l'homme trouve son repos et plaisir en pensant (1) les vertus divines et (2) celui auquel elles appartiennent, à savoir Dieu. Ainsi, la conclusion réalise-t-elle le passage du conceptuel et abstrait (le bien et le beau, le *meilleur*) vers le personnel et le concret (Dieu). Elle introduit aussi l'idée du rapport entre

sylogistique, mais ils n'en dépendent pas. L'auteur ne veut pas montrer que ses idées sont logiques, mais plutôt qu'elles peuvent recevoir *aussi* une expression strictement logique et rationnellement convaincante. Dans son acte ultime - la contemplation - l'intellect ne nie pas sa rationalité, mais la dépasse et elle reste un moment de son mouvement infini auquel il revient chaque fois que cela lui semble adéquat, c'est-à-dire quand il agit dans la sphère du limité et de la forme, puisque c'est là que la rationalité est opérationnelle.

1.2.2. Les chapitres distinctifs

Le second type est celui des chapitres que nous appelons distinctifs⁷². Ils établissent des distinctions comme par exemple celles de fini – infini, multiple – simple, *praxis* – contemplation, nature – acte, l'un arithmétique – l'un métaphysique, ordre de l'être - ordre du connaître etc. D'autres chapitres de ce type, pour faire mieux comprendre un étant, le divisent : les trois types de mouvement de l'intellect, la tripartition de l'âme, les quatre types d'être, les cinq degrés de connaissance, les trois manières de connaissance, les degrés de sainteté etc.⁷³ Souvent, il s'agit d'une tripartition dont le troisième terme est la synthèse des deux précédents. Dans un premier moment ces chapitres peuvent être considérés comme étant étroitement liés aux chapitres syllogistiques et fournissant les définitions et les distinctions nécessaires pour la formulation des syllogismes. Mais leur rôle ne se limite pas à être utile au discours syllogistique.

D'après nous, les chapitres de distinction sont de grande importance pour la compréhension de la doctrine de Calliste Cataphygiotès parce qu'ils sont porteurs d'une

l'intellect et Dieu, rapport construit autour du concept de limite : Dieu est *dans* l'intellect et *au-delà* de l'intellect.

⁷² Par exemple voir les chapitres 7, 8, 15, 17, 18, 19, 20, 26, 34, 36 etc.

connaissance nouvelle qui ne peut pas être déduite et parce qu'ils introduisent des définitions qui ne peuvent pas être obtenues autrement. Dans les chapitres distinctifs, l'auteur explore l'acte contemplatif et cherche à expliquer comment l'intellect reçoit et accomplit une opération qui dépasse sa propre nature. Dans l'ordre de la centurie, ils suivent les chapitres syllogistiques et réalisent ainsi le passage du discours qui traite de la nature vers celui qui traite de l'acte et du devenir intellectuels, le passage de la logique vers la dialectique, de ce qui est statique vers ce qui est dynamique, du purement rationnel vers l'intellectuel.

Les chapitres dits distinctifs sont explicatifs car ils cherchent à présenter les modalités des choses. Ils ont pour but de préciser les différents sens d'une notion, les différents modes d'être d'un acte ou les différents *ordres* dans lesquels un étant peut participer. Pour cette raison, leurs éléments constitutifs sont les distinctions, les définitions et les descriptions des fonctions des êtres distingués. Ces éléments sont organisés dans un ordre logique (l'un, son autre et le mixte)⁷⁴ ou pédagogique (du naturel vers le surnaturel, du sensible vers l'intelligible, du complexe vers le simple)⁷⁵. Grâce à ces chapitres, le discours philosophique avance en repoussant la limite qui lui est propre. Par les distinctions, le lecteur apprend à discerner les différentes réalités, les différents types de réalités et le différent dans les réalités. C'est ainsi qu'il connaît les choses en tant qu'unes ou multiples, ou unes et multiples à la fois, et qu'il arrive à voir que leur être et leurs mouvements sont compatibles avec la raison seulement à condition qu'elles soient examinées dans leur modalité convenable.

⁷³ Cf. respectivement les chapitres 7, 34, 35, 36, 84 et 85.

⁷⁴ Chapitre 7 : « L'intellect tend vers la contemplation de Dieu de trois façons : par son mouvement propre, par un mouvement qui lui est étranger et par un mouvement mixte ».

Les chapitres distinctifs sont de grande importance pour l'un des discours principaux de la centurie, celui qui porte sur l'un et le multiple. Si les chapitres syllogistiques sont hypothétiques, les chapitres distinctifs sont plutôt axiomatiques : ils proposent les données nécessaires, à partir desquelles l'intellect construit l'édifice de sa connaissance, et ils assurent ainsi le fondement de son opération. Du point de vue de la structure, la triple distinction est la plus répandue. Cette tripartition a des origines théologiques et philosophiques à la fois. D'une part, elle est l'expression de l'idée que l'auteur se fait de la ressemblance – à savoir comprise en tant qu'identité de la forme et pluralité des sujets – de l'intellect humain avec l'archétype de la Trinité divine⁷⁶. D'autre part, la tripartition est exigée par la méthode dialectique de l'auteur : une chose est telle (thèse), autre (antithèse) ou mixte (synthèse), à savoir telle et autre à la fois ou ni telle, ni autre⁷⁷. Cette tripartition formelle correspond parfaitement à la pensée synthétique de l'auteur et à sa conception de la contemplation en tant que synthèse de l'activité naturelle de l'intellect et de son acte ultime dépassant et niant toute limite.

1.2.3. Les chapitres exégétiques

⁷⁵ Voir les chapitres 36, 41, 84.

⁷⁶ Le chapitre 8 traite de l'ordre triple du mouvement intellectuel (par son propre imagination, par l'illumination de la Grâce et ravi dans la lumière divine) correspond respectivement aux trois vertus théologiques; le chapitre 34, de la tripartition de l'âme; le chapitre 80, des trois voies vers la vérité, à savoir celle de la créature, celle de l'Écriture et celle de la vision en Esprit, les trois correspondant aux trois hypostases divines.

⁷⁷ Chapitres 7, 81, 84.

Nous avons appelé le troisième type de chapitres interprétatifs ou exégétiques⁷⁸. Dans la centurie de Calliste ils sont relativement peu nombreux. Ce sont des chapitres dans lesquels l'auteur cite et interprète des autorités – la Sainte Ecriture et les Pères de l'Eglise. Les citations sont toujours placées dans le contexte de la réflexion philosophique et théologique et leur interprétation sert à illustrer et à soutenir les thèses de l'auteur. Le rôle des autorités est d'assurer le fondement d'une vérité ou de montrer la présence d'une tradition, c'est-à-dire d'une expérience commune, continue et vivante. L'interprétation et l'utilisation des autorités dans le discours spéculatif fait de leurs paroles des arguments ou plutôt des témoignages. Les références aux textes sacrés sont souvent incorporées dans des syllogismes (ch. 6) ou distinctions (ch. 8 et 66-68). Or, c'est dans ces chapitres-ci que nous pouvons voir la manifestation du caractère traditionnel du texte et l'attitude de Calliste envers la tradition qui est toujours respectée et chaque fois renouvelée dans le sens où elle est à nouveau réaffirmée. Ainsi ces chapitres réalisent-ils le lien entre la théologie et la philosophie, entre la *praxis* communautaire et la contemplation personnelle, dans laquelle l'intellect est seul à seul avec Dieu, entre les Paroles divines et inspirées et le *logos* dont se sert l'intellect⁷⁹. Bref, les chapitres interprétatifs relient le naturel et le surnaturel.

Ces chapitres incorporent l'interprétation des autorités dans le discours de l'auteur. Les références sont présentes comme des témoignages toujours véridiques et comme des illustrations de la pensée de Calliste Cataphygiotès. Leur structure correspond et suit la réflexion de l'auteur et les citations font figure d'arguments. Or, dans la centurie de Calliste, il y a très peu de chapitres purement interprétatifs : en général, il s'agit de

⁷⁸ Voir les chapitres 6, 8, 16, 21, 58, 76, 81, 82, 83 et 86.

⁷⁹ Chapitre 34. A l'image trinitaire, l'âme est triple: l'intellect humain se *sert* de la parole et de l'esprit.

chapitres mixtes qui comprennent comme élément constitutif une citation ou une paraphrase et leur commentaire, le tout soutenant l'argumentation de l'auteur.

1.2.4. Les chapitres dialogiques

Enfin, le quatrième type est représenté par les chapitres que nous avons appelés dialogiques⁸⁰. Leur trait caractéristique est la communication directe entre l'homme (auteur/lecteur) et son Dieu : Calliste se tourne vers Dieu dans une prière ou un hymne. Nous les appelons dialogiques parce que, d'une part, ils suivent le rythme d'un dialogue intérieur de l'âme avec Dieu et que, d'une autre, ils sont une sorte de prière. Dans la tradition byzantine, la prière noétique est considérée comme un dialogue, comme une union (κοινωνία, ἕνωσις) et une conversation (ὁμιλία, διάλεξις, διάλογος) de l'intellect avec Dieu⁸¹.

Les chapitres dialogiques sont peu nombreux et n'apparaissent qu'à la fin de la centurie. Cependant, à notre avis ils sont de grande importance car ils représentent le couronnement de l'effort intellectuel (objet et sujet principal de la centurie) et la plus grande proximité possible de l'intellect avec l'Un dans l'union de la prière. Ainsi, contiennent-ils les conclusions de l'ensemble du texte. Dans ce sens, ils sont **récapitulatifs** et, d'une manière synthétique, ils rappellent toutes les idées importantes développées dans les chapitres précédents. Il est fort regrettable que nous ne possédons plus la fin de la

⁸⁰ Les chapitres 71, 89, 91 et 92.

⁸¹ Chapitre 73 (905 A). C'est une idée stable dans la tradition byzantine : **Clément d'Alexandrie**, *Stromates*, 7, 7 (PG 9, 456 A), **Grégoire de Nysse**, *Homiliae in orationem dominicam*, 1 (PG 44, 1124 B). Voir aussi un auteur chronologiquement plus proche de Calliste comme **Théoleptos de Philadelphie** : ποσειχη δὲ ἐστὶ διαλογὴ διανοίας πρὸς Κύριον (*Philocalie* 4 : 7.40 - 8.4).

centurie qui, suivant la logique de l'organisation de l'œuvre, devrait être composée des chapitres dialogiques.

D'autre part, cependant, il faut noter que les derniers chapitres de la centurie dont nous disposons sont différents de tous les autres. Ils s'opposent aux précédents de plusieurs façons, du point de vue formel comme du point de vue du contenu : ils sont strictement personnels, ils ne sont pas analytiques, ils nient ou au moins relativisent les capacités de l'intellect que les chapitres précédents affirment, ils ne traitent pas du thème de l'infinité de l'intellect et ils lui rendent l'humilité après l'avoir exalté. Pour ces raisons, faut-il dire que tout en résumant les chapitres précédents, ils représentent aussi une sorte de **correctif** à leurs idées plutôt hardies.

En effet, les chapitres dialogiques sont synthétiques et réalisent le passage *de* l'affirmation *vers* le mystique, en passant par la négation – le mystique étant au-delà de toute affirmation, mais aussi au-delà de toute négation. La succession du discours kataphatique et du discours apophatique et leur dépassement par un discours éminent ou mystique sont très bien illustrés par le long chapitre 91⁸². Cette raison nous semble

⁸² Le chapitre commence dans l'esprit kataphatique par « je veux te voir et par là même te célébrer, toi qui crées la vie, toi qui es la vie de ceux qui te voient, Seigneur mon Dieu » (p. 224); il continue dans l'apophase « mais je ne peux rien dire par moi-même qui soit digne. En vérité, je ne sais pas et je souffre »; il poursuit en succédant les deux discours interdépendants « car tu ne te révéles, ô très doux, ni seulement divers, ni seulement simple, ni seulement compréhensible, ni seulement incompréhensible, ni seulement terrible, ni seulement clément, mais tu es tantôt ceci, tantôt cela » (p.225); reprend positivement « l'intelligence ne peut absolument contempler, demeurer et se réjouir, de bien de manières et fréquemment, en nul autre qu'en toi »; puis, négativement « car tu es totalement incompréhensible dans ton essence et tes énergies » (p.226); le chapitre prend fin dans la culmination d'un discours mystique dépassant le double mouvement de la kataphase et de l'apophase « Comment [...] fais-tu entrer dans la ténèbre toute divine qui est en toi l'intelligence élevée comme le veut la Loi, la menant de gloire en gloire et lui donnant souvent de demeurer à l'intérieur même de la ténèbre plus que lumineuse? Je ne sais pas comme tu le sais, si Moïse est entré jadis dans cette ténèbre, s'il fut lui-même l'image de la ténèbre, ou si la ténèbre fut son image. Je ne sais qu'une chose : cette ténèbre est

suffisante pour considérer les chapitres dialogiques comme **les plus mystiques** et comme les porteurs des conclusions de la centurie. Ils expriment la synthèse finale du texte et montrent le résultat d'une expérience vécue et d'exercices spirituels extraordinaires. Ils expriment une approche ultime et ils ne sont compréhensibles que pour ceux qui ont parcouru, degré par degré, toutes les étapes de l'ascension. Ainsi, les chapitres dialogiques sont-ils les plus **ésotériques**. Explicitement, l'un d'entre eux, toujours le chapitre 91, se termine avec l'idée que seuls ceux qui suivent le Saint Esprit et ceux qui cherchent Dieu comprendront⁸³.

Dans les chapitres dialogiques qui peuvent être considérés comme des hymnes ou des prières, l'auteur s'adresse à Dieu. Or, ils ont encore un aspect antinomique : à cause de leur caractère personnel, du point de vue de la forme, ces chapitres expriment la proximité maximale qui puisse exister entre l'homme et Dieu; du point de vue du contenu, cependant, ils présentent des idées qui soulignent la distance immense séparant l'homme de son Créateur. D'une part, ils témoignent du rapprochement ultime, dans l'amour, de l'homme par rapport à son Dieu; d'autre part, ils expriment son éloignement infini, l'incapacité humaine d'appeler, de voir et de connaître Dieu et même les énergies divines. Dans ce dernier sens, les chapitres que nous avons nommés dialogiques semblent les plus

manifestement intelligible, et en elle sont célébrés divinement, surnaturellement, ineffablement, dans le secret de l'âme, les mystères de l'union et de l'amour spirituels. Ceux qui sont introduits dans cette ténèbre avec le flambeau de l'Esprit qui éclaire se tiennent dans la plus grande lumière » (p. 227).

⁸³ La phrase finale du chapitre 91, 941 A : οἱ εἰσαγόμενοι μετὰ τῆς δοξουχίας τοῦ φωτίζοντος Πνεύματος λῆαν λαμπρῶς ἐπίστανται. Nous traduisons les derniers mots de la phrase par « ceux [...] comprennent très clairement » et non pas avec J. Touraille par « ceux [...] se tiennent dans la plus grande lumière » (p. 227). Est-ce qu'il faut lire le verbe ἐπίσταμαι ou le verbe ἐπίστημι (ἐφίστημι)? La traduction latine donne *novare*. Nous choisissons *connaître, savoir* car, à la fin du chapitre, il s'agit de récapituler les différentes manières

traditionnels : quant à la forme, ils mettent l'accent sur la forme conventionnelle de la communion dans la prière et, quant au contenu, ils insistent sur la transcendance divine, sur la distance infinie qui sépare le créé du Créateur, sur l'impuissance humaine et le besoin d'humilité.

Cette contradiction, plutôt apparente que réelle, qui peut être observée entre forme et contenu devient compréhensible quand nous considérons l'idée paradoxale de l'auteur qui veut que ce soit seulement dans l'approche maximale, dans l'union même, que l'intellect se rend compte de son éloignement et de son ignorance totale. C'est alors seulement que l'intellect voit qu'il ne voit pas et qu'il voit ce qu'il ne voit pas. Or, la prière est un dialogue et, en tant que tel, par sa nature même, elle présuppose à la fois une unité et une dualité. Elle exprime d'une manière dynamique l'unification et le dépassement de la dyade et, en même temps, la présence permanente de cette dernière dans l'union.

Les chapitres dits dialogiques sont **personnels** et, pour cette raison, chacun est unique et ne partagent pas une structure commune. Ce qui leur est commun, c'est la forme de la communication *Toi - Moi*. Si, dans les chapitres précédents, l'auteur discute de l'intellect et de l'être humain c'est-à-dire d'un objet, dans ces chapitres dialogiques, en revanche, nous avons un *moi*, un sujet qui agit. A la place de la divinité philosophique, de l'Un métaphysique et des noms théologiques de Dieu, nous avons simplement *Toi*. Ce *Toi* marque une conversion, devenue un état permanent, exprimant à la fois le rapprochement et l'éloignement. Il est la preuve de l'effort extrême de l'intellect et, avec cela, de son impossibilité d'exprimer autrement non seulement la nature, mais également la personne

d'approcher et de connaître le divin et d'insister sur l'union de l'illumination surnaturelle avec l'intellection naturelle, bref, sur la synergie.

divine. Mais, le *Toi* est surtout le signe de l'amour - le *leitmotiv* de la centurie⁸⁴. Du premier au dernier chapitre, Calliste Cataphygiotès parle de l'amour mutuel qui unit l'intellect amoureux de « la beauté divine plus que belle »⁸⁵ et Dieu aimant l'homme au-delà de toute intelligence⁸⁶ car « entre Dieu et l'âme, il n'y a pas une passion plus grande [que l'amour]⁸⁷ ».

Les chapitres dialogiques sont surtout marqués par **le vocatif**. Les noms par lesquels Dieu est appelé sont de grande importance. Le *moi* cherche les noms de Celui vers lequel il se tourne : il en essaye plusieurs et y renonce. Le *Toi* divin est appelé sans cesse, mais tous les noms, même dans leur ensemble, ne réalisent pas l'approche et la connaissance recherchées. Cette attitude est classique pour la théologie byzantine qui hérite d'une interprétation de la conception platonicienne voulant voir le nom non pas comme arbitraire, mais comme l'expression de l'essence de la chose nommée⁸⁸. Ainsi, nommer signifie connaître. Or, si le nom désigne l'essence de la chose nommée, connaître le nom signifie maîtriser le nommé. Cela étant impossible dans le cas de Dieu, les grands cappadociens combattent Eunome qui prétend avoir trouvé le seul vrai nom divin et, ainsi, avoir connu et circonscrit Dieu dans sa pensée. Dans le premier chapitre, dit dialogique, le chapitre 71, Calliste souligne l'incompréhensibilité non seulement de Dieu, mais aussi de ce qui est

⁸⁴ B. Tatakis, *op.cit.*, p.153.

⁸⁵ Voir par exemple les chapitres 25 (860 A), 27 (860 D), 91 (B-C), 92 (941 C).

⁸⁶ Cf. chapitre 1.

⁸⁷ Voir la fin du chapitre 25. J. Touraille traduit (p. 163) : « Rien n'unit d'avantage Dieu et l'âme ».

⁸⁸ Bien que simpliste et tenant peu compte de l'ironie socratique, cette interprétation « métaphysique » de la théorie platonicienne de langage s'impose avec facilité. Seule une lecture critique du *Cratyle* permet de saisir la réfutation socratique de la théorie conventionnaliste d'Hermogène comme de la théorie représentationniste de Cratyle. La théologie byzantine ne manifeste pas une telle curiosité critique envers les textes platoniciens.

autour de Lui. Le nom divin est secret, miraculeux, inconnu, au-delà des catégories de l'intellect. L'esprit du chapitre est apophatique.

Il faut noter les deux types de noms par lesquels le *moi* de l'auteur se tourne vers son interlocuteur divin, à savoir les noms plutôt traditionnels et les noms « nouveaux » car, à notre connaissance, sans précédents antérieurs. Du premier type sont les noms de Seigneur, Maître, Roi, Créateur de la vie, Tout-puissant etc.⁸⁹ Ceux du second type sont explicitement formulés d'une manière paradoxale et se trouvent dans le chapitre 89 : Infini ayant pour limite l'illimité, Invisible ayant pour figure ce qui est sans figure, Incompréhensible ayant pour nature la surnature etc. Par ces noms qui ont une forme paradoxale, l'apophatisme du chapitre 71 est dépassé et le discours devient entièrement mystique⁹⁰. Les différents types de noms marquent différents moments de la connaissance de Dieu – kataphatique, apophatique et mystique – et leur alternance marque l'alternance des trois types de discours.

1.2.5. Les chapitres complexes

En général, les chapitres plus longs englobent à la fois des éléments syllogistiques, distinctifs et exégétiques. La structure de ces chapitres mixtes est complexe et très intéressante. Étant donné qu'elle est différente pour chaque chapitre, nous nous limiterons à donner quelques exemples.

Le chapitre 44 est relativement court, mais il réunit plusieurs éléments. Il comprend deux syllogismes, plusieurs distinctions et, enfin, un passage anagogique. Le chapitre entier

⁸⁹ Voir, par exemple, le chapitre 91.

⁹⁰ Voir **Denys Pseudo-Aréopagite**, *La théologie mystique*, ch. 1 : «la ténèbre plus que lumineuse».

est organisé suivant la distinction *nature – au-delà de la nature*. Ainsi, le moment principal dans sa structure est-il le concept de limite : chaque nature est limitée et définie et, pour cette raison-même, elle peut être dépassée de telle façon que, au-delà d'elle, il n'y a plus que l'illimité. Le chapitre commence avec un examen de la nature de l'intellect. Il se termine avec une gradation anagogique qui résume le dépassement de la limitation naturelle. Le discours sur la nature de l'intellect est présenté par deux syllogismes qui peuvent être rendus ainsi : (1) « La nature de l'intellect consiste dans la pensée, à savoir dans le mouvement et le passage d'une pensée à une autre ; or, en Dieu, l'intellect n'effectue plus ce passage. Donc l'intellect, qui prend l'image divine, va au-delà de sa propre nature » et (2) « Toute pensée provient d'un objet dont elle est la pensée. Contemplant Dieu, l'intellect n'a pas Dieu pour objet. Donc, il n'a pas de pensées »⁹¹.

Le début du chapitre est syllogistique, tandis que la suite qui examine ce qui est au-delà de la nature, à savoir le *devenir* de l'intellect, est présentée sous forme de distinctions. La première distinction est celle entre les forces et le fort, c'est-à-dire entre l'acte et l'agent. Le lien de ce passage avec le précédent est assuré par l'idée implicite que Dieu n'est pas un objet (*πρᾶγμα*), mais, d'une part, il est Celui qui agit sur les objets, c'est-à-dire un sujet et un agent et, d'autre part, ses actes sont conçus par l'intellect en tant qu'objets. Du point de vue philosophique, cette distinction de Calliste Cataphygiotès correspond à la distinction *énergie – nature*, utilisée par Maxime le Confesseur contre les monothélistes et à la distinction *nature divine – énergies divines* dont Grégoire Palamas se sert contre Barlaam. Ainsi, Calliste range du côté des énergies divines tout ce qui est *autour* de Dieu, y compris la pensée et l'acte de connaître (*θεωρέω*), c'est-à-dire la contemplation naturelle qui tend à

⁹¹. PG 884 D - 885 A, traduction p. 182.

atteindre les «choses» divines. Du côté de l'essence, de Celui qui agit, il range respectivement Dieu, qui est au-delà de la pensée et au-delà de *l'imagination*, comprise comme l'acte d'imaginer, mais aussi l'intellect, en tant que celui qui *prend l'image* (φαντάζομαι) divine et qui dépasse sa propre nature.

L'imagination de l'intellect joue un rôle important dans tous les éléments du chapitre : dans le premier syllogisme, dans la partie distinctive et dans la partie finale que nous avons appelée anagogique. L'auteur accorde au terme un double sens : il est, d'une part, la faculté intellectuelle de construire une image et, d'autre part, la capacité de prendre l'image de quelqu'un, de se faire à l'image (divine). Dans son double sens, le terme φαντάζομαι peut être vu comme l'axe de la structure du chapitre. Le fait de produire une image est étroitement lié avec la connaissance naturelle, tandis que prendre l'image, devenir à l'image de quelqu'un se rapporte à la contemplation ultime, à l'acte de l'intellect qui le transpose au-delà de sa propre nature.

Le chapitre se termine avec une courte description de l'état de l'intellect qui a dépassé la limite de sa nature pour devenir simple, sans caractéristiques et sans formes. Enfin, un résumé énumère les trois principaux moments de l'ascension : penser à ce qui est *autour* de Dieu, «imaginer» Dieu et s'élever au-delà de la pensée et de sa nature. Autant le résumé que le chapitre entier sont organisés autour du concept de limite et, d'une manière pédagogique, ils suivent le même ordre – ils commencent par le connu, le phénoménal et le limité, pour se diriger vers l'inconnu, le caché et l'infini.

Le chapitre 90 est assez long. Il réunit des citations, une déduction, des passages exégétiques et un syllogisme. Il commence avec des paroles de Grégoire de Nazianze (936 A), suivies d'une déduction (A), puis, un commentaire original des paroles citées (B-C), un

second passage de citations (C-D) et, enfin, un syllogisme (D)⁹². La structure est telle qu'un élément d'autorité (citation, paraphrase) est suivi, d'une part, par un élément rationnel (déductif ou syllogistique) et, d'autre part, il est accompagné par un élément exégétique grâce auquel les autorités sont interprétées et inscrites dans l'ensemble des idées de Calliste Cataphygiotès. Ainsi est formé un tout harmonieux. Pour illustrer cela, nous examinerons respectivement les structures de la citation de Grégoire et celle du commentaire de Calliste et nous les comparerons.

La citation de Grégoire de Nazianze traite de la déification⁹³. Ses étapes sont ordonnées pour former un cercle qui commence par et se referme sur le divin: (1) le divin (θεῖον) qui est l'étonnant et le merveilleux (θαυμαξόμενον) provoque le désir, (2) le désiré (ποθοῦμενον) purifie, (3) le purifié (καθαῖρον) prend la forme divine (θεοειδεῖς) pour ainsi devenir divin (4=1). Déifié, l'homme s'entretient (προσομιλεῖ) avec Dieu comme avec son prochain. Il s'unit avec Dieu (5) et le connaît (6). La structure du commentaire de Calliste est un peu différente ; elle n'est pas circulaire, mais linéaire : (1) les béats sont ceux qui s'efforcent de voir et de contempler Dieu, (2) s'étonnent, s'enchantent et sont abasourdis devant leur objet et (3) ils deviennent amoureux dans la contemplation, passionnés et mus par un désir insupportable. L'amour et le désir (4) les purifient. Purifiés, (5) ils deviennent dieux, s'unissent avec Dieu et (6) le connaissent.

⁹² Traduction pp. 222-224.

⁹³ Elle est tirée de son oraison 38 « Sur la naissance du Sauveur », vol. 36, p. 317, l. 39 (PG 36, 48C). Ce texte est cité également par **Grégoire Palamas** dans ses *Triades*, 1, 3. L'oraison 38 est de grande importance. Elle traite de la déification, de la connaissance de Dieu et de l'infinité divine. C'est, à notre connaissance, le premier texte qui examine explicitement l'infinité divine, probablement en réponse à l'hérésie eunomienne. Voir, *infra*, la conception de l'infini de Grégoire de Nazianze comparée à la doctrine de Calliste.

Comme nous pouvons l'observer, la majorité des éléments sont les mêmes et ils suivent le même ordre. Dans son commentaire, Calliste reprend, en général, le schéma de Grégoire. Cependant, il ne s'agit pas d'une paraphrase. Calliste introduit un nouveau concept, à savoir la contemplation, et cela à presque tous les niveaux de son interprétation : au début (étape 1), en tant que l'acte et le but final de l'homme béat, ensuite (étape 3), au niveau de l'amour et du désir et, enfin, (étape 6) avec la connaissance de Dieu. Le commentaire de Calliste traite de la contemplation et non de la déification. Calliste introduit également l'idée de la béatitude qui, avec le repos et le plaisir⁹⁴, s'avère être la finalité de la contemplation⁹⁵. A la différence de Grégoire, Calliste ne souligne pas la circularité du processus qui mène à la déification, mais la circularité de la contemplation *autour* de Dieu. Puis, Calliste supprime l'étape de la conversation entre l'homme déifié et Dieu, étape clé chez Grégoire. Cette conversation entre semblables est en effet la prière noétique. Dans le commentaire de Calliste le rôle de la conversation–prière spirituelle est joué encore une fois par la contemplation. L'accent dans le texte cité de Grégoire est mis sur la déification, tandis que dans le commentaire de Calliste, il est mis sur la contemplation. Enfin, chez Grégoire, nous trouvons le principe de l'analogie qui règle le rapport entre la nature (φύσις) et la position (θέσις) et le rapport entre la connaissance divine et la connaissance humaine. Cette analogie n'est pas mentionnée dans le commentaire, probablement parce que, pour Calliste, sa fonction est accomplie par la *similitude*⁹⁶. Nous sommes devant une

⁹⁴ Cf. chapitre 1.

⁹⁵ Du point de vue de la logique, il serait légitime de poser la question de savoir si la contemplation est la fin de la béatitude ou *vice versa*, car d'un côté Calliste dit que béat est celui qui tend à contempler et, d'un autre, que celui qui contemple tend vers la béatitude. En effet, la béatitude coïncide avec la contemplation de la même manière que le repos noétique coïncide avec le mouvement et le plaisir avec l'effort.

⁹⁶ Voir *infra* 4.3., page 165.

interprétation créative qui donne de nouveaux sens et, en respectant le texte interprété, le développe et l'utilise pour ses propres buts.

Le syllogisme final du chapitre 90 explique pourquoi Calliste Cataphygiotes part dans son commentaire de la béatitude et non pas du divin merveilleux et incompréhensible comme le fait Grégoire de Nazianze. La prémisse majeure, en s'appuyant sur une citation néo-testamentaire, affirme la béatitude des contemplatifs : « Si donc les cœurs purs (οἱ καθαροὶ τῆ καρδίᾳ), selon la déclaration du Seigneur, sont bienheureux car ils verront Dieu, comment ne seraient pas manifestement bienheureux les contemplatifs (οἱ θεωρητικοὶ) que purifie l'émerveillement (θαυμασμῶ) de la connaissance de Dieu et qui, en avançant (διὰ προκοπῆς), s'élèvent vers la dignité divine? »⁹⁷. La mineure est sous-entendue – « or, il y ceux qui aspirent à la béatitude ». Dans la conclusion du syllogisme, il est démontré que la béatitude peut être atteinte seulement (1) après la déification et (2) dans l'effort de la contemplation⁹⁸. L'acte contemplatif devient possible seulement après et grâce à la déification. Il la dépasse dans le sens qu'il représente essentiellement son acte permanent.

⁹⁷ Page 224. La similitude entre ceux qui ont les cœurs purs et les contemplatifs est la capacité de voir Dieu. Calliste souligne les moments importants de la *catharsis*, de l'émerveillement-étonnement et de la déification qui, d'après l'interprétation de notre auteur, sont comprises dans la contemplation et ont été déjà distinguées dans la citation du texte de Grégoire et dans son commentaire.

⁹⁸ Nous traduisons : « Il faut donc que ceux qui désirent la béatitude éprouvent la déification et, ainsi, qu'ils se tiennent sans mouvement autour de Dieu, pareils aux Chérubins, et qu'ils gardent de tout leur zèle la science et la pratique contemplatives dans le Christ Jésus notre Seigneur ». Cf. la traduction de J. Touraille, p. 224 : « Il faut donc que ceux qui désirent éprouver la béatitude et la déification, et ainsi se tenir dans l'immobilité comme les chérubins autour de Dieu, s'attachent de toutes leur force à la science et à l'action contemplatives dans le Christ Jésus notre Seigneur ». Il n'y a pas de raison de séparer les infinitifs aoristes παθεῖν, στήναι et ἔχεσθαι qui sont directement liés à l'expression « il faut » (χρή) et qui forme une sorte de gradation tout à fait conforme aux idées de Calliste. Avec la traduction de J. Touraille, le lecteur reste avec l'impression que la contemplation est le moyen d'atteindre la déification, idée, selon nous, opposée à celle de l'auteur.

Ainsi, la contemplation est-elle, d'une certaine manière, une activité qui s'ajoute à la déification et nécessite encore plus d'efforts⁹⁹.

Calliste Cataphygiotès introduit l'idée de la béatitude pour pouvoir accentuer non pas la déification, mais la contemplation qui est la cible de son intérêt. C'est autour du concept de la contemplation que les éléments hétérogènes du chapitre 90 sont organisés. Sa structure, dans laquelle nous voyons les éléments discursifs succéder aux citations des autorités, est telle parce que les commentaires et les déductions de Calliste Cataphygiotès introduisent l'idée de la contemplation, tandis que les autorités qu'il cite servent à consacrer et à valider sa propre doctrine.

1.3. Le plan de la centurie

Le plan ci-dessous est arbitraire. Dans le but de représenter le texte d'une manière claire, inévitablement, le plan le simplifie et l'appauvrit. L'ordre des chapitres est celui que nous retrouvons dans la centurie. Chaque chapitre est présenté par une idée dominante ou une idée qui nous semble importante pour le développement du texte, vu dans son ensemble. En effet, les chapitres sont beaucoup plus riches en idées que ce que le plan laisse transparaître. La même observation s'applique aux groupes et aux sous-groupes organisateurs des chapitres.

⁹⁹ À comparer avec la conclusion du syllogisme du chapitre 2, *supra*, p. 37. Voir aussi chapitre 76, PG 912 A, traduction p. 203, où Calliste revient sur la triade béatitude - vision - lumière (joie - contemplation - Dieu) : «Et ce jour est le jour spirituel, dès lors que le Soleil intelligible, le Soleil ineffable, envoie ses pures rayons

A. Chapitres sur la nature de l'intellect et sur son but naturel (prédominance des chapitres syllogistiques)

I. Le but de l'intellect : que doit l'homme viser par nature et que doit-il viser au-delà de sa nature? [1 à 6].

1. Par nature, le but de l'homme est de penser le *meilleur* pour lui, à savoir de penser Dieu qui est au-delà de toute intelligence.

2. Au-delà de la nature, il y a la naissance spirituelle qui permet la participation, la sainteté, la déification et la contemplation de l'intellect. Distinction entre nature, puissance et acte.

3. Par nature, le mouvement propre de l'intellect est infini; donc, par nature, il doit viser et se mouvoir sans cesse vers et autour de l'Un infini.

4. Par nature, l'intellect vise ce qui lui est semblable, dans son unité il ressemble à Dieu, donc il tend et se meut au-delà du multiple (les énergies divines) vers l'Un divin.

5. Par nature, le but de tout mouvement est le repos. L'intellect peut atteindre la paix et le repos uniquement dans l'infini. Le repos noétique est un repos en mouvement.

6. Au-delà de la nature, le but de l'homme participant à l'Esprit est l'acte de la contemplation. Le devenir dépassant la nature ne nie pas la nature, mais l'accomplit.

II. Les modalités de l'intellect : comment atteint-il son but ? [chapitres distinctifs 7 et 8].

vivifiants à l'homme intérieur et que la perception des choses plus haut que le monde s'allume dans l'intelligence, en même temps que toute la mémoire de l'âme est enlevée de terre et portée au ciel ».

7. Les trois *modes* de mouvement de l'intellect menant à la contemplation : la voie naturelle - l'automouvement - est limitée à la contemplation des actes divins; la voie surnaturelle - le mouvement étranger – est limitée à la Providence; la voie mixte -comprenant les deux premiers types de mouvement – mène au-delà des limites et donne au contemplatif la vision de Dieu dans la lumière divine.

8. Les trois *ordres* de l'intellect et les vertus théologiques qui leur correspondent. La perfection de l'amour.

III. La conversion de l'intellect et sa contemplation naturelle : comment connaît-il Dieu comme l'Un, la Cause et le Principe Premier [9 à 16].

9. L'intellect recherche l'Un, il recherche sa propre unité et il devient un avec Dieu. La contemplation est le fruit de la déification.

10. L'unité et la vérité conviennent à la nature intelligente. La vérité est une et elle libère l'homme. La liberté le rend impassible, *semblable* à Dieu et son fils par adoption.

11. La conversion de l'intellect : s'il tend et recherche l'Un, il doit aussi se tourner vers l'Un pour y réfléchir et y penser.

12. Par nature, l'intellect vise l'Un en tant que sa cause.

13. Par nature, l'intellect vise l'Un car, étant à son image, il lui ressemble et il cherche à augmenter cette ressemblance.

14. L'intellect remonte des effets vers la cause, du multiple – vers l'Un.

15. L'intellect, par nature, remonte vers un seul principe. La cause du mouvement est immobile, immuable, simple et une. Ainsi, par nature, l'intellect arrive à ce qui est au-delà de toute nature.

16. La conversion noétique : la force de l'Un (chapitre exégétique).

B. Chapitres sur le devenir de l'intellect et sur son acte qui peut dépasser sa nature (prédominance des chapitres distinctifs)

IV. L'acte de l'intellect [17 à 20].

17. Les deux types de multiple dont la cause est l'Un : ceux, issus par la création et ceux, issus naturellement. L'intellect doit connaître les créatures pour leur cause et les énergies divines - pour elles-mêmes. L'intellect recherche la synergie avec les énergies divines. La distinction entre *activité* (πρῶξις) et *contemplation* (θεωρία).

18. Les deux types de πρῶξις : celle qui précède la contemplation et celle qui la suit. L'intellect – un par nature – devient un par énergie en contemplant l'Un. L'Un est l'horizon pour l'intellect et sa contemplation rend possible tout acte intellectuel.

19. Le triple acte de l'intellect : la contemplation, l'assimilation et l'union. L'acte intellectuel est toujours un rapport avec l'Un. La contemplation mène à l'assimilation et, finalement, à l'union.

20. La distinction entre *essence* et *acte* dans l'union. Lors de son acte, en contemplant l'Un, l'intellect devient un, infini, simple, indéfini, sans forme, sans espèce etc.

V. La présence et la manifestation des énergies divines dans la créature. Chapitres sur l'amour [21 à 28].

21. Dieu a fait l'intellect contemplatif car il veut que l'intellect puisse le voir. La triade *recherche - vision - vie*.

22. Dieu veut que l'intellect le contemple et s'unisse à lui. La contemplation est un bien en soi.

23. L'amour est un et son objet est un. La contemplation de l'Un mène à l'amour.

24. L'Un est beau et désirable : lien dialectique entre l'amour et le désir. Dans l'amour, l'intellect monte et se perfectionne.

25. L'union spirituelle exige la concentration et la vigilance de l'intellect. L'hésychie (ἡσυχία) consiste à porter Dieu dans l'âme. Dans la contemplation, l'intellect s'assimile à Celui qu'il contemple : il devient en acte tel qu'est l'objet de son acte. L'intellect développe son sens spirituel. Pour l'intellect, devenir un et infini et acquérir de ressemblance avec le divin signifie renforcer son amour. Il répond à l'amour divin car l'amour exige la réciprocité. L'union avec Dieu précède l'union de l'intellect avec soi-même.

26. La distinction *nature - au-delà de la nature* dans le cas de l'intellect. Être au-delà de sa propre nature signifie pour lui être en Dieu.

27. Lien dialectique du naturel et du surnaturel : par nature, l'intellect s'aime lui-même; il aime contempler sa cause, dans laquelle il se voit lui-même; la vision de la cause première réjouit l'intellect; cette vision est au-delà de sa propre nature.

28. Toute nature provient de ce qui est surnaturel, le complexe provient du simple, le multiple phénoménal de l'Un etc.

VI. Les voies naturelles menant l'intellect à la connaissance de l'Un qui est au-delà de la nature [29 à 32].

29. L'intellect arrive à l'Un à partir de l'être.

- 30. L'intellect arrive à l'Un à partir de la causalité.
- 31. L'intellect arrive à l'Un à partir du bien.
- 32. La montée vers l'Un nécessite la volonté de l'intellect et se développe comme un *habitus*. L'ignorance du Bien Un est due soit au fait que l'intellect ne le recherche pas, soit au fait qu'il ne s'y consacre pas.

VII. Chapitres distinctifs sur l'étant et l'âme humaine [33 à 36].

- 33. L'unification et la concentration est une source de forces. L'intellect qui voit l'Un devient un, infini, simple, sans forme et sans qualités. Suite à son changement, l'intellect sent et imagine l'Un. En même temps, suite à son imagination qui dépasse le monde, il devient l'Un.
- 34. Les deux types de tripartition de l'âme : la tripartition classique en *raison – ardeur - désir* qui comprend la partie passionnée de l'âme et la tripartition de l'âme libre des passions en *intellect - raison - esprit*.
- 35. Distinction de l'un arithmétique et de l'un métaphysique. Les cinq grades de l'étant et la montée de l'intellect vers l'Un.
- 36. Distinctions liées à la *πρᾶξις* et à la *θεωρία*. L'expérience de l'intellect dans la contemplation est paradoxale.

VIII. Silence (*σιωπή*) et paroles. Le silence de l'esprit (*ἡσυχία*) [37 à 41].

- 37. Face au mystère un, l'intellect garde naturellement le silence.
- 38. La fin des paroles est le silence : les paroles sont imparfaites.
- 39. Le silence correspond adéquatement à l'Un secret et inconnu.

40. Alternance du silence avec les paroles : l'intellect se tait lors de sa concentration ultime dans la lumière divine et il parle lors de sa descente vers le multiple.

41. Lien dialectique entre le secret et sa manifestation : la philosophie et la théologie correspondent aux manifestations; le silence – au mystère. L'intellect voit l'invisible et devient l'invisible.

IX. L'intellect devenu infini [42-52].

42. L'Un est simple, absolu et l'être en soi : transcendance et immanence divines.

43. L'itinéraire de l'intellect au-delà de sa propre nature : il voit qu'il ne voit pas et que ce qu'il ne voit pas est l'Un. L'infini est de caractère paradoxal : en lui, il y a une coïncidence de l'ignorance et de la connaissance, du mouvement et du repos.

44. Étant en Dieu, l'intellect dépasse sa propre nature et prend l'image divine. Il contemple ce qui est *autour* de Dieu, mais il s'élève encore et il «imagine» Dieu.

45. Il y a un rapport dialectique entre ce qui se cache et ce qui se montre, entre la nature (l'essence) et l'acte, entre la nature et ce qui la dépasse.

46. Dans l'abîme de l'émerveillement, l'intellect éprouve de l'admiration, de la terreur et de l'étonnement (θαυμασμός).

47. Le silence de l'intellect : sa contemplation ultime est la fin de sa réflexion discursive.

48. L'intellect devient libre et absolu et, au-delà de toute limite, il vise l'ineffable et l'inconnaissable.

49. Les résultats de l'acte de l'intellect qui dépasse sa nature : la joie et l'illumination.
 50. L'intellect atteint le plaisir, la satisfaction et la réjouissance seulement dans la déification.
 51. L'intellect devient nu.
 52. Les fruits de la connaissance spirituelle : l'intellect est en Dieu.
- X. Le temps de se taire et le temps de parler : mystère et théologie [53-70].
53. L'intellect voit la lumière de l'Esprit : le temps de se taire.
 54. L'intellect en Dieu et Dieu dans l'intellect : le temps de se taire.
 55. Intervenir avec une parole contre un obstacle qui pourrait s'interposer entre Dieu et l'intellect : le temps de parler.
 56. L'intellect s'étend vers l'infini et change : le temps de se taire.
 57. L'intellect se repose après l'effort : le temps de parler.
 58. Se battre contre l'adversaire : le temps de parler.
 59. L'intellect retrouve la force spirituelle : le temps de se taire.
 60. L'intellect dans l'abasourdissement, face à la vision et rempli de joie : le temps de se taire.
 61. L'intellect dans l'infini et devenu infini : le temps de se taire.
 62. Lors de sa concentration, quand il est attentif et vigilant : le temps de se taire.
 63. L'intellect, devenu infini en contemplant la beauté : le temps de se taire.
 64. L'intellect, uni à l'Un : le temps de se taire.
 65. Dans l'extase, quand l'âme est en dehors de soi : le temps de se taire.

- 66. L'intellect face aux ennemis : le temps de parler.
- 67. Dans la lumière de la face divine : le temps de se taire.
- 68. L'intellect contre ceux qui cherchent à le distraire : le temps de parler.
- 69. Le sabbat spirituel : le temps de se taire.
- 70. L'intellect fait abstraction de toute créature : le temps de se taire.

XI. Le repos noétique dans la synergie et l'amour [71-75].

- 71. Après l'exaltation, l'intellect retrouve l'humilité : il reconnaît ses limites et il se concentre sur la transcendance divine en gardant le discours apophatique; néanmoins, son rapport avec Dieu se produit à un autre niveau, celui de la rencontre personnelle, exprimée par la prière ou l'hymne (chapitre dialogique).
- 72. Le repos de l'intellect est divin et amoureux.
- 73. Le repos noétique s'effectue dans la prière (la conversation avec Dieu) et dans la lumière.
- 74. Le sabbat divin et le repos noétique sont les fruits de la participation à Dieu et de la divinisation de l'intellect.
- 75. Distinction des deux types d'œuvres divines - celles qui ont eu un commencement et celles qui n'ont pas eu un commencement - et du repos qui leur correspond. Le repos noétique est un mouvement *toujours* autour de Dieu (ἀεικινήτως περὶ μόνον τὸν Θεόν).

XII. La contemplation dans la synergie [76-88].

76. Le temps de se taire. *Excursus* exégétique : la contemplation avant et après la chute d'Adam. Dans son acte, l'intellect change et acquiert une nouvelle *katastasis*.
77. La contemplation est synergique : l'intellect est actif et il est à la recherche du plaisir.
78. L'union du cœur (la volonté de l'homme) et de la Grâce (la lumière spirituelle) est synergique.
79. Dans la synergie, l'intellect se nourrit d'une manne spirituelle.
80. La tripartition de la voie qui mène à la vérité : la connaissance par la créature, celle par l'Écriture et la connaissance spirituelle. L'intellect humain a besoin de temps et d'efforts pour atteindre la vérité. L'imperfection de la condition humaine : la présomption, la malice et l'incroyance. Le remède en est le «cercle divin», l'alternance de la contemplation et de l'humilité.
81. Les trois conditions de la vie contemplative : la foi, la participation à l'Esprit et la connaissance de la sagesse. Définition de la contemplation : la connaissance de l'intelligible dans le sensible ou la connaissance exclusivement de l'intelligible. L'homme philosophe, comme Dieu et l'ange, est indomptable et maître de soi. La déification de l'intellect est indispensable pour le salut de l'homme; elle est la synthèse de l'action et de la contemplation. Les trois degrés de la contemplation et les témoignages de la tradition patristique.
82. L'échelle du progrès spirituel : l'intellect avance progressivement et comme par degrés. La déification se prépare dans l'exercice.
83. Le rapport de l'intellect et du cœur. La part active de la Grâce dans la synergie.

84. La synergie : l'intellect et la Grâce, unis dans le même esprit. Les trois manières de contempler : naturellement, surnaturellement et conte-naturellement.

85. Les trois types de nourriture correspondant aux trois grades de sainteté : l'homme peut se nourrir de «la rosée céleste» qui libère des passions; il peut se nourrir de la manne spirituelle et contempler et, enfin, il peut devenir ce dont il se nourrit et nourrir les autres.

86. L'intellect se transforme en manne.

87. Par nature et en acte, l'intellect est simple.

88. L'intellect nu, libre du sensible et de l'intelligible, se trouve enfermé dans l'abîme de l'infini.

C. Chapitres sur l'union de l'intellect avec Dieu (prédominance des chapitres dialogiques)

XII. Le cercle divin de l'humilité et de la connaissance [89 à 92].

89. Dans l'union, l'intellect cherche à exprimer l'inexprimable - la transcendance divine et l'infini - par le moyen d'un langage paradoxal. Dans le rapport personnel, l'intellect ne parle pas de Dieu, mais Lui parle.

90. Les étapes du dialogue avec Dieu : alternance de l'accessibilité et de l'inaccessibilité du divin. La triade *purification - déification - contemplation*.

91. L'élan de l'intellect vers Dieu est naturel. L'inaccessibilité et l'incompréhensibilité divines l'incitent dans sa quête plus qu'elles ne le limitent; elles allument en lui le désir et l'amour pour Celui qui est insaisissable et inconnaissable.

92. L'amour de l'intellect : avoir Dieu et être en Dieu.

2. Correspondance et fonctionnement de la forme par rapport au contenu de la centurie

2.1. Les *Chapitres syllogistiques et hauts* de Calliste Cataphygiotès

Le sous-titre que les chapitres de Calliste Cataphygiotès reçoivent dans la *Philocalie* les définit en tant que « chapitres syllogistiques et hauts »¹⁰⁰. A notre connaissance, il y a deux autres textes datant approximativement de l'époque de la composition de la centurie de Calliste selon la deuxième hypothèse (fin 14^{ème} – 15^{ème} s.) qui sont définies comme étant des *chapitres syllogistiques* : ce sont les *Chapitres sur la distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies* et les *Chapitres contre les Latins* de Marc d'Éphèse¹⁰¹. Il est possible que les chapitres syllogistiques soient une forme spécifique dans le cadre du genre des chapitres comme les chapitres pratiques ou gnostiques, à cette différence près qu'ils seraient définis selon leur forme et non pas selon leur objet. Étant donné que les chapitres sont souvent le lieu où se développe une pensée dialectique et spéculative, qu'ils sont brefs et sans ornements rhétoriques, il serait logique qu'ils donnent forme aussi à un contenu philosophique, apodictique et syllogistique. Déjà, chez Évagre le Pontique nous pouvons

¹⁰⁰ ΣΥΛΛΟΓΙΣΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΥΦΗΛΟΤΑΤΩΝ ΚΕΦΑΛΑΙΩΝ (ύψηλότης – hauteur).

¹⁰¹ Marc d'Éphèse, *Chapitres syllogistiques sur la distinction entre l'essence et les énergies divines*. Œuvre d'inspiration palamite, impliquée directement dans la controverse palamite, le texte est publié pour la première fois dans *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas von Leben in Christo*. Erste Ausgabe und einleitende Darstellung von Dr. W. Grass – in: *Beiträge zur kirchlichen Literatur und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters*, Bd. 2. Greifswald, 1849, Appendix 2, pp. 217-232; repr. Leipzig, 1899. Voir aussi Marc d'Éphèse, *Capita syllogistica contra Latinos* (pp. 353-370), édition L. Petit, *Patrologia orientalis*, 17:368-415.

voir de nombreux chapitres qui représentent ou contiennent des syllogismes¹⁰². A la fin du 9^{ème} siècle, un philosophe et didascale de Constantinople, Nicéas, rédige, suite à la demande de l'empereur Basil I, des chapitres syllogistiques contre la doctrine du *filioque*. Néanmoins, à notre connaissance, ce sont les seules rares occasions où des chapitres sont qualifiés comme étant syllogistiques. Or, il est nécessaire de préciser ce que le terme « syllogistique » veut dire dans le cas des chapitres de Calliste Cataphygiotès. Il s'agit d'un adjectif, dérivé du verbe συλλογίζομαι qui signifie *conclure, faire des syllogismes, déduire*, mais aussi *approfondir les réflexions, préciser, définir*.

Les chapitres de Calliste sont syllogistiques de deux façons. Premièrement, dans le sens étroit du terme, certains d'entre eux représentent ou comprennent un syllogisme ou un enchaînement de syllogismes. Deuxièmement, tous les chapitres de la centurie sont réfléchis, logiquement exposés, précis et bien pensés, c'est-à-dire, ils sont syllogistiques dans le sens large du terme. Nous avons déjà consacré quelques pages aux chapitres que nous avons appelés proprement *syllogistiques* et, dans lesquels, nous pouvons discerner une prémisses majeure, une mineure et une conclusion. Nous avons également vu des chapitres qui sont différents et que nous avons appelés distinctifs car ils ne proposent pas de conclusions, mais des distinctions, ils séparent et décrivent, ils définissent et précisent des sens. Dans l'ordre de la centurie, ces chapitres *distinctifs* suivent les chapitres dits proprement *syllogistiques* et ils se présentent là où la pensée déductive n'est plus en état d'exprimer les idées de l'auteur. En effet, les chapitres distinctifs prennent le relais des chapitres syllogistiques; ils n'offrent pas de distinctions nécessaires pour les syllogismes,

¹⁰² Cf. **Évagre**, *Képhalaia gnostica*, I, 75, 87; II, 8, 85; III, 15, 59, 64; IV, 11, 13, 26, 59; V, 6, 30, 35, 44, 67; VI, 7, 54, 61. L'énumération est empruntée au traducteur des centuries A. Guillaumont.

mais, plutôt au contraire, ils se servent des conclusions des chapitres syllogistiques pour dépasser le discours discursif et avancer dans un discours modal.

Ainsi, le sens étroit de συλλογιστικός reste pertinent pour un certain nombre de chapitres, mais il est insuffisant à rendre compte de l'ensemble de la centurie, et, par conséquent, il convient d'en étendre la signification au sens plus large de l'«approfondissement » et de la précision. Tous les chapitres de Calliste Cataphygiotès ne sont pas strictement syllogistiques, du point de vue formel, bien que certains le soient. Il faut conclure qu'ils sont appelés ainsi plutôt à cause de la méthode qu'ils utilisent : ils cherchent à démontrer rationnellement ce qui peut être démontré et, en poussant la raison jusqu'à ses limites, à accepter les conséquences du passage au-delà de ces limites tout en respectant aussi la raison.

C'est ainsi que l'appellation « syllogistique » correspond non seulement à la forme de plusieurs d'entre eux, mais également au contenu de tous, puisque tous les chapitres traitent de l'intellect, de son acte naturel et de son acte au-delà des limites de sa nature. Bref, leur forme est adéquate à leur contenu. Elle accentue le caractère philosophique des chapitres. Enfin, elle peut être apparentée à l'insistance palamite à présenter dans les discours théologiques, autant que possible, des preuves apodictiques.

La deuxième caractéristique des chapitres - *hauts* - témoigne également du fait que nous devons comprendre le terme « syllogistique » dans le sens plus large d'approfondi. L'ensemble des deux adjectifs crée une orientation profondeur-hauteur qui fait preuve encore une fois de la correspondance de la forme avec le fond en illustrant la nature anagogique de l'œuvre. Les chapitres sont situés dans une dimension verticale et ils sont rangés suivant un ordre défini qui les oriente vers un but. La forme représente le contenu : les chapitres profonds et hauts de Calliste Cataphygiotès sont comme une échelle que le

lecteur peut monter ou descendre. Nous ne pouvons pas nous empêcher de faire le parallèle avec Jean Climaque et son échelle devenue paradigmatique dont les degrés sont aussi, du point de vue formel, des chapitres¹⁰³. Ainsi, la forme de l'œuvre répète celle d'un axe qui, seul, traverse et unit des dimensions par ailleurs transcendantes. Cette « verticalité » formelle, qui va toujours de pair avec l'idée d'un centre dans lequel les limites dites naturelles peuvent être dépassées, est propre au genre des chapitres spéculatifs ou contemplatifs, tandis que les chapitres pratiques recherchent plutôt une dimension horizontale qui correspondra au champ de l'activité pratique de l'homme.

2.2. La structure de la centurie : restructuration suivant l'ordre sémantique

2.2.1. Structure et mouvement

La structure d'une centurie est extrêmement complexe et difficile à saisir car, comme nous l'avons déjà mentionné, le genre littéraire des *chapitres* représente à la fois une unité globale et un ensemble d'unités autonomes. Ainsi une centurie est-elle en même temps un texte discret et un texte continu. Il faut également tenir compte du fait que les chapitres s'organisent en groupes sémantiques dans lesquels ils traitent de problèmes similaires ou ils sont enchaînés l'un à l'autre par un concept commun. Ces groupes forment des sous-structures et peuvent être considérés en tant que parties composantes de la centurie. Puis, étant donné qu'une centurie est une forme littéraire dynamique, il s'avère difficile de distinguer sa structure de son mouvement. Une telle différenciation serait toujours plus ou moins relative et arbitraire puisque l'un et l'autre sont intimement liés : la

¹⁰³ **Jean Climaque**, *Scala paradisi*. L'œuvre de Jean Climaque est paradigmatique dans le cadre du genre littéraire; dans la culture judéo-chrétienne le symbole par excellence reste l'échelle de Jacob.

structure de la centurie est en mouvement et le mouvement est ordonné dans une sorte de structure.

Nos critères pour tenter la distinction structure - mouvement (artificielle, certes, mais utile pour l'étude du texte) sont issus du caractère double que la centurie présente, à savoir qu'elle est à la fois texte discret et texte continu. Considérant la centurie comme une forme multiple, composée de plusieurs parties ordonnées dans un ensemble, nous parlerons de sa structure. En revanche, sous l'aspect de la continuité, nous parlerons du mouvement de la centurie.

La forme chez Calliste cherche à exprimer de la meilleure façon possible les idées dont elle est le porteur. Par conséquent, la structure et le mouvement du texte correspondent au but de l'œuvre et imitent son contenu pour augmenter l'effet de la présentation. Les chapitres de Calliste Cataphygiotès étant anagogiques, le lecteur est invité à suivre pas à pas l'élévation de l'intellect. La centurie est un guide détaillé et, pour cette raison, la forme de l'ensemble des chapitres est celle d'une échelle. L'état statique de cette échelle correspond à la structure de l'œuvre; la dynamique de la montée est visible dans le mouvement du texte.

Dans un premier temps, la structure est repérable dans l'ordre des chapitres tel qu'il est conservé dans le texte philocalique. Nous avons reproduit cet ordre dans le plan de la centurie, présenté plus haut. Deuxièmement, il faut distinguer les moments principaux du développement du texte et les organiser dans des ensembles de chapitres ayant la même problématique. Chacun de ces ensembles est sémantiquement défini, décrit d'après son sujet, ses questionnements, ses affirmations principales et ses conclusions. Souvent, quant à leur forme, les chapitres composant les ensembles sont majoritairement du même type.

Troisièmement, il y a l'ordre que ces ensembles sémantiques forment et leurs rapports mutuels. Ceux-ci nous donneront l'idée finale de la structure de la centurie.

2.2.2. Les groupes sémantiques

Ici, nous proposons un schéma possible présentant les groupes sémantiques principaux dans la centurie de Calliste. Nous suggérons ces liens dans le but de mettre au jour la forme d'une démarche argumentative et non pas pour mettre en cause la constitution de la centurie telle qu'elle nous est parvenue. Ce regroupement des chapitres rend plus sensible la «structure mouvante» de l'ensemble.

a. Les chapitres 1 à 6, 11 à 14 et 28 à 32 mettent en parallèle une nature donnée (créée ou incréée, présentées comme l'universel et le commun) avec celle de l'intellect (présenté comme le particulier). Suite à ces comparaisons, la nature de l'intellect est, d'une part, associée et, d'autre part, spécifiée et opposée à celles des autres créatures ou même à celle du Créateur. Ainsi, ces chapitres définissent la nature de l'intellect, ce qu'elle a de commun avec les autres êtres et sa singularité. Ils tracent aussi le rapport dialectique de la nature avec l'acte. Ces chapitres marquent le point de départ de l'auteur et introduisent les chapitres suivants. Étant donné que le but final d'une entité fait partie de sa définition, ces chapitres cherchent à déduire que l'intellect, par nature, a pour objet par excellence Dieu. Du point de vue de la forme ils sont, en général, syllogistiques. Ils répondent tous à la question suivante : Pourquoi l'intellect doit-il naturellement viser (ἀποβλέπω, ἀπορέω) Dieu?

b. Les chapitres de 7 à 10, 33 et 35 traitent du mouvement de l'intellect vers Dieu et des moments de son ascension : sa purification, sa concentration, son unification, sa libération et filiation, sa conversion (ἐπιστροφή), son attention, vigilance et son effort de voir (ἀποβλέπειν). Ils décrivent l'activité naturelle et l'activité ultime de l'intellect. Ils traitent prioritairement de l'Un divin en tant que but de l'acte noétique. Du point de vue de la forme, ils sont syllogistiques ou distinctifs. Ces chapitres répondent à la question : Comment, d'après sa nature, l'intellect vise-t-il Dieu?

c. Les chapitres 15, 16 et 29 à 32 traitent de la connaissance du divin, telle que l'intellect peut la réaliser suivant sa propre nature. L'intellect arrive à Dieu nécessairement et le connaît comme Un, moteur immobile, inchangeable, simple, Être premier et donateur de tout être, Celui qui est hors du devenir, transcendant (au-delà du monde et de la pensée). Bref, il est connu comme cause première (le Créateur) et comme cause finale (le beau et le bien). Ces chapitres sont majoritairement syllogistiques. Ils répondent aux questions : Comment est Dieu que l'intellect connaît par son acte naturel? Quelles sont les limites de l'activité purement naturelle de l'intellect?

d. Les chapitres de 17 à 20, 25 et 76 à 78 examinent le dépassement de la nature de l'intellect qu'il réalise dans son acte ultime - la contemplation. Ils explorent son changement, son saut, sa métamorphose lors de son mouvement vers et autour de ce qui est au-dessus de lui-même. Ces chapitres cherchent à décrire un passage vers *le meilleur*. L'intellect *devient* ce qu'il n'est pas par nature : il devient *actuellement* et *absolument* un et simple. Ce devenir est synergique puisqu'il s'effectue, à la fois, grâce à l'illumination de l'Esprit (où l'intellect est plutôt passif et réceptif) et à l'effort permanent et volontaire de l'intellect qui atteint et essaie de maintenir son activité

ultime. Le thème de ces chapitres est la contemplation, à savoir l'acte intellectuel qui accomplit et manifeste la nature intellectuelle et qui la dépasse et la surmonte, tout en la rendant actuelle. L'intellect *devient* parfait dans *son acte* par excellence qui est la contemplation du divin. Ainsi, il *s'assimile* à Dieu et il *s'unit* avec Dieu. Dans son acte, il *devient* (1) infini, illimité, indéfini, indescriptible, incompréhensible, sans espèce (ἀνείδεος), sans principe etc., (2) dieu par position et (3) contemplatif et plein de joie. Ces chapitres sont prioritairement distinctifs ou mixtes. Ils répondent à la question : Comment, dans son acte, l'intellect dépasse-t-il sa propre nature?

e. Les chapitres de 20 à 24, 26, 27, 36 à 75 et 79 à 88 traitent de l'intellect uni à Dieu. Cette union est dans un certain sens son état « naturel » car la perfection de sa nature l'exige, mais il est également un « état » au-dessus de toute nature, fruit de la collaboration de l'effort humain et de l'opération du Saint Esprit. L'intellect sort de soi-même et se tient dans le silence (au-delà du langage, de tout *logos*), dans la joie et dans l'amour. Ces chapitres décrivent « l'état » déifié de l'intellect et l'acte parfait de cet «état» : la contemplation. Suite à son acte intentionnel visant Dieu, l'intellect réussit son acte réflexif et se voit lui-même, se connaît lui-même, devient un. Il se nourrit d'une nourriture spirituelle inconnaissable et devient lui-même cette nourriture qui nourrit et transforme. Ainsi passe-t-il par les différentes étapes de la sainteté. Les chapitres de ce groupe sont prioritairement distinctifs avec des éléments exégétiques. Ils répondent à la question : Comment l'intellect devient-il dans son acte ultime? Quelles sont les transformations qui l'affectent une fois qu'il est arrivé à la contemplation de l'Un?

f. Les chapitres 71 et 89 à 91 rendent le dialogue de l'homme avec Dieu. Il s'agit d'une communication personnelle qui reprend les idées des chapitres précédents

et les réexamine à un niveau plus existentiel, plus concret, plus synthétique. Ces chapitres ont la forme d'un hymne ou d'une prière. Ils peuvent être interprétés comme une réponse aux questions que l'expérience mystique pose ou comme le résultat de l'analyse qui les précède.

Les étapes principales que nous pouvons distinguer sont donc : (1) la définition de la nature de l'intellect, réalisée dans les chapitres du groupe 'a'; (2) les résultats de l'activité purement naturelle - fixer l'objet de l'acte naturel, reconnaître les limites de la nature, affirmer et nier la limitation, dépasser les limites – que l'on trouve dans les chapitres des groupes 'b' et 'c'; (3) l'examen de l'acte contemplatif, correspondant aux chapitres du groupe 'd'; (4) les résultats de la contemplation - l'intellect dépassant sa propre nature, son effort permanent, sa concentration, sa simplification, sa déification, son devenir infini, son repos dynamique, son silence – présents dans les groupes 'd' et 'e'; et enfin, (5) le correctif de tout discours (physique, philosophique, théologique et anagogique) qui donne une réponse aux interrogations du texte en mettant l'accent sur l'humilité et l'amour dans l'union dialogique (groupe 'f').

Comme nous pouvons l'observer, l'ordre des groupes sémantiques dans la centurie n'est pas linéaire. Il n'y a pas d'épuisement complet des chapitres d'un groupe donné avant le passage vers ceux du groupe suivant; nous avons plutôt une organisation en trois temps : un premier développement donné, suivi par un passage vers des idées appartenant à un autre groupe et un retour vers les problèmes déjà discutés qui donne l'impression d'être une confirmation du développement premier. Cette répétition par laquelle l'auteur revient en arrière pour reprendre des idées déjà examinées a pour but de réintégrer les moments

précédents, de souligner la continuité et l'unité du développement spirituel ainsi que d'illustrer le passage du naturel au surnaturel, de la nature à l'acte, du créé à l'incréé.

2.2.3. Corrélation des groupes sémantiques

Les rapports entre les groupes sémantiques dans la centurie ont un caractère double. D'une part, les groupes s'opposent. D'autre part, ils sont en lien direct, ils se suivent et s'expliquent mutuellement. Pour simplifier, nous pouvons réduire le nombre des groupes et considérer uniquement les trois groupes les plus importants, à savoir celui des chapitres souvent syllogistiques traitant de la nature de l'intellect, celui des chapitres majoritairement distinctifs traitant de l'acte intellectuel et celui des chapitres dialogiques traitant de la rencontre personnelle. Le premier groupe examine l'élévation naturelle de l'intellect, le second son élévation actuelle et le troisième son élévation dans l'union.

Le premier groupe sémantique est opposé au second car l'opération ultime de l'intellect dépasse les limites de sa nature. Néanmoins, il est aussi confirmé par le second car l'acte est toujours acte d'une nature donnée et Calliste Cataphygiotès ne cesse de rappeler que la nature, même dépassée, est présente dans l'opération et c'est précisément elle le sujet de l'acte, c'est-à-dire celle qui agit. Ce rapport dialectique montre l'impossibilité de séparer la nature d'une chose de son acte puisque la nature est le fondement de l'opération qui s'avère la manifestation de la nature. Si l'acte ne se limite pas à la nature, il est plutôt sa limite en tant que son accomplissement et réalisation.

Le groupe des chapitres sur la nature est opposé également à celui des chapitres dialogiques. Ces derniers insistent sur l'altérité totale de Dieu qui, pour l'homme, est l'autre absolu, de sorte que toute connaissance naturelle s'avère exclue. Or, les chapitres dialogiques s'opposent également à ceux qui traitent de l'acte intellectuel car, jouant le rôle

de correctif, ils nient ce que les chapitres sur la contemplation exhortent, à savoir la capacité de l'intellect de connaître proprement le divin, de s'assimiler et de s'unir à Dieu.

D'autre part, il faut noter la parenté qui existe entre les chapitres dialogiques et les chapitres sur la nature de l'intellect : dans les chapitres dialogiques nous pouvons voir un certain retour vers le problème de la nature intellectuelle, car ils insistent sur la limitation propre à chaque nature ainsi que sur l'incapacité de l'intellect de connaître adéquatement le divin. A certains endroits, ils présentent aussi un discours kataphatique qui coïncide avec les plus hauts acquis de l'activité intellectuelle naturelle. Dans ce sens, les chapitres dialogiques s'avèrent aussi être le développement des chapitres examinant la nature de l'intellect. D'un autre point de vue, ils peuvent être conçus également comme le développement des chapitres qui étudient la contemplation, car ils poursuivent le thème de l'infini divin et divinisant, ainsi que celui de la synergie. Enfin, ils s'apparentent aux chapitres sur l'acte intellectuel par le lien qui traditionnellement considère la contemplation et la prière noétique en tant qu'une et même chose ou en tant que les deux moyens alternatifs ou complémentaires d'atteindre l'union avec Dieu.

2.2.4. Organisation triadique de la centurie

Vu l'ordre cyclique des groupes sémantiques (groupe 'a', groupe 'b' et retour au groupe 'a') et leur corrélation dialectique (groupe 'b' s'oppose au groupe 'a', mais aussi le développe et confirme), nous pouvons dire que la structure de la centurie est organisée d'après la triade *affirmation - négation - confirmation*. Des chapitres qui posent une thèse sont suivis par d'autres qui la nient, dans un certain sens, puisqu'ils la dépassent pour être ensuite, à leur tour, dépassés par des chapitres de synthèse qui, tout en dépassant les deux

types précédents, les comprennent et les confirment¹⁰⁴. Ainsi, dans l'ensemble de la centurie, l'auteur va non seulement au-delà de toute affirmation, mais aussi au-delà de toute négation. Cette structure tripartite évoque l'influence de Denys Pseudo-Aréopagite et ses trois types de connaissance du divin, à savoir la théologie kataphatique, apophatique et mystique. Le groupe des chapitres sur la nature de l'intellect s'exprime par des moyens kataphatiques, celui des chapitres sur l'acte de la contemplation, plutôt par les moyens apophatiques, tandis que le groupe des chapitres dialogiques, à cause de leur caractère personnel et de leur expression paradoxale, se rapproche de la théologie mystique.

2.2.5. *Excursus* : l'interprétation des textes dionysiaques au 14^{ème} siècle

La période des disputes palamites qui précède ou suit de près la composition de la centurie de Calliste Cataphygiotes connaît un renouveau de l'intérêt pour les textes de Denys Pseudo-Aréopagite. Les deux parties opposées dans la dispute cherchent à appuyer leurs thèses sur l'autorité de Denys. Avant même que le conflit devienne public, dans le cercle intellectuel de Jean Cantacuzène, Barlaam devient célèbre par ses commentaires du *corpus* aréopagitique. Son interprétation se limite au discours apophatique; il pense l'homme réduit aux limites de la rationalité, incapable de connaître intellectuellement Dieu

¹⁰⁴ Pour donner un exemple, mentionnons les chapitres 1, 19 et 91 sur la cognoscibilité du divin : « [l'homme] ayant Dieu dans son intellect, pense les vertus divines [...] » (ch. 1); « l'union de Dieu et de l'âme, cette union qui dépasse l'intellect, est le sommet de tous les désirs » (ch. 19) et « car Tu es totalement incompréhensible dans ton essence et tes énergies, et nul ne peut comprendre ta puissance » (ch. 91), ou les chapitres 1, 44 et 84 sur le rapport nature - acte : « Donc, la propriété la plus naturelle de l'intellect est de se mouvoir, de tendre, de devenir et de se réjouir complètement en Dieu » (ch.1); « on peut dire avec raison qu'en contemplant Dieu, il [l'intellect] a dépassé absolument sa propre nature » (ch. 44) et « l'acte présuppose la nature » (ch. 84).

au-delà de la négation. Barlaam considère la connaissance discursive et la révélation comme étant absolument séparées. D'après lui, la théologie ultime, la plus noble et la mieux appropriée à son objet, est la théologie négative. Son interprétation des textes dionysiaques correspond à sa propre doctrine. Ainsi, il préconise un relativisme dogmatique qui tend vers une sorte d'agnosticisme.

L'interprétation de Grégoire Palamas des écrits dionysiaques est toute autre. En se basant sur l'expérience contemplative qui dépasse le discours rationnel, Grégoire adopte une attitude positive et mystique. Tout comme son adversaire, il considère le discours apophatique comme le meilleur moyen de *parler* de Dieu. Pour cette raison même, il voit ce discours comme étant limité à l'être et à la pensée discursive et donc, insuffisant et inadéquat pour exprimer l'union avec les énergies divines et la vision dans la contemplation. Grégoire Palamas préfère souligner l'idée dionysienne voulant que Dieu est non seulement au-delà de toute connaissance (affirmative ou négative), mais également au-delà de toute ignorance. En revanche, dans la participation aux énergies divines, dans la déification et la contemplation, l'homme dépasse l'être et avec cela toute pensée et toute parole (de l'être). Il dépasse ainsi la dualité *affirmation – négation*, propre à la parole et il atteint une connaissance *autre* : non pas rationnelle, mais une et positive, connaissance directe qui n'est ni affirmation, ni négation. Dans la lumière et la vision du divin, l'homme contemple d'une manière incompréhensible et incompréhensive non pas une absence ou un rien, mais une présence personnelle. Dans son interprétation, Palamas rappelle que Denys Pseudo-Aréopagite ne limite pas l'intellect à sa puissance discursive, mais qu'il le

considère comme capable de transcender sa propre nature (parole et pensée) et de s'unir avec ce qui le dépasse¹⁰⁵.

Sur ce point comme sur beaucoup d'autres Calliste Cataphygiotes est très proche de l'interprétation palamite. L'organisation triadique de sa centurie confirme sinon l'influence palamite directe (étant donné que nous ne pouvons pas fixer une date sûre pour la composition du texte) du moins son appartenance à la spiritualité hésychaste dont Grégoire Palamas, malgré lui et forcé par des circonstances socioculturelles, se fait le porte-parole et lui donne une expression dogmatique.

La structure ternaire de la centurie dans laquelle se succèdent affirmation (le discours sur la nature), négation (le discours sur le devenir dépassant ce qui est proprement naturel) et confirmation (le discours sur l'union mystique dans le silence et l'amour), la dernière s'avérant la synthèse des deux précédentes, assure l'unité du texte tout en préservant sa diversité intérieure. L'unité est maintenue également par les thèmes communs, à savoir (1) *l'acte* de l'intellect, (2) *Dieu : le but ultime* de l'intellect, (3) *l'amour*, accompagnant et récompensant l'effort contemplatif et (4) les rapports dialectiques, organisés autour des concepts de *la limite* (infini – fini; incompréhensible - compréhensible), de *l'être* (un – multiple; mouvement - repos), de *l'union* et de la *communication* (ce qui se cache – ce qui se montre; silence – parole). Ces thèmes représentent l'axe sémantique de la structure de la centurie. Ils sont permanents et sont présentés de différentes manières, sous leurs aspects multiples. Or, ils peuvent être réduits au thème de l'amour entre Dieu et l'âme. Les autres thèmes moins constants qui se

¹⁰⁵ Cf. **Denys Pseudo-Aréopagite**, *Les noms divins*, 7, 1. **Grégoire Palamas**, *Défense des saints hésychastes*, II, 3, 48.

succèdent tout au long de la centurie y sont toujours rattachés. Enfin, l'unité de la centurie est confirmée aussi par le fait que chaque chapitre contient et manifeste le tout, c'est-à-dire les idées principales de l'œuvre. Le résultat en est que « les parties contiennent l'identité de la propre totalité »¹⁰⁶. Ainsi le texte de Calliste Cataphygiotès atteint-il la perfection de la forme propre au genre des *chapitres*.

2.3. Le mouvement du texte

Suite à la complexité et à l'unité de sa structure d'une part, et à la continuité de ses idées d'autre part, le texte de Calliste Cataphygiotès laisse au lecteur l'impression d'être en mouvement. Ainsi, premièrement, il rend adéquatement le mouvement de la pensée qui l'anime; deuxièmement, il illustre par sa forme un de ses principaux thèmes, à savoir le mouvement de l'intellect.

Le long de la centurie, certains chapitres introduisent un sujet, le traitent et le développent, puis, ils l'abandonnent provisoirement pour s'engager sur un autre. Ils s'y consacrent pour un certain temps et ensuite, ils retournent vers le premier sujet pour l'approfondir ou bien, ils en présentent un troisième qui, après le développement, est délaissé pour l'un des précédents. Il nous semble que non seulement la structure de la centurie, mais également le mouvement du texte seraient représentés de la meilleure façon par l'image d'une hélice. L'hélice présente simultanément la possibilité d'une ascendance progressive et celle d'une concentration cyclique. Là encore, nous pouvons voir une préoccupation nette de la part de Calliste Cataphygiotès pour la forme qui doit correspondre parfaitement au contenu et au but du texte. Les moments cycliques dans la centurie

¹⁰⁶ Maxime le Confesseur, *Epîtres*, 13, PG 91, 521 C.

permettent la répétition d'ordre pédagogique qui confirme ce qui a été déjà acquis, tandis que la progression permet la continuation à partir des moments stables de la confirmation. *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative* est une œuvre anagogique et, pour cette raison, Calliste met l'accent non seulement sur le parcours du passage, mais aussi sur la réussite de ce parcours.

La forme hélicoïdale donne l'impression d'infinité. Elle convient tout à fait au chemin infini que la centurie présente, au cheminement intellectuel qui continue *toujours*, à l'anabase noétique. Elle exprime impeccablement le mouvement de l'intellect, moyen et but à la fois, tout comme le dynamisme de la contemplation et le spécifique repos noétique qui ne cesse pas d'être dynamique tout en étant stabilité, joie et satisfaction¹⁰⁷. Puis, il y a une certaine répétition dans la centurie : un certain souci de la part de l'auteur de revenir à ses idées pour les redire d'une autre manière, pour les confirmer, pour les réexaminer dans leurs autres modalités. Outre son utilité anagogique, ce retour constant exprime également deux conceptions clé de Calliste : d'une part, la concentration, c'est-à-dire l'union de l'intellect avec soi-même et, d'autre part, l'unité essentielle de ce qui se manifeste d'une manière multiple. Ainsi, la diversité des paroles ramène toujours, sur différents niveaux et de différentes manières, à un seul et même point : l'union de l'intellect avec Dieu¹⁰⁸. Dans *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative* nous pouvons voir un texte minutieusement organisé et mis dans une forme incontestablement adéquate à son contenu. Et, pour que la correspondance soit encore plus parfaite, cette forme est aussi dynamique.

¹⁰⁷ Ces formulations manifestent une influence aristotélicienne directe ou indirecte, réalisée le plus probablement par l'intermédiaire de l'œuvre de Maxime le Confesseur. Cf. *Métaphysique*, Θ, 6, 1048 b 22 – 35 et Λ, 7, 1072 b 14-16.

¹⁰⁸ Comme le dit ailleurs Augustin, il n'y a que deux choses qui sont importantes : l'âme et Dieu. Or, nous pouvons dire qu'il n'y en a qu'une seule et c'est leur rapport ou leur union.

Le mouvement général de la centurie peut aussi être illustré par le mouvement infini de l'hélice. Calliste s'engage sur un sujet, puis, il l'échange pour un autre seulement pour le reprendre plus tard. Le sens de cette complexité n'est pas ornemental. Elle est nécessaire pour l'expression du dynamisme immanent de la pensée de l'auteur et elle correspond aussi au thème principal de l'œuvre qui est le mouvement, naturel et au-delà de la nature, de l'intellect humain. Cette complexité est en parfait accord avec la conviction de l'auteur que l'un se manifeste et nous est accessible par et dans le multiple. La complexité est indissociable de l'unité du texte et de sa continuité intrinsèque. L'examen d'un nouveau sujet enrichit celui du précédent, ajoute de nouvelles idées et fournit ainsi la lumière nécessaire pour la compréhension des sujets antérieurs et postérieurs. Le retour vers un sujet déjà traité permet un nouveau point de vue et souligne la multiplicité de ses modalités et de ses manifestations, multiplicité qui est la source d'une richesse de sens et d'interprétations.

Le mouvement du texte rend correctement le devenir et l'acte de l'intellect – les deux cibles d'intérêt de l'auteur. Il donne l'impression d'une accumulation de sens et d'efforts, d'un développement et d'un progrès. Il permet également un regard synoptique englobant la diversité et la ramenant à l'unité.

Dans le mouvement du texte nous pouvons distinguer deux tendances et leur synthèse. Toutes les deux ont leur équivalent dans l'activité noétique : la première tendance est dirigée vers l'extérieur, vers *l'autre* par excellence et correspond à la sortie de soi; la deuxième est dirigée vers l'intérieur, elle est introspective et concentrique et correspond à l'ultime entrée en soi qui est l'unification et la simplification. Ces deux tendances ne s'opposent pas l'une à l'autre, mais convergent dans un seul et même mouvement ou plutôt, ils sont un seul et même mouvement. Or, leur synthèse n'est plus, à proprement parler, un

mouvement, mais un acte qui a sa fin en soi. Elle est ce «*mouvement en repos*» qui est la vie contemplative : un acte parfait qui s'accomplit sans cesse. Néanmoins, les seuls mouvements qui puissent être « racontés » et exprimés par la parole, restent ceux qui précèdent l'acte parfait, à savoir les mouvements dans lesquels, malgré leur caractère continu, nous sommes capables de distinguer des moments et des « étapes ».

Dans la centurie de Calliste Cataphygiotès, au niveau de la forme, comme au niveau du contenu, les deux tendances visant une fin (l'extériorisant et l'intériorisant) et leur synthèse infinie sont comparables aux trois types de mouvement que Denys Pseudo-Aréopagite appellent linéaire, circulaire et hélicoïdal.

Premièrement, dans la centurie nous pouvons distinguer facilement un mouvement ascendant et linéaire. Avec chaque nouveau chapitre, Calliste ajoute de nouvelles notions ou développe celles qu'il avait déjà introduites. La centurie suit un développement d'enrichissement et d'approfondissement des idées. L'avancement est surtout visible dans le passage d'une étape à une autre et dans le franchissement des limites spécifiques à ces étapes. Ainsi, le progrès que l'intellect effectue à partir de sa nature, par son activité strictement naturelle jusqu'à son acte plus que naturel, est minutieusement jalonné. Ce mouvement linéaire correspond au caractère anagogique de l'œuvre et exprime l'élan extatique de l'intellect (en tant que créature) vers *l'autre* par excellence – Dieu Créateur.

Deuxièmement, il y a le mouvement concentrique et circulaire. Quant à la forme de la centurie, ce mouvement est visible dans les multiples retours vers les sujets précédents et dans l'effort de l'auteur de les approfondir jusqu'au maximum possible. Au niveau des idées, il correspond au retour de l'intellect vers soi-même et à l'attention dans laquelle il renonce à la multiplicité des objets et au passage incessant d'une pensée à une autre pour atteindre la vigilance maximale, pour se concentrer à l'intérieur de soi-même, pour

rassembler ses forces, s'assimiler à l'Un divin et devenir un et simple. Le mouvement circulaire correspond à l'introspection et à la recherche de Dieu dans l'intellect-même.

Troisièmement, le mouvement linéaire et le mouvement circulaire sont les moments successifs du mouvement hélicoïdal. L'avancement vers Dieu est possible uniquement grâce au progrès intérieur de l'intellect lors duquel il se simplifie et se renforce dans sa concentration. D'autre part, le mouvement circulaire est possible seulement après une certaine progression de l'intellect dans la contemplation. L'intellect peut s'unir à soi-même après avoir reçu les forces nécessaires dans l'union avec Dieu. Calliste reprend l'idée maximienne de l'amour divin qui est la condition nécessaire pour l'amour du prochain¹⁰⁹. Au début, il y a l'amour divin pour l'homme; il suscite en réponse l'amour humain pour Dieu, et ce n'est qu'ensuite que l'homme devient capable d'aimer son prochain. De même, l'intellect vise Dieu, avance dans la contemplation, devient capable de s'unir à soi-même, d'atteindre la concentration et la vigilance.

Le mouvement hélicoïdal correspond au mouvement « mixte » par lequel l'intellect avance dans la contemplation¹¹⁰. Pour Calliste c'est le meilleur et le plus riche : il est associé à l'amour. Ainsi, Calliste propose un ordre des mouvements qui correspond plutôt à celui que Denys établit en parlant du mouvement divin et non pas en discutant le mouvement de l'âme¹¹¹. D'après Denys, l'âme se meut d'une manière linéaire quand elle « prend appui sur le monde extérieur [...] pour s'élever à des contemplations simples et unifiées » et d'une manière circulaire quand elle rentre en soi-même et « ayant atteint à l'unité intérieure [...] elle est conduite à ce Beau-et-Bien, qui transcende tout être ». Elle se

¹⁰⁹ **Maxime le Confesseur**, *Chapitres sur la charité*, I, 13, 23 ; IV, 55.

¹¹⁰ Calliste, ch. 7.

¹¹¹ Sur le mouvement divin, voir *Des noms divins*, IX, 9; sur le mouvement de l'âme, voir *ibid.*, IV, 9.

meut d'un mouvement hélicoïdal lorsqu'elle se sert des raisons discursives et avance non pas dans la simplicité, mais « par des actes complexes et progressifs ». Si les deux premiers types de mouvements correspondent à ceux que nous avons vus dans le texte de Calliste, le troisième s'avère tout à fait différent. Il n'est pas la synthèse des précédents, mais il est plutôt apparenté au mouvement linéaire et nettement dépassé pas le mouvement circulaire.

Ce n'est qu'appliqué à Dieu que le mouvement hélicoïdal devient, pour Denys, une synthèse des deux autres mouvements; dans ce cas, il « correspond à un procès immobile et à une stabilité génératrice »¹¹². Le mouvement divin est un mouvement immobile. Il est intéressant de noter que dans le texte de Calliste Cataphygiotès le mouvement de synthèse (le mouvement mixte synergique ou le mouvement dans le repos) est propre à l'intellect ou acquis par lui. Ce transfert de caractéristiques divines vers l'intellect humain nous paraît naturel et légitime pour une œuvre anagogique qui traite de l'union de l'intellect avec Dieu. En réalité, il illustre une des thèses principales de Calliste Cataphygiotès : l'intellect s'assimile à Dieu et devient infini, simple et un. Ce « devenir semblable à Dieu » est la condition de l'union. Le mouvement dans la centurie tend toujours du multiple vers l'Un. Bref, le principe du mouvement auquel nous renvoie le texte de Calliste est l'Un.

Si nous considérons la forme de la centurie comme dynamique, nous devons désigner le but du mouvement qui lui est propre. Nous croyons que le texte de Calliste se dirige vers une synthèse. D'une part, il tend vers la synthèse présentée par les derniers chapitres que nous avons appelés dialogiques. Ainsi, le texte se dirige vers sa fin. D'autre part, il tend vers une synthèse qui embrasse dans une unité les différents types de discours tenus dans le texte : les réflexions syllogistiques, les distinctions, les exégèses, la prière,

¹¹² Les citations sont d'après la traduction de Maurice de Gandillac, p. 102 et p. 160.

l'hymne et le langage paradoxal. Aussi, la centurie va-t-elle de la diversité vers l'unité en pleine harmonie de la forme et des idées.

Chapitre III

Le cadre général de la centurie

Lors d'une première lecture, la richesse et la complexité de l'œuvre de Calliste interdit toute généralisation ou tout étiquetage. Une telle constatation peut paraître déconcertante, mais un lecteur non avisé qui chercherait à cataloguer ce texte de prime abord risquerait fort d'aller à l'encontre de l'idée principale du texte. Or, sa complexité, exprimée tant par la forme que par le contenu de la centurie, est étroitement liée à la conviction dialectique de son auteur que tout multiple est ramené à l'un et tout un se manifeste par le multiple. La même idée postule l'unicité de l'essence et la pluralité des actes, ou encore l'unicité du caché, du secret et de l'invisible, et la pluralité de ses manifestations. Dans un contexte strictement théologique, elle coïncide avec la thèse hésychaste de l'unicité de la nature divine et de la pluralité de ses énergies.

Or, nous devons être capables de limiter et de décrire le cadre général de la centurie malgré cette complexité et, dans un certain sens, également grâce à elle, car en elle précisément se manifestent les idées principales et l'esprit unificateur du texte. Notre lecture voit le cadre général des chapitres syllogistiques délimité (1) par le but de l'auteur qui cherche à prouver que l'homme est un être vivant contemplatif et (2) par sa conviction que la contemplation est une union amoureuse, une opération (ἐνέργεια) et une coopération (συνεργία) dans laquelle l'intellect agit et pâtit, se meut et repose, donne et s'adonne successivement, dans une harmonie incompréhensible qui est la source de notre capacité de comprendre.

Ainsi, en guise d'introduction à la doctrine de Calliste Cataphygiotès, prendrons-nous le risque de tracer ce cadre en nous attardant, dans un premier temps, sur l'aspect exhortatif et l'aspect spéculatif des chapitres. Ensuite, nous devons souligner l'importance accordée par Calliste à l'aspect énergétique et synergique de tout être qui n'est, en effet, qu'un être en acte et un être ensemble. Enfin, nous examinerons le cadre philocalique de la centurie, qui présente la contemplation et la déification comme une union amoureuse où le beau, le meilleur, le désir et l'amour sont les mots clés de l'ascension intellectuelle.

1. L'aspect exhortatif et l'aspect spéculatif de la centurie

Le but de Calliste Cataphygiotès est donc un et consiste à prouver que l'homme est un être vivant contemplatif et cela par sa nature, par son *habitus* et par son acte; néanmoins, pour prouver cela, l'auteur doit, d'une part, démontrer que l'homme, dans tous les modes de son être, aspire à la contemplation et, d'autre part, il doit examiner de la meilleure façon possible ce qu'est la contemplation. Ainsi, le but de Calliste Cataphygiotès est un, mais il se présente sous deux aspects différents. Les deux attitudes principales de l'auteur orientent ses idées dans deux directions : (1) celle qui cherche à répondre à la question de la cause finale de l'intellect et (2) celle qui explore la nature dynamique et les limites de l'acte intellectuel par excellence – la contemplation.

La première direction est exhortative et donne de l'ampleur à l'œuvre. La seconde, spéculative, lui donne de la profondeur. La première traite de la conversion de l'intellect; la seconde, de son retour à l'Un. L'attitude exhortative propose la finalité de l'acte intellectuel, l'attitude spéculative envisage le cheminement, c'est-à-dire la méthode de cet acte même. Si la centurie de Calliste est une sorte de guide (et elle l'est), elle doit inciter le lecteur au voyage spirituel. Ce guide doit, premièrement, indiquer et justifier le but ultime

du voyage et, en même temps, il doit diriger le voyageur sur son cheminement en lui procurant les meilleurs moyens pour atteindre son but. Ainsi, les deux aspects sont présents tout au long de la centurie. Ensemble, ils se complètent parfaitement : l'un vise plutôt le but et donne ainsi à l'œuvre son unité, tandis que l'autre vise la méthode, approfondit le discours et se concentre sur le détail.

1.1. L'exhortation

L'aspect exhortatif, bien que présent dans la centurie entière, caractérise surtout les chapitres de son début et de sa fin. Ainsi, il donne de l'unité à l'œuvre. L'exhortation met l'accent sur le côté actif de la *theoria*. Elle souligne également l'inséparabilité du côté pratique et le côté contemplatif de l'être humain. Elle porte intérêt à l'action pratique (πρᾶξις) comme à l'activité noétique (ἐνέργεια) et donne une réponse à la question «quoi faire?». La distinction entre action (πρᾶξις) et acte (ἐνέργεια) est classique. Dans la tradition hésychaste, depuis Évagre le Pontique, elle se traduit par la distinction entre la [philosophie] pratique (πρακτική) et la [philosophie] gnostique (φυσική, θεολογική) qui correspondent respectivement à la vie pratique et à la vie contemplative, ce qui implique qu'elles sont nettement hiérarchisées.

Nous retrouvons ces mêmes distinctions dans la centurie de Calliste, qui se veut consacrée exclusivement à la vie contemplative. Néanmoins, le but exhortatif de l'auteur touche simultanément l'action pratique et l'acte noétique. D'une part, des questions d'ordre éthique (c'est-à-dire également d'ordre pratique) telles que comment vivre bien, quoi rechercher, vers quoi se diriger etc., sont posées dès le premier chapitre et tout au long de la centurie. Ces questions et leurs réponses dépendent de la pratique qui prépare la

contemplation. D'autre part, toujours dans le cadre exhortatif, la contemplation, qui est l'activité (ἐνέργεια) noétique par excellence, est pour Calliste également expérience et exercice spirituels. Elle est un partage, une communication et une communion. En tant que telle, elle s'enseigne seulement par l'exemple et l'expérience. On progresse dans la contemplation petit à petit, par étapes ; on s'y entraîne dans l'activité et l'effort¹¹³. Ainsi, l'exhortation, embrassant pratique et contemplation, culmine-t-elle dans les derniers chapitres de la centurie que nous avons appelés dialogiques.

Or, tout en restant fidèle à la distinction classique *praxis* - *theoria*, Calliste Cataphygiotès la dépasse. Dans le chapitre 18, il distingue deux types d'action (πρῶξις) : «Il y a une action (πρῶξις) qui précède la contemplation, et il y a une action qui suit la vie contemplative. L'une s'accomplit par le corps. En celui qui a réfréné les impulsions du corps, et s'est préparé à être porté peu à peu dans le bon ordre, elle donne ainsi à l'intelligence (τῷ νῷ) d'avancer librement dans ce qui lui est propre, c'est-à-dire dans l'intelligible (τὰ νοητὰ), et là, de bien travailler pour son avantage. La seconde, qui part de l'intelligence elle-même et de la compréhension en esprit (τοῦ νοεῖν ἐν πνεύματι), se recueille dans ce qui est plus haut que l'intelligence, c'est-à-dire Dieu. Dès lors qu'elle s'approche de Dieu, l'intelligence va vers l'Un. Car Dieu est l'Un »¹¹⁴.

Par cette même distinction, Calliste revalorise l'action (πρῶξις) qui n'est plus uniquement préparatoire et dotée d'un rôle cathartique. L'action pratique non seulement

¹¹³ Chapitre 82, p. 214 : «La vie contemplative ouverte à l'Esprit vivifiant emplit de nombreuses et admirables merveilles intelligibles celui qui contemple dans le secret. Elle ne le comble ni sur l'heure ni en une fois, mais avec le temps et à travers le long amour de la sagesse (τῆς φιλοσοφίας), progressivement et comme par degrés ».

¹¹⁴ Chapitre 18, p.155. Voir aussi chapitre 35.

précède et prépare la contemplation, mais également l'accompagne, la suit et la couronne. C'est une manière de dire que l'homme reste toujours actif – avant, pendant et après la vie contemplative - et qu'il agit à toutes les étapes volontairement et en pleine conscience. Du schéma dichotomique traditionnel (πρᾶξις - ἐνέργεια), qui est rectiligne et hiérarchique, Calliste passe à un schéma ternaire πρᾶξις - ἐνέργεια / θεωρία - πρᾶξις qui est cyclique et exprime mieux le dynamisme du mouvement noétique. La contemplation des intelligibles n'est pas un but en soi, elle n'est pas la fin des aspirations de l'intellect. Elle est un point de départ pour l'union de l'intellect avec soi-même et avec ce qui le dépasse – Dieu Un. La triade du schéma de Calliste représente l'union qui garde sa richesse intérieure, tout en échappant au dédoublement qui introduit une multiplicité.

Or, les deux types d'action (πρᾶξις) sont différents : le premier est corporel, le second intellectuel et spirituel; l'un prépare et permet la contemplation, l'autre la suit et se base sur elle. Cependant, ils ont en commun le développement qu'ils représentent, le saut qu'ils effectuent et l'effort dans lequel ils dépassent leurs propres principes. L'action du premier type part du corps, s'en sert et le dépasse en le maîtrisant pour libérer l'intellect et l'emmener aux intelligibles. L'action du deuxième type part de l'intellect et de sa pensée spirituelle pour dépasser la multiplicité des intelligibles dans la simplification et l'union de l'intellect avec soi-même et aussi pour dépasser l'intellect même dans l'union avec l'Un divin. L'action « après la contemplation » exige toute la concentration et toute l'attention de l'intellect et, en échange, elle lui permet de se dépasser. C'est, en effet, à cette capacité et également à cette nécessité humaine de se dépasser que Calliste incite par son exhortation.

Enfin, l'aspect exhortatif donne aux chapitres syllogistiques un poids existentiel. Dans son contexte immédiat, il établit un lien avec le quotidien monastique et avec le but

suprême du moine - le salut. Dans un contexte plus large, il appelle tout être humain qui, par nature, est un être contemplatif, à rechercher le *meilleur*, le bien et le beau, le simple, l'infini et l'Un, à retrouver en soi ce qui le dépasse et à se dépasser soi-même pour devenir meilleur, semblable et un avec Celui qui le dépasse.

L'aspect exhortatif et le but anagogique de la centurie sont parfaitement complémentaires. Le bon chemin ne doit pas seulement être vu, mais il doit être parcouru. En effet, ce n'est qu'une seule et même chose car, pour Calliste, l'organisation ontologique est dynamique; elle est représentable par une échelle qui, par son être même, appelle l'intellect à la parcourir¹¹⁵. Cette échelle, l'intellect la monte et la descend. Lui seul effectue l'union de l'ensemble harmonieux qu'elle représente. Dans l'effort, l'intellect dépasse chaque étape, l'une après l'autre, et y cherche un appui pour continuer son ascension. Il monte jusqu'à l'ultime union où il se maintient, tant que cela lui est possible et tant que cela lui est utile, pour redescendre ensuite et apporter la lumière à ceux qui se trouvent aux étapes inférieures. En les illuminant, il les rend un et les élève à la hauteur qu'ils peuvent et qu'ils veulent atteindre.

La force qui meut l'intellect pour lui permettre d'accomplir sans cesse cet acte unificateur est l'amour. L'amour pour le *meilleur* (φιλοκαλία), auquel l'intellect s'assimile, est le moteur de l'ascension; l'amour pour son prochain qu'il rend meilleur est le moteur de son retour salvateur. Pour Calliste, le saint est celui qui, ayant recherché et reçu la sainteté, condescend à la communiquer aux autres. Il ne reste et ne peut rester dans la joie et le repos si, par son exemple et son amour, il n'y emmène pas les autres chercheurs. Ainsi, de celui

¹¹⁵ Chapitre 35.

qui se nourrit et grandit, il devient celui qui nourrit et fait grandir¹¹⁶. L'exhortation coïncide avec cet effort d'élever et de grandir.

1.2. La spéculation

L'autre aspect de la centurie, l'aspect spéculatif, met l'accent sur la *theoria* comprise en tant que vision et connaissance. Évidemment, la désignation de la contemplation comme l'acte par excellence de l'intellect et comme son but final nécessite l'examen minutieux de celle-ci. Ainsi, par cet examen, la spéculation rejoint-elle l'exhortation. Si l'homme est contemplatif (θεωρητικός) par nature et par la Grâce, si Dieu est contemplatif et si la contemplation est ce qui réunit Dieu et l'homme¹¹⁷, alors explorer la contemplation s'avère de première importance.

Pour Calliste Cataphygiotès, explorer signifie, d'une part, rechercher et tracer les limites et, d'autre part, examiner les modalités de l'objet de notre exploration. La première quête donne des réponses aux questions portant sur l'essence de la contemplation : qu'est-ce que la contemplation, qu'est-ce qui la précède et prépare et qu'est-ce qui la suit, que

¹¹⁶ Chapitre 85 : « leur nature même se révèle clairement être la manne », et chapitre 86 : « mais si, dans *l'hèsychia*, l'intellect se rassasie de la manne sans jamais se relâcher, le temps venu, quand la grâce lui a donné son impulsion et sa force, elle voit manifestement et très clairement sa chair intelligible se transformer, pour ainsi dire, dans la nature même de la manne ».

¹¹⁷ Chapitre 2, 836 B-C : « Donc celui qui ne contemple pas, soit que la naissance spirituelle et la participation ne lui aient pas encore été données, soit que, les ayant reçus, par ignorance, il ait obscurci sa puissance de voir et dans son manque de formation, il se soit détourné des rayons intelligibles et divins autour du soleil intelligible et bienfaisant. Ainsi, par malheur, bien qu'il tende vers la sainteté et participe à la puissance contemplative, il s'avère privé de son acte ».

peut-on contempler et qu'est-ce qui échappe à la contemplation¹¹⁸. Ainsi, nous pouvons voir pourquoi Calliste entreprend son discours sur la limite et sur l'au-delà de la limite, pourquoi il se sert des concepts de fin et d'infini, pourquoi il met en évidence le rapport dialectique de la parole et du silence, de l'exprimable et de l'inexprimable, de ce qui se montre et de ce qui reste caché. La seconde quête, celle qui s'interroge sur les modes d'être de la contemplation, cherche à répondre à la question *comment* : comment l'intellect contemple-t-il; comment change-t-il lors de sa contemplation; est-ce que sa contemplation change aussi quand il change lui-même etc. C'est notamment dans le cadre de ces interrogations que Calliste développe son discours sur la nature et le devenir de l'intellect, sur sa déification et sur la contemplation qui lui est propre à différentes étapes de son devenir. Ces questions et leurs réponses font partie d'un discours spéculatif qui, bien que reposant sur un fondement théologique et visant une fin strictement mystique et sotériologique, s'avère également rigoureux, conceptuel, rationnel et philosophique.

Il faut dire aussi que l'attitude même de Calliste Cataphygiotès est spéculative. Il cherche à savoir tout ce qui peut être su quant au sujet qui l'intéresse. Cet intérêt et cette soif de connaissance sont naturels pour l'homme : «...l'homme, possédant un intellect et par nature pensant la vie, trouve sa plus grande réjouissance (μάλιστα ἡδεται) et participe au repos (ἀναπαύσεως ἐν μετοχῇ γίγνεται) quand il pense [ces choses qui sont] les *meilleurs* pour lui »¹¹⁹. Par nature, l'homme veut connaître et ce désir qui l'anime l'amène d'une part

¹¹⁸ Or, dans un certain sens, tous les chapitres y sont consacrés. Voir par exemple les chapitres 6, 18, 19, 22, 35-36, 41-44, 48, 51, 61, 76, 79-82.

¹¹⁹ Chapitre 1, 836 A. Un parallèle avec le début de la *Métaphysique* (980 a 21-25) s'impose : par nature, l'homme désire savoir, en cela il trouve son plaisir, et de toutes les sensations, il préfère la vision. Ce qui est différent chez Calliste, c'est que l'intellect trouve son plus grand plaisir dans la vision et la contemplation des objets spécifiques qui conviennent à sa nature, à savoir les biens et les beaux qui sont *autour* de Dieu.

aux intelligibles et, d'autre part, à ce « qui est intelligible au-delà de l'intellect ». Connaître signifie définir, reconnaître les limites, les tracer et, tant que cela soit possible, les repousser ou même les dépasser.

Or, connaître n'est pas un acte uniforme car le mode de la connaissance dépend de l'objet connu et du sujet connaissant. D'après Calliste Cataphygiotès chaque chose doit être connue de la manière appropriée. Ainsi, le fini est saisi d'une façon compréhensive et positive, discursive et formelle. C'est une connaissance multiple qui, à l'image de son objet, est finie. Elle est également limitée parce qu'elle est fondée sur la distance qui existe entre le sujet connaissant et l'objet connu. Effectuée uniquement par la raison, elle est insatisfaisante pour l'intellect. Ce dernier cherche à aller au-delà.

Ce qui dépasse le fini, à savoir l'infini, est connu d'une façon non compréhensive puisque l'infini ne peut pas être circonscrit, embrassé ou limité. Par rapport à la précédente, cette connaissance est négative. L'infini est approché et atteint par l'acte contemplatif, dans l'Esprit. Dans la connaissance de l'infini, la distance sujet-objet diminue pour faire disparaître l'intervalle qui sépare le connaissant du connu. Ainsi, ces derniers deviennent semblables. Connaître l'infini c'est devenir infini. La connaissance ne s'effectue plus à un niveau purement gnoséologique, mais elle se réalise aussi à un niveau existentiel.

Enfin, pour Calliste, il y a une connaissance ultime qui emmène l'intellect encore au-delà et qui est plutôt une atteinte et une rencontre. Au-delà de l'infini, au-delà de l'intellect devenu infini, il y a Dieu Un. La connaissance de Dieu également correspond à Celui dont elle est connaissance - elle est union et amour.

A chaque type de connaissance correspond respectivement un type d'expression : le syllogisme, le paradoxe, la prière et le silence. Par ailleurs, la connaissance étant, pour Calliste, un devenir et un dépassement infini, elle est inséparable de l'ignorance qui « se

trouve » au-delà d'elle, qui la dépasse et qui est en quelque sorte sa négation. Sans cesse, dans sa centurie il met en pratique cette conviction. Il repousse les limites du savoir, gagnant du terrain vis-à-vis de ce qui ne peut pas être su, mais, par ce fait même, il reste toujours face à l'inconnaissable, le mystérieux, le caché. L'attitude de Calliste est strictement personaliste : il voit les confins de la connaissance non pas en tant qu'infranchissables limites naturelles, inapprochables, fixées d'une manière statique et restant extérieures à l'intellect, mais en tant qu'une limite dynamique, telle celle de l'horizon, qui s'avère la limite propre de l'intellect et de son regard, qui ouvre et organise notre perspective et s'avère non pas un obstacle, mais une condition nécessaire à la vision et à la connaissance.

Ajoutons que le caractère spéculatif des chapitres est également dû à leur objet, qui est la contemplation. En examinant cette dernière, l'intellect effectue un acte réflexif. Il se tourne vers soi, il se cherche, il se dévisage dans un miroir, où il se voit tel qu'il est par nature ou tel qu'il peut devenir en dépassant sa nature. Or, se voir par l'intermédiaire du miroir ne satisfait point l'intellect. Il veut se connaître directement. Son acte intentionnel devenu un, sa quête réflexive se transforme en acte unificateur. L'intellect entre en soi, se concentre, fixe son attention à l'intérieur de soi et devient un. Il ne se disperse plus dans la pluralité des intelligibles, mais porte son intérêt uniquement vers l'Un et vers son propre acte qui en est un¹²⁰.

Or, il faut dire que la spéculation dans les chapitres syllogistiques de Calliste n'est pas recherchée comme un but en soi. Elle est imposée à la fois par le cadre culturel de la tradition byzantine, par l'attitude fort spéculative de l'auteur, et enfin par l'objet même du

¹²⁰ Chapitre 25, p. 162 : « Pour tout être qui est parvenu à l'unité dans l'Esprit, la division est un relâchement ». Voir aussi les chapitres 33, 34, 35 et 78.

texte. Néanmoins, la spéculation joue plutôt le rôle d'un moyen. Bien qu'omniprésente et importante pour l'auteur, elle n'est qu'un instrument. La contemplation en tant que connaissance est et reste au service de la contemplation en tant qu'acte qui prime. Cela est dû au fait que la connaissance, même dans ses élans les plus osés, garde toujours une certaine dualité et une certaine relativité. Ainsi, étant nécessairement discursive, elle est aussi limitée. Cependant, Calliste Cataphygiotès ne rejette pas la spéculation comme une activité intellectuelle dépassée, mais il l'incorpore et l'insère dans sa doctrine de l'ascension de l'intellect comme un élément nécessaire et précieux. La spéculation est le témoin de la richesse et de l'abondance du monde intelligible. Elle n'est pas vaine, mais utile. Elle donne de la profondeur et représente la manière adéquate de percevoir la créature et la pluralité de ses manifestations et de ses actes. La spéculation est l'état naturel de l'intellect et, de même que la nature ou que l'intellect, elle est dépassée sans être niée; elle est transfigurée, mais toujours présente.

Suite à ces observations, nous pouvons conclure que les deux aspects qui donnent le cadre général de la centurie sont tous les deux philosophiques. Si l'attitude exhortative lie ce texte spirituel à l'éthique et à l'axiologie, l'attitude spéculative de son auteur lui donne des dimensions gnoséologiques et métaphysiques. Calliste Cataphygiotès présente en effet deux aspects complémentaires de la contemplation. Néanmoins, notons encore une fois qu'il met l'accent sur la contemplation comprise en tant que l'acte intime de l'intellect : intuitif, unifiant, amoureux, simple et infini.

2. Énergie et synergie : la contemplation en tant que coopération

La doctrine de Calliste est une doctrine de l'acte et, en conséquence, de l'interaction. L'auteur des chapitres syllogistiques ne recherche pas l'essence des choses ; il n'essaye pas de les définir, ni de les saisir d'une manière métaphysique. Cela serait un effort vain et inutile, puisque l'essence, qu'elle soit créée ou créatrice, demeure toujours cachée, inconnaissable, indicible et mystérieuse. D'après Calliste, ce qui nous est accessible et ce qui se donne, c'est sa présence, c'est-à-dire ses actes¹²¹. C'est seulement en tant qu'agissante que l'essence, créée ou incréée, se manifeste et se communique. Naturellement, cette sortie de soi se finalise dans une rencontre. Ainsi, la rencontre, aussi bien dans la pratique que dans la contemplation, se produit-elle exclusivement au niveau de l'acte. Et puisqu'il s'agit d'une rencontre de deux actes (de deux opérations ou deux énergies), nécessairement, en elle, ceux qui se rencontrent tendent à être ensemble, à être *un* ensemble et à *être* un. De même, voir l'Un d'une manière une et devenir un se fait selon l'acte (κατ'ἐνέργειαν)¹²².

Ainsi, dans la rencontre, l'opération devient-elle coopération. Ce n'est que dans la synergie que l'acte rend possible l'union des deux natures – l'humaine et la divine - qu'autrement une distance et une dissemblance infinies séparent. L'union de telles natures ne peut être que synergique car ce n'est que dans une activité de type synergique que ces deux natures si différentes l'une de l'autre, se rejoignent¹²³. En outre, cette union doit être synergique aussi car elle est le fruit de la volonté et de la liberté des deux parties, de leur activité, de leur désir et de leur amour mutuel.

¹²¹ Sur l'acte en général, voir les chapitres 1, 34 et 73.

¹²² Cf. chapitres 18 à 20.

La synergie est la seule « forme » qui permette d'être vraiment ensemble et la seule « forme » d'union qui permette aux participants de garder chacun son identité personnelle et sa liberté. Elle est une union non-fusionnelle, volontaire, libre et amoureuse, dans laquelle les parties ne se perdent point, mais au contraire, se retrouvent l'une dans l'autre en tant qu'autre. Donc, une vision énergétique est nécessairement une vision également synergique. Opération et coopération sont des mots clés dans la vision de Calliste Cataphygiotès. Pour tracer le cadre énergétique de la centurie, nous esquisserons, dans un premier temps, sa conception de l'acte humain, puis celle des actes divins, pour finir avec sa conception de leur coopération dans la contemplation et jusque dans leur union.

2.1. L'acte humain

A l'acte humain¹²⁴ s'applique tout ce qui est propre à l'acte en général et à l'acte créé en particulier¹²⁵. D'abord, il y a le rapport nature-acte. Tout acte est inséparable de la nature dont il est l'acte : il en dépend, il l'accomplit, la parfait, la dépasse, la manifeste, l'exprime et la communique aux autres natures¹²⁶. Et encore, l'existence d'une nature privée d'activité est-elle impossible. Non seulement elle ne serait pas reconnaissable et ne pourrait-elle pas être distinguée du néant, mais, absolument close et inerte, elle ne serait en

¹²³ Cf. ch. 69 et 70.

¹²⁴ La majorité des chapitres y sont consacrés : voir surtout les chapitres 1, 18, 20, 25, 26, 29, 35, 45, 80.

¹²⁵ Souvent (et surtout quand il se sert de la forme syllogistique), Calliste part de l'examen du commun pour aller vers celui du particulier. Voir par exemple les chapitres 2, 6, 10, 12, 22, 23, 29, 39, 44.

¹²⁶ Calliste suit Aristote, mais surtout les pères qui ont combattu les hérésies monophysites et monothélite, comme Maxime le Confesseur.

effet point différente de ce qui n'est pas¹²⁷. L'acte est la puissance essentielle et toute nature privée de mouvement ne peut ni être ni être connue¹²⁸.

La centurie de Calliste commence et se termine avec l'idée qu'une nature est inconcevable sans son acte, que la nature *est* tant qu'elle est en acte. Déjà dans le premier chapitre, dans la première phrase, Calliste insiste sur le fait que «naturellement, tout être vivant, par son meilleur acte naturel, participe au repos et recherche le plaisir et de cela il se réjouit et il poursuit cela »¹²⁹. Dans l'avant-dernier chapitre, il reprend l'idée que l'intellect reçoit tout - la vie, la capacité de se réjouir et d'être satisfait – de son acte, qui est de penser. « Car penser est pour l'intelligence, ce que manger est pour les animaux sensibles. C'est par la pensée, en effet, que la vie propre, la croissance, la jouissance, les délices sont données à l'intelligence, comme elles sont données par la nourriture aux animaux sensibles»¹³⁰.

Or, si l'importance de l'acte est évidente dans le cas des natures créées, elle n'est pas moins grande pour la nature divine. Cette dernière est inséparable de la lumière créée et des énergies divines. Dans une perspective humaine strictement relationnelle et conformément aux limitations de l'intellect, Calliste insiste sur le fait que tant qu'il est permis à l'homme de se prononcer à ce sujet, c'est seulement l'acte divin que l'homme vise, recherche, approche et voit. Conformément à la doctrine hésychaste, Calliste considère les actes divins comme les manifestations de l'essence qui seules s'avèrent

¹²⁷ **Maxime**, *AmTh*, 5 (PG 91, 1048 A).

¹²⁸ **Jean Damascène**, *Expositio fidei*, sec. 37, 1.4 (II, 23 ; PG 94, 949 AB) : ἐνέργεια γὰρ ἐστὶν ἡ φυσικὴ ἐκάστης οὐσίας δυνάμις τε καὶ κίνησις. Voir aussi *ibid.*, III, 15.

¹²⁹ Chap. 1, notre traduction.

¹³⁰ Chap. 91 (p.224), 937 B. L'intellect ne peut pas rester désœuvré (ch. 18), il ne peut pas ne pas penser, il ne peut pas ne pas agir (ch. 35).

accessibles à la créature¹³¹. Quand Calliste utilise le terme τὰ περὶ θεὸν il désigne également les énergies divines¹³².

Si la perfection de toute nature consiste dans son acte, cela n'est qu'encore plus vrai ou, au moins, plus marquant pour la nature humaine en particulier¹³³. L'homme s'identifie pleinement à son acte qui, considéré du point de vue général, est l'acte de penser la vie¹³⁴. Par nature imparfait puisque créature, il peut, par et dans son acte, non seulement accomplir sa nature, mais également accéder à une perfection qui dépasse tout ce qui est propre à son état naturel¹³⁵. Bref, l'homme n'est pas limité à une nature donnée, mais plutôt sa nature propre est de se construire. Il reconnaît les limites d'une part pour les viser et les atteindre et, d'autre part, pour les dépasser. Cette capacité le dispose à une perfection dynamique.

Même si sa nature de créature est limitée, l'homme est libre au niveau de son acte. Il l'est de deux manières. Premièrement, l'acte naturel manifeste la nature et l'accomplit suivant la volonté humaine. Par conséquent, il est libre de choisir, de tendre, de désirer, d'accepter, de recevoir et d'aimer. Deuxièmement, l'acte noétique peut se réaliser en dépassant la nature à laquelle il est intimement lié. C'est alors qu'il devient libre de la nature et de ses limites et, ainsi, capable de se dépasser, de s'assimiler à ce qui est absolument *autre* et d'atteindre la déification. La liberté se réalise dans l'acte et elle-même est en acte car elle n'est pas ce qui précède l'activité, mais la force même de

¹³¹ Chap. 20, p. 158. Cf. les chapitres 25, 41, 44 et 91.

¹³² Voir les chapitres 4, 7 et 90. Nous retrouvons le terme déjà chez Maxime.

¹³³ Ch. 18 : l'intellect ne reste jamais désœuvré.

¹³⁴ Ch. 1 : la définition de l'homme.

¹³⁵ Chapitre 26, (p. 163) : dans son élan vers l'Un, l'intellect devient plus que ce qu'il est par nature, il va au-delà de son acte naturel. « Il faut donc que l'intelligence tende, regarde et s'élève ardemment vers le plus ancien et l'Un absolu, afin qu'élevée dans l'Un plus haut que la nature au-dessus de sa propre énergie naturelle, elle puisse découvrir ce qui lui est *meilleur* que de rester dans ce qu'elle possède selon la nature ».

l'accomplissement. L'intellect devient libre en se débarrassant de ses passions et de sa passivité. Il s'exerce, il pense et il contemple¹³⁶.

Ainsi, l'homme dépasse sa nature en exerçant son activité. Si par nature il est une créature, composé de corps et d'âme, multiple dans ses passions, fini car comportant du néant en soi et limité dans sa liberté, s'il a perdu sa ressemblance avec Dieu suite à son éloignement lors de la chute originaire, l'homme peut et même doit devenir par son acte ce qu'il n'est pas par sa nature : par la conversion, l'exercice constant et l'effort contemplatif il peut devenir simple, infini, libre, un, reconquérir sa ressemblance avec Dieu et devenir dieu. A plusieurs reprises, Calliste insiste sur le fait que l'intellect change quant à son acte tout en demeurant le même quant à sa nature¹³⁷. Étant donné qu'il s'agit de la perfection qui lui est spécifique, il doit la rechercher et tendre de toutes ses forces vers elle. Dans l'anthropologie chrétienne en général, dans la tradition byzantine en particulier et à plus forte raison dans les chapitres syllogistiques de Calliste, l'acte est pour l'homme un *conditio sine qua non* de la perfection. Or, la condition suffisante est l'acte beau et bon, l'acte divin, l'acte noétique par excellence – et celui-là est la contemplation. C'est en contemplant que l'homme s'assimile à Dieu et devient dieu. Quand l'homme agit et, de plus, agit conformément à l'acte divin, il atteint, tant qu'il est en acte, le *meilleur*¹³⁸. En

¹³⁶ Chapitre 10, p. 150 : «...l'intelligence se libère des passions en se dirigeant et en se tendant uniquement vers l'Un plus haut que le monde. La liberté porte au plus haut point l'intelligence à l'impassibilité, à la ressemblance divine, à la filiation spirituelle » et plus loin «...si donc tendre vers l'Un plus haut que l'être est le propre de la vérité même, la vérité donne à l'intelligence la liberté, et la liberté est le signe évident de l'adoption divine ».

¹³⁷ L'intellect « éprouve les changements dans son énergie » et « devient en acte tel l'objet qu'il vise, connaît et voit ». Chap. 18 (p.156). Voir aussi les chapitres 19, 20, 33 (p.168).

¹³⁸ Chap. 1, 2 et 91.

revanche, celui qui ne contemple pas se prive de son acte¹³⁹ et ainsi de son propre accomplissement et perfection.

L'activité humaine est omniprésente et prend différentes formes qui jalonnent le cheminement humain. L'accomplissement d'une forme nous amène à la suivante. A chaque étape, à chaque marche de l'échelle, il y a une manière appropriée d'être actif.

Il y a, premièrement, l'acte naturel qui est propre à chaque créature : « Tout être vivant parmi ceux qui naissent, par son meilleur *acte naturel*, participe au repos et recherche le plaisir...»¹⁴⁰. Cet acte naturel a une valeur ontique. C'est un acte qui se projette ; il a son but en dehors de soi. Ainsi est-il directement lié au mouvement¹⁴¹. Pour l'homme, l'acte naturel est de penser la vie : « de même l'homme, possédant un intellect et naturellement *pensant la vie...*»¹⁴². C'est le propre de l'homme que d'agir (étant un être vivant) et de penser (étant humain), ou plutôt d'agir en pensant, en pleine conscience et liberté, ou de mettre en acte sa pensée. C'est son *mouvement* spécifique : un mouvement infini¹⁴³ qui se perpétue dans la recherche de ce qui est infini et un, c'est-à-dire dans l'approche infinie de l'amour pour l'Un infini.

A l'étape suivante, il y a la pratique¹⁴⁴. Cette activité consciente, réfléchie et organisée qui s'avère purement humaine englobe en soi l'acte naturel qui est le mouvement spécifique à chaque nature et, tout en le comprenant en soi, l'élève et le dépasse. L'activité pratique a une valeur éthique. Pour Calliste (et par cela il s'inscrit parfaitement dans la

¹³⁹ Chap. 2.

¹⁴⁰ Chapitre 1, 836 A.

¹⁴¹ Cf. chapitres 3, 18, 29, 33, 35.

¹⁴² Ch.1.

¹⁴³ Chap. 3.

¹⁴⁴ Chapitres 18, 35, 36, 81.

tradition byzantine), elle joue un rôle préparatoire et cathartique. L'activité pratique n'est pas la cible d'intérêt des *Chapitres syllogistiques*. Elle n'est pas une fin en soi, mais un moment préliminaire qui permet à l'homme d'atteindre l'impassibilité et la liberté nécessaires pour la contemplation.

La fin de l'activité pratique est l'impassibilité¹⁴⁵. C'est le couronnement de la pratique. L'intellect se purifie de toute passion et devient impassible. Ainsi devient-il totalement en acte. Sans plus se disperser dans le multiple, dans ce qui lui est extérieur et étranger, libre des passions, il se libère aussi de toute passivité, il ne dépend plus des circonstances qui le « décrivent » et « définissent » et auxquelles, sans avoir acquis l'impassibilité, il est obligé de répondre. L'impassibilité permet à l'intellect d'atteindre la troisième étape : « Car de même qu'il nous faut par l'action tendre vers le bien, afin d'être parmi les impassibles, de même il nous faut par la contemplation découvrir la vérité, afin d'être pareils à Dieu... »¹⁴⁶.

La troisième étape est donc la contemplation. Bien qu'elle se présente toujours comme la cause finale de l'homme, elle n'est pas uniforme. D'une part, elle est l'acte naturel de l'intellect – l'acte de penser et de connaître¹⁴⁷. L'homme peut penser les diverses créatures ou leurs raisons ou il peut connaître les intelligibles. Cependant, la contemplation ne s'arrête pas aux créatures sensibles ou intelligibles. Dans sa forme ultime, elle ne recherche ni le multiple, ni l'un dans le multiple; car la contemplation est aussi et surtout l'acte de viser, de chercher, de tendre vers *le meilleur* qui, pour l'homme, est l'Un. «Le meilleur et le plus haut pour l'intellect consiste dans le fait d'atteindre le plus haut de son

¹⁴⁵ Chapitres 10 : la libération des passions est une libération de la passivité. L'impassibilité rend l'homme libre et la liberté le rend apte à connaître les mystères. Chapitre 15 : l'intellect impassible tend vers l'Un.

¹⁴⁶ Ch. 34 (p. 169).

activité»¹⁴⁸. De cette manière, la contemplation est *l'acte* ultime de l'intellect quand il voit les *énergies* divines. Tout se joue au niveau énergétique, qui est le seul permettant l'union de deux natures si différentes l'une de l'autre.

La contemplation noétique est une contemplation de l'Un. En elle, le voyant et le vu s'unissent dans la vision et deviennent un. Ainsi, en tant qu'union, la contemplation est-elle l'acte par excellence de l'intellect, mais elle est aussi toujours une coopération, une synthèse de l'acte intellectuel et de l'acte divin. La contemplation est impossible sans l'ascension de l'intellect, sans son effort, son étirement et sa tension extraordinaire; elle est aussi impossible sans la condescendance du divin, sans l'irradiation des énergies créées, sans la donation de l'Esprit. C'est seulement après avoir atteint l'union synergique avec l'Un que l'intellect devient capable de retrouver sa propre unité. Pour cette raison, la contemplation s'avère l'acte unificateur de l'intellect avec lui-même : l'acte par lequel il se ramasse en soi et se concentre et, échappant à toute distraction, atteint en acte l'état simple et un¹⁴⁹. Ayant accompli sa concentration, l'intellect peut arriver à l'étape ultime de la contemplation, à savoir la vision au-delà de la vision, la perception de ce que l'intellect ne peut pas voir, mais qu'il reconnaît comme ce qui le dépasse. Là, il constate et sent la présence de l'invisible, principe même de la visibilité¹⁵⁰. Cet acte parfait est d'une intensité infinie; il ne connaît pas le dédoublement, les limites ou la complexité – il n'est qu'amour

¹⁴⁷ Ch. 1 et 81.

¹⁴⁸ Chap. 45, 888 A.

¹⁴⁹ Chap. 33. Voir *supra* notre note 8.

¹⁵⁰ Voir chapitre 28 : « De même que toute essence vient de l'être qui est au-delà de toute essence, que toute nature vient du surnaturel, que tout ce qui est temporel et composé vient de l'intemporel et du simple, et que le créé vient de l'incréé, de même toute forme a son origine dans l'informe et les phénomènes multiples – dans l'Un supra cosmique ».

et unité¹⁵¹. « La division est un relâchement. Ainsi l'intelligence, dès lors qu'elle se divise dans son énergie, est en dehors de ce que la grâce lui accorde. C'est ce qui lui arrive quand elle regarde le multiple »¹⁵².

Sans doute, ces idées ont subi une influence plotinienne notable¹⁵³. Comme Plotin, Calliste insiste sur l'importance de la conversion, de la fixation et de la visée de l'Un, de la concentration de l'intellect et de la contemplation uniquement de l'Un. En contemplant, l'homme devient un et simple, une lumière qui ne peut pas être mesurée ni circonscrite; bref, l'homme s'empare de l'unité et de l'infinité divine.

La division et le dédoublement dans l'acte est une faiblesse pour l'intellect¹⁵⁴. En dernière instance, le dédoublement est dû à la conscience que l'intellect garde, et la conscience, pour sa part, est étroitement liée à la présence de sa volonté libre de connaître et de contempler. L'intellect reste double même quand il voit qu'il ne voit plus : il se rend compte qu'il ne voit pas, mais *il sait* que ce qu'il ne voit pas est l'Un¹⁵⁵. Ce dédoublement est supprimé seulement quand l'intellect atteint l'union en acte avec soi-même et avec l'Un. La division est dépassée dans la concentration noétique et dans l'effort noétique extraordinaire, mais constant. Néanmoins, dans l'union qui est son but ultime, il ne voit pas toujours; et ce manque de vision est dû au manque de distance et de différence actuelle, résultante de l'assimilation¹⁵⁶. L'intellect perd son soi. Il vise à *devenir* un, simple, infini, bref à *devenir* dieu en acte tout en restant soi par nature. Acquérir ce devenir est pour lui un

¹⁵¹ Chapitres 25, 37, 39, 71.

¹⁵² Chapitre 25, p. 162.

¹⁵³ Cf. *Ennéades* 1, ch. 6, sec. 9, ligne 18.

¹⁵⁴ Chap. 18, 23, 25 etc.

¹⁵⁵ Chap. 34.

¹⁵⁶ Chap. 43.

exercice et un effort permanent. Cet état, Calliste l'appelle la nudité de l'intellect et c'est grâce à lui que l'intellect devient capable du silence. La perte du soi dans l'union et l'amour, Calliste la désigne comme «avoir Dieu dans l'intellect et l'intellect dans Dieu»¹⁵⁷. C'est un état ultime que l'intellect recherche. Or, pour lui, c'est un état à acquérir – il ne lui est pas propre par nature, donné dès le début, mais il exige un développement dans le temps, des passages par de multiples étapes de volonté, de désir et d'efforts. En d'autres termes, cet état de l'intellect est un *habitus*.

Pour l'intellect humain, le rapport nature - acte est la forme contractée du rapport triadique φύσις - ἔξις - ἐνέργεια. L'*habitus* est l'intermédiaire permettant le passage de l'un de ces termes à l'autre. Telle s'avère toute activité intellectuelle, de la connaissance des créatures et de leurs raisons à la contemplation unificatrice. L'*habitus* est une forme par rapport à la nature et une puissance par rapport à l'acte. Dans un plan ontologique, il est l'intermédiaire entre la puissance et l'acte, et, dans un certain sens, il est acte et puissance à la fois. Il est aussi l'intermédiaire unique entre l'agent et le patient. Il est leur union, c'est-à-dire leur acte commun, dans lequel l'agent s'exteriorise et se manifeste, tandis que le patient s'actualise et, par cela, se manifeste aussi. Dans la centurie de Calliste, l'*habitus* est étroitement lié au *devenir* de l'intellect¹⁵⁸.

Aussi est-il identifié avec l'exercice¹⁵⁹. Les *habitus* sont (en soi) certaines perfections (humaines) et, pour cette raison, ils sont à la base des actes (humains) qui sont

¹⁵⁷ Chapitres 1, 4, 5, 26, 37, 39, 41, 44, 52, 54, 62, 69, 81, 82, 84, 87, 88 et 92. Voir *infra* p. 27.

¹⁵⁸ Voir les chapitres 18, 25, 34, 40, 41, 82.

¹⁵⁹ L'exercice est double : d'une part, il est l'activité préparatoire qui en vise une autre et entraîne l'homme pour celle-ci en améliorant sa performance et, d'autre part, il est également la pratique même de l'activité, la mise en œuvre d'une capacité, la réalisation d'une puissance. Ainsi, toute activité est-elle un exercice – elle est projetée vers une finalité et, en même temps, elle est son accomplissement même. Dans le cadre de la

la perfection même. *L'habitus* est une activité qui s'auto-génère. Il se détermine par son propre exercice. On observe une double dépendance : *l'habitus* détermine (par son influence) nos actes, et, en même temps, nos actes déterminent (forment, édifient) nos *habitus*. Pour Calliste, l'exercice peut se situer au niveau de l'activité pratique, mais également au niveau de la contemplation, qui est un exercice par rapport à l'assimilation et à l'union. Ainsi l'exercice joue-t-il toujours un rôle préparatoire. *L'habitus* doit refaire, recréer la nature en la dépassant, mais cela en vue de l'acte qu'il prépare.

Le chapitre 25 résume parfaitement les étapes par lesquelles l'intellect passe dans sa montée à la recherche de son acte ultime. C'est également une des meilleures illustrations de l'importance que Calliste porte à l'acte intellectuel. L'auteur des chapitres syllogistiques reprend l'ancien principe : l'intellect devient semblable à l'objet de son acte et, suite à cela, il devient son acte. Les étapes de l'activité noétique qui s'enchaînent sont les suivantes : (1) l'intellect cherche, veut, se dirige, désire, vise et s'efforce; il doit se diriger et identifier le seul objet qui lui est propre; ses actes sont encore soumis à la distance *objet-sujet*; (2) l'intellect, après avoir trouvé son objet qui est l'Un incréé que seul nous avons «le droit d'appeler l'Un absolu », le contemple, c'est-à-dire qu'il agit de la manière qui lui est propre; dans l'acte de la contemplation, il y a encore une volonté clairement présente et une conscience, suite auxquelles l'intellect est toujours double; (3) en agissant, par et dans son acte contemplatif, l'intellect devient (s'assimile à) son objet; il change lui-même conformément à son acte et en acte. Ainsi, le dédoublement *objet – sujet* et le dédoublement *science - conscience* sont-ils dépassés. Enfin, (4) l'intellect, devenu un, simple, infini etc., peut s'unir avec les actes divins. Toutes ces étapes sont résumées à la fin

centurie de Calliste, l'exercice est omniprésent : la connaissance naturelle en est un, de même que la clôture et toute autre forme de *praxis*, jusqu'à la contemplation et *l'hèsychia*.

du chapitre; ainsi : « Il faut donc que l'intelligence se tourne et se tende vers ce qui n'a pas de commencement, vers le simple, l'illimité et le vraiment Un, et qu'elle s'ouvre alors à la lumière, qu'elle s'unisse à l'unité qui commande le recueillement et par là qu'elle s'unisse à elle-même, afin que non seulement elle soit aimée du *Meilleur*, car elle lui ressemble, autant qu'il lui est possible, par l'illimité et la simplicité, l'absence de forme et de figure, mais qu'elle-même puisse aimer la beauté divine plus que belle et surnaturelle, en s'élevant vers la ressemblance, comme on l'a dit»¹⁶⁰.

2.2. L'acte divin

La conception de Calliste Cataphygiotès de l'acte divin est complètement traditionnelle. Le manque d'originalité sur ce sujet représente entre autres un argument en faveur de son appartenance à l'école hésychaste et pourrait être interprété comme une possible justification de la datation de son texte avant les disputes palamites.

La distinction entre essence et énergies divines est repérable tout au long de la tradition orientale¹⁶¹. A titre d'exemple, nous nous limiterons à deux auteurs majeurs qui ont eu, de toute évidence, une grande influence sur Calliste Cataphygiotès : Denys Pseudo-Aréopagite et Maxime le Confesseur. Dans le chapitre II des *Noms divins*, Denys différencie explicitement ce qu'il appelle unité et distinction en Dieu : l'unité est « ces réalités secrètes et incommunicables, plus profondes que tout fondement, et qui constituent cette Unicité dont c'est trop peu de dire qu'elle est ineffable et inconnaissable », et il définit la distinction comme « les procès et les manifestations qui conviennent à la bienfaisante

¹⁶⁰ Ch. 25, p. 163.

¹⁶¹ Voir par exemple *Athénagoras* (PG 6, 908 B), *Basil* (PG 29, 648 ; t. 32, 869 AB), *Jean Damascène* (PG 94, 800 BC, 860 B).

Théarchie »¹⁶². Pour Maxime la triade *essence – puissance – acte* est fondamentale pour chaque être¹⁶³. En Dieu, la puissance, le terme du milieu, est remplacée pas la volonté : l'acte présuppose la volonté et la volonté se réalise et se manifeste dans l'acte¹⁶⁴. Cela est valable aussi pour l'homme, fait à l'image divine et destiné à la divinisation. Les énergies divines sont ce qui est *autour* de Dieu, elles sont la Grâce divine – créée, infinie, éternelle¹⁶⁵.

Les actes divins manifestent l'essence divine qui demeure cachée, mystique, inaccessible, transcendante, et cela non seulement par rapport à l'intellect et à ses élans cognitifs, mais *en soi* et d'une manière absolue.

Les actes ou les énergies divines sont ce qui se montre, ce qui sort de l'essence cryptique. Ce sont les actes divins de la nature divine. Les énergies sont l'abondance et la générosité de la nature divine; elles sont ce qui se donne par surabondance. Elles sont la présence divine. Elles sont la lumière au-delà de toute visibilité, puisque principe de la visibilité. Les actes sont ce qui peut être nommé; ils sont les noms divins. L'intellect nomme par les actes aussi celui qui agit. C'est sa manière d'identifier et d'approcher l'Inidentifiable et l'Inapprochable. Les énergies sont *autour* de Dieu (τὰ περὶ θεόν). Dans son chapitre 7, Calliste nomme certaines d'entre elles : la bonté, la déification, la sagesse, la

¹⁶² **Denys Pseudo- Aréopagite**, *Les noms divins*, II, 4, PG 640D, p. 81.

¹⁶³ Cf. *Capita theologica et oeconomica*, 1, 3 (PG 90, 1084B), *Ambigua ad Ioannem*, 10/41 (PG 91, 1184 D – 1185 A) et *ibid.*, 20 (PG 91, 1237B).

¹⁶⁴ Cf. *Opuscula theologica et polemica*, 1 (PG 91, 33B-36A) ; *Disputatio cum Pyrrho*, (PG 91, 348 A, 352 B). **Kapriev**, *La philosophie byzantine : quatre centres de la synthèse*, p. 66.

¹⁶⁵ **Maxime**, *Ambigua ad Ioannem*, 10/20 (PG 91, 1141 AB).

puissance créatrice, la providence¹⁶⁶. Les énergies sont la lumière incréée, les biens et les beaux, tout ce que l'intellect peut atteindre de l'Un jusqu'à son unité même¹⁶⁷.

Comme Maxime, Calliste Cataphygiotès identifie les énergies divines et la Grâce incréée¹⁶⁸. La grâce se donne par générosité, par surabondance, par excès : «par le débordement de la puissance qui crée le beau et le bon, il [l'Un] a suscité la beauté et la bonté de toutes les choses belles et bonnes (...) Il aime tellement et il est tellement aimé que, par le débordement de la beauté et de la bonté, il dépasse tous les êtres aimés et tous ceux qui aiment »¹⁶⁹. Elle est un don que l'intellect peut et doit activement et librement rechercher. Il doit l'accepter pour être apte à le recevoir et il doit s'efforcer de se tenir à sa hauteur. Si en Dieu, la Grâce coïncide avec les énergies divines, pour l'intellect, elle est la donation qui s'ajoute au-delà du naturel et dépasse la donation par nature. C'est la Grâce qui *ouvre* la possibilité pour l'homme de devenir en acte plus que ce qu'il lui est donné d'être par nature. La Grâce – énergie divine – est surnaturelle et l'acte noétique qui participe à elle dépasse sa nature et son acte naturel¹⁷⁰.

Aussi, les énergies sont-elles associées avec l'esprit divin. Il faut distinguer le Saint Esprit, la troisième hypostase divine, et l'esprit divin comme énergie à laquelle l'intellect participe. D'après la tradition orientale les actes sont communs pour les trois hypostases : le Père, le Fils et le Saint Esprit ont la même volonté et la même énergie. L'intellect participe

¹⁶⁶ Chapitre 7, p. 149.

¹⁶⁷ Chap. 24, 41, 44, 71, 83.

¹⁶⁸ Chapitres 2, 8, 17, 23 à 25.

¹⁶⁹ Ch. 24, p. 161.

¹⁷⁰ Voir le chapitre 26, p. 163 : « L'intelligence dépasse sa propre nature quand elle s'élève au-dessus d'elle-même hors de toute image et de toute figure, quand elle se fait tout entière divinement sans forme, sans commencement et sans fin [...] Il faut donc ardemment aimer ce qui dépasse la nature, car là est le meilleur (κρείττονος) [...] C'est dire que l'intelligence qui est dans le surnaturel est en Dieu ».

notamment à cette énergie commune. Dans l'union d'après l'acte et non d'après l'essence, l'intellect devient spirituel, se sert de son sens spirituel, voit dans l'esprit et s'« investit d'énergie spirituelle et de joie douce »¹⁷¹. Or, dans son ultime contemplation, l'intellect peut entrer en communion également avec le Saint Esprit, « jouir de la gloire et de la splendeur qui rayonnent de la face de Dieu » et « être en Dieu en esprit et en vérité, dégagé de toutes choses et même de *celles qui entourent Dieu* »¹⁷². Ces derniers (περὶ θεόν) sont les énergies divines que l'intellect dépasse dans son élan vers l'Un; il se libère (ἀπολύω) d'elles car les énergies sont nommables et reconnaissables, ont une forme et une pluralité, bref, étant pensables, elles n'offrent pas à l'intellect la possibilité de se dépouiller de toute pensée et parole.

Les énergies divines sont multiples, différentes, ouvertes à tous de la manière appropriée et convenable pour chaque créature. Comparés à l'essence divine, cachée et incommunicable, les actes divins sont ce qui se montre, ce que l'intellect peut connaître et également ce à quoi dans un ultime effort, il peut participer. Comparés à la créature, quand bien même elle serait une créature noétique, les actes divins sont inscrutables et inconnaissables d'une manière compréhensive. Néanmoins, ils offrent une possibilité d'approche et un «lieu» de rencontre. Ils sont des manifestations, toutefois ces manifestations étonnent et émerveillent. « Ainsi, étant Un, Dieu, ton essence est contemplée de différentes manières suivant tes nombreuses énergies et cela d'une part à cause de leur pluralité, et d'autre part, à cause de leur grandeur. Le plus étonnant et admirable est que

¹⁷¹ Chapitres 46 et 59.

¹⁷² Ch. 55, p. 189. Cf. ch. 69.

même dans ce que tu es, tu demeures ainsi inaccessible. Toi, tu es totalement insaisissable et inatteignable dans ton essence comme dans tes énergies...»¹⁷³.

Étant les *manifestations* de ce qui reste *caché*, étant les *multiples* forces et puissances d'une source absolument *une*, étant ce qui se donne à tous inconditionnellement et par abondance, mais qui vient de Celui dont nous ne pouvons rien prédiquer et qui est absolument inapprochable, les énergies *occupent* une *place* intermédiaire. Ainsi sont-elles *autour de Dieu* (τὰ περὶ θεόν), non pas, pourtant, en tant qu'une périphérie, c'est-à-dire d'une manière statique et inférieure, mais au contraire en tant qu'une annonce (ἔκφρασις), une démonstration dynamique et une sortie naturelle (πρόοδος) de la Déité.

Leur place est intermédiaire du point de vue du rapport de l'intellect avec Dieu. C'est de la perspective de l'intellect créé, c'est-à-dire de notre perspective humaine, que les énergies apparaissent comme une limite; en elles, elles sont l'infinie expression et l'infinie activité de l'essence divine infinie. Ce n'est que dans une perspective intellectuelle qu'elles sont des médiatrices communicantes le divin à l'intellect créé : elles sont les actes divins qui montrent leur Auteur. Voilà pourquoi elles sont associées à la lumière. Elles sont appelées lumière intelligible par analogie à la lumière sensible qui est le principe de la vision, qui nous permet de voir et nous montre sa source invisible, tout en étant à la limite du matériel et de l'immatériel. Or, dans la perspective de l'intellect, les énergies divines se présentent, d'une certaine façon comme des limites; elles sont le principe et la fin de la connaissance et l'intellect les connaît et ne les connaît pas à la fois. Les énergies sont

¹⁷³ Chap. 91. Trad. p. 226 : «... et nul ne peut comprendre ta puissance. Qui a jamais découvert la mesure de ta puissance? Qui a connu ta sagesse? Qui a sondé l'océan de ta bonté? Qui a totalement et jusqu'au fond compris quelque chose de ce qui est à toi, bien que, de toute manière, par une autre voie, il soit possible de te comprendre? »

participables, mais non pas compréhensibles. L'intellect les connaît tant qu'il s'assimile à elles dans son propre acte, mais d'autre part, il ne les connaît pas, puisqu'elles ne font qu'un avec l'essence divine¹⁷⁴.

Limites, vus de la perspective humaine, mais aussi intermédiaires et médiateurs, les actes divins s'unissent aux actes humains dans l'acte amoureux. A la fin du chapitre 91, Calliste montre la solution du paradoxe de la connaissance et l'ignorance dont l'intellect fait expérience simultanément face aux énergies divines. « Mais la nature de la puissance et de l'énergie de l'essence divine est tout à fait incompréhensible, comme celle des êtres intelligibles et divins que nous contemplons *autour* de Toi et qui, on l'a dit, sont infinis en grandeur et insondables dans leur multitude. Dès lors que ces êtres sont infinis, il est impossible, en effet, de les atteindre. Mais il est possible, en t'approchant par les purifications et en se tendant vers ta beauté, de parvenir à des visions plus claires et plus lumineuses des êtres qui t'entourent, et d'être déifié en conséquence. Tu brûles alors de la blessure de *l'éros* l'intelligence qui t'attend comme il faut, l'illuminant de plus en plus, et par là même l'introduisant dans ces merveilles qu'elle contemple, inaccessibles, mystiques, plus hautes que le ciel »¹⁷⁵.

L'amour en tant que désir mène l'intellect vers les énergies divines, et l'amour en tant qu'union unit l'acte intellectuel à l'acte divin et ainsi déifie l'intellect. L'amour est omniprésent. Il a un caractère double : il prépare la contemplation, et, en même temps, il la dépasse, demeurant jusqu'à l'union parfaite du contemplatif et du contemplé. Il est à la fois

¹⁷⁴ Il n'y a pas et il ne peut pas en avoir une *réelle* différence entre l'essence et les actes divins. Dieu est complètement essence et complètement énergie – ὅλος οὐσία καὶ ὅλος ἐνέργεια ἐστὶν ὁ θεός – souligne Grégoire Palamas, Il est un, mais sans que dans son unité essence et acte soit identifiés et confondus. Voir **Grégoire Palamas**, *De divinis operationibus*, 4 (II, 99, 4-6), *Contra Akindynon*, IV, 15,41 (III, 279, 12-13).

¹⁷⁵ Ch. 91, p. 226-227. Voir aussi ch. 23 et 25.

une condition pour atteindre la connaissance et ce qui excède toute connaissance. La centurie entière de Calliste y est consacrée. L'amour est l'activité ultime de l'intellect au-delà de toute vision, de toute connaissance et ignorance, au-delà de toute limite, et il correspond à l'amour divin dont il est la réponse. Cet amour est une synergie.

2.3. La coopération

La synergie est l'être *ensemble* de deux énergies. De cet *ensemble* est exclue toute opposition ou indifférence. C'est une coopération consciente, volontaire et libre. Agir ensemble signifie agir en toute harmonie, se diriger dans la même direction et être à la recherche du même but. C'est, pour Calliste comme pour toute la tradition byzantine, agir dans le même esprit : l'intellect est *un* esprit avec la Grâce divine¹⁷⁶. La synergie n'est pas une juxtaposition de forces et d'opérations, elle n'est pas la somme des efforts des actes. Elle est l'union de deux actes dans la complicité et l'accord le plus parfait. Cependant, elle n'est plus une fusion ou un mélange, car les volontés libres demeurent distinctes dans l'union la plus intime¹⁷⁷.

Les pères grecs appellent coopération (*synergie*) cette union spécifique qui est une synthèse sans mélange et ils s'en servent pour désigner les deux mystères les plus importants pour l'homme, mystères fondamentaux pour l'anthropologie byzantine. Le terme *synergie* est utilisé pour exprimer, premièrement, l'inexprimable être ensemble des

¹⁷⁶ Cf. Chapitre 84. L'Esprit Saint respire toujours dans le cœur humain. Un avec Lui, l'intellect embrasse Dieu, il devient inspiré, enthousiasmé (θεόληπτος).

¹⁷⁷ Cette idée est très bien exprimée par Maxime : voir *AmbTh*, 5 (PG 91, 1053), *ThPol*, 16 (*ibid.* 208 AB), *Pyr.* (*ibid.* 337 CD). Dans le même sens, il se sert aussi du terme περιχώρησις et de l'expression ἀντίδοσις ἰδιωμάτων.

deux natures et des deux volontés – divine et humaine – dans la personne du Christ et, deuxièmement, pour exprimer l’union sans mélange de l’humain et du divin lors de la déification. La *synergie* est en outre la notion qui est utilisée pour expliquer l’harmonie entre la liberté (l’acte humain) et la Grâce (l’acte divin). Elle confirme l’idée que la liberté créée peut être accomplie et parfaite seulement dans son union avec la Grâce, qui est la liberté incréée. En même temps, elle souligne la part active de l’homme.

La capacité d’entrer en synergie est une condition nécessaire pour que l’intellect puisse se dépasser, contempler Dieu, s’unir à lui et se déifier. Sans la Grâce, l’intellect est seul. Sans sa liberté, il est impuissant, il est incapable d’aimer. Privé de l’illumination des énergies divines, son acte serait des rêves vains et toute théologie se réduirait à des paroles vides¹⁷⁸. Privé de sa liberté, l’intellect ne serait qu’une marionnette sans aucun intérêt.

La notion de *synergie* est utilisée dans la centurie de Calliste pour exprimer le mode de rencontre et d’union de l’acte noétique avec l’acte divin¹⁷⁹. Les deux actes se retrouvent et deviennent un seul acte synergétique à plusieurs niveaux. Le plus haut est leur amour mutuel¹⁸⁰ – le désir érotique humain qui tend vers le *meilleur*, et la philanthropie divine qui tend vers sa créature bien-aimée. Ils se retrouvent également *autour* de Dieu : là, sont présents d’une part les actes divins, les énergies qui tendent vers la créature, et, d’autre part, l’intellect qui, dans son acte ultime, se tient immuablement *autour* de Dieu avec tout son zèle et ses efforts¹⁸¹. Ensuite, l’intellect et l’Un se retrouvent dans leurs ressemblances au

¹⁷⁸ Ch. 84 : « Cependant, sans l’Esprit toujours clairement en mouvement et soufflant dans le cœur, hélas, l’intelligence ne voit jamais que ce qu’elle imagine, et ce qu’elle peut dire de Dieu n’est que paroles jetées en l’air inconsidérément, qui n’éveillent pas comme il faut le sens de l’âme ».

¹⁷⁹ Chapitres 17, 76 à 78, 81, 83, 84, 90.

¹⁸⁰ Chapitres 23. Sur le désir de l’intellect voir *infra* p. 30; sur la philanthropie divine : chapitre 1.

¹⁸¹ Chap. 90, la fin.

niveau de l'acte : (1) être un par essence et multiple par énergie, (2) être contemplatifs et (3) n'être connu que d'après l'acte¹⁸². Ils se retrouvent également dans la ressemblance acquise : l'intellect, en contemplant, s'assimile à son objet et *devient* sans forme, infini, sans limites, simple et un¹⁸³.

L'acte n'est pas isolé; il est toujours dirigé vers l'autre, il provoque une réponse, entre en dialogue, recherche la synergie. L'interaction est de plus grande importance dans l'anthropologie byzantine pour les raisons suivantes. Premièrement, elle n'est pas soumise à la limitation naturelle : puisqu'elle **dépasse la nature**, elle est comme une porte ouverte par laquelle seul l'homme peut sortir de sa condition naturelle. Deuxièmement, la synergie est la seule qui garantit la **liberté**, tant humaine que divine. Troisièmement, étant en acte, elle est **parfaite**. Quatrièmement, la synergie est d'un **dynamisme** extrême : elle atteint l'intensité ultime et échappe à la temporalité, donnant ainsi lieu à une rencontre extraordinaire, sans durée, dans l'effort et l'étirement extrême, rencontre de ce qui est essentiellement temporel (le présent, l'événement, le spectacle de la vision, la manifestation) avec l'essentiellement intemporel (l'éternité, l'Un, le caché). Or, dans cette rencontre, les deux termes du rapport sont dynamiques et l'échange est maximal: Dieu se manifeste d'une façon multiple et l'intellect se concentre pour devenir un. Il serait tentant de parler en termes d'extériorisation/ intériorisation comme quand il est question de l'extase. Cependant, la synergie n'est pas simplement un état extatique, elle n'est même pas un état, mais un effort permanent, un acte, une union volontaire et voulue.

Calliste utilise souvent les expressions « être en Dieu» (ἔστιν ἐν τῷ Θεῷ) et «avoir Dieu dans l'intellect» (τὸν Θεὸν ἔχων εἰς νοῦν) tout comme leurs différentes variantes :

¹⁸² Chapitres 4 et 69.

«entrer en Dieu », « porter Dieu », avoir en soi Dieu, être enthousiasmé (θεόληπτος)¹⁸⁴. Par ces expressions, il désigne le plus haut « état » que l'intellect puisse atteindre : la déification et la contemplation qui la suit. En effet, ce n'est pas un état dans le sens propre du terme; il s'agit plutôt d'une activité extrême de l'intellect grâce à laquelle il se maintient, par l'effort synergique, à la proximité de Dieu. Cet « état » dynamique doit être considéré non pas d'une manière physique, spatio-temporelle, mais d'une manière spirituelle, c'est-à-dire comme la synergie de l'homme et Dieu. « L'intellect en Dieu » et « Dieu dans intellect » désigne l'union parfaite, l'intimité ultime, la coopération suprême, la synthèse finale. Au-delà de toute division et distinction, *dans* l'unité synergique, les deux expressions sont des synonymes absolus. Dans l'infini, les concepts d'intériorité et d'extériorité perdent leur opposition jusqu'à perdre leur sens. Ainsi, « être en Dieu » et « avoir Dieu dans l'intellect » désignent-ils la complicité parfaite de deux infinis : celui des énergies divines et celui de l'intellect contemplatif devenu infini.

En conclusion, nous devons dire que dans ses chapitres syllogistiques, Calliste Cataphygiotès développe ses idées énergétiques toujours parallèlement et inséparablement de son hénologie. La synergie dans laquelle les actes divins et humains culminent est une union en acte. L'acte est multiple¹⁸⁵, mais il peut devenir un. L'intellect est capable de parvenir à cette unité et même, visant l'ultime forme d'activité, il doit devenir un – un avec soi-même, un avec son principe, un avec son autre, un avec l'Un. De son côté, l'Un est une pure énergie, l'intellect unifié est en acte et seulement en acte, et non pas par nature; il peut rechercher et atteindre, tant que cela lui est permis, la déification et l'union divine.

¹⁸³ Chapitres 19, 20, 25, 26, 33, 41, 51, 56, 76, 88; devenir la manne : ch. 79, 85 et 86.

¹⁸⁴ . Chapitres 1, 4, 5, 26, 37, 39, 41, 44, 52, 54, 62, 69, 76, 81, 82, 84, 87, 88 et 92.

¹⁸⁵ Chap. 4.

3. Le beau et l'amour dans la recherche philocalique

Le dernier cadre de la centurie sur lequel nous voulons attirer l'attention est celui que trace la recherche philocalique. Nous nous risquons à dire que c'est le cadre le plus important puisqu'il donne la forme et le sens ultime du texte. S'il ne présente pas le caractère d'évidence lié au cadre exhortatif et spéculatif et s'il fait l'objet de moins d'insistance que le cadre énergétique, le cadre philocalique n'englobe pas moins les chapitres syllogistiques, leur procurant la profondeur et l'unité indispensable à toute œuvre majeure.

La philocalie est l'amour pour le beau et le bien. Premièrement, c'est donc le cadre de l'amour : le rapport par excellence entre l'âme et Dieu¹⁸⁶. Deuxièmement, c'est le cadre des *meilleurs* (τὰ κρείττω) pour l'homme : les beaux et les biens¹⁸⁷, l'Un, la lumière incréée, l'infini. Troisièmement, c'est le cadre philosophique car, à un certain niveau, la philocalie et la philosophie coïncident : tous deux sont en effet désir et recherche de l'Un, qui est bon, vrai et beau. Les deux sont à la poursuite de l'ultime dans le monde et au-delà du monde et, bien sûr, de l'ultime acte dont l'intellect est capable. La philocalie et la philosophie sont le chemin menant à la déification et à la contemplation de Dieu.

3.1. L'amour

¹⁸⁶ Cf. ch. 19, p. 157 : « L'union de Dieu et de l'âme, cette union qui dépasse l'intellect, est le sommet de tous les désirs » et ch. 25, p. 163 : « ...l'amour appellera toujours en réponse l'amour. Rien n'unit davantage Dieu et l'âme ».

Le thème de l'amour traverse la centurie entière : du premier au dernier chapitre¹⁸⁸, il est question de l'amour tant dans sa diversité abondante que dans son unité. Le chapitre qui ouvre la centurie inaugure aussi bien le discours érotique que le vocabulaire philocalique. Premièrement, Calliste identifie pour l'intellect humain l'acte de penser et celui d'aimer. Par nature, l'acte qui apporte à l'intellect satisfaction, repos et plaisir est « de *penser* les biens et les beaux ». Or, les biens et les beaux, étant aimables, attirent en provoquant de l'amour. Cela veut dire que par nature l'intellect, tourné vers l'objet convenable, pense et aime à la fois. Deuxièmement, Calliste introduit l'amour premier, principe et fin de tout mouvement, repos et union, celui de Dieu qui aime l'homme « jusqu'au bout » et « au-delà de ce que l'intellect peut comprendre » : l'amour divin est sans limites, incompréhensible d'une manière absolue et paradigmatique pour l'homme.

A son tour, le dernier chapitre dont nous disposons, le 92, est un vrai hymne à l'amour, abondant en références au *Cantique des cantiques*. L'attitude et le vocabulaire est entièrement érotique. Dieu est le principe et le donateur des biens et des beaux, Il comble ceux qui le contemplant d'un amour insupportable (ἀφορήτων ἐρώτων), la beauté de sa face est infiniment élevée et la joie de voir sa lumière spirituelle fait supporter toutes les tristesses du monde. « C'est pourquoi quand Tu mènes devant, Tu es tout entier douceur, tout entier désir (ἐπιθυμία), saint élan (ἔφεσις), amour ineffable (ἔρωσ ἄρρητος). C'est pour cela que ton amour blesse par des aiguillons surnaturels insupportables tous ceux qui te voient d'une manière ou d'une autre »¹⁸⁹. Les âmes touchées par l'amour (ἀγαπή) divin

¹⁸⁷ Ch.1: « καὶ τὰ, εἴτε ἀγαθὰ [...] εἴτε καλὰ ». Le pluriel peut paraître surprenant, mais il correspond parfaitement au pluriel des *meilleurs* (τὰ κρείττω) et des énergies divines. Cf. *infra*, notre ch. III, p. 142.

¹⁸⁸ Chapitres 1 et 92, mais aussi ch. 4, 8, 23-25, 27, 63, 81, 91.

¹⁸⁹ Ch. 92, PG 941 B. La traduction française (p. 228) est erronée.

deviennent à leur tour des amants et, vaincues merveilleusement et terriblement (θαυμαστῶς) par le désir divin (πόθος σου), elles suivent leur aimé sans fléchir, de toutes leurs forces, tendant sans repos et de toutes les manières possible à l'attirer en elles-mêmes. Émerveillées par la beauté divine, les âmes n'ont qu'un seul but: avoir Dieu dans l'intellect et être en acte un avec Lui.

L'exemple du premier et du dernier chapitre n'est qu'une illustration de l'omniprésence du thème érotique. Il est l'amour divin, une philanthropie initiatique ou un *éros* extatique¹⁹⁰; il est l'amour de la créature (ἔρωσις), un mouvement répondant à l'appel amoureux de Dieu qui est recherche, désir, envie, tension, émerveillement, abasourdissement, enchantement et horreur, amitié, complicité et effort; il est, enfin, l'amour dépassant toutes différences et divergences, l'amour mutuel, *l'union* amoureuse.

Dans la centurie de Calliste, l'amour est le principe et la fin de tout, la base et le couronnement de la vie noétique, le but naturel et surnaturel, le mouvement et le repos; il est multiple et un, effort et joie à la fois. L'amour humain est le *mouvement vers le meilleur*, la recherche de la beauté. En tant que tel, il est une **ascendance** guidée. Son guide notamment est l'amour divin : il est l'initiateur dans la relation amoureuse; il est celui qui **condescend**, celui qui va à l'encontre, qui appelle, qui montre et celui qui, par son exemple, excite l'attention, la conversion et le désir de l'homme. Grandissant, suivant son guide, l'amour humain est dans son accomplissement aussi un *mouvement autour*; il est toujours effort, attention et tension, mais ayant reçu le don de l'amour divin, ce mouvement trouve

¹⁹⁰ L'*éros* est toujours extatique puisqu'il se dirige vers l'autre et il s'oppose à l'amour de soi qui est intériorisant et recherche un idéal illusoire d'autosuffisance. Pour cela et d'une manière générale, pour ce qui concerne le discours érotique, Calliste est redevable à Denys Pseudo-Aréopagite : « Mais en Dieu le désir

son équilibre, entre dans un dialogue silencieux, dans un partage parfait et devient stable *autour* de l'objet de son amour. Pour l'intellect, un tel mouvement équivaut au repos, à la joie et à la satisfaction. Enfin, le but final est l'amour de l'union où il n'y a plus de différence entre l'amant et l'aimé, et où, en même temps, il n'y a rien d'autre que l'amant et l'aimé.

L'amour fait partie du triple ordre et mouvement (τάξις καὶ κίνησις) noétique dont il est le couronnement. Premièrement, dans la foi, l'intellect agit d'une façon autonome en se servant de son imagination. Deuxièmement, dans l'espoir, il agit, illuminé par la grâce. Troisièmement, sa perfection consiste à agir dans la lumière divine, c'est-à-dire dans l'union avec Dieu. Le dernier est l'ordre de l'amour¹⁹¹. Cette tripartition correspond au triple mouvement de l'intellect, respectivement à l'automouvement (αὐτοκίνησις), au mouvement de l'extérieur (ἑτεροκίνησις) et au mouvement mixte qui emmène l'intellect au-delà non seulement du monde, mais aussi des énergies divines, dans la présence et dans la lumière de Dieu¹⁹². Ainsi, nous devons constater que l'amour est identifié toujours avec l'ultime et la plus intime union dynamique et synergique.

Or, pour l'intellect, même dans l'union, l'amour est un mouvement. Cela n'est pas sans lien avec le fait que, par nature, l'intellect est toujours en mouvement (ἡ κίνησις ἔχει τὸ δ' αἰεὶ)¹⁹³ jusqu'à dans son repos, que Calliste nomme par l'oxymoron *repos dans le*

amoureux est extatique. Grâce à lui, les amoureux ne s'appartiennent plus; ils appartiennent à ceux qu'ils aiment ». *Les noms divins*, IV, 13, 712 A, p. 107 de la traduction de Gandillac.

¹⁹¹ Chapitre 8.

¹⁹² Ch. 7.

¹⁹³ Ch. 3. Voir **Jean Damascène**, *Expositio fidei*, sec. 37, l. 10 : «ἐνέργεια ἔστι φυσικὴ καὶ πρώτη ἢ ἀεικίνητος δύναμις τῆς νοερᾶς ψυχῆς, τουτέστιν ὁ ἀεικίνητος αὐτῆς λόγος φυσικῶς ἐξ αὐτῆς αἰεὶ πηραζόμενος ».

*mouvement perpétuel*¹⁹⁴. Ainsi, pour lui, l'amour est un mouvement d'une part naturel et, d'autre part, volontaire et appartenant à la sphère du devenir et de l'*habitus*; enfin, il est un mouvement surnaturel, stable et équilibré, fruit de l'effort commun de la donation surnaturelle et de la réceptivité intellectuelle.

Dans le mouvement amoureux, l'intellect, étant une créature, doit alterner activité et passivité. Il est difficile de distinguer en quoi le mouvement perpétuel qui lui est naturel est une activité et en quoi il est une passivité¹⁹⁵. Certes, dans les chapitres syllogistiques, on trouve l'idée de la passivité du mouvement : l'intellect a besoin de l'union synergique, de l'aide divine et il est mû par Dieu comme par une cause finale. Mais, à cette passivité s'ajoute toujours une activité : les mouvements de la contemplation et de l'union sont des actes de l'intellect; ils mènent à sa concentration et à son unification. Ces actes n'ont pas de fin, mais se produisent toujours. La contemplation comme l'amour est un mouvement stable¹⁹⁶.

Contemplant, l'intellect se libère du passage incessant d'une pensée à une autre, d'un objet vers un autre. La contemplation est stable parce qu'elle est fixée en Dieu et elle est une, simple et infinie comme son objet unique. C'est comme si Calliste formulait d'une autre manière la définition aristotélicienne du mouvement. Pour Aristote, le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. Chez Calliste, la contemplation de Dieu (le mouvement infini) est l'acte de l'intellect (une puissance puisque créée) en tant qu'il est une créature (pure puissance par rapport à son Créateur) dotée de la

¹⁹⁴ Ch. 75, 905 D : « εἰ μὴ γὰρ ἀεικίνητος γένοιτο, [...] οὐδὲ εἰ ἔστι γινώσεται νοεῖν κατὰ παύσεις, ἀεικινήτως περὶ μόνον τὸν θεόν... ». Cf. **Maxime**, *Thal.* 59 (PG 90, 608 D) : « ἀεικίνητος στάσις ».

¹⁹⁵ Nous avons déjà discuté en partie ce sujet, voir *supra* p. 22 et 23.

¹⁹⁶ Chapitres 28, 40 et 43.

caractéristique de se mouvoir toujours (capable d'atteindre le mouvement infini). Le schéma et le dynamisme du processus sont semblables, mais l'ontologie qui est sous-entendue diffère. Calliste accorde au mouvement de la contemplation une perfection qu'Aristote refuse au mouvement physique. Aristote ne considère pas la contemplation comme un mouvement, mais plutôt comme une sorte de passion (πάθος) de l'intellect humain et comme un acte pur, quand il s'agit de la contemplation de Dieu. D'après Calliste, le mouvement concentrant, un et visant Dieu, est le meilleur pour la créature qui est nécessairement mobile parce que créée. La mobilité du sujet même de la créature permet qu'elle soit capable de dépasser sa propre nature sans la perdre. L'idée d'un *bon* mouvement est déjà clairement exprimée par Grégoire de Nysse. Selon lui, l'homme peut se retourner vers Dieu, se convertir (μετάνοια) et se diriger vers le bien uniquement parce qu'il est mobile et capable de tourner (τρεπτός). Aller vers Dieu est un mouvement dans la stabilité : plus l'homme avance, plus il devient stable¹⁹⁷.

Calliste reprend ces idées et conserve la connotation positive du mouvement jusqu'à dans son association avec la plus haute activité humaine : l'amour. Puis, dans le mouvement, il accentue le rôle actif de l'intellect. Créé à partir du rien, ayant tout reçu, blessé par l'infini amour divin, attiré par l'Un, inspiré par l'esprit, l'intellect est et demeure actif. Il est actif dans sa recherche, dans sa conversion, dans sa tension, son attention et sa concentration¹⁹⁸. Il est actif dans son effort extraordinaire. Il est actif dans le dépassement de sa propre nature et de ses propres limites. Bien entendu, cette activité est inséparable d'une certaine passivité. Dans les rapports interpersonnels, la liberté exige une alternance

¹⁹⁷ Voir *De la perfection*, 213, 19–23, GNO, Jaeger : « le fruit le plus beau du mouvement, c'est la croissance dans le bien, transformant perpétuellement en plus divin celui qui change de belle manière ».

¹⁹⁸ Chap. 11.

des démarches actives et passives. Être libre c'est donner la liberté à l'autre. Dans la *donation*, et l'amour en est une, *donner* et accepter le don sont inséparables¹⁹⁹. L'activité et la passivité sont confondues puisque dépassées dans la synthèse de l'amour. Ainsi, pour l'intellect, *demander*, c'est s'offrir pour recevoir, *tendre*, c'est découvrir Celui qui l'attire, *être* vigilant et *devenir* un, c'est se dépouiller de toute pensée, de toute forme et toute multiplicité pour rester nu.

En tant que mouvement, l'amour correspond à la nature toujours mobile de l'intellect. En tant qu'un et unificateur, il correspond à l'unité divine. « Si l'éros absolu est un et recueilli, comme le disent les sages de Dieu, l'être aimé est donc un »²⁰⁰. L'amour par excellence, celui de l'intellect avec Dieu, est un non seulement parce que l'être aimé est un, mais aussi parce qu'il est source, moyen et but de l'union : d'une part, en aimant, l'amant se ramasse en soi, se concentre et devient un; d'autre part, l'amant et l'aimé s'unissent dans une union parfaite. Voilà pourquoi l'amour est toujours mutuel. L'intellect est aimé par Dieu et lui, à son tour, il aime. L'amour divin est incompréhensible, fruit de la surabondance et de la bonté; il est un don gratuit qui reste un mystère pour l'intellect. Ce dernier ne peut que répondre par un amour ardent. « Il est impossible que l'intellect, lorsqu'il s'est élevé vers l'Un qui dépasse l'entendement, ne l'aime pas. Car il rencontre la

¹⁹⁹ Voir chapitre 10, p. 151, le dernier syllogisme. La donation suppose une réponse active, une acceptation et une réception. De plus, elle suscite la recherche et l'effort pour obtenir le don : « Si donc tendre vers l'Un plus haut que l'être est le propre de la vérité même, la vérité donne à l'intelligence la liberté, et la liberté est le signe évident de l'adoption divine. Rien n'est plus grand que le don de l'adoption. Et rien d'autre ne convient mieux à la nature douée de raison. Ce serait là une chose tout à fait nécessaire, et il nous faudrait beaucoup y réfléchir : que l'intelligence portée par l'Esprit tende, pour le contempler et s'y recueillir autant qu'il est possible, vers l'Un plus haut que le monde, c'est-à-dire vers Dieu ».

²⁰⁰ Chapitre 23, p. 160. Une référence probable de Calliste parmi *les sages de Dieu* est Denys Pseudo-Aréopagite. Cf. *Les noms divins*, IV, 12, p.106 et 107 de la trad. de Gandillac.

beauté ineffable et incompréhensible qui vient de l'Un comme d'une racine toute puissante et l'intellect, pareil au filet qui risque de se rompre sous le poids des nombreux poissons, est hors de lui quand il contemple la beauté qui le dépasse (τὸ ὑπὲρ νοῦν κάλλος ἐκπλήττεται θεωρῶν)»²⁰¹. La beauté, l'objet premier de l'amour, est irrésistible. L'intellect y obéit immédiatement – ici Calliste est un vrai platonicien - et il «s'enivre comme de vin, il est hors de lui-même comme fou, il souffre un émerveillement terrible (πάσχει θαυμασμόν)»²⁰². L'amour, divin ou noétique, est un et toujours incompréhensible : mystère dans le premier cas, sainte folie et sortie de soi dans le second, il dépasse non seulement toute connaissance et toute rationalité, mais aussi toutes limites.

La «noblesse» de l'amour consiste dans son infinité, dans sa puissance irrésistible, dans sa capacité à rendre semblables ceux qui s'aiment, dans son unité et dans sa force unificatrice. En outre, l'amour a pour objet les beaux et les biens, les *meilleurs*. Toutes ces caractéristiques font de l'amour une chose divine. L'intellect, tant qu'il est à l'image et à la ressemblance de Dieu et tant qu'il recherche sa perfection, est capable de cet amour. Son éros le fait tendre de toutes ses forces vers ce qui est le *meilleur* pour lui-même : l'Un divin. Cependant, l'amour n'est pas un moyen, un moteur qui emmènera l'intellect le plus près possible de Dieu. L'amour est la finalité ultime car il est Dieu, il est l'intellect dans son état déifié et il est leur union²⁰³. Ainsi, l'amour est l'horizon de l'intellect, ce qui lui permet de se repérer sans être limité, de s'identifier sans perdre sa liberté, de devenir un sans se priver

²⁰¹ Ch. 24. Notre traduction.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.* : « Car la fin de la loi est l'amour, duquel dépendent non seulement toute la Loi et les Prophètes, mais tous ceux qui ont atteint la perfection en Dieu dans le Christ ».

de la richesse, de dépasser sa nature sans la nier. L'amour est la déification et la contemplation de l'intellect déifié.

Dans le chapitre 25, Calliste résume ainsi ses idées exhortatives traçant le cheminement mystique de l'intellect: «Il faut donc que l'intelligence *se tourne* et *se tende* vers ce qui n'a pas de commencement, vers le simple, *l'illimité* et le vraiment *Un*, et qu'elle s'ouvre alors à la *lumière*, qu'elle *s'unisse à l'unité* qui commande le recueillement et que, par là, elle *s'unisse à elle-même*, afin que non seulement elle soit aimée du *meilleur*, car elle lui *ressemble* autant qu'il lui est possible, par l'illimité et la simplicité, l'absence de forme et de figure, mais aussi afin qu'elle-même puisse aimer la *beauté* divine plus que belle et surnaturelle, en s'élevant vers la ressemblance, comme on l'a dit. Dès lors, en effet, que l'état amoureux porte normalement les mêmes vers les mêmes, il est clair que l'intelligence aimera Dieu comme elle aura été aimée »²⁰⁴.

Ce petit texte décrit tout le parcours mystique de l'intellect, toutes les étapes par lesquelles il doit passer; à toutes ces étapes, il s'agit de l'amour. Premièrement, il y a la conversion lors de laquelle l'intellect se tourne vers ce qui est le *meilleur* pour lui, le reconnaît comme son but et le choisit librement. L'acte de la conversion qui, pour l'intellect, est le plus radical, est un acte d'amour : il est la réponse de l'amour que Dieu lui porte et le grand début de sa propre aventure amoureuse. Il y a ensuite l'éros qui oblige l'intellect à tendre de toutes ses forces vers son aimé, à s'élancer, à courir, à viser sans cesse Celui qui par son amour le nourrit, le comble et l'attire irrésistiblement. L'aimé de l'intellect est le seul qui lui convienne : le Meilleur, l'Un, l'Illimité et Infini. Enfin, Calliste introduit, lors de ce voyage amoureux, la rencontre avec la lumière. Il associe toujours

²⁰⁴ Cf. p. 163, nous avons souligné les termes se rapportant à l'amour.

celle-ci à l'amour. Elle est ce qui se donne de plus intime de Dieu, et l'intellect, dans un effort amoureux extrême, peut y participer. Ainsi est-il capable de changer, de devenir autre, *meilleur*, pareil à son aimé. Pour l'intellect, cela signifie devenir simple et infini «autant qu'il lui est possible». Dans l'illumination et dans l'amour, l'aimant s'assimile à son aimé. Puis, par la force unificatrice de l'amour, il devient premièrement un avec Dieu et, deuxièmement, un avec lui-même. Grâce à la ressemblance qu'il acquiert, les rapports amoureux de l'âme et de Dieu continuent : l'intellect devient capable de supporter l'insupportable beauté de son aimé, et lui-même devient beau et digne d'amour.

A toutes les étapes, dans tous les types de rencontres entre l'intellect et Dieu, que ce soit la contemplation, l'assimilation à l'aimé, l'union ou la déification, nous avons toujours une liaison amoureuse et une ardeur érotique. Ainsi l'amour est-il le cadre par excellence du rapport entre Dieu et l'âme – cadre qui ne pose pas de limites et qui apporte des connaissances au-delà de l'intellect. La connaissance érotique diffère des connaissances propres par nature à l'intellect : de la connaissance discursive et rationnelle, ainsi que de la connaissance noétique spéculative dans la contemplation. Elle les dépasse et les englobe, mais également elle les fonde car elle est aussi naturelle pour l'intellect que la connaissance. Dépassant toute logique, limite et règle, elle a ses propres règles, qui correspondent parfaitement aux relations de l'âme avec Dieu.

La logique érotique est celle du désir : l'amoureux doit toujours tendre vers l'aimé, l'approcher sans jamais l'atteindre, le poursuivre sans pouvoir l'attraper, le voir sans le posséder, penser à lui, sans le comprendre. De même, l'intellect contemple l'Un sans comprendre, il voit sans voir²⁰⁵. Voilà pourquoi, l'aimé doit rester toujours libre et

²⁰⁵ Chapitres 43 et 45.

inaccessible. Dans le lien amoureux, l'aimé est inépuisable et infini; il ne peut pas être un objet limité et compréhensible²⁰⁶. S'il l'est ou s'il le devient, l'amour n'a plus lieu. Le champ érotique est l'infini. L'aimé est une personne, et comme telle il est infini : son essence reste un mystère que ses actes libres manifestent sans jamais l'épuiser. L'amant est celui qui fait le premier pas, qui se déclare amant et reste actif. Il donne son amour qui, reçu, fait que l'aimé, à son tour, devient amant.

L'amour ne connaît pas de limites, mais il a ses horizons. Les limites peuvent être et sont transgressées (en agissant contre la nature) ou dépassées (en suivant et accomplissant la nature); dans les deux cas, elles sont niées. En revanche, l'horizon est repoussé. Sa présence est positive. Il donne une perspective, il est notre repère, nous le suivons et poursuivons sans la moindre illusion de l'atteindre. L'horizon est une ouverture, un éternel commencement. Dans la logique du désir, nous nous voyons projeté sur l'objet désiré; il se révèle notre horizon, notre devenir, notre propre fin et accomplissement. Nous vivons sa vie et il est notre vie. Et en même temps, avec cela, il y a toujours une distance qui reste, même dans l'union le plus intime. Cette distance est ce qui combat le seul grand ennemi de l'amour humain : la satiété.

La satiété est un manque de désir. Nécessairement, elle est une incapacité d'aimer. Comme l'ennui, elle obsède l'âme soit à cause d'une erreur de jugement (le sujet est objectivé, l'infini est considéré comme fini etc.), soit à cause d'un manque de distance qui fait que la disponibilité de l'aimé provoque le détournement de l'amant. Dans les deux cas, la satiété est liée à la limitation de l'amant et pour cette raison elle ne touche que l'amour humain. Le remède contre la satiété est le jeu de l'amour : l'avancement dans l'amour est

²⁰⁶ Voir par exemple ch. 25, p. 163 et ch. 26.

infini, l'aimé est infini et la diversité de ses manifestations est infinie. « Car tu ne te révèles, ô très doux, ni seulement divers, ni seulement simple, ni seulement compréhensible, ni seulement incompréhensible, ni seulement terrible, ni seulement clément, mais tu es tantôt ceci, tantôt cela, afin que le mouvement, et donc le changement de l'intelligence, venant de toute manière d'ici et de là, n'ait pas à pencher vers l'une des choses qui sont en dehors de toi »²⁰⁷.

Dans le discours érotique de Calliste nous pouvons repérer deux influences majeures – celle de Denys Pseudo-Aréopagite et celle de Maxime le Confesseur. L'influence dionysienne est visible dans la conviction de Calliste que l'éros est un, divin et parfait, dans l'importance qu'il donne au désir et dans la façon dont il considère l'amour comme une folie, un enivrement et un état extatique²⁰⁸. L'influence de Maxime est liée à l'idée de la force unificatrice de l'amour. Chez Maxime, l'amour, rendant possible la déification de l'homme, effectue les grandes synthèses qui effacent les cinq grandes distinctions caractérisant l'état actuel de la créature : la différence entre la femme et l'homme, entre le paradis et la terre, entre la terre et le ciel, entre l'intelligible et le matériel et enfin entre la créature et le Créateur.

Dans sa centurie, Calliste Cataphygiotès souligne à plusieurs reprises que l'union est possible seulement dans l'amour. Cela est encore plus évident dans les chapitres que nous avons appelés dialogiques. Ces derniers, adoptant la forme d'une prière ou d'un hymne, sont de vrais dialogues amoureux que l'âme mène avec son amant aimé. Calliste insiste à la fois sur le rôle ontologique et le rôle mystagogique de l'amour : « C'est Toi qui quand tu as fait l'intellect de *l'être vivant pensant* tu l'as créé capable de se réjouir

²⁰⁷ Chapitre 91, p. 225. Voir aussi les oxymorons par lesquels Dieu est appelé dans le chapitre 81.

²⁰⁸ Chapitres 23, 24, 48, 91.

naturellement très fort de ce qui est à toi et d'entrer indiciblement en possession de ton éros divin avec ravissement, et de se donner follement à toi dans un transport divin »²⁰⁹. A la première définition de l'homme, implicite dans le chapitre un, à savoir «possédant un intellect et naturellement *pensant* la vie », s'ajoute une précision qui définit l'homme (l'être vivant pensant) comme *amant*. En effet, la contemplation est un acte dans lequel penser et aimer sont une seule et même chose, à cette différence près que la pensée s'arrête en rencontrant ses propres limites, tandis que l'amour, se mouvant aisément dans l'infini qui est pour ainsi dire son lieu naturel, demeure toujours. L'amour assiste l'intellect dans toutes les étapes importantes de son acte : il donne de la vigueur à la *contemplation* et l'aide à dépasser toute limitation rationnelle, il rend possible *l'assimilation* et accomplit *l'union*. Ainsi l'amour fournit-il à la centurie son cadre ultime : celui qui n'est d'aucune manière limité, mais qui englobe tout.

3.2. L'objet philocalique : les biens et les beaux

Or, dans le cadre de cette synthèse, nous devons faire une distinction. L'amour (ἔρωσ, ἀγάπη)²¹⁰, qui est toujours un, est inséparable au point de se confondre avec les personnes aimantes, qui sont toujours deux. Dans le rapport de l'intellect avec l'Un, de l'homme avec Dieu, bref du moi avec le Toi, il y a les deux amours (φιλία) des deux personnes qui se cherchent et se trouvent pour devenir un. Ces deux amours ont chacun un objet précis. L'amour divin est la *philanthropie*. L'objet de son élan extatique est la

²⁰⁹ Ch.91. L'« être vivant pensant » est la définition de l'homme.

²¹⁰ Calliste suit la tradition byzantine, et plus concrètement les deux maîtres qui ont eu le plus d'influence sur lui, Denys Pseudo-Aréopagite et Maxime le Confesseur, et se sert des trois termes ἔρωσ, ἀγάπη et φιλία pour

personne humaine. L'autre amour, celui de l'homme, est la *philocalie*. Son objet est Dieu. La philanthropie est donnée, elle est éternelle, constante, bref, elle est un principe. La philocalie est la réponse de la part de l'intellect. Elle cherche à rejoindre son principe. Leur mutualité et leur union n'est possible que si la philocalie *devient* pareille à la philanthropie. C'est un processus long et difficile, qui exige un effort permanent, de la constance, de la vigilance et de l'attention. Bien que naturelle pour l'homme, la philocalie est un *habitus* qui demande de l'apprentissage, du temps et de l'exercice. La centurie de Calliste y est consacrée.

Or, l'intellect est philocalique par nature. Il est créé philocalique au plus haut degré, et son amour pour le *beau* le rend capable de tendre et de rechercher le *meilleur* pour lui : l'Un²¹¹. Ce passage du *beau* vers le *meilleur* correspond pour l'intellect au passage de la nature au devenir, c'est-à-dire de l'essence donnée à l'acte libre et volontaire. C'est un saut et un changement extraordinaire que l'intellect effectue lors de ce passage²¹². Il change totalement et *devient* un, simple, infini, illimité et sans forme. C'est le passage également du multiple vers l'Un : les biens et les beaux sont les *meilleurs* pour l'intellect par nature; ce sont les énergies créées et incréées qui sont plusieurs; d'autre part, le *Meilleur*, qui est Dieu, est un. La conversion philocalique de l'intellect vers le *Meilleur* est le premier moment décisif de son cheminement vers la déification.

La philocalie est aussi le moteur de l'ascension noétique. Elle est à la fois la contemplation, l'assimilation et l'union. Elle est l'aspiration vers la déification et la

décrire les différents aspects d'une seule et même réalité : celle de l'amour. L'amour érotique et l'amour charitable ne s'opposent d'aucune façon, mais expriment deux tendances différentes de la relation amoureuse.

²¹¹ Chap. 91, p. 225. Voir aussi chapitre 23, p.160 : « la loi naturelle, persuadant profondément l'intellect philocalique (το νοῦν φιλόκαλον), lui a fait concevoir le *meilleur*, qui est Dieu ».

²¹² Chapitres 33 et 34.

déification même. Ainsi est-elle le début, le milieu et la fin de la vie noétique, et cela par nature comme par un libre choix.

3.3. Philocalie et philosophie

Calliste Cataphygiotès comprend la *philocalie* comme une *philosophie* : celle de *l'intérieur*, la nôtre, la philosophie chrétienne telle que depuis toujours l'ont considérée les pères grecs fortement influencés par un platonisme et un néoplatonisme qui voient l'amour de la sagesse comme exercice de préparation à la mort, comme élévation de l'âme vers le soleil intelligible, comme contemplation et silence (ἡσυχία) et comme conversion et retour au Premier.

Philo-sophie et *philo-calie* ont la même structure. Il y a l'amour comme désir, recherche, manque à combler, tension et fixation, dans le sens du *Banquet* platonicien. Les verbes que Calliste utilise tels que ἀνατείνω, ἀφοράω, κινέω (chapitres 3, 12, 13), σπεύδω (ch.5) ὁράω et ἀποβλέπω, ἀποσκοπέω (ch. 9), ἐπιστρέφω (chapitres 11 et 12), θεωρέω (ch. 14), ἐφίημι (ch. 15) confirment ce rapprochement avec l'éros philosophique. En outre, il y a l'aimé qui est toujours une fin ultime – éternellement approchable, mais inatteignable d'une manière compréhensive. L'intellect qui philosophe (φιλοσοφώτατος νοῦς)²¹³ et l'intellect philocalique (νοῦς φιλόκαλος) fonctionnent de la même façon. Dans les deux cas, il y a une élévation par étapes et une concentration sur l'aimé qui est un et qui rend l'intellect aussi semblable et un²¹⁴. Par ailleurs, le processus amoureux, dans les deux cas, est infini : il est un mouvement *toujours* (ἀεκίνησις) puisque, la sagesse aussi bien que le *meilleur* ne sont

²¹³ **Maxime le Confesseur**, *Epistulae*, 6, PG 91,429C.

²¹⁴ Dans sa concentration, l'intellect devient un d'espèce (ἐνοείδεις καὶ μονεΐδεις) et un de forme (ἐνόμορφος) ou, tout simplement un (ἓν). Voir les chapitres 20, 23, 25, 33, 35, 36.

pas limités et, pour cette raison, ils ne sont point épuisables. Comme, depuis Pythagore, dans la tradition antique, le philosophe ne se dit jamais sage, de même l'intellect philocalique ne se dit jamais *le meilleur*, même dans la déification. Il y a une différence substantielle qui persiste jusqu'à l'union, d'une part, entre le philosophe et la sagesse, et d'autre part, entre l'intellect philocalique et la Beauté divine.

Cependant, bien qu'ils jouent le même rôle dans la structure de l'un et l'autre des actes respectifs, la *sagesse* et le *Meilleur* (le beau, le bien, l'Un) diffèrent. Premièrement, le *beau* produit une attirance immédiate, irrésistible et indiscutable. L'intellect obéit immédiatement à l'appel de la beauté. Il reconnaît le *beau* et cela, comme le répète Calliste maintes fois, par nature. Le rapport sensible au monde est plus marqué dans le cas de l'attitude philocalique; la sagesse est une «vue de l'esprit» dans le sens brut de l'expression, tandis que la recherche du Beau est, d'une part, accessible immédiatement par les sens et, d'autre part, l'œuvre de l'homme entier qui s'achemine vers sa propre perfection. Deuxièmement, donc, le *beau* en tant que *meilleur* ne se limite pas dans une sphère proprement rationnelle et même intellectuelle, mais au contraire, il dépasse largement l'intelligible, il est au-delà de l'intellect (ὕπερ νοῦν) et, attirant ce dernier, il le porte à se dépasser, à sortir de soi et à devenir plus que ce qu'il est par nature. Troisièmement, le *Meilleur* s'avère personnel. Bien sûr, la perception du meilleur comme personnel et «incarné» dans une personne est due surtout au contexte culturel et religieux. Cependant, la beauté se prête mieux que la sagesse à être perçue *en personne*. Elle est, en effet, premièrement perçue dans une personne : l'élévation philocalique se fait à partir de la belle créature, à partir des beaux corps, à partir de la beauté incarnée vers la beauté transcendante, principe de tout ce qui est beau. Certes, la sagesse peut être personnifiée comme peut l'être aussi la philosophie. Boèce en donne la preuve. Néanmoins, la

personnification demeure un artifice, un procédé factice, une représentation qui recherche un effet. La sagesse n'est pas une personne; elle est commune pour toute personne, et pour cela elle est au-delà du personnel. La sagesse n'est qu'une des énergies divines. Elle n'est pas identifiable avec Dieu en personne, que l'homme recherche, prie et aime.

Par son attitude philocalique, Calliste fait du regard le premier principe de l'élévation spirituelle. La beauté, prioritairement attachée à la vue, est celle qui initie la contemplation. Le *Meilleur*, attaché au besoin humain d'amélioration, finalise la contemplation dans la quête de l'homme pour la perfection. Enfin, devenu lui-même meilleur, l'homme rencontre Dieu et fixe son regard amoureux sur lui. Leur rencontre est personnelle et leur regard est mutuel.

Tout en étant conscient de ces différences et en préférant parler de la *philocalie*, Calliste Cataphygiotès identifie l'attitude et l'acte philosophique avec l'attitude et l'acte philocalique. Le chapitre 81 est consacré à l'importance de la triple concordance entre la foi, la participation à l'Esprit et la sagesse dans la contemplation. La sagesse « nous fait passer des sens à l'intellection, pour nous élever des choses sensibles aux visions intelligibles de Dieu, pour nous donner à voir les choses ineffables dans la révélation intellectuelle; elle illumine l'intellect pour que nous puissions contempler dans le mystère et voir dans l'unité Dieu plus haut que l'être »²¹⁵. La sagesse accomplit ce que la foi et l'inspiration préparent. Elle est la part active de l'intellect humain. Bref, la sagesse est le véhicule qui transporte l'homme jusqu'à Dieu. L'homme en a besoin et il la recherche de toutes ses forces, car elle lui permet d'atteindre son but final. Ainsi faut-il dire

²¹⁵ Ch. 81, p. 209.

que l'homme à la quête de sa perfection est philosophe. Il l'est par nature et par volonté, de la même façon et avec la même force que l'intellect est philocalique.

« Il y a trois choses indomptables (ἀκράτητα): Dieu, l'ange et l'homme philosophe (ἄνθρωπος φιλόσοφος) »²¹⁶. Le point commun entre les trois est «la connaissance de Dieu invisible» ou la contemplation : Dieu est contemplatif, l'ange contemple Dieu, et le philosophe, à l'imitation des anges (ἀγγελουμιμήτως) et devenant semblable à Dieu (θεοεικελος, θεοειδής), contemple, voyant ce qui ne peut pas être vu. Or, l'homme est philosophe dans toutes ses hautes activités : il l'est, pareil aux fils des grecs (ἐλλήνων παῖδες) quand, par son propre mouvement, il tend à la contemplation de ce qui est *autour* de Dieu; il l'est aussi quand il est théologien et repense l'existence divine; il est philosophe, enfin, quand, dans le silence et dans l'union, il contemple le mystère de Dieu²¹⁷. L'ascension, toujours philosophique et philocalique, fait avancer l'homme vers son unique but final, mais cela sous différentes modalités. Le point commun reste l'amour, qui donne la force d'approcher, d'une manière ou d'une autre, l'Un.

Pour Calliste Cataphygiotès, l'amour est intrinsèque à la contemplation. Si la vision ne naît pas d'un regard désireux, si la recherche n'est pas une poursuite érotique, si la connaissance n'est pas une rencontre amoureuse, la contemplation et l'union seront impossibles. L'approche amoureuse joue le rôle de correctif à l'approche cognitive. En soi, la vision et la connaissance sans amour est une connaissance qui éloigne, qui objective et qui, d'une certaine façon, rend le contemplé étranger. En revanche, la contemplation

²¹⁶ *Ibid.* "Ἀκράτος a plusieurs significations qui toutes s'appliquent à Dieu, à l'ange et à l'homme philosophe (ainsi qu'à son intellect philocalique). Premièrement, le philosophe est *pur* et sans mélange, puis, il est *absolu*, vrai, intégral, ensuite il est *sans limites*, et enfin, il est tout-puissant, *immaîtrisable*, infini et *libre*.

²¹⁷ Voir respectivement les chapitres 7, 41 et 81.

amoureuse attire, fait de son objet une personne unique et transforme l'étranger en contemplé. Pour corriger l'aliénation typique pour la connaissance rationnelle, l'amour doit faire partie intrinsèque de la contemplation et imposer sa propre distance attirante, pleine de tension, de désir et de joie.

Chapitre IV

Le thème principal : le rapport νοῦς – ἔν

Afin d'esquisser le cadre général de la centurie, nous devons nous attarder non seulement sur l'esprit – exhortatif, spéculatif, énergétique et érotique - qui l'anime et la modèle, mais également sur la structure organisatrice de ses idées dont l'axe principal est le rapport *intellect – Un*. C'est autour de cet axe que la centurie est construite et ce rapport, présent d'une manière dynamique en tant que développement et devenir, est le thème majeur de l'œuvre.

Ainsi, pour comprendre la pensée de Calliste, mais aussi sa place dans la tradition byzantine, est-il nécessaire d'examiner premièrement les deux termes du rapport *intellect – Un*, d'une part, parce qu'ils s'avèrent les éléments les plus stables et constants tout en étant riches et complexes, et, d'autre part, parce qu'ils sont les deux concepts qui gardent mieux le lien avec la philosophie dite de l'extérieur et plus spécialement avec la philosophie néoplatonicienne. Dans un second moment, nous examinerons, dans la tradition et dans l'œuvre de Calliste, leur rapport-même, à savoir la contemplation. Enfin, nous essayerons de dégager la structure ternaire de ce rapport qui, dans son ultime développement, cherche à s'accomplir dans l'union de l'intellect avec l'Un.

1. Les termes du rapport : l'intellect et l'Un

1.1. L'intellect

1.1.1. La traduction du terme

Le mot grec νοῦς est traduit en français avec «intellect», «intelligence», «esprit» ou plus rarement avec «pensée». Cette variabilité de la traduction est due, d'une part, au fait que la langue française manque d'un substantif qui rendrait tous les sens du mot grec²¹⁸. D'autre part, le νοῦς devient très tôt un concept philosophique important et ainsi gagne-t-il plus de connotations tout en exigeant en même temps plus de précisions en tant que terme technique.

Or, toutes ces traductions posent plusieurs problèmes. Premièrement, le sens des termes «intellect» et «intelligence», issus tous les deux du verbe latin *intelligo*, est beaucoup plus restreint que celui du νοῦς provenant du verbe νοέω. Ainsi, l'intellect et l'intelligence ne désignent-ils qu'une partie de *mens* et uniquement certaines des opérations mentales. De même, le champ sémantique du verbe *cogito* s'avère restreint pour rendre le verbe νοέω. C'est une des raisons pour lesquelles, dans ses *Principia philosophiae* Descartes doit expliquer ce qu'il comprend quand il dit «penser»²¹⁹. La description qu'il en donne correspond, en effet, à celle du νοῦς et inclut les nombreuses activités du dernier. Cela seulement permet à Descartes de faire du *cogito* un sujet et un principe. Enfin, la traduction avec «esprit» recherche le même effet englobant, cependant elle risque d'être à l'origine de plusieurs malentendus puisqu'elle traduit par un seul mot deux termes différents, à

²¹⁸ Par exemple *mens* en latin, *mind* en anglais etc.

²¹⁹ Art.9, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, 1953, p. 574. L'insuffisance du *cogito* dans son interprétation cartésienne est visible dans l'excellent commentaire qu'en fait Jean-Luc Marion dans *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003, p.17 : «...autrement dit : je suis une chose pensante, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui entend peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et même qui sent. Fort bien, sauf qu'il s'ensuit par omission que je ne suis plus censé ni aimer, ni haïr; mieux : que je suis de telle sorte que je n'ai ni à aimer, ni à haïr, du moins en première instance ».

savoir celui de νοῦς et celui de πνεῦμα. Ce risque est encore plus grand dans le contexte d'une culture chrétienne.

La traduction du νοῦς par le terme d'*intellect* repose sur une longue tradition philosophique. La philosophie scolastique a minutieusement élaboré plusieurs problèmes gnoséologiques et ontologiques notamment en utilisant le terme intellect. *Intellectus* était différemment interprété par les différents auteurs, cependant il est un terme technique et, grâce aux discussions dont il a été l'objet, il s'est enrichi de sens et de connotations. Le caractère ontique de l'intellect est un autre argument pour cette traduction. Le mot *intellect* est un substantif désignant clairement le sujet de tout acte noétique, l'auteur et l'acteur de toute intellection, bref, la personne responsable de l'ensemble des opérations intellectuelles. Cela permet à l'intellect d'être perçu comme un principe actif.

La traduction par le terme d'*intelligence* cherche à souligner l'aspect intuitif du νοῦς, à savoir les opérations noétiques qui sont supérieures au raisonnement discursif et à la pure rationalité. D'autre part, l'« intelligence » exprime l'acte noétique pur et échappe à un certain anthropomorphisme et même réification que le terme d'intellect amène. Ainsi, plusieurs traducteurs préfèrent-ils rendre le νοῦς divin par le terme d'*intelligence* même quand ils traduisent le νοῦς humain par intellect. Dans la tradition philosophique latine, Boèce commence à traduire le νοῦς avec *intelligentia*. Par le terme il désigne une faculté apte à la contemplation et à la connaissance supérieure qui dépasse la connaissance rationnelle²²⁰. Cependant, cette même qualité de la traduction comprend son point faible - l'intelligence connote plutôt l'opération, l'intellection même et non pas ce ou celui qui

²²⁰ Cf. **Boetius**, *Philosophiae consolatio*, V,4, II- 30, p.97, *Corpus Christianorum, Series Latina XCIV, pars I, Typnholti Typographi Brepols* (PL 63, 849 A).

intelligible. De cette façon nous nous éloignons du caractère humain de νοῦς et du fait qu'il est le sujet de l'acte intellectif.

La traduction par le terme d'*esprit*, étant la moins précise, a pour avantage de désigner l'ensemble des activités noétiques et le sujet actif qui opère²²¹. Cependant, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, elle amène une confusion indésirable des termes νοῦς et πνεῦμα. Bien qu'il soit possible d'établir une certaine parenté entre ces deux termes, nous n'avons aucune raison de les mélanger et cela encore moins dans un contexte culturel chrétien et hésychaste.

Enfin, il est plusieurs traductions et études où le terme νοῦς est simplement transcrit²²². Ce choix résulte des difficultés que la traduction du terme suscite. C'est une manière de rester fidèle à l'original et, en même temps, de souligner l'importance du concept. Néanmoins, cette solution alourdit considérablement le texte et le rend inintelligible pour un public non-spécialiste. Encore, faut-il noter qu'il y a encore beaucoup d'autres termes dont la traduction pose des problèmes. La transcription de plusieurs parmi eux rendrait une traduction illisible ou au moins peu utile puisqu'elle ne serait plus une traduction.

Persuadés que ce ne sont pas les mots, mais les choses que les mots désignent qui importent en philosophie, dans l'étude présente, nous avons choisi (car il ne s'agit que d'un choix) de rendre νοῦς par intellect. Ainsi, le terme garde-t-il son caractère substantiel et actif, et son rapport étroit, allant jusqu'à l'identification, avec la nature et la personne humaines. De même, il est distingué de la pensée en tant que pure activité (νόησις).

²²¹ Telle est la traduction que Pierre Hadot choisit pour le νοῦς plotinien.

Cependant, puisqu'aucune traduction ne rend tous les sens du terme original, il importe d'expliquer brièvement ce que la tradition byzantine comprend quand elle dit νοῦς.

1.1.2. Le νοῦς dans la tradition byzantine

Le νοῦς est un terme purement philosophique qui n'a pas de fondement biblique. Les auteurs byzantins héritent pleinement le sens et les connotations que la philosophie antique donne au concept. Ils continuent à appeler νοῦς le principe organisateur, dirigeant et actif. Ontologiquement parlant, il est au plus haut niveau de l'être²²³. Dans leur anthropologie, ils considèrent le νοῦς comme propre à l'homme par nature et donnant sa différence spécifique. Dans l'homme comme dans le monde, ils l'associent au principe dirigeant et régnant. Le νοῦς est une entité noble, active et dynamique qui vise et recherche, d'une part, ce qui lui est semblable et apparenté et, d'autre part, ce qui lui est supérieur et meilleur. Actif et s'autodéterminant, il possède un discernement et il est libre et responsable pour son mouvement propre. Il peut s'améliorer en progressant dans la perfection ou s'obscurcir en s'attachant au matériel. Tout en acceptant et en continuant ces conceptions, héritées en général de la philosophie païenne, les auteurs byzantins insistent davantage sur trois aspects, introduits et développés par le christianisme : premièrement, il s'agit du

²²² Par exemple **A. Guillaumont**, dans sa traduction des « *Kephalaia gnostica* » d'Évagre le Pontique et **E. Ponsoye**, dans la traduction de l'*Ambigua* de Maxime le Confesseur.

²²³ L'ontologie plotinienne identifie le Νοῦς, la deuxième hypostase après l'Un, avec l'être. Le Νοῦς est hors de l'espace et hors du temps, et pour cette raison - le lieu, étant ce qui limite et le temps - ce qui mesure,- il n'a point limite, ni mesure (*Enn.* 6, ch.3, sec. 4, l.12). En revanche, en tant qu'image de l'Un, il est la limite non seulement des hypostases inférieures, mais aussi est-il la limite en soi.

caractère personnel et libre du νοῦς, deuxièmement, du fait qu'il a pour objet ultime Dieu et, enfin, de sa noblesse d'être, par nature, créé à l'image divine.

Ainsi, dans la tradition byzantine, le νοῦς se dit-il d'abord de l'être humain. Il est le propre de l'homme et le caractérise de deux façons : d'une part, quant à sa nature et d'autre part, quant à son hypostase. Dans le premier cas, le νοῦς est une des différences spécifiques qui définissent la nature humaine. La définition exprimant l'essence et applicable à tous les hommes, le νοῦς est universel²²⁴. Dans le second cas, il se dit de l'hypostase humaine et coïncide avec la personnalité de l'homme individuel : l'homme présent et agissant qui peut être montré. Le νοῦς et l'homme font un dans l'hypostase. Leur unité est existentielle. L'intellect est joint à l'homme non pas comme une qualité essentielle (la deuxième οὐσία aristotélicienne), mais comme l'être individuel (la première οὐσία aristotélicienne). Or, dans la pensée byzantine il faut reconnaître une prédominance de l'hypostase sur l'essence au niveau théologique comme au niveau philosophique. Certes, l'acte (ἐνέργεια) manifeste la nature, cependant le sujet agissant est l'hypostase. Sujet et auteur de ses actes, étant celui qui décide et commande, le νοῦς s'avère le plus important, le plus noble, le meilleur de l'homme. Il est le seigneur, le maître et le conducteur²²⁵.

Le νοῦς n'est pas une partie de l'homme, ni une de ses facultés. Il est plutôt l'homme même, l'homme en personne. « Dans la nature humaine le νοῦς correspond surtout

²²⁴ Cf. **Tatianus**, *Oratio ad Graecas*, 15 (PG 6, 937AB) et **Grégoire de Nysse**, *Adversus Apollinarem*, 8 (PG 45, 114B).

²²⁵ Voir **Clément d'Alexandrie**, *Paedagogus*, 2, 2 (PG 8, 424A), **Macaire**, *Homiliae spirituales*, 40, 5 (PG 34, 765B) ou **Grégoire de Nysse**, *De virginitate*, 22 (PG 46, 404D). Cette idée s'inscrit parfaitement dans la lignée de la philosophie antique.

à la personne »²²⁶. En effet, il est ce qui donne l'unité à l'être humain : il unit sa nature complexe (corps et âme), il unit ses diverses facultés et ses raisonnements multiples. Il est aussi ce qui donne également unité au monde. Le νοῦς est simple et il communique sa simplicité à l'homme et aux choses que l'homme pense et fait²²⁷. De cette façon, il est ce par quoi l'homme devient capable de réaliser l'union ultime avec Dieu. De caractère paradoxal, cette union se réalise à la fois par le νοῦς et au-delà de la nature du νοῦς²²⁸. Cela n'est possible que parce que l'intellect est libre et capable de dépasser sa propre nature.

Aussi, le νοῦς, étant ce qui est libre, est-ce grâce à lui que l'homme agit librement²²⁹. L'intellect a la force du discernement. Il est capable de juger et de choisir. Il n'est pas différent de la volonté car, rappelons-nous, il coïncide avec le sujet humain. Il est inconcevable qu'il y ait une contradiction entre le νοῦς et la volonté car celui-ci comprend la dernière.

La liberté noétique doit être comprise positivement comme étant la force de s'accomplir et d'atteindre le but final. C'est ainsi que le νοῦς est la capacité de l'homme de se dépasser et de participer à Dieu²³⁰. Le mouvement intellectuel est toujours *vers* et *autour*

²²⁶ **VI. Lossky**, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Clarke, London 1957, p. 201.

²²⁷ **Maxime le Confesseur**, *Ambigua*, 15, 184b ou p. 230 de la traduction d'E. Ponsoye, éd. de l'Ancre, Paris 1994. Voir aussi la célèbre question 41, 221b-225b (p. 292) où Maxime discute la vocation de l'homme d'unir les distinctions qui affectent la création et de la ramener vers l'unité et la simplicité.

²²⁸ **Denys Pseudo-Aréopagite**, *Les noms divins*, VII, 1 (PG 3, 865 C).

²²⁹ Voir par exemple **Origène**, *Fragmenta in Lc 8 : 16*, fr. 11 et fr. 53, PG 17, 336B; **Athanase**, *Contre gentes*, 31, PG 25, 61C; **Basile de Césarée**, *Lettres*, 233, 1 (PG 32, 865B) et **Maxime le Confesseur**, *Chapitres de la charité*, III, 92 (SC 1).

²³⁰ Voir **John Meyendorff**, *Byzantine Theology*, New York 1976, p. 181 et aussi **Maxime le Confesseur**, *Ambigua*, 10, 138b (p.157 de la trad.) et *Chapitres de la charité*, III, 98 et 99.

de Dieu. Il est un mouvement simple, inexprimable, inconnaissable et incomparable²³¹. Ce mouvement résume la nature humaine, mais aussi exprime-t-il son dépassement et sa perfection. L'objet par excellence du νοῦς est Dieu. Étant une réalité humaine qui tend vers le divin, l'intellect est la force (δύναμις) de l'âme²³². A cause de la noblesse de ce qu'il recherche, il est ce qu'il y a de plus noble dans l'homme. Historiquement parlant, sous l'influence d'Origène, les pères Cappadociens remplacent l'esprit de la tripartition paulienne « esprit (πνεῦμα), âme et corps » avec le νοῦς²³³. Après les condamnations d'Origène, les auteurs byzantins purifient le sens du terme νοῦς de toutes les connotations origénistes de la préexistence des intellects et ils continuent de s'en servir pour désigner ce qui est le plus noble dans l'homme. Or, la correspondance sémantique entre l'esprit (πνεῦμα) et l'intellect (νοῦς) est à la base de la traduction des deux termes par un seul. Les deux dénotent ce qu'il y a de *meilleur* et de plus haut dans l'homme, les deux s'élancent à la recherche du divin.

Or, dans un contexte strictement anthropologique, «homme» et «intellect» traitent différemment de la réalité humaine. Cependant, ces concepts coïncident dans l'individu humain et ils sont souvent interchangeables dans un contexte philosophique, théologique ou mystique. La noblesse du νοῦς (et de l'homme) est d'être « à l'image et à la ressemblance

²³¹ Cf. **Origène**, *Contre Celse*, VI, 66-69, SC 147 ; **Athanase**, *Contra gentes*, 30, PG 25, 61A; **Denys Pseudo-Aréopagite**, *La hiérarchie ecclésiastique*, V, 1, 7, PG 3, 508 D, (p. 299), *La hiérarchie céleste*, X, 3, PG 3, 273 C, (p. 223), *Les noms divins*, VII, 3, PG 3, 872 A, (p. 145); **Maxime le Confesseur**, *Chapitres de la charité*, I, 34, 94 et 97-100; **Diadoque de Photicé**, *Œuvres spirituelles*, chapitre 30, p. 100, SC 5 bis.

²³² **Maxime le Confesseur**, *Ambigua*, 15, 186 A (p.233).

²³³ Voir aussi **Irénée de Lyon**, *Contre les Hérésies*, V, 6, 1 (SC 152 et 153).

de Dieu »²³⁴. D'origine scripturaire, cette affirmation est la base ontologique de la montée humaine vers Dieu. Étant créé à l'image de Dieu, l'homme (égale le νοῦς) est capable de devenir semblable au divin et de le rejoindre. Car Dieu est-il aussi Νοῦς²³⁵.

De la sorte, le νοῦς se dit également de Dieu. Les premiers apologistes comme Justin, Athénagoras et Clément d'Alexandrie se réfèrent souvent, explicitement ou implicitement, à Platon. Il est évident qu'il s'agit d'une thèse propre à la philosophie païenne, mais utilisée et assimilée avec succès par les penseurs chrétiens. Cependant, pour souligner la transcendance divine et l'inaccessibilité de son essence, les auteurs byzantins préfèrent appeler Dieu Νοῦς ἀνόητος²³⁶ et Νοῦς ὑπὲρ νόησιν²³⁷.

Mentionnant le νοῦς comme un parmi les noms divins, il faut également prendre note du sens que le concept reçoit dans la théologie trinitaire. Comme nous l'avons déjà signalé, le νοῦς est un terme purement philosophique. S'il gagne une reconnaissance théologique c'est aussi grâce à la comparaison que les pères grecs font entre les hypostases divines et les puissances de l'âme²³⁸. Cette comparaison est faite dans les deux sens. D'une part, lors des disputes trinitaires, les hypostases divines sont associées aux puissances de l'âme humaine dans le but d'éclairer les relations inter trinitaires. D'autre part, plus tard,

²³⁴ Cf. **Clément d'Alexandrie**, *Stromates*, III, 5, 44, 3 et V, 14, 94, 3; **Basile de Césarée**, *Epistula* 233, 1, 864 C; **Didyme d'Alexandrie**, *De Trinitate*, 2, 7 (PG 39, 565C).

²³⁵ Cf. **Athénagoras**, *Leg.* 10, 2 (PG 6, 900 A); **Justine**, *Fragmentum in resurrectionem*, 8 (PG 6, 1585 B); **Clément d'Alexandrie**, *Stromates*, IV, 25, 155, 2. Voir aussi **Origène**, *Contre Celse*, 7, 38.

²³⁶ **Denys Pseudo-Aréopagite**, *Les noms divins*, I, 1 (PG 3, 588 B), p.68. Voir aussi **Maxime le Confesseur**, *Scholia in Dion. Ar. Divinis Nominibus* 5, 6 (PG 4, 320B).

²³⁷ **Calliste Cataphygotès**, *ibid.*, chap. 33, 865 B.

²³⁸ Cf. **Origène**, *Traité des principes*, I, 2, 6, 134 C (SC 252); **Athanase**, *De sententia Dionysii*, 21, 3, (PG 25, 512 AB); **Cyrille d'Alexandrie**, *Dialogues sur la Trinité*, II, 450 A (SC 237).

lors des controverses christologiques, les puissances de l'âme et leurs rapports sont expliqués par analogie avec les personnes divines.

Dans le premier cas, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont comparés respectivement avec le νοῦς, le verbe (λόγος) et l'esprit humains²³⁹. L'analogie des pères grecs diffère de celle d'Augustin, à savoir la mémoire, l'intellect et la volonté correspondant aux personnes divines. Augustin relie l'intellect avec la seconde hypostase, celle du Verbe et, de cette manière-ci, avec la vérité et la cause formelle. Cela fait que dans la perspective augustinienne l'intellect n'est pas vu comme principe et unificateur, mais plutôt comme médiateur. Certes, il arrive aussi que les pères grecs comparent le Fils à l'intellect (νοῦς), mais alors le Fils est vu comme le principe de tout ordre créé, de toute hiérarchie et de toute économie divine.

Dans le second cas, appliquant l'analogie en sens inverse, le νοῦς, le λόγος et le πνεῦμα de l'homme sont compris dans la lumière des relations intra trinitaires. Le νοῦς est la source commune du verbe et de l'esprit. Il est leur racine cachée; ils sont ses manifestations. Le verbe est le langage intérieur (la raison - λόγος) et il est inséparable de l'intellect sans pour cela s'identifier à lui. Ainsi le verbe est-il le raisonnement de l'intellect, son intellection, sa pensée intérieure et immanente qui ne s'exteriorise pas nécessairement par la parole. Analogue du Père dans la Sainte Trinité, le νοῦς humain garde toujours sa primauté et c'est lui qui détient et donne l'unité à l'ensemble. En conclusion, il faut comprendre le νοῦς comme quelque chose qui est à la fois le plus humain et le plus divin dans l'homme : humain, car il est le principe de chaque homme et divin, car cette humanité est à l'image de la Trinité.

1.1.3. Le νοῦς dans la centurie de Calliste Cataphygiotès

Calliste Cataphygiotès reste, en général, fidèle à l'interprétation traditionnelle que nous venons de donner au νοῦς.

Premièrement, il l'identifie à l'homme. L'homme est celui qui a un intellect (νοῦς) et qui, par nature, pense (νοεῖν) la vie. Dans le même chapitre, dès le début, définit-il aussi la tension naturelle de l'intellect vers Dieu : « l'homme trouve sa plus grande réjouissance et participe au repos quand il pense [ces choses qui sont] les *meilleurs* pour lui. Ces derniers, certains les appellent les biens ou les beaux »²⁴⁰. Ce que l'homme pensant doit rechercher et que nous traduisons par *les meilleurs* est, dans le texte, une substantivation au pluriel d'un degré comparatif - τὰ κρείττω. C'est un terme technique chez Calliste et il veut dire « ceux qui sont supérieurs et meilleurs ». Euripide utilise τὰ κρείσσω pour désigner les forces supérieures à l'homme, c'est-à-dire, les dieux²⁴¹. Dans le texte de Calliste, il est plus difficile d'expliquer la forme au pluriel car non seulement Dieu est Un, mais l'unité et l'union sont les thèmes principaux de la centurie. Or, pour l'homme, les *meilleures* (τὰ κρείττω) sont les énergies divines, c'est-à-dire les multiples opérations de l'Un et objet

²³⁹ Cf. **Denys Pseudo-Aréopagite**, *La hiérarchie ecclésiastique*, I, 1 (PG 3, 372 A), (p. 245).

²⁴⁰ Chapitre 1, 836 A. La traduction de M. Touraille dit : « Donc l'homme, dès qu'il a l'intelligence et qu'il comprend naturellement la vie, se réjouit pleinement et reçoit en partage le repos, quand il conçoit les choses les plus hautes et celles qui le concerne, bonnes ou belles, selon le nom qu'on voudra leur donner » (p. 145). Introduire un « dès » qui n'est pas dans le texte grec cache la définition de l'homme. Puis, τὰ κρείττω est rendu d'une manière descriptive et non pas comme le terme technique qu'il est. Pire, désigné comme des *choses*, les énergies divines qu'il désigne sont réifiées. Ce ne sont pas surtout des « choses » que l'intellect pense dans sa perfection.

²⁴¹ **Euripides**, *Ion*, l. 973.

principal de l'activité noétique. Il faut noter également qu'il s'agit d'un comparatif et non pas d'un superlatif (κράτιστος). Un comparatif est toujours pensé en relation avec quelque chose (dans notre cas avec l'intellect) et représente la limite dynamique de cette chose. En revanche, la forme superlative est statique et elle n'accepte pas une participation active de la part de ce qui lui est inférieur.

Meilleur en tant que terme est présent chez les Cappadociens et Maxime le Confesseur. Ce *meilleur* reçoit différents noms - le bien, le beau etc. Calliste insiste sur le fait que ce n'est pas son appellation qui importe, mais ce qui ou, plutôt, celui qui est *le meilleur*. Les appellations humaines ne désignent que certains attributs du *meilleur* et non pas *le meilleur* lui-même. Ainsi, dépassant la partialité des noms, Calliste opte pour la totalité de la présence personnelle qui n'est autre que Dieu Lui-même. Le *meilleur* pour l'homme (l'intellect) est Dieu²⁴². Dieu a beaucoup de noms et n'a pas de nom²⁴³. D'une part, *le meilleur*, étant ce qui est supérieur dans un ordre, diffère d'après l'ordre. Le *meilleur* pour l'un n'est pas le *meilleur* pour un autre. D'autre part, en plus de ce *meilleur* relatif, il y a Dieu qui est le *meilleur*, le sommet, dans un sens absolu : Il est le *meilleur* de tout être sensible et de tout être intelligible et Il le dépasse infiniment. Le *meilleur* pour l'intellect est « d'avoir Dieu » et de « penser les vertus divines comme des étants

²⁴² *Ibid.* et aussi le ch. 41 (p.179). L'homme, de la même façon que Dieu, est *meilleur* à une autre échelle. Il est le *meilleur* (βέλτιον [...] καὶ κρείττων) de tout ce qui est visible et le dépasse d'un grand intervalle (πολλῷ τῷ μετὰξὺ). Cf. ch. 69, 900 D. La traduction française (p. 195) non seulement ne rend pas le sens, mais elle change sans aucune raison la ponctuation et finalement aboutit à un non-sens.

²⁴³ Cf. **Basile**, *Contre Eunome*, I, 12; **Denys Pseudo-Aréopagite**, *Les noms divins*, I, 7, (PG 3, 596 C), p. 75.

appartenant à Celui qui est le suprême et qui est intelligible au-delà de l'intellect »²⁴⁴. Ainsi, dans la perfection humaine le sens relatif et le sens absolu du *meilleur* coïncident.

L'homme a dans son intellect Celui qui est au-dessus de l'intellect, il est aimé par Lui au-dessus de l'intellect et il reçoit de lui des dons qui sont au-dessus de l'intellect. Il est évident que, d'une part, l'intellect pose une limite et que son être-même repose sur la limitation. D'autre part, par nature, sa perfection, son *meilleur* à lui, se trouve au-delà de sa propre limite. Calliste Cataphygiotès cherche à montrer et à expliquer ce paradoxe, à savoir comment il faut poser les limites et les dépasser, mais aussi les dépasser et de nouveau les poser, comment sans cesse les limites sont repoussées par Dieu (dans son amour et dans sa Grâce) et par l'intellect (dans son effort et dans son acte - la contemplation).

Deuxièmement, Calliste identifie l'intellect avec l'âme²⁴⁵. L'intellect n'est pas une faculté de l'âme, mais l'âme même. C'est ainsi que celle-ci est simple : premièrement, parce que l'intellect est simple par nature (et multiple dans son acte quand il pense le multiple) et, deuxièmement parce qu'ainsi elle ne comprend pas les facultés passionnelles. Pour défendre sa simplicité, Calliste compare l'âme à la Trinité une. Il y voit une tripartition, qui n'implique pas une pluralité. L'âme est un *intellect* qui se sert de la *parole* et de *l'esprit*. Calliste prend distance de la tripartition classique de l'âme – λόγος, ἐπιθυμία, θυμός – que les penseurs chrétiens héritent de la philosophie païenne. Dans le chapitre 36, il mentionne les trois [principes] - le rationnel, le concupiscible et l'irascible - non pas en tant que faisant partie intrinsèque de l'âme, mais en tant que ce qui «demande une activité» et

²⁴⁴ Ch. 1. À comparer avec **Macaire**, *Homélies spirituelles* 50 (Collection H), III, 3 : « avoir le Seigneur dans l'intellect » et *idem*, *De elevatione mentis*, 12 : « Dieu habite en toi et tu es son siège ». Voir aussi le chapitre 54 (893 A) de Calliste qui décrit la perfection humaine comme «quand l'intellect entier sera en Dieu, ou, on pourrait dire, quand Dieu sera dans l'intellect entier ».

qui est lié avec le monde multiple extérieur à l'âme . L'activité dont Calliste parle ici est la *praxis*. Les trois facultés - λόγος, ἐπιθυμία et θύμος - sont orientées vers ce qui est dehors, elles sont des principes de l'activité extériorisant de l'âme, c'est-à-dire elles dirigent ses manifestations dans le monde extérieur. En conséquence, pour que l'âme puisse devenir libre, simple et une, toutes les trois doivent être dépassées.

Calliste insiste que l'âme simple est un intellect (νοῦς) qui *se sert* (χρωμένη) du verbe (λόγος) et de l'esprit (πνεῦμα)²⁴⁶. L'intellect n'utilise pas le verbe et l'esprit comme des instruments (c'est-à-dire comme des choses qui lui sont étrangères, ce qui introduira une multiplicité dans l'âme) mais, il agit à travers eux. De même, le Père agit à *travers* le Fils *dans* le Saint Esprit. En effet, il faut considérer comme principe de l'âme ce qui est le principe de son activité (ἐνέργεια) propre. Ainsi, le νοῦς, nécessitant²⁴⁷ le verbe et l'esprit, est inséparable de l'âme²⁴⁸. L'irascibilité et la concupiscence, étant des passions, ne le sont pas. De plus, propre à l'intellect - la contemplation du divin - exige qu'il soit pur de toute concupiscence et de toute colère. Contrairement à la philosophie antique, la tradition byzantine ne considère pas les passions comme faisant partie de la nature humaine. Leur présence dépend de la *praxis*. Si l'homme se tourne vers les choses créées, il risque de

²⁴⁵ Chapitre 34, (p. 169), PG 147, 868 A.

²⁴⁶ Cette répartition est présente chez Grégoire Palamas. Voir *Triades*, I, 2, 3 et I, 2, 5; *Apodicticos*, 2, 9; *The one hundred and fifty chapters* : a critical edition, translation and study by Robert Sinkewicz, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1988, ch. 33 et ch. 38.

²⁴⁷ C'est une autre traduction possible du χρωμένη qui souligne l'impossibilité de concevoir l'intellect sans l'esprit et sans la raison.

²⁴⁸ Cf. **Grégoire de Nysse**, *Adversus Apollinarem*, 29 (PG 45, 1188C). Grégoire exprime la réaction orthodoxe contre Apollinarius qui séparait l'intellect de l'âme. Les controverses christologiques ont beaucoup influencé les idées anthropologiques et *vice versa* - l'idée de la déification de l'homme (présente sous

rendre son âme passible et passive et, en conséquent, de diminuer son activité. S'il se tourne vers l'incréé, il n'est plus sujet des passions. Il devient impassible. En revanche, à l'Occident latin, l'impassibilité est prédiquée seulement à Dieu.

Bref, Calliste Cataphygiotès, comme tous les auteurs byzantins, identifie l'homme avec l'âme non pas parce que l'homme n'est pas un corps, mais parce que l'âme donne l'unité du corps et de l'homme tout entier. Aussi, est-elle son principe actif. De même, l'intellect est identifié à l'âme car c'est lui qui la rend une et ainsi donne-t-il unité à ses expressions - le verbe et l'esprit. Le νοῦς est l'âme car il est sa source et sa dignité.

1.1.4. L'intellect – *finitum capax infinitum*

L'intellect est une créature et, par le fait même, sa nature est déterminée. Le terme *nature* désigne l'essence d'une chose, telle qu'elle est donnée et reçue, indépendamment de sa volonté et de son activité²⁴⁹. La nature est ce qu'on est sans mérites. Or, il y a des actes qui sont accomplis naturellement, sans délibération ; Calliste les désigne par ce qui se produit « naturellement » (πεφυκότως)²⁵⁰. Or, étant quelque chose de permanent, la nature est ce qui est relativement stable dans l'instabilité générale de la créature. Être une créature et avoir une nature spécifique rend l'intellect doublement limité :

différents aspects depuis toujours dans l'Eglise Orientale) était décisive pour la position orthodoxe contre les différentes hérésies.

²⁴⁹ Il y a plusieurs acceptations du terme *nature*. Voir **Boèce**, *Courts traités de théologie, Contre Eutychès et Nestorius*, I, p. 53 de la traduction par H. Merle, Cerf, 1991. La tradition byzantine reste, en général, fidèle à Aristote. Cf. **Pamphilus Hierosolymitanus**, *Panoplia dogmatica*, II, 6 (*Nova Bibliotheca Patrum*, 2, p. 606) et surtout **Maxime le Confesseur**, *Opuscula*, PG 91, 265 D. La nature est identique à l'essence (οὐσία) (Cf. **Leontius Byzantinus**, *Adversus fraudes Apollinaristarum*, PG 86, 1957 A et *De sectis*, PG 86, 1193 A) ou différente d'elle (**Jean Damascène**, *Dialectica*, 30, PG 94, 589 C).

²⁵⁰ Voir par exemple ch. 1.

une fois parce qu'il est créé et par conséquent, il se peut qu'il ne soit pas; et une autre fois parce que sa nature spécifique le définit. Cette double limitation fait de l'intellect un être fini. Elle permet à Calliste Cataphygiotès, dans un premier moment, de faire un parallèle entre l'intellect et les créatures en général. Calliste construit plusieurs syllogismes dont la majeure traite de la nature du créé en général, la mineure introduit le cas particulier de l'intellect et la conclusion donne les conséquences qui s'ensuivent pour l'intellect. Dans ces premiers chapitres syllogistiques (1 à 6 ; 12 à 14 ; 28 à 32 etc.) il veut donner une base démontrable et apodictique sur laquelle pourra reposer la suite de son œuvre. Or, un fondement apodictique est revendiqué par plusieurs théologiens byzantins. Le goût pour la démonstration naît souvent de leur réaction contre le relativisme et l'agnosticisme de certains philosophes humanistes; un exemple en est la controverse entre Grégoire Palamas et Barlaam. À plus forte raison, il est adéquat de chercher une preuve nécessaire quand il est question de la nature des choses, c'est-à-dire de la physique.

Les choses créées se distinguent l'une de l'autre. Cela les limite encore, cette fois-ci l'une face à l'autre, à l'intérieur même de la créature. En effet, la limitation est inséparable de la fragmentation et de la division. Toute créature est multiple, elle se trouve dans le multiple et tend vers le multiple. Elle participe, bien sûr, à l'Un, mais cela aussi d'une manière multiple : « La créature se rassemble dans l'unité, mais dans une unité composée, multiple et non pas sans commencement, puisqu'elle est créature »²⁵¹. L'association entre la limite et le multiple et, respectivement, entre l'infini et l'un est clairement exprimée dans la centurie de Calliste et joue un rôle important dans l'examen approfondi auquel son auteur soumet l'acte contemplatif.

²⁵¹ Ch. 15, p. 153.

La nature comprend les propriétés spécifiques et le mouvement propre²⁵². Calliste s'intéresse surtout au côté dynamique de l'intellect, à son mouvement et à son devenir. Le point de départ de l'intellect est son « état » de créature, son point d'arrivée est sa participation à l'infini divin. Le chemin à parcourir est infini aussi bien que le mouvement noétique. Pour comprendre la démarche de Calliste, une référence aux réflexions de Grégoire de Nysse sur l'image s'impose²⁵³. D'après Grégoire, la ressemblance entre l'image et l'archétype est totale et leur différence consiste seulement dans leur être qui est respectivement incréé ou créé. La créature diffère du Créateur par le fait qu'elle implique de non être à l'intérieur même de son être. Grégoire appelle ce non-être intervalle (διάστημα). L'intervalle rend possible le mouvement, le temps et l'espace. La différence entre Dieu et l'homme consiste donc dans le mouvement : Dieu est immobile et l'homme est tout ce qui est Dieu, mais il est mobile. L'homme est un autre sujet (ὑποκείμενον) et son sujet, porteur de l'image divine, est limité de l'intérieur par l'intervalle; étant créé, il est en mouvement. Pourtant, le mouvement est positif car il est aussi la condition qui permet à l'homme d'approcher le divin; il est l'instrument même de sa conversion, de son retour vers son prototype, de son amélioration et de son ascension. C'est parce qu'il est mobile que l'homme peut *devenir* autre, infini, simple et un. Calliste Cataphygiotes reprend cette valorisation du mouvement pour expliquer comment une chose finie (l'intellect en tant que créature) peut entrer en relation avec l'infini (divin), peut participer à l'infini et devenir lui-même infini en acte tout en restant fini par nature.

Calliste s'intéresse à la nature propre de l'intellect. Or, celle-ci, tout en étant comparable aux autres est aussi très spéciale. Le νοῦς diffère des autres créatures car, par

²⁵² Cf. Chapitre 3 et ch. 7 : le mouvement propre de l'intellect (ἀποκινήτως).

nature, il tend vers le *Meilleur* qui pour lui est l'Un infini. Il est attiré par l'infini qui s'avère le seul objet digne de lui, propre à satisfaire son mouvement naturel perpétuel. Parti à sa recherche, l'intellect lui-même entreprend un voyage infini. Il en est capable puisque, suite à son amour et à son acte contemplatif, il peut changer conformément à son objet, s'assimiler à lui et *devenir* infini. Ainsi, il dépasse sa nature, mais aussi toute nature créée. Il *devient* son acte : volontaire, libre et surnaturel²⁵⁴. Il devient « quant à son énergie, rétablie dans son état originel, sans commencement ni fin, simple et sans forme »²⁵⁵. Dans son acte, il va au-delà de sa nature, mais cela sans la nier. Pour l'intellect, le dépassement de sa nature limitée n'est pas « contre nature », au contraire, il est son accomplissement. Ainsi pouvons-nous dire avec assurance que pour Calliste l'intellect est un *finitum capax infinitum*. En cela consiste en grande partie l'intérêt de la centurie. Il y a un paradoxe implicite à la nature noétique qui est aussi bien finie (créée) qu'infinie (en mouvement perpétuel); il y a un paradoxe dans l'accomplissement de l'intellect et dans son « état » parfait car sa nature est finie et son acte est infini; il y a un paradoxe dans sa connaissance et dans sa contemplation (il voit qu'il ne voit pas); enfin, il y a un paradoxe dans son union avec l'Un. Tous ces paradoxes s'avèrent la seule manière convenable de penser et d'exprimer, tant que cela soit possible, l'approche et l'union de l'intellect avec ce qui est au-delà de toute pensée et de tout langage – l'Un infini.

1.2. L'Un

1.2.1. L'Un des philosophes et des théologiens

²⁵³ Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, ch. XVI, SC 6, p. 156 – 158, PG 44, 184 A - D.

²⁵⁴ Cf. ch. 7 : le mouvement mixte.

²⁵⁵ Ch. 19, p. 158.

L'Un est un concept philosophique de première importance. D'un principe entre les autres, celui de la totalité et de l'être ensemble, il gagne de l'autonomie, il est reconnu pour un transcendantal et devient *le* principe premier et unique - Dieu.

Chez les premiers philosophes, l'Un est ce qui unit et que toute chose est, mais d'une manière multiple et séparée. Il est une force unificatrice - l'amitié, l'air, l'infini etc. - qui a pour sujet les éléments²⁵⁶. Il est ce qui agit dans le matériel, c'est-à-dire un principe actif qui va au pair avec son opposé, le principe de la division.

Avec les Pythagoriciens et surtout avec Platon, l'Un commence à être considéré en soi. Il *est* (une substance selon Aristote) et il est le principe de tout ce qui est. En couple avec son opposé, le Multiple, il régit tout. Bien qu'agissant ensemble, la Monade considérée comme Limite garde la primauté par rapport à la Dyade illimitée. L'Un et son acte unifiant acquiert une connotation nettement positive. L'Un est divin et Dieu est un.

Pour Aristote, L'Un n'est pas une substance, mais comme l'Être, il est un principe plurivoque. Les différentes substances sont unes d'une manière différente par rapport aux autres et par rapport à elles-mêmes. Néanmoins, l'Un est le principe du connaissable dans chaque genre²⁵⁷. Ainsi s'établit-il un rapport nécessaire entre l'Un et l'intellect.

Or, c'est avec Plotin que la vraie carrière de l'Un se fait. Dépassant tout dualisme, l'Un s'émancipe de son opposé, le multiple, dont, désormais, il est considéré comme le principe. Il est la première hypostase, le principe unique et transcendent : au-delà de tout être, de toute intelligence, absolu, simple et infini. L'Un devient le Principe, le Premier (τὸ πρῶτον), Dieu. Étant donné que la compréhension de Calliste Cataphygiotes de l'Un infini

²⁵⁶ **Aristote**, *Métaphysique*, I, 2, 1053 b 15.

²⁵⁷ *Métaphysique*, Δ, 6, 1016 b 20.

est fort néo platonisante, il nous semble nécessaire d'examiner ici le rapprochement entre l'Un et l'infini qui se produit pour la première fois dans la philosophie avec l'œuvre de Plotin.

L'Un est infini et illimité (ἄπειρον) puisqu'il est la fin et la limite (πέρας)²⁵⁸ des autres hypostases. En tant que tel, il est sans limite. Le Premier n'est pas une chose déterminé (τόδε τι), il est indéfini (ἄοριστον) parce qu'au-dessus de toute définition²⁵⁹. Il est le fondement de la Forme des formes sans être forme lui-même²⁶⁰. L'Un est transcendant et ainsi, n'est-il limité par rien²⁶¹. Il est « une unité infinie, étant sans étendue et pour cela infinie »²⁶². De même l'Un est infini par sa puissance²⁶³ et par son éternité²⁶⁴. Par sa puissance, il est un infini intensif, parce qu'actif, surabondant et créatif. Par son éternité, il est un infini actuel parce qu'il est « toujours – maintenant » vie et être. L'Un est Dieu – transcendant, ineffable et insaisissable²⁶⁵. Il ne peut pas être déterminé, ni défini car « il

²⁵⁸ Cf. *Enn.* 1, ch. 8, sec. 2, ligne 5; *ibid.* sec. 6, ligne 41 et *Enn.* 6, ch.8, sec. 9, ligne 10. Le premier principe est mesure et limite de toutes choses (μέτρον πάντων καὶ πέρασ). Il est meilleur que les choses dont il est principe et « par conséquent, il est déterminé » (ὀρισμένον τι) en tant que seul et unique (ὅτι μοναχῶς). Or, c'est l'idée aristotélicienne : Dieu est limite en tant qu'ἀρχή, mais aussi en tant que τέλος, τὸ τί ἦν εἶναι, οὐσία, ἐντελεχεία, αἴτια. Cependant, Aristote ne dirait jamais que la limite de toutes choses est illimitée en soi. En revanche, la pensée dialectique de Plotin lui permet de concevoir l'illimité en tant que son autre - la limite-même.

²⁵⁹ *Enn.* 6, ch. 8, sec. 9, lignes 39-42.

²⁶⁰ Cf. *Enn.* 6, ch. 7, sec. 17, ligne 35.

²⁶¹ Cf. *Enn.* 6, ch. 5, sec. 4, ligne 13 et *Enn.* 5, ch. 5, sec. 11, ligne 1.

²⁶² Cf. *Enn.* 6, ch. 5, sec. 8, ligne 34.

²⁶³ Cf. *Enn.* 4, ch. 3, sec. 8, ligne 36. C'est seulement ainsi que la stabilité et l'infini coïncident : « Ce qui est stable est infini par sa puissance car sa puissance est infinie sans être d'ailleurs divisée à l'infini ». Voir aussi *Enn.* 5, ch. 5, sec. 10, ligne 20.

²⁶⁴ Cf. *Enn.* 6, ch. 5, sec. 11, ligne 23 *et infra*.

²⁶⁵ Cf. *Enn.* 6, ch. 9, sec.4, ligne 12 : οὐδὲ ῥητὸν, οὐδὲ γραπτὸν. Le Premier est aussi sans nom (cf. *Enn.* 5, ch. 5, sec. 6, ligne 12 et aussi *ibid.* ch. 3, sec. 13 ligne 1 *et infra*). L'attitude de Plotin est purement apophatique : il

serait absurde de prétendre embrasser une nature infinie (τὴν ἄπλετον φύσιν περιλαμβάνειν) »²⁶⁶.

Plotin pense l'infini comme ce qui est exempt d'étendue. Cela lui permet de le considérer comme existant en acte. L'infini actuel est simultanément toujours et maintenant. L'infini ne serait plus « ce à quoi quelque chose manque », mais « ce à quoi rien ne manque ». Un tel changement de paradigme est très important pour la valorisation de l'infini. Décrivant l'infini actuel, Plotin se sert de l'adverbe ἤδη qui traduit l'idée d'une présence : il dit « maintenant », « dans ce moment », « réellement ». L'infini actuel (ἄπειρον ἤδη) est (εἶναι) tout entier (ὅλον), tandis que l'infini potentiel (ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς αἰεί) est d'une manière successive dans un mouvement perpétuel et sans jamais être entier²⁶⁷.

Pour illustrer la distinction entre les deux types d'infini, les exemples préférés de Plotin sont l'éternité et le temps. L'éternité est une vie infinie *maintenant* (ζωὴν ἄπειρον ἤδη) qui est de tout (τῶ πᾶσιν εἶναι) et ne perd rien²⁶⁸. Elle est une « vie immuable, réalisée tout entière à la fois, infinie, parfaite, subsistante dans l'unité et se rapportant à l'unité »²⁶⁹.

est dans notre pouvoir seulement de dire ce que Dieu n'est pas sans dire ce qu'il est. Toute la philosophie grecque développe la méthode apophasique qui trouve sa culmination dans le néoplatonisme. (Voir **A.-J. Festugière**, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1945-54 et *contra* **H.A. Wolfson**, *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass. 1947, vol. 2, p.110-164). D'après Plotin, quand nous parlons de l'Un, il faut toujours ajouter *διον* : en quelque sorte, comme si, approximativement. La connaissance que nous avons de Dieu est relative et partielle. La raison en est que nous le connaissons à travers ce qu'il n'est pas. C'est de la même manière que nous connaissons l'infini.

²⁶⁶ *Enn.* 5, ch. 5, sec. 6, ligne 14.

²⁶⁷ Cf. *Enn.* 3, ch. 7, sec. 11, ligne 54.

²⁶⁸ Cf. *Enn.* 3, ch. 7, sec. 5, ligne 26.

²⁶⁹ *Ibid.*, sec. 11, ligne 3. Voir aussi ligne 46 et *infra*.

En revanche, le temps n'est infini que potentiellement, comme une progression à l'infini, et il est *un* seulement par sa continuité²⁷⁰. L'infinité du temps est une image de la *vraie* infinité actuelle de l'éternité qui est divine²⁷¹.

L'idée positive d'un infini actuel convient parfaitement à l'Un transcendant et immanent à la fois, inconnaissable et objet ultime des intellects, tout puissant, omniprésent et ineffable. Or, dieu est dit infini pour plusieurs raisons. Chez Plotin, nous pouvons distinguer cinq modes d'infini divin²⁷². Premièrement, Dieu est infini parce qu'*éternel*. Son « toujours » est maintenant et son « maintenant » est toujours.

Ensuite, il est *d'une puissance infinie*²⁷³. La force et l'activité de l'Un n'ont pas de fin. Cette pensée pourrait être le développement de l'idée aristotélicienne de la puissance

²⁷⁰ Le temps paraît infini sans l'être réellement. Plotin le compare à une ligne qui « tout en s'étendant infiniment, dépend toujours d'un point et tourne autour de lui » (*Enn.* 6, ch. 5, sec. 11, ligne 14). Cette ligne a une étendue, tandis que le point qui est son principe n'en a pas. Pour cette raison, la ligne du temps est inférieure au point de l'éternité.

²⁷¹ Cf. *Enn.* 4, ch. 4, sec. 9, ligne 12 *et infra*. Jupiter est infini et possède l'unité parfaite. L'infini reste toujours tout entier en lui, il lui est inhérent. Ce n'est point une nouvelle que les dieux sont éternels. Nouvelle est l'interprétation de l'éternité comme infini actuel. L'éternité n'est plus ce qui dure toujours car, ainsi, le temps serait aussi éternel. L'éternité diffère du temps par son essence : elle *est* au présent, maintenant une, entière, parfaite, autarcique. Le temps - qui, depuis Platon, est son image imparfaite - a une toute autre nature. Il *n'est* jamais un, entier et autarcique. Il est fragmentaire, un mouvement perpétuel, un écoulement qui est un, entier et accompli seulement en puissance.

²⁷² Plotin appelle divines les trois premières hypostases : l'Un, le Noûs et l'Âme. Les modes d'infini s'appliquent également aux trois, mais à plus forte raison au Premier - l'Un.

²⁷³ *Enn.* 6, ch. 9, sec. 6, ligne 7 et 10 : μέγιστον γὰρ ἀπάντων οὐ μέγεται, ἀλλὰ δυνάμει, ὥστε καὶ τὸ ἀμέγεθες δυνάμει [...] Ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτόν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. L'Un est le plus grand non par grandeur, mais par une puissance sans grandeur. Il peut être saisi d'une seule manière – en tant qu'insaisissable. Quand l'infini est dit de l'Un, il ne signifie pas un infini matériel ou noétique (c'est-à-dire un infini négatif conçu par rapport à une limitation), mais un infini puissant et actif qui est totalement positif. L'Un est infini parce que sa puissance (sa force, son énergie) est

illimitée du Premier moteur. La puissance de l'Un se manifeste dans son activité ou, plutôt, nous devons dire que dans l'Un simple il n'y a pas de distinction entre la puissance et l'acte²⁷⁴. L'idée de sa puissance infinie est très proche de celle de son omniprésence : l'Un pénètre tout sans jamais épuiser sa force infinie²⁷⁵. Sa puissance est l'expression de sa force; elle est le lien qui le lie aux hypostases inférieures car par sa puissance l'Un s'exteriorise. De plus, dieu produit, à cause de sa générosité infinie, des natures « en quelque sorte parallèles à cette puissance infinie ». C'est encore une caractéristique de l'infinité actuelle : elle produit des infinis car elle est une fin qui ne limite pas ceux dont elle est la finalité.

Troisièmement, l'Un est infini parce qu'il est *présent partout*, entier et identique²⁷⁶. Il est immanent aux hypostases inférieures, jusqu'à la dernière. L'omniprésence est étroitement liée à l'unité et à la simplicité de l'Un. Celui-ci n'est pas compris dans un lieu ou dans un temps. Il est impossible qu'il soit présent dans un endroit et moment et absent dans un autre car cela introduira une différence au sein même de l'Un. Son omniprésence est due également à sa supériorité et à sa transcendance : pareil à l'âme qui est présente partout dans le corps parce qu'elle est incorporelle, il est présent comme dans le monde matériel, de même dans le monde intelligible, parce qu'il n'y fait point partie des deux,

insaisissable. Voir *Enn.* 2, ch. 9, sec. 3, ligne 5; *Enn.* 3, ch. 7, sec.5, ligne 23; *Enn.* 6, ch. 5, sec. 11, ligne 11 *et infra* et *ibid.* sec. 12, ligne 4.

²⁷⁴ Cf. *Enn.* 2, ch. 9, sec. 1, ligne 24. C'est dans ce sens-ci que les puissances divines plotiniennes sont l'équivalent aux puissances divines chez Philon d'Alexandrie, ainsi qu'aux énergies du Dieu chrétien.

²⁷⁵ *Enn.* 5, ch. 8, sec. 9, ligne 25. L'Un est présent dans chacun des être tout en restant présent en soi. Il sort et il ne sort jamais de soi. Cela n'est possible que d'après la loi de l'infini. De même, ses « parties » sont aussi infinies que le tout. Et si on divise, par la pensée, l'infini jusqu'à l'infini, sa puissance restera infinie. (*Enn.* 6, ch.5, sec. 12, ligne 4). L'Un n'est pas enfermé « dans un lieu déterminé », ni séparé des hypostases inférieures par une barrière-limite (ὄρος). Cf. *Enn.*2, ch. 9, sec. 3, ligne 19.

mais il les surpasse infiniment. Plotin appelle explicitement l'omniprésence infinie (ἄπειρον) car « elle n'est pas limitée » (οὐ δὴ πεπερασμένην). De quoi le serait-elle? Les corps (et l'étendue qui les comprend) limitent seulement ce qui est corps, la pensée divise seulement ce qui est intelligible. L'Un ne peut pas être limité par son autre parce qu'il lui est à la fois immanent et transcendant.

Enfin, dieu est infini car il est sans grandeur, *sans étendue*²⁷⁷. L'actualité d'une grandeur infinie est impossible et dieu est sans grandeur. Donc, il est possible qu'il soit infini. Ainsi est-il un infini intensif. Ce dernier est un, il est propre à l'Un et il est une concentration extrême. L'infini extensif, d'autre part, est propre à la matière qui est « l'image de l'étendue »²⁷⁸, la diffusion et la distraction totales. Dans le monde plotinien dynamique, le Principe premier est un infini intensif qui, n'étant point séparé de son autre par des limites, émane, s'écoule et, dans sa procession, devient son autre - un infini extensif. Certes, la tension maximale de l'infini intensif diminue à chaque hypostase pour disparaître complètement au niveau de la matière qui est la condition de l'existence de l'étendue. Cependant, l'épuisement de l'infini intensif n'est qu'apparent. L'Un reste toujours en soi, mais, par générosité et surabondance, il donne aussi l'être à ce qui est différent de lui - au multiple, au mobile, à la pensée et au corps. De sa part l'infini extensif n'est pas satisfait de son état vide, il se *retourne* vers l'Un et cherche à se « remplir », à se concentrer et à s'approcher de son principe.

Ainsi les différentes hypostases participent-elles toutes à l'unité de l'Un. Néanmoins, l'infini qui les caractérise est mixte : d'une part elles participent à l'infini

²⁷⁶ *Enn.* 6, ch. 5, sec. 4, ligne 13. Voir aussi *Enn.* 5, ch. 8, sec. 4, ligne 8.

²⁷⁷ *Enn.* 6, ch. 5, sec. 12, ligne 35 : εἰς ἐν ἄπειρον ἰόντα ἀμεγέθει τῷ ἀπείρῳ et *Enn.* 6, ch. 9, sec. 6, ligne 11.

²⁷⁸ *Enn.* 2, ch. 4, sec. 11, ligne 29 (φάντασμα).

intensif de l'Un car elles détiennent aussi une certaine unité; d'autre part, à cause de leur complexité, elles participent à l'infini extensif. L'homme, à la quête de l'infini intensif et de l'unité, aspire à se rendre semblable à l'Un; c'est par la contemplation qu'il devient un et infini. Calliste suit sur ce point Plotin de très proche. Dans la contemplation le sujet, l'objet et l'acte ne font qu'un. Ni la contemplation, ni le contemplé, ont une limite²⁷⁹. La contemplation étant infinie, celui qui contemple *devient* infini et ne peut pas fixer ses propres limites²⁸⁰. Le désir et l'amour que l'âme humaine éprouve pour dieu sont aussi illimités car leur objet est l'Un infini.

La tradition patristique orientale continuera cette idée de l'Un divin et infini. Aidés par l'autorité de Denys L'Aréopagite et devenus vite des textes de référence, les écrits du *Corpus dionysiacum* présentent l'Un infini comme une énergie divine et comme un des noms divins de l'Innommable. Les textes de Denys influenceront la théologie et l'expression de l'expérience mystique à l'Occident comme à l'Orient, de Jean Scot Erigène à Maître Eckhart et Nicolas de Cues et de Maxime le Confesseur à Grégoire Palamas.

Pour l'Aréopagite, Dieu est Un en tant qu'Unité et Trinité et il est simple et infini «en tant qu'il est plus que parfait, puisqu'il transcende toute réalité, en tant qu'il définit toute infinité, qu'il déborde infiniment toute limite, que rien ne le contient ni ne l'enclot, mais qu'il s'étend au contraire tout ensemble en tous lieu et au-delà de tout lieu, par des

²⁷⁹ *Enn.* 3, ch. 8, sec. 5, ligne 30.

²⁸⁰ Cf. *Enn.* 5, ch. 8, sec. 4, ligne 33 et *Enn.* 6, ch. 5, sec. 7, ligne 13. Dans la contemplation l'homme reste insatiable. Plus il progresse dans l'infini, plus son désir augmente. Entre les infinis qu'il contemple, il se voit lui-même infini. Il ne peut plus trouver ses propres limites car il n'en a pas, il ne peut pas se déterminer en tant qu'une chose entre les autres car il est le tout (το πᾶν). Voir aussi *ibid.*, sec. 12, ligne 21. L'être déterminé tient sa détermination au non-être.

dons inépuisables et des actes infinis »²⁸¹. L'Un est « toutes choses de façon synthétique dans la transcendance d'une seule unité »; en encore « tout être et toute portion d'être ont part à l'Un et il faut que tout être soit un pour exister comme être »²⁸². L'Un précède le multiple. En lui, les opposés mêmes se réduisent à l'unité et les distinctions sont indivisibles et unifiées. Nous pouvons voir à quel point Calliste est redevable au néoplatonisme chrétien de l'Aréopagite en lisant le texte suivant : « Ainsi, presque chaque fois qu'il s'agit de théologie, nous voyons la Théarchie saintement louée, soit comme Monade et comme Unité, à cause du caractère de simplicité et d'unité de ce sublime Indivisible dont la puissance unifiante (ἐνοποιοῦ δυνάμεως) nous unifie nous-mêmes et rassemble d'une façon qui n'est pas de ce monde (ὑπερκοσμίως) la division de nos altérités pour nous conduire ensemble à la monade conforme à Dieu (θεοειδῆ μονάδα) et à cette unification qui a Dieu même pour modèle (θεομίμητον ἔνωσιν) »²⁸³. Calliste Cataphygiotès reprend dans sa centurie le même mouvement ascendant et unifiant : l'intellect possède par nature une certaine ressemblance avec l'Un, il tend vers l'Un, en le contemplant il se rend plus semblable à lui, devient un lui-même, imite Dieu et s'unit à Lui.

1.2.2. Pourquoi choisir l'Un comme nom divin?

Avec les autres transcendants, l'Un est à la limite de la pensée rationnelle. Pourtant il est aussi sa base. En tant que pensable, l'Un est un concept philosophique. En

²⁸¹ Denys, *Les noms divins*, ch. XIII, 1 [977 B], p. 172.

²⁸² *Ibid.*, 2 [977 C] et *infra* 977 D. Voir aussi *ibid.* ch. II, 11, [652 A].

²⁸³ *Ibid.*, I, 4, [589 D].

tant que limite, identifié au principe premier, immanent ou transcendent, il est objet de la théologie. En tant qu'impensable, il est l'Autre dont le mystique aspire à la rencontre.

Désignant Dieu, Calliste choisit de s'en servir de son nom d'Un. Cela advient surtout dans les premiers chapitres de la centurie, ceux que nous avons caractérisés comme proprement syllogistiques. Son choix n'est pas aléatoire.

Premièrement, l'Un est intimement lié à l'intellect. Il est le principe de la pensée, et aussi son terme. C'est un concept limite, un transcendantal, que l'intellect pense et ne pense pas à la fois. Ainsi, parant de Dieu en tant que l'Un, Calliste réussit à inclure dans un même ensemble la nature et le devenir de l'intellect, sa connaissance rationnelle et sa contemplation au-delà de la raison, sa compréhension et son ignorance. Deuxièmement, la centurie de Calliste englobe trois types d'attitude et de discours – philosophique, théologique et mystique – et cela d'une manière synthétique. L'Un s'avère le nom qui satisfera les trois types d'approche au divin. Troisièmement, Calliste Cataphygiotès choisit l'Un car l'ascension de l'intellect passe nécessairement par sa propre concentration, c'est-à-dire par son union avec soi. Le principe de l'union, serait-ce de l'intellect avec lui-même ou de l'intellect avec Dieu, est toujours l'Un. Quatrièmement, Dieu est un en tant qu'unique. Le désir amoureux reconnaît l'objet de son ardeur dans ce qui est seul et exceptionnel. Enfin, dans le paradigme de Calliste l'Un est infini et l'infini s'avère le modèle ontologique qui permet à l'auteur de résoudre le problème qu'il pose, à savoir comment l'intellect atteindra-t-il en acte ce qui est au-delà de lui.

1.2.3. Unité et infinité en Dieu

Pour Calliste Cataphygiotes l'infini se trouve premièrement et dans un sens absolu en Dieu et en Dieu seul²⁸⁴. Dans la centurie cette idée est présente comme un principe qui n'est jamais discuté ou démontré. Au contraire, c'est à partir de lui que Calliste discute et démontre sa théorie de la connaissance de Dieu et de la déification de l'intellect.

L'idée de l'infinité divine chez Calliste est héritée et fidèle à la tradition. Fruit d'un long développement dans la pensée gréco-byzantine, elle est issue de quatre idées étroitement liées : (1) l'unité et la simplicité divines, (2) l'immatérialité divine - Dieu comme Esprit, (3) la transcendance divine et (4) l'incompréhensibilité de Dieu. Ces idées conspirent pour donner une conception de Dieu un et infini.

Ayant revu les trois premières d'une manière générale dans l'œuvre de Plotin, nous n'esquisserons ici qu'un bref examen de l'idée de l'incompréhensibilité divine, introduite dans la philosophie par l'école alexandrine. Philon est le premier à poser l'incompréhensibilité d'un Dieu transcendant. Il traite le problème sous un aspect ontologique, insistant que « Dieu contient toute chose (y compris le monde entier) et il n'est, lui, contenu par rien d'autre parce qu'il est lui-même un et tout »²⁸⁵. Plus tard, Clément d'Alexandrie connaissant bien les textes de Philon, fait le lien entre l'unité de Dieu et son incompréhensibilité et indescriptibilité. Il amène l'aspect gnoséologique du problème, à savoir comment connaître ce qui dépasse notre compréhension. Clément fait encore un pas décisif et identifie l'incompréhensibilité et l'indescriptibilité avec l'infinité²⁸⁶. Enfin, Origène qui presque jamais ne parle de Dieu en tant qu'infini et qui,

²⁸⁴ Ch. 3 (p. 146).

²⁸⁵ Cf. **Philon d'Alexandrie**, *Legum allegoriae*, I, 44; III, 6; *De posteritate Caini*, 7; *De confusione linguarum*, 136.

²⁸⁶ Cf. **Clément d'Alexandrie**, *Stromates*, V, 12, 81.

ainsi, dépend plus de Philon que de Clément, insiste que Dieu « contient tout ce qui peut être, et il n'est rien qui contienne Dieu »²⁸⁷.

Pourtant, l'infinité divine ne trouve sa formulation explicite et sa reconnaissance qu'au 4^e siècle avec les œuvres anti-eunomiennes des Pères Cappadociens. La thèse de l'infinité divine est leur plus fort argument ontologique contre Eunome qui soutient la cognoscibilité rationnelle de Dieu et la possibilité de connaître son nom unique et vrai qui désigne son essence. La réaction des Cappadociens est de défendre l'idée que Dieu, dans son essence étant infini et l'infini même, n'est pas connaissable d'une manière compréhensive par l'intellect fini. D'après Grégoire de Nazianze, la seule chose qu'on connaisse vraiment en Dieu ou, plutôt, qu'on rencontre en Dieu est son infinité. Dieu est, dit-il, « comme un océan infini d'essence dépassant les limites de toute pensée qui pense toujours un temps et une nature, c'est-à-dire elle pense d'une manière limitée »²⁸⁸. Ainsi, avec les écrits anti-eunomiens des cappadociens, la valorisation du concept d'infini change totalement. L'infini que la philosophie classique concevait comme inachevé, imparfait, mobile et seulement potentiel devient l'attribut divin par excellence et s'approprie la connotation d'éternité, de vie, de perfection et d'activité. Certes, Grégoire de Nazianze, Basil et surtout Grégoire de Nysse ont subi indéniablement l'influence plotinienne. Cependant, Plotin garde encore une certaine ambiguïté dans sa position sur l'infini : il en a deux conceptions opposées – positive et négative - et les applique à différentes hypostases. Seulement après la condamnation de la doctrine eunomienne et, un peu plus tard, avec

²⁸⁷ **Origène**, *Contra Celsum*, VII, 34, ligne 1 - 4.

²⁸⁸ **Grégoire de Nazianze**, *Discours 38*, 7 - 8 (SC 358) et *Discours 45*, ou le texte est littéralement repris. Basile de Césarée et Grégoire de Nysse développent et utilisent le même argument. Cf. **Basile de Césarée**,

l'apparition du *Corpus Dionysiacum*, l'infini devient inséparable de la déité : Dieu est conçu comme infini et l'infini – comme divin.

Dans ses chapitres syllogistiques, Calliste distingue aussi deux infinis, mais tous les deux positifs et divins : celui de l'essence divine et celui de ce qui est *autour* de Dieu²⁸⁹. Il s'agit d'une distinction analogue à celle de l'essence et l'énergie, de la nature divine et des actes créateurs et providentiels qui sont distingués sans que cela introduise de la complexité dans la simplicité divine. Ainsi l'infini s'applique-t-il à la nature divine transcendante tout aussi bien qu'à ce qui est *autour* (περί) de Dieu.

Autour de Dieu est un terme technique déjà pour Maxime le Confesseur²⁹⁰. Calliste Cataphygiotès n'expliquant pas ce qu'il désigne avec *l'autour* de Dieu, il faut chercher sa signification dans la tradition, chez des auteurs dont Calliste dépend. Or, il y a plusieurs interprétations de ce que Maxime désigne avec ce terme. *Autour* de Dieu pourrait signifier (1) les λόγοι des choses qui préexistent en Dieu et que l'homme connaît lors de sa contemplation naturelle (φυσική θεωρία) ou bien encore (2) les opérations de Dieu : Sa Providence et Son Jugement, ou bien (3) les énergies divines, qui tout en étant Dieu, ne sont pas totalement transcendantes comme l'est l'essence divine et permettent la participation. *Autour* de Dieu sont aussi (4) les créatures qui n'ont pas leur commencement dans le temps, autrement dit, les vertus et c'est aussi (5) le « lieu » de l'homme déifié.

Adversus Eunomium, vol. 29, p. 525, l.36; p. 548, l.29 et **Grégoire de Nysse**, *La création de l'homme*, XXI, SC 6, p. 182; *La vie de Moïse*, Préface, 7, SC 1 bis, p. 3.

²⁸⁹ Cf. Chapitre 4.

²⁹⁰ Cf. **Maxime le Confesseur**, *Centuriae de caritate*. I, 100; II, 26-27; IV, 7 (SC 9); *Mystagogia*, V; *Centuriae gnosticae* I, 48 etc. Voir aussi **Grégoire de Nazianze**, *Discours 30*, 17, 9 (SC 250) En tant que terme philosophique voir Platon, *Lettre II*, 312 e : « *Autour* du Roi de toutes choses se trouvent toutes choses » (trad. L. Brisson).

D'après Maxime, l'homme, ne connaissant Dieu Tel qu'Il est (κατ'αὐτό), peut connaître *l'autour* de Dieu. Le terme même nous fait penser à un mouvement circulaire qui se repose en soi et ainsi concilie la mobilité et l'immobilité. C'est un adage qui revient souvent aussi chez Maxime et qui n'est pas étranger à son idée de la synthèse.

Cet *autour* de Dieu rend compréhensible la dialectique de la transcendance et de l'immanence divines. Premièrement, «le divin seul est illimité»²⁹¹. Alors, l'infini exprime ce qui est au-delà, ce qui ne peut pas être connu, ni touché, ce qui par définition est caché, qui est en soi un mystère. Ainsi, l'infini et la transcendance deviennent synonymes. Dans le second cas, ce qui est *autour* de Dieu est contemplé en tant qu'infini et illimité²⁹². L'infini s'avère plutôt notre propre limite, la seule et dernière chose que nous pouvons atteindre et connaître. Cet infini est ce qui se montre, il est une théophanie. Pour Calliste, l'infinité de ce qui est *autour* de Dieu est la limite de la connaissance naturelle de l'homme, c'est-à-dire de la philosophie *extérieure*, celle des sages de la Grèce antique. Cet infini divin permet la participation naturelle et ainsi est-il le garant de l'immanence divine²⁹³.

Si le concept d'infini permet à la fois de voir Dieu comme transcendant et comme immanent, il est facile de comprendre pourquoi il devient l'attribut premier de Dieu dans la tradition gréco-byzantine. Ainsi, l'infini rend-il adéquatement l'idée que Dieu est incompréhensible, mais connaissable, qu'Il peut être atteint, mais non circonscrit, qu'Il est intelligible, mais reste toujours au-dessus de l'intellect. Il y a dans la notion d'infini une

²⁹¹ Chapites 3, 71 et 81. Quant à la théorie de l'infini en général, Calliste évidemment dépend de Maxime le Confesseur. Voir *Ambigue* 40, 220b et aussi *Amb.*17, 191a, ou on trouve un commentaire, consacré à l'infinité divine, qui se termine avec une conclusion logique que Dieu est inconnaissable. Cf. *Centuries sur la charité*, III, 23; IV, 3, 6 et 8-9 et *Centuries gnostiques*, I, 2 et 7.

²⁹² Ch. 4 et ch. 7 (p. 148).

dialectique intrinsèque qui anime toute la pensée philosophique et théologique à Byzance et la rend fructueuse. Le concept d'illimité nie la limitation tout en restant un concept limite pour l'intellect. Ainsi, exprime-t-il infini de la limite. Dieu est la limite de la créature et il est infini de deux manières : dans sa nature transcendante et en tant que limite à la fois de tout ce qui est créé et de l'intellect qui connaît le créé. Pour Calliste Cataphygiotes Dieu est l'infini qui est la fin de tout (πάντων πέρας τὸ ἄπειρον) et qui a pour limite l'illimité (ὄρισμὸν τὸ ἀόριστον, ἄπειρε)²⁹⁴.

Dieu est fin et infinité à la fois : infinité parce que fin et fin parce qu'infinité. On peut voir cette idée comme un exemple des multiples influences néoplatoniciennes que la philosophie dite *intérieure* a subies et que la centurie de Calliste explicite²⁹⁵.

Une fois attribuée à Dieu et philosophiquement identifiée avec l'unité et la simplicité, l'infinité est pensée comme un bien. Elle n'est plus l'absence d'une forme ou d'une finalité positive. Elle n'est plus la négation de quelque chose (figure, mesure, espèce etc.), mais la négation d'une négation, à savoir la négation de l'imperfection et du néant qui se trouve par nature dans l'être créé. Ainsi, l'infinité est prise dans un sens absolu – elle est positive, une et bonne. En tant que telle, elle ne peut être qu'une seule. C'est ainsi que Dieu seul est vraiment infini et tout autre infini doit être conçu comme étant relatif. Un « autre » infini ne serait possible que par participation à l'infini absolu de Dieu.

²⁹³ Cf. 7. Voir aussi **Maxime le Confesseur**, *Centuries sur la charité*, I, 96; II, 27 ; IV, 1-2; *Mystagogia.*, cap. I; *Centuries gnostiques*, I, 10 et 48.

²⁹⁴ Respectivement, ch. 5 et ch. 89. La traduction française du premier texte (p.147) dit « le terme infini de toutes choses ». Seulement ainsi, on perd de vue la racine commune des deux mots et le caractère paradoxal de l'expression. Ensuite, le nom « infini » (τὸ ἄπειρον) est rendu avec un adjectif.

²⁹⁵ Cf. **Plotin**, *Enn.* I, ch. 8, sec. 2, ligne 5; *ibid.*, sec. 6, l. 41 et VI, ch.8, sec. 9, l.10.

2. Le rapport *νοῦς - ἐν* : la contemplation

L'union hypostatique étant réservée au Christ et l'union essentielle – aux personnes divines, l'intellect ne peut s'unir à l'Un que *κατ' ἐνέργειαν*. Donc, l'acte permet et limite le rapport de l'intellect avec l'Un. Commune aux deux termes du rapport, la contemplation est l'acte ultime qui les rapproche au maximum. La *θεωρία* est le thème principal et la notion clé du texte de Calliste. En général, nous traduisons le terme avec « contemplation ». Mais cette traduction nous transmet-elle toutes les connotations du terme grec?

La *θεωρία* a, premièrement, un aspect physique et physiologique. Elle désigne tout ce qui est lié à l'acte de voir : ce qui est vu (la vision, le spectacle), celui qui voit (le spectateur, le visionnaire, l'observateur) et leur union (la vue)²⁹⁶. L'objet vu, le sujet voyant et leur acte, tous les trois sont compris dans la *θεωρία* car, dans l'acte, les trois ne font qu'un.

Puis, le terme a un aspect gnoséologique. La *θεωρία* est la perception intellectuelle des choses²⁹⁷. Elle est leur étude et leur recherche approfondie et rationnelle. Elle est aussi toute science et, bien sûr, la science par excellence : la philosophie. Elle est une théorie, la spéculation et le résultat de la spéculation. Elle est l'activité de la partie rationnelle de l'homme.

Finalement, l'aspect existentiel de la *θεωρία* est traduit souvent par « contemplation spirituelle » ou « contemplation mystique ». Il s'agit de la plus haute et noble activité de l'intellect humain, angélique ou divin. Ce sens est en étroite relation avec les précédents.

²⁹⁶ Cf. *A Patristic Greek Lexicon*, edited by **G.W.H. Lampe**, Clarendon Press, Oxford, 1964, Fascicle 3, p. 648.

²⁹⁷ Ce sens est typique pour la philosophie grecque de l'époque classique. Voir par exemple **Platon**, *Phèdre*, 65 b –66 e et **Aristote**, *Métaphysique*, 989b 25 ; 993 a 30 ; 1061 b 22 etc.

Pour les philosophes païens la plus noble activité de l'intellect - la contemplation du divin - est l'étape suprême de la contemplation intellectuelle des vérités des choses. La même continuité est présente chez certains théologiens byzantins comme Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur et Calliste Cataphygiotes.

La θεωρία - vision, spéculation ou contemplation - n'est jamais considérée en tant que moyen; sous tous ses aspects, elle est le but ultime de la vie humaine. Dans ce sens, elle diffère de l'activité « pratique » (πράξις) et la dépasse. Si la pratique a un rôle préparatoire, la contemplation est la fin (τέλος). Ainsi, la θεωρία est l'accomplissement et la perfection de la vie. Souvent, les auteurs byzantins associent la *praxis* aux bonnes œuvres et la θεωρία à l'amour : ils vont toujours ensemble²⁹⁸, mais l'amour est la plus parfaite²⁹⁹. Or, si la contemplation diffère de la pratique, elle n'est pas moins une activité; au contraire, elle est un acte beaucoup plus intense et plus puissant.

Aux trois sens principaux du terme que nous venons de mentionner et qui sont présents déjà dans la philosophie antique, il faut ajouter un quatrième, propre aux auteurs chrétiens. Celui-ci relève de l'exégèse : θεωρία est appelée l'interprétation qui découvre le sens spirituel de la Sainte-Écriture³⁰⁰. C'est le terme technique pour désigner le sens caché qui diffère de l'histoire et de la lettre du récit narratif. Elle est le processus par lequel on arrive à dégager ce sens caché. L'école exégétique d'Alexandrie et les pères Cappadociens identifient la θεωρία à l'allégorie.

²⁹⁸ **Calliste**, ch. 81 (p. 211) : les œuvres sans la contemplation sont aveugles et la contemplation sans œuvres est morte (ἄψυχος).

²⁹⁹ **Grégoire de Nazianze**, *Discours* 4, 4 et 113 (SC 309); *Carmina* 1, 2, 33, 1.

³⁰⁰ **Grégoire de Nysse**, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Prologue; *La vie de Moïse*, II, titre (SC 1 bis).

Il est évident que la traduction de la θεωρία par « contemplation » n'évoque pas toute la richesse du terme. Le premier et le dernier sens lui échappent complètement. Puis, cette traduction ne fait aucune référence à celui qui contemple et très peu - à ce qui est contemplé. Encore elle n'est pas porteuse de l'idée d'activité intense et présente la θεωρία d'une manière erronée plutôt comme un état que comme un acte. Enfin, parlant de contemplation, on ne garde plus le sens scientifique et spéculatif du terme, ni sa connotation de recherche qui aboutit à la certitude parfaite. Malheureusement, la transcription *théorie* a gardé encore moins de ressemblance avec son prototype. Ainsi traduirons-nous θεωρία par *contemplation*, mais préciserons d'avance comment il faut comprendre cette notion dans le contexte de la tradition byzantine.

Les quatre différents sens du terme que nous venons de distinguer ont un trait commun. Nous savons que, traditionnellement, les Grecs considèrent la vue comme étant le sens le plus perspicace et noble. Ce qui est commun à la contemplation sensitive, exégétique, intellectuelle et supra intellectuelle (ou mystique) est le fait de « voir » d'une manière vraie ce qui est visible, mais aussi ce qui ne l'est pas. Ainsi, la contemplation va au-delà du visible pour « voir » l'invisible. Elle est une connaissance qui va au-delà du phénomène. Premièrement, la contemplation intellectuelle (égale à la science, la sagesse et à la philosophie) connaît l'intelligible, l'εἶδος de toute chose. Deuxièmement, la contemplation dans le contexte culturel byzantin dépasse aussi l'intelligible et « voit » la vérité au-delà de l'εἶδος. Elle vise non plus l'invisible propre aux choses, mais l'invisible divin. De même, la θεωρία exégétique fait ressortir ce qui est caché dans la lettre et donne une connaissance au-delà de l'histoire visible. Ainsi faut-il retenir que la θεωρία est la connaissance vraie, obtenue par un mouvement de dépassement (du visible, du vécu, du

compréhensible et même de l'intelligible) que l'intellect accomplit dans l'effort. Il faut noter que la contemplation, comprise en tant qu'un tel mouvement de dépassement n'a pas de fin, mais se produit infiniment car elle est toujours en train de dépasser de nouvelles limites et de se dépasser pour mieux voir au-delà.

La force unificatrice de la θεωρία est un second trait commun aux quatre différents sens du terme. Une chose est vue quand elle est embrassée dans sa totalité; elle est vue complètement dans ses limites et en tant que différente des autres. De même, la contemplation intellectuelle perçoit une chose quand elle l'a en elle, quand elle la comprend et comprend les limites qui la définissent. La contemplation mystique est la connaissance de l'enchaînement, du lien intérieur qui donne l'unité de chaque chose et l'unité des choses dans le tout. La contemplation exégétique observe aussi les liens qui existent entre les différents textes, entre le texte et les sens et entre le texte et la réalité. Bref, la θεωρία est un mouvement intellectuel qui connaît son objet comme un, connaît le principe qui lui donne son unité intérieure et le connaît comme faisant partie d'une unité qui le comprend – un monde. En cela consiste la noblesse de la contemplation - elle est présente jusqu'en Dieu et la contemplation mutuelle des personnes divines donne une unité dynamique à la Trinité³⁰¹.

Les traits caractéristiques de la contemplation que nous avons dégagés peuvent être illustrés avec plusieurs textes de Grégoire de Nysse³⁰². Dans *De la Virginité*, Grégoire définit la contemplation (1) comme l'examen des êtres qui ne s'arrête pas aux apparences et au visible, mais examine l'invisible et (2) comme la capacité intellectuelle qui unit ce que la

³⁰¹ **Grégoire de Nazianze**, *Discours* 38, 9 (PG 36, 320C; SC 358). Il y a, en Dieu, une contemplation entre les hypostases, à l'intérieur de la Trinité et, à cause de sa bonté, une contemplation vers l'extérieur, qui comprend la créature.

raison (λόγος) sépare. « Mais celui qui a l'âme perspicace et qui a été formé à ne pas s'en remettre à ses seuls yeux dans l'examen des êtres, ne s'arrêtera pas aux apparences; il ne compte pas pour néant ce qui ne tombe pas sous la vue, mais il s'enquiert aussi de la nature de l'âme et examine les qualités qui apparaissent dans le corps, en les prenant en commun et individuellement. Sa raison sépare en effet chacune de ces qualités en particulier, puis considère (θεωρεῖ) comment toutes en commun elles concourent et conspirent à la construction du sujet»³⁰³. La contemplation fait découvrir l'unité dynamique du sujet ainsi que la manière dont les différentes parties agissent ensemble dans un but commun. Elle connaît l'ordre invisible des choses visibles et invisibles. La contemplation est l'activité (ἐνέργεια) et le mouvement (κίνησις) de l'intellect; elle est de même le résultat de cette activité³⁰⁴. Grégoire, à plusieurs reprises, identifie *voir* et *avoir*. La contemplation pour lui est une acquisition³⁰⁵. Sa force unificatrice est tellement grande que contempler Dieu signifie avoir Dieu. Nous retrouvons les mêmes idées chez Calliste Cataphygiotes.

Or, à notre avis, Maxime le Confesseur est celui qui a exercé la plus forte influence sur la conception de la contemplation de Calliste. Maxime distingue trois différents niveaux de la contemplation et, à tous les niveaux, il la considère toujours comme une connaissance perspicace qui pénètre au-delà du phénomène, saisit l'ordre invisible qui donne l'unité intérieure des choses contemplées et finalement unifie et simplifie l'intellect³⁰⁶. Le premier

³⁰² Sur la notion de θεωρία chez Grégoire de Nysse voir l'excellente étude de Jean Daniélou dans *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, E. J. Brill, Leiden, 1970, ch. I, pp. 1 à 17.

³⁰³ *Traité sur la Virginité*, 11, 1, SC 119. Voir aussi *Homélie sur l'Ecclésiaste*, 7, l. 3; SC 416 p. 368; *La Vie de Moïse*, II, 163 et *Sur l'âme et la résurrection*, PG 46, 57 B-C.

³⁰⁴ *Idem.*, *Contra Eunomium*, II, 572.

³⁰⁵ *Idem.*, *Homélie sur l'Ecclésiaste*, I, 6, 25.

³⁰⁶ **Maxime le Confesseur**, *Mystagogia*, ch. I, PG 91 664 D – 668 C.

niveau de contemplation a lieu quand l'intellect connaît les *logoi* des choses créées. Ainsi, le νοῦς arrive jusqu'à Dieu connu comme la cause des créatures. Au deuxième niveau, l'intellect se concentre. Il unifie le visible et l'invisible, il entre en soi et se connaît, il devient un. En contemplant, l'intellect arrive à sa propre cause. Il la retrouve en lui en tant qu'étant différente de lui. Ainsi, le mouvement vers l'intérieur permet à l'intellect de s'ouvrir vers Dieu. C'est aussi le moment de sa conversion. Enfin, au troisième niveau il y a la contemplation spirituelle (θεωρία πνευματικῆ)³⁰⁷. C'est la plus haute contemplation qui dépasse toutes formes intelligibles et qui donne à l'intellect une connaissance immédiate de Dieu. En elle, l'intellect s'unit à Dieu. Cette contemplation correspond dans les chapitres de Calliste à la contemplation de ce qui ne peut pas être contemplé³⁰⁸. Du point de vue logique, elle est paradoxale. La contemplation spirituelle est l'objet d'intérêt de Calliste car il cherche à expliquer comment l'intellect contemple ce qui dépasse toute contemplation et comment il contemple le fait qu'il ne contemple pas.

Dans *De l'union avec Dieu et de la vie contemplative*, la θεωρία est le rapport unificateur de l'intellect et de l'Un. Calliste la définit comme : « la connaissance de l'intelligible dans le sensible » ou aussi, pour ceux qui progressent – et tel devrait être l'intellect -, « la connaissance de l'intelligible pur »³⁰⁹. Contemplant, l'intellect **connaît** progressivement le sensible, les raisons du sensible, jusqu'à la raison des raisons du sensible – l'Un. Ainsi, d'une part, la contemplation est intimement liée à l'intellect : elle est son acte premier et son acte ultime, elle est son acte naturel et son acte qui dépasse la

³⁰⁷ *Ibid.*, ch. II – V, PG 668 C - 684 A.

³⁰⁸ Ch. 43. Calliste semble dépendant de Grégoire de Nysse. Cf. **Grégoire de Nysse**, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, XI, 326, 1 et XII, 369, 23 : θεωρία τῶν ἀθεωρήτων et *La vie de Moïse*, II, 163, SC 1 bis, p. 81 : τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν.

nature. Par la contemplation, il est et il devient. La contemplation est son mouvement propre grâce auquel il peut devenir parfait, semblable à l'Un, un et dieu κατ' ἐνέργειαν. Bref, l'intellect est la nature dont l'acte est la contemplation.

D'autre part, la contemplation est divine. Dieu est contemplateur (θεωρητικός) parce qu'Esprit. Il est appelé Dieu (Θεός) à cause de sa contemplation (θεωρία)³¹⁰. Celle de l'intellect est possible seulement dans la participation à l'Esprit³¹¹. Dans l'union spirituelle, l'intellect contemplatif s'inspire et s'illumine, dans l'esprit divin, il devient capable à coopérer avec Dieu et à s'unir avec l'Un. La contemplation, comme l'amour, est premièrement divine et paradigmatique pour celle de l'intellect qui tend de toutes ses forces à atteindre une ressemblance avec son prototype.

En effet, la contemplation pour Calliste est ce qui **unit** Dieu et l'homme puisqu'elle est ce qui est propre aux deux. Elle joue le rôle qui, traditionnellement, appartient à l'image. Or, étant donné que la contemplation est mouvement et acte, elle est l'acte de l'image vivante. Ainsi exprime-t-elle adéquatement la nature dynamique de la relation qui existe entre l'homme et Dieu. Et plus encore, elle est en soi une force unificatrice. Grâce à la contemplation, nous pouvons comprendre l'union sans mélange de l'homme avec Dieu et la préservation de l'essence et de l'hypostase humaines dans la déification.

La contemplation n'est pas une activité humaine parmi d'autres. Elle ne provient pas d'une capacité ou d'une puissance particulière. Elle est l'acte (ἐνέργεια) de l'homme et

³⁰⁹ Ch. 81, p. 208.

³¹⁰ Ch. 2. Cette étymologie est ancienne et réapparaît sous différentes formes. Déjà Aristote fait venir le mot θεός de θεᾶσθαι. Voir aussi **Grégoire de Nysse**, *Contra Eunomium*, II, 149 et II, 10, 10; *De la création de l'homme*, 137 C, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, V, 141, 8, 18 etc. Il y a une autre étymologie qui fait venir le verbe θεωπέω de l'union de θεος et ὁράω et l'interprète comme signifiant « voir dieu ».

son activité (πρᾶξις) par excellence. Cela veut dire que la contemplation unificatrice engage l'homme entier. Et comme l'homme devient entièrement son acte, il n'est plus contemplateur, mais la contemplation-même. Nous retrouvons cette idée-clé de Calliste Cataphygiotès magnifiquement exprimée par Grégoire Palamas. Quand il cherche à expliquer ce que représente la contemplation, cette vision de l'invisible, il conclut que c'est l'acte dans lequel l'homme devient « tout entier transformé en œil »³¹².

3. Le développement ternaire du rapport contemplatif : contempler - s'assimiler - s'unir

« L'union de Dieu et de l'âme, cette union qui dépasse l'intelligence, est le sommet de tous les désirs. Mais pour parvenir à l'union divine, il faut d'abord ressembler à Dieu. Et pour toucher la ressemblance divine, il faut agir selon l'intelligence, c'est-à-dire contempler»³¹³. En ces termes, Calliste marque les trois actes les plus importants qui, ensemble, emmènent l'homme à Dieu. En les énumérant et en les posant chacun comme la condition nécessaire du suivant, il les présente dans leur gradation ascendante. Or, comme nous venons de le voir dans le chapitre précédent, d'une part la contemplation est une assimilation et une union et, d'autre part, l'union noétique est contemplative. Le rapport de

³¹¹ Ch. 81 – 83, la contemplation nécessite trois choses : la foi, la participation à l'Esprit et la sagesse.

³¹² **Grégoire Palamas**, *Défense des saintes hésychastes* ou *Triades*, I, 3, 21, ligne 5, p. 156-157 : ὁν ὅλος ὀφθαλμός. A signaler l'influence de Macaire d'Égypte qui, à plusieurs reprises, insiste que l'âme et l'intellect deviennent *totalem* leur propre acte (la contemplation ou la prière). Cf. *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, her. und erl. von Hermann Dorris et all., in : *Patristische texte und Studien*, Band 4, Berlin 1964, OMIΛIA A, sec. 1,2, p. 1-2, l. 27-32; p. 2, l. 33-35; p. 2, l. 44-46; sec. 1,3, p. 4, l. 69-70; sec. 1,12, p. 12, l. 255-259; OMIΛIA IH, sec. 18,10, p. 181, l. 133-136 et *De elevatione mentis*, 12 PG 34, 900 C.

³¹³ Ch. 19, p. 157.

l'intellect avec l'Un (la contemplation) est un, mais il est dynamique et se développe d'une manière ternaire.

La contemplation, l'acte de se rendre semblable et l'union (θεωρία – ὁμοίωσις – ἔνωσις) sont les trois moments d'un seul et même processus. Il est difficile d'exprimer leur ensemble. Une fois purifié et en acte, l'intellect contemple l'infini divin car ce dernier est le seul objet correspondant à son mouvement naturellement infini. D'une part, cette contemplation mène à l'assimilation et l'union : elle les précède, les incite et représente leur condition nécessaire. D'autre part, elle leur est simultanée ou même postérieure car la contemplation – une connaissance toujours vraie - est possible seulement entre des semblables et dans leur union. Ainsi, l'intellect, dissemblable à Dieu parce qu'une créature et semblable à Dieu parce que créé à son image, doit-il devenir en acte parfaitement semblable à l'objet un qu'il contemple : infini pour connaître l'infini divin, un et simple pour connaître l'unité et la simplicité de Dieu. L'union qui, comme nous l'avons déjà signalé, n'est qu'une union d'acte et non pas de nature ou d'hypostase, s'effectue déjà dans l'acte de la contemplation et dans celui de s'assimiler. La contemplation est l'union sans intermédiaire du contemplateur et du contemplé, tandis que la ressemblance est l'indifférence en tout sauf le sujet. Dans l'union il y a encore de la contemplation et c'est elle la contemplation parfaite de l'intellect déifié.

N'étant qu'un seul acte, ces trois « moments » marquent les différents degrés d'avancement et de perfection. Plus l'intellect avance dans la contemplation, plus il se rend semblable au contemplé, plus il devient un et plus il s'unit à Dieu dans une union qui ne connaît pas de terme. La contemplation, l'assimilation et l'union ne s'achèvent jamais, elles

sont des actes infinis qui ne connaissent pas la satiété (κόρος)³¹⁴. Encore, l'intellect qui s'exerce dans la contemplation, l'assimilation et l'union doit toujours s'efforcer de ne pas perdre ce qu'il a déjà acquis. Cela fait qu'il ne peut jamais être statique, dans un état ou en repos passif, mais uniquement en acte et en mouvement vers une meilleure contemplation, plus de similitude et une union parfaite.

Dans la tripartition, établie par Calliste Cataphygiotès, du rapport νοῦς - ἔν, le processus de s'assimiler (le fait de se rendre semblable) joue le rôle important de médiateur. Le premier mouvement - la contemplation initiale - exige un minimum de similitude entre les termes pour que le contemplant puisse reconnaître son objet, le contemplé. D'autre part, le mouvement final - l'union - n'est, en effet, qu'une assimilation accomplie.

Le rapport νοῦς - ἔν, comme tout rapport, nécessite des termes quelque part semblables. Leur rapprochement mutuel exige un renforcement de cette ressemblance initiale jusqu'à dans l'union qui n'est que l'atteinte de la similitude totale. Bref, la contemplation comme l'amour est aussi une assimilation. L'idée d'être et de se rendre semblable est de grande importance pour Calliste et pour son explication « technologique » de la vie contemplative. Tout rapport intersubjectif repose sur le principe de la présence d'une certaine similitude dans les termes du rapport. Dans l'actualité du rapport cette

³¹⁴ La notion de satiété joue un rôle central dans le système d'Origène. Or, lui, contrairement aux autres alexandrins, passe sous silence l'infinité divine. La satiété est une sorte de limite qui n'est possible que si Dieu lui-même est d'une façon ou d'une autre limité Cf. **Origène**, *Traité des principes*, II, 9, 1. Les Pères Cappadociens et, après eux, la majorité des auteurs byzantins comme Maxime le Confesseur et Jean Damascène, combattent cette idée bien qu'ils dépendent d'Origène quant à plusieurs autres idées. Voir **M. Harl**, *Recherches sur l'Origénisme d'Origène*, S. P. 1966, p.373-404 et **Muhlenberg**, *Die Unendlichkeit gottes bei Gregor von Nyssa*, Vandenhoech & Ruprecht, Gottingen, 1966.

ressemblance augmente et c'est ainsi que les termes se rapprochent l'un à l'autre. Se rapprochant, ils s'assimilent l'un à l'autre et atteignent une ressemblance optimale qui permet et réalise l'union intersubjective. Voilà pourquoi, dans l'examen du rapport νοῦς - ἔν, nous accorderons brièvement notre attention au concept de *semblable* et au processus de l'assimilation.

3.1. La ressemblance comme médiateur : une tradition antique

Le célèbre principe « le semblable connaît le semblable »³¹⁵, dont Calliste se sert souvent, a plusieurs formulations : « le semblable aime le semblable »³¹⁶, « le semblable est nourri par le semblable »³¹⁷, « le semblable pâtit sous l'action du semblable »³¹⁸, « le semblable tend vers le semblable »³¹⁹ jusqu'à la tautologie « le semblable est semblable au semblable »³²⁰. Aimer, connaître, être, les variantes sont multiples puisqu'il s'agit de tout rapport intersubjectif.

Le principe de la ressemblance est ancien et peut revendiquer même une origine mythologique. Déjà dans l'Odyssée, Homère dit que « comme toujours, un dieu mène le semblable vers son semblable »³²¹. Il y a deux idées importantes qui se dessinent dans ce vers : une nette affirmation de l'origine divine du principe et une conception dynamique de

³¹⁵ Platon, *Timée*, 45 c et ss. et Aristote, *De l'âme*, I, 2, 404 b 17 et ss.

³¹⁶ Platon, *Lysis*, 214 a-d.

³¹⁷ Aristote, *De l'Âme*, II, 4 (416 a 30). Il se réfère à Empédocle et à Démocrite.

³¹⁸ *Ibid.*, II, 5 (416 b 35). Nous avons aussi le contraire : « le semblable ne peut être affecté par le semblable ». Voir *ibid.*, I, 5 (410 a 24) et *De la génération et de la Corruption*, I, 7 (323 b 1).

³¹⁹ *Idem*, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2 (1155 b 6). Aristote cite Empédocle.

³²⁰ Platon, *Parménide*, 132 d 7. Il est intéressant qu'on trouve la même expression tautologique chez Calliste Cataphygiotès dans son chapitre 25 (p. 162 de la traduction française qui le rend par « le même est semblable au même »).

l'assimilation. Le semblable est inévitablement attiré par son semblable et cette attirance nous vient du monde des immortels comme notre lot et comme une vérité absolue. Les présocratiques acceptent ou renient le principe de la ressemblance, mais même quand ils le rejettent, ils s'en servent pour fonder leurs idées philosophiques au dessus. Si, chez eux, il est encore compris d'une manière plutôt physique et corporelle, Platon franchit le pas décisif et de *l'être semblable* (ὅμοιος) arrive au *devenir semblable* (ὁμοίωσις). Un « état des choses », semblable ou dissemblable, n'est pas adéquat à la réalité. Ainsi, seul un logos dialectique décrirait le passage, le mouvement et le devenir des choses³²². L'assimilation, c'est-à-dire l'acte de se rendre semblable, est une des grandes idées platoniciennes. Elle est la base et la finalité de la vie philosophique : devenir semblable à Dieu est le but final de l'homme (juste)³²³.

La philosophie chrétienne à Byzance, reposant, à la fois, sur la tradition philosophique et sur l'idée scripturaire de la ressemblance, développera également la doctrine de la déification sur le principe du devenir semblable. La déification de l'homme comprend un *changement* au niveau de l'acte dépassant la nature et une *persistance* de l'essence et de l'hypostase. L'homme change κατ' ἐνέργειαν et reste le même κατ' οὐσίαν. *Devenir* semblable à Dieu veut dire changer, renforcer la ressemblance déjà présente,

³²¹ *Odyssée*, XVII, 218.

³²² Recherchant le même but Aristote se servira des termes *acte* et *puissance*, *agir* et *pâtir*. Dans le cas de l'assimilation « ce qui pâtit, c'est le dissemblable, mais une fois qu'il a pâti, il est semblable ». Aristote rappelle qu'il faut distinguer en ce qui concerne la puissance et l'entéléchie d'une chose. Cf. *De l'âme*, II, 5, 417 a 20 et *infra* 418 a 5.

³²³ **Platon**, *Théétète*, 176 b 1 et *La République*, 613 b 1 : « ὅσον δυνατὸν ἄνθρωπος ὁμοιοῦσθαι θεῷ ». On rencontre la même idée dans **Xénophon**, *Memorabilia*, I, 6, 10 : « ἐγγυτάτω τοῦ θείου ».

acquérir une nouvelle, devenir ressemblant en acte : agir en dieu tout en restant homme. Devenir semblable (ὁμοιόω) à Dieu est aussi, devenir autre (ἀλλοιόω)³²⁴.

3.2. Connotations du terme *semblable*

Premièrement, précisons le sens de ὅμοιος. Dans le langage courant, *semblable* à une chose est une *autre* chose dont certaines caractéristiques ou le mode d'être sont les mêmes. Être semblable signifie être différent, mais en même temps partager; avoir en commun, mais différer. Soulignons que le terme ὅμοιος n'a pas exactement ce sens : il accentue la ressemblance. Les semblables se ressemblent plus qu'ils ne diffèrent. Ils sont « presque » les mêmes car ils sont les mêmes, mais, étant des sujets différents, ils ne sont pas *le* même. En effet, ὅμοιος signifie « égal », « le même », « sans différence » et, étymologiquement, il vient de ὁμός qui dit « même » et « identique ».

La philosophie adopte notamment ce dernier sens³²⁵. Ainsi faut-il comprendre la ressemblance aussi comme l'identité des qualités de deux différents sujets. Dans ce sens fort, la ressemblance permet et devient la base du changement et de tout rapport. La ressemblance présuppose au moins deux sujets qui resteront toujours deux. De cette manière, on échappe à la première hypothèse du *Parménide*³²⁶ où seulement l'Un est.

La ressemblance permet les rapports intersubjectifs et le changement, le devenir autre de celui qui devient le même que son autre. La connaissance et l'amour, par exemple,

³²⁴ Chapitre 20, 853 AB. Voir aussi ch. 56, 896 A, (p.190).

³²⁵ Voir **Aristote**, *Métaphysique*, V, 9, 1018 a 15 : « Semblable se dit des choses affectées, sous tous les rapports, des mêmes attributs, de celles qui sont affectées de plus de ressemblances que de différences, et de celles dont la qualité est une ».

³²⁶ **Platon**, *Parménide*, 137 c 4.

sont impossibles si les termes du rapport sont absolument étrangers l'un à l'autre ou s'ils coïncident. Pour connaître ou aimer une chose, il faut premièrement la reconnaître. Si nous rencontrons une chose absolument étrangère nous ne la repérerons pas et nous ne la reconnaitrons pas même en tant que différente. Pour nous elle serait absente. Or, fonder la pluralité des sujets et les relations entre eux ne nécessite point une forte ressemblance. Il suffit que les choses partagent certaines caractéristiques communes. Cependant, pour qu'elles puissent devenir semblables, c'est-à-dire, pour qu'elles puissent se transformer, il faut que cette ressemblance soit aussi une identité. Une chose A qui a une faible ressemblance, une ressemblance quelconque quant à leurs qualités, avec une autre - B, peut entrer en relation avec B et, dans cette relation, s'assimiler à B et lui devenir semblable dans le sens fort. Bien que A et B soient les mêmes, il y aura toujours le rapport A-B car les sujets resteront différents. Ainsi, l'assimilation qui est une acquisition de ressemblance, sera une acquisition d'identité sans mélange des sujets.

Le même sens fort de ὁμοιος est présent dans la tradition scripturaire et dans les textes patristiques. Dieu crée l'homme «à son image et à sa ressemblance» (Gn 1:27). Un seul mot (tseh'lem) en hébreu est traduit dans la Septante avec les deux mots grecs «image» et «ressemblance», tandis que la Vulgate traduit seulement avec «imago». La tradition grecque reste fidèle à l'interprétation des Septantes et distingue l'image de la ressemblance car, en grec, la notion d'image, telle qu'elle a été développée par la philosophie, introduit une idée de subordination, un sens négatif qui est équilibré seulement par l'ajout de la notion de ressemblance. Celle-ci fait que l'homme soit comme son Créateur en tout, sauf en son être de créature. L'homme est créé semblable à Dieu, mais son sujet diffère de celui de Dieu et sa nature créée et mobile diffère de la nature de son Créateur. En tout autre, l'homme ressemble à Dieu : il est un esprit, il est libre et intelligent,

immortel, actif et puissant, maître et seigneur. Cette ressemblance est perdue lors de la chute, tandis que l'image reste. Les Pères grecs interprètent séparément les deux notions : l'image est statique, moins noble, une forme donnée qui est la nature humaine; en revanche, la ressemblance est une réalité dynamique qui doit être gagnée et préservée par chaque acte humain. Exigeant des efforts, résultat d'un libre choix, la ressemblance est plus « difficile » et pour cette raison plus noble. Voilà pourquoi, après la chute, c'est par la vie selon les vertus et par la contemplation que l'homme devient semblable à Dieu. La ressemblance dépend de la *praxis* et de la vie contemplative³²⁷. Elle est une acquisition personnelle de l'homme avec la coopération de l'Esprit.

Enfin, le sens fort de ὁμοιος est également présent dans la théologie trinitaire. Les trois hypostases divines sont ὁμοιοι : elles ont la même essence et sont comme « l'or, comparé à l'or »³²⁸. Dans un autre sens, Dieu est appelé ὁμοιος parce qu'identique et semblable à soi-même. Telle *ressemblance* doit acquérir également l'intellect dans sa concentration et unification maximale car « le semblable est semblable au semblable »³²⁹.

Dans la centurie de Calliste Cataphygiotès, l'idée de la ressemblance et de l'assimilation est omniprésente. Elle a un rôle majeur puisqu'elle permet et réalise la relation intime entre l'intellect et Dieu. Calliste emploie « semblable » toujours dans son sens fort : dans le chapitre 87, par exemple, il remplace le principe « le semblable aime le

³²⁷ Cf. 1 Jean 3:2; **Maxime le Confesseur**, *Ambigua*, PG 1084 A, 1113 C, 1140 B, 1205 AC; **Basile de Césarée**, *Contre Eunome*, I, 27 (PG 29, 572 B); **Diadoque de Photice**, *Œuvres spirituelles*, chapitre 89, p.149 (SC 5 bis).

³²⁸ Cf. **Athanase**, *De decretis Nicaenae synodi*, 17 et 20 (PG 25, 444 C et 449 C-452 C); *Orationes tres adversus Arianos*, II, 18 (PG 26, 184 C); *Expositio fidei*, I (PG 25, 201 A), mais aussi **Basile de Césarée**, *Epistula* 9, 3 (PG 32, 272 A) et *Contra Eunome*, I, 23, (PG 29, 564 A).

semblable » par « tout aime ce qui lui est identique, qui est de même nature » (πάν γὰρ τὸ φύσει αὐτῷ φιλεῖ). Les trois mouvements les plus importants de l'intellect - la contemplation, l'union et la déification – reposent sur cette ressemblance dynamique. La connaissance de Dieu est possible seulement après une assimilation à Lui. C'est alors seulement que l'homme « verra le semblable dans le semblable »³³⁰ et atteindra le but final de la vie monastique.

Dépassant les connaissances de type sensitif et rationnel, l'homme atteint une connaissance spirituelle car, arrivant à la ressemblance, il *est* esprit et voit *par* l'Esprit. Or, il faut noter une certaine différence d'ordre qui existe dans la compréhension de l'assimilation chez Grégoire Palamas et chez Calliste Cataphygiotes. Si le premier insiste que l'assimilation précède et prépare la contemplation, le second veut que la contemplation permette et réalise l'assimilation. En effet, les deux processus étant simultanés, la différence reste au niveau de l'interprétation.

La ressemblance est une forme de parenté. Elle explique la tendance et l'élan d'une chose vers une autre, « car chaque chose aspire de toute manière à ce qui lui est directement apparenté (τῆς οἰκείας συγγενείας)»³³¹. La parenté est, en effet, une forme de ressemblance naturelle, elle est la trace divine et la partielle de Dieu. Calliste examine premièrement comment l'intellect est, par nature, semblable à Dieu. L'intellect, tout comme Dieu, est un par nature et multiple d'après ses actes (ch. 4), il est simple (ch. 34), il est un et unifiant (ch.

³²⁹ **Calliste**, ch. 25. Cf. **Athanase**, *Maced. Dial.*, I, 12 (PG 28, 1309 C) et **Denys Pseudo-Aréopagite**, *Les noms divins*, IX, 1 (PG 3, 909B), p.154 et IX, 6 (913 C), p.157.

³³⁰ Cf. **Grégoire Palamas**, *Triades*, II, 3, 31. Voir **Clément d'Alexandrie**, *Stromates*, V, 1, 13, 1; **Basile de Césarée**, *Homélie sur le Psaume 48*, 14, PG 29, 449 C; **Grégoire de Nysse**, *Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem*, PG 46, 717 B.

³³¹ **Diadoque de Photice**, *Œuvres spirituelles*, chapitre 24, p. 96, ligne 13-25 (SC 5 bis).

13), il est le meilleur dans son ordre (ch. 69) etc. Cette ressemblance naturelle de l'intellect est la cause de son élan *naturel* vers Dieu.

Puis Calliste arrive à la ressemblance volontaire qui grandit dans l'approche du divin. En effet, par ses actes – θεωρία, ὁμοίωσις, ἔνωσις - l'intellect devient de plus en plus semblable à Dieu. La contemplation lui fait prendre la forme de ce qu'il contemple, l'assimilation lui permet de renforcer la similitude et de grandir dans la ressemblance. L'union est l'accomplissement de l'assimilation : l'intellect et Dieu sont un, identique et mêmes, ils ne se distinguent qu'étant différents sujets. Calliste associe la ressemblance avec l'amour³³² : tous les deux nécessitent une parfaite réciprocité.

L'assimilation de l'intellect est extraordinaire car il devient semblable à Dieu au-delà de sa propre nature³³³. Dans sa montée vers l'Un, dans son ascension et sa déification, bref, dans sa perfection et dans la possibilité même de devenir parfait, l'intellect se définit suivant sa ressemblance avec Dieu. Il devient dieu par position (κατὰ θέσιν) et quant à son acte (κατ' ἐνέργειαν). Il est θεοεικελος, θεομιμήτως et θεοειδής³³⁴. L'intellect voit Dieu et prend sa forme (εἶδος). Il *devient* divin et imitateur de Dieu. Il *devient* un, sans principe, infini, sans forme et simple comme l'est seul Dieu³³⁵. L'intellect déifié peut être décrit seulement par des attributs divins.

Devenant dans son acte *semblable* à Dieu en tout, tout en demeurant humain par nature, l'homme dépasse ses limites, il se métamorphose, il effectue un saut et transcende la

³³² Ch. 19 (p.157) et ch. 25 (p.162).

³³³ Cf. Chapitre 44 (p.182).

³³⁴ Chapitres 13, 33, 62, 74,75.

³³⁵ Chapitres 18, 19, 20, 33, 51, 88.

créature³³⁶. Il se métamorphose car il prend la μορφή divine. Image qui prend la forme de son prototype, l'intellect devient μονοειδής ἐν τάξει ἐνοειδεῖ. La traduction française dit « se faire à l'unité de l'ordre unique ». L'intellect devient uniforme à l'ordre dont l'espèce est une. L'εἶδος de l'intellect devient un, exempt de toute pluralité, identique au seul εἶδος qui est un – celui de Dieu. Il devient simple, transparent, sans εἶδος, sans qualité, insaisissable (ἀναφής), indéfini, infini, sans forme imaginable (ἀσχημάτιστος).

Non seulement l'intellect devient infini, mais le processus même de se rendre semblable est infini : l'intellect ne cesse jamais de devenir semblable car Celui à qui il s'assimile est infini. Cela correspond à la nature même de l'intellect qui est de se mouvoir sans cesse³³⁷. Aussi, le processus d'assimilation est-il infini parce que l'intellect doit sans cesse se tenir dans la ressemblance qu'il a déjà acquise. Un perpétuel effort est nécessaire pour que l'intellect arrive à garder sa position et ne retombe pas dans la dissemblance. Il est évident qu'il ne peut pas y avoir de renforcement de la ressemblance en dehors de l'acte de l'intellect.

L'intellect peut toujours devenir encore plus semblable à Dieu. Ainsi, nous arrivons aux différents degrés de sainteté qui sont expliqués par Calliste toujours à l'aide du principe de l'assimilation³³⁸. Être semblable et devenir semblable (devenir un avec Dieu) permet à l'intellect la communication et la communion avec Dieu : de le voir, de le connaître, de l'aimer et d'être aimé, de se nourrir de Dieu³³⁹.

³³⁶ Cf. Chapitre 34 et 41.

³³⁷ Cf. Chapitres 3 et 5.

³³⁸ Cf. Chapitres 76, 85, 86.

³³⁹ Voir respectivement les chapitres 19, 25, 86 et 87.

Il faut ajouter que le principe de la ressemblance est aussi le fondement de la réflexion de l'intellect et la base de sa connaissance de soi : l'intellect, après avoir contemplé Dieu, se tourne vers soi, se connaît comme l'image et se reconnaît dans le prototype³⁴⁰.

La scolastique latine traite la connaissance du divin comme une connaissance par analogie. Ainsi trouve-t-elle un certain équilibre entre la théologie cataphatique et la théologie apophatique. Les auteurs byzantins apportent au problème une solution différente. Ils remplacent l'analogie par l'idée de la ressemblance. Quand il y a une parfaite égalité et identité en tout, à l'exception des sujets et de l'essence (οὐσία), il n'y a plus besoin de parler d'une égalité des proportions (c'est-à-dire des relations).

En conclusion, notons encore une fois que la ressemblance de l'intellect à Dieu est double : d'une part, en tant qu'image et en tant que ressemblance qui peut être perdue, elle est un don; d'autre part, en tant que le processus qui renforce la ressemblance par l'effort personnel et qui, dans la communion rapproche l'intellect à Dieu, elle est une chose à acquérir. Comme don lors de la création, elle fait partie de la nature de l'intellect. C'est une ressemblance de base (une image) qui est plutôt statique. Elle est définie et limitée. En revanche, en tant qu'acte volontaire et noétique, la ressemblance fait partie de l'accomplissement de l'intellect, de son être en acte et de sa perfection. Cette seconde ressemblance est dynamique. Elle fait partie de l'ordre de la liberté. Elle est au-delà des limites naturelles car elle se réalise par leur dépassement. Elle est infinie et éternelle car elle représente une assimilation à Dieu qui est infini. La seule fin de ce devenir semblable est l'union qui, en effet, n'est autre que la ressemblance ultime.

³⁴⁰ Cf. Chapitre 69.

La tripartition du rapport νοῦς – εἶν en contemplation, assimilation et union se présente une fois comme une triade dans laquelle l'intellect se meut sans cesse d'un mouvement circulaire – il *contemple* et suite à sa contemplation, il *devient semblable* au Contemplé; suite à sa ressemblance, il *s'unit* avec son Semblable et, dans l'union, il *contemple*. Cette tripartition se présente aussi sous un aspect dialectique : un premier moment affirmatif est consacré à la contemplation comme acte naturel de l'intellect, un second – plutôt négatif – à l'assimilation comme devenir et *habitus* que l'intellect acquiert, et un troisième moment – confirmatif – représente une synthèse des deux précédents et traite de l'ultime acte intellectuel : la contemplation dans l'union.

Chapitre V

La doctrine de la contemplation

Ayant en vue le caractère spécifique de la centurie de Calliste, peut-on parler d'une doctrine? Oui et non. Non, parce que le caractère ésotérique de la mystagogie dans la tradition byzantine nous défend de faire un enseignement « à distance », impersonnel, médiatisé par un texte écrit qui est une parole sans vie. Non, parce que le caractère personnel de l'ascension noétique reste en fin de compte incommunicable et, quand il ne l'est pas complètement, la communication s'effectue au niveau d'un dialogue de vive voix : la prière, le discours amoureux ou l'exemple d'un guide expérimenté qui connaît le chemin puisqu'il y est passé. Non, parce qu'une doctrine propose un modèle et Calliste ne vise pas à donner une conception intellectuelle universelle; il se sert plutôt des modèles dont il hérite de différentes traditions pour les dépasser. En outre, tout modèle s'arrête à l'apophatique et Calliste Cataphygiotès cherche à aller au-delà de la théologie négative. Son texte ne montre pas ce que l'intellect « voit », mais ce que lui, il pense pouvoir dire de ce que l'intellect «fait ».

Néanmoins, nous parlerons d'une doctrine de la contemplation car dans notre reconstruction des idées de Calliste Cataphygiotès et dans notre métadiscours, nous sommes obligés de présenter l'ensemble des énoncés traduisant sa conception d'une manière organisée et de rendre visible un ordre implicite à la centurie. Ainsi, le terme de doctrine doit être pris au sens le plus large et retenu au niveau de la procédure. Cela donne inévitablement un caractère herméneutique à notre étude : elle n'est qu'une interprétation

possible des idées de Calliste et elle laisse la porte ouverte à d'autres possibilités d'interprétation.

Pour présenter la doctrine de la contemplation, telle que nous l'avons observée dans la centurie de Calliste, nous avons choisi une organisation tripartite. De cette façon, nous espérons rendre adéquatement l'aspect dynamique du texte et l'attitude dialectique de son auteur. Les trois moments principaux en sont la contemplation naturelle, la contemplation dans la ressemblance et la contemplation dans l'union. Le troisième moment se présente comme la synthèse des deux précédents. Cette tripartition est inspirée par la division tripartite de l'acte noétique en *contemplation-assimilation-union*, que Calliste donne au début du chapitre 19. Nous avons privilégié l'examen du rôle des concepts de limite, de fini et d'infini, que nous jugeons essentiels et organisateurs pour la compréhension de l'acte contemplatif.

1. La contemplation naturelle : l'approche positive

La contemplation est, en premier lieu, naturelle. Calliste commence sa centurie avec les mots « ἐκ τοῦ πεφυκότος » : la nature (de l'intellect), ce qui est inné, est son point de départ et la base sur laquelle il dressera « l'échelle » marquant les étapes de l'ascension noétique. Calliste consacre à la contemplation naturelle la majorité de ses premiers chapitres. En tant que naturelle, celle-ci est l'expression de la nature de l'intellect et s'avère limitée à cette même nature. Elle est ce qui est propre (τὸ φυσικὸν ἴδιον) à l'intellect et représente son mouvement (κίνησις) et son acte naturels (πεφυκῖα ἐνεργεία)³⁴¹. En tant que son acte naturel, la contemplation annonce et manifeste la nature noétique.

³⁴¹ Cf. chap. 3.

La contemplation naturelle « pense la vie »³⁴². Elle est le passage incessant d'une pensée à une autre, qui représente le mouvement naturel de l'intellect³⁴³. Elle a pour objet les choses, c'est-à-dire l'être en tant que multiple et, par conséquent, elle-même représente un ensemble complexe, « une unité composée, multiple et qui n'a pas son principe en soi »³⁴⁴. En tant que naturelle, elle est inséparable de la créature et en est limitée : d'une part, elle est la contemplation de l'intellect en tant que créature et, d'autre part, elle a pour objet l'être créé. Or, c'est une contemplation dirigée d'abord vers l'extérieur : vers le monde et vers la cause du monde³⁴⁵. De cette façon, elle est une physique et une métaphysique, une cosmologie et une théologie. Ce n'est qu'ensuite qu'elle se tourne vers soi-même, et encore le fait-elle d'une manière indirecte, car elle connaît l'intellect sous un mode impersonnel, comme une créature parmi les autres, défini par ses différences spécifiques et ses causes. Dans la contemplation naturelle, l'intellect se connaît indirectement aussi parce que, suivant l'ordre du savoir qui est l'inverse de celui de l'être³⁴⁶, il connaît premièrement les choses créées qui se montrent, puis, il connaît leur cause une, et après seulement, il se retourne vers soi pour se connaître dans sa nature en tant que créature et en tant qu'image de l'Un. Notamment lors de cette connaissance de soi, l'intellect arrive aux limites de la contemplation naturelle, il les dépasse, puis il dépasse sa propre nature et commence à contempler en s'assimilant à son prototype. Le chapitre 27

³⁴² Chap. 1 : «ὁ ἄνθρωπος ἄτε νοῦν ἔχων, καὶ τὸ νοεῖν πεφυκότως ζωὴν, μάλιστα ἦδεται».

³⁴³ Chap. 44 : «τῷ νοῦ φύσις τὸ νοεῖν. ἐν κινήσει δὲ τὸ νοεῖν, καὶ μεταβάσει».

³⁴⁴ Chap. 15 : «εἰς ἓν, ἀλλὰ σύνθετον καὶ πολυμερές, καὶ οὐκ ἀναρχον ».

³⁴⁵ Chap. 12 : «εἰ φύσις τοῖς αἰτιατοῖς καὶ μάλιστα λογικοῖς πρὸς τὸ αἴτιον ἀνατετᾶσθαι».

³⁴⁶ Chap. 35 : «Οὐδεὶς γὰρ δεδύνηται νοῦς τὸ ὑπερκόσμιον ἐν ποιήσασθαι ἀρχὴν, καὶ ἀπὸ τοῦδε προῖέναι ἐπὶ τὰ πολλὰ. Ἄλλὰ τὸναντιον, ἀπὸ τῶν πολλῶν εἰς ἐκεῖνο ἀνεισι καὶ συνάγεται».

illustre très bien ce passage de la contemplation naturelle à la contemplation dans la ressemblance:

Chaque être se réjouit et se repose naturellement (φυσικῶς) dans ce qui lui est propre (ἑαυτοῦ ἰδικοῖς) et qui préexiste entièrement [en tant que cause uniforme] (κατ'αἰτίαν ἐνοειδῆ) dans l'origine la plus ancienne, laquelle est la cause unique (ἐν τῷ ἀρχαιτάτῳ αἰτίῳ). L'intelligence entrera naturellement (φυσικῶς) dans les vraies réjouissances, elle aura en elle une longue joie et elle trouvera le plus grand repos quand, ayant tout traversé et tout abandonné, elle se sera consacrée, par le retournement intellectuel (ἐπιστροφῆς νοεῶς), à cette cause originelle et première d'où sont nés l'univers et toutes choses, cause qui est le commencement, le milieu et la fin ; cette cause en laquelle tout existe et se garde, par laquelle ce qui s'est accompli est mené vers sa propre fin, par laquelle est heureux ce qui vit dans le bien, par laquelle a été fondée l'intelligence elle-même, telle qu'elle est. D'une certaine manière, l'intelligence est appelée à revenir à elle-même (πρὸς ἑαυτὸν ἔστι τὸν νοῦν ἐπιστρέφειν), dès lors qu'elle revient à cette cause souveraine de toutes choses qui est son vrai modèle (πρωτότυπον). Tout être s'aimant naturellement lui-même – et c'est là une chose que l'intelligence éprouve tout à fait – comme une image de la merveilleuse beauté de l'Un plus que beau qui dépasse l'entendement, est pris d'un grand amour en se retournant et en contemplant sa propre origine (ἑαυτοῦ αἴτιον). Car, comme il a été dit, en se voyant lui-même, il voit au-delà et aime infiniment³⁴⁷.

La contemplation naturelle est rationnelle et repose sur le rapport sujet-objet. Elle est identifiée par Calliste (1) avec la connaissance dont le seul moteur est l'intellect humain et (2) avec la philosophie grecque : « La voie du mouvement propre (αὐτοκίνητος τρόπος) s'accomplit par la seule nature de l'intellect, d'après sa propre volonté avec l'aide de l'imagination ; sa limite est la contemplation de ce qui entoure Dieu. C'est là, d'une certaine manière, ce qu'ont fait les fils des Grecs »³⁴⁸.

1.1. Comment la contemplation naturelle est-elle positive?

³⁴⁷ Chap. 27, p. 164 de la traduction.

³⁴⁸ Chap. 7.

Nous venons de voir que la contemplation naturelle ne dépend que de la volonté et des capacités intellectuelles du sujet connaissant. Elle ne présuppose et ne vise pas un rapport interpersonnel. Elle touche à ses limites au moment où elle commence à devenir une contemplation nécessitant un autre sujet contemplateur que l'intellect aime, dont il prend l'image et auquel il s'assimile ou s'unit. Dans le cadre de sa contemplation naturelle, l'intellect est relativement autonome. Sa connaissance est positive puisqu'elle est sûre et, d'une certaine manière, garantie, car elle est le fruit de l'acte naturel de l'intellect. Elle s'accomplit grâce au mouvement propre de l'intellect, et celui-ci est un mouvement permanent et ne cesse jamais.

La contemplation naturelle est positive aussi parce qu'elle est objective. L'intellect vise en tant qu'objet la créature qui se donne et qui, retenue dans ses propres limites naturelles, se montre d'une manière positive. L'intellect contemplateur devient pareil au contemplé.

En outre, le résultat de la contemplation naturelle est positif et il est exprimé d'une façon positive. La connaissance que l'intellect obtient est rationnelle et logique; elle part du phénoménal et de la manifestation multiple des principes et, si nous nous permettons l'anachronisme, elle repose sur des « faits vérifiables ». Elle est facilement verbalisée. C'est le langage affirmatif qui permet de la saisir le mieux. Quand elle vise le Principe premier et parle de lui, elle est une théologie kataphatique.

Nous avons déjà mentionné que, dans les chapitres où il discute la contemplation naturelle de l'intellect, Calliste utilise surtout la forme syllogistique. Elle présuppose des données positives pour ses prémisses et des limites positivement conçues pour les distinctions.

La limite de la contemplation naturelle est positive aussi puisqu'elle s'arrête à la connaissance des énergies divines et que celles-ci se manifestent positivement en tant qu'actes créateurs et conservateurs, en tant que Bien bienfaisant, Amour, Unité unifiante, Simplicité qui simplifie et Esprit qui donne une naissance spirituelle. L'intellect peut participer aux énergies divines d'une manière positive : en agissant conformément à elles, il atteint sa perfection. D'autre part, en tant que théologie naturelle, la contemplation naturelle se limite à l'élévation rationnelle de l'intellect qui peut remonter jusqu'à la cause première : l'être et ses attributs les plus généraux, les transcendants – l'*Un*, le *Bien* et le *Beau* - qui seront considérés aussi comme des noms divins dans le cadre d'un discours kataphatique³⁴⁹.

Enfin, dans la contemplation naturelle, l'intellect voit, peut exprimer ce qu'il voit et comment il le voit. Il « se sert de sa propre imagination pour contempler l'invisible »³⁵⁰ et l'imagination donne une représentation qui n'est pas toujours adéquate au représenté, mais qui est claire, visible et communicable. Pour Calliste, c'est le moment de parler, le temps opportun de la philosophie et de la théologie.

1.2. Les résultats de la contemplation naturelle

³⁴⁹ Bien que le nom divin Vrai (où Vérité) soit d'origine néotestamentaire, Calliste ne s'en sert pas dans la centurie. Il y a deux raisons à cela : premièrement, il préfère accentuer l'aspect ontologique en parlant de Dieu comme de «l'Intellect qui dépasse tout entendement» (ch. 33) ou du «Soleil intelligible» (ch. 2) et non pas du Vrai ou la Vérité, ce qui impliquerait des connotations gnoséologiques; deuxièmement, il suit la tradition de la philosophie antique qui, depuis Aristote, considère le *vrai* comme un concept logique, attitude que les penseurs byzantins continuent (cf. Denys Pseudo-Aréopagite). Quand Calliste parle de la vérité (ch. 10), c'est pour l'identifier avec l'Un (rappelant l'adage socratique dans sa prémisse majeure : εἰ τὸ μὲν ψεῦδος ἔστι πολυσχιδές, ἐν δὲ ἡ ἀλήθεια) et pour souligner le rapport de la vérité et de la liberté (citant *Jn* 8:32).

³⁵⁰ Ch. 8.

Par nature et par son mouvement propre, volontairement et rationnellement, l'intellect recherche et tend vers l'Un. Il le connaît comme le principe du multiple phénoménal. Il le contemple comme un, infini, simple, la cause première, le bien suprême, la fin et le principe, l'être, le créateur et la providence. Cette connaissance est abstraite, impersonnelle, positive et limitée. Voilà le résumé des chapitres consacrés à la contemplation naturelle.

Ainsi, la connaissance que l'intellect acquiert en exerçant son acte naturel est: (1) celle des choses, de leurs raisons (λόγοι), de leur ensemble - du monde et de sa cause unique; (2) celle de sa propre finalité; (3) celle de sa propre limitation par rapport à sa finalité; (4) celle de l'en-deçà de sa limitation, et enfin, (5) la conscience de sa capacité à repousser cette limitation, c'est-à-dire la conscience de sa liberté.

Calliste ne s'attarde pas sur les connaissances physiques et cosmologiques de l'intellect, car elles sont en dehors de sa cible d'intérêt. Pour lui, elles jouent un rôle préparatoire dans la vie noétique tout comme la *praxis* purifie l'homme et le prépare à la vie contemplative. L'intellect part naturellement du multiple, du phénoménal; il le pense et il le pense comme un tout ordonné et beau, puis, il remonte jusqu'à sa cause qu'il pense comme étant une, c'est-à-dire qu'il pense l'Un.

Ensuite, l'intellect reconnaît l'Un comme son propre but et la finalité de son activité. Tous les chapitres qui traitent de la nature de l'intellect ont pour point commun leur conclusion, à savoir que, par nature, l'intellect se tourne, tend, vise, regarde, observe, s'efforce et se dépêche vers l'Un divin. Les verbes par lesquels Calliste Cataphygiotès exprime la tension intellectuelle sont nombreux, mais tous donnent une direction et, en même temps, ils indiquent un grand effort et la volonté d'atteindre ce qui est visé : ἀνατείνω, ἀφοράω, κινέω (ch. 3, 12, 13), σπεύδω (ch.5) ὁράω, ἀποβλέπω, ἀποσκοπέω (ch. 9),

ἐπιστρέφω (ch. 11 et 12), θεωρέω (ch. 14), ἐφίημι (ch. 15). Ces verbes annoncent l'intensité de l'activité intellectuelle, ils présentent le mouvement comme inséparable de l'acte noétique et insistent sur l'aspect visible (c'est-à-dire compréhensible) de l'objet contemplé.

Toujours dans le cadre de la contemplation naturelle, Calliste cherche à comprendre et même à démontrer *pourquoi* l'intellect doit tendre vers l'Un divin, *pourquoi* l'Un est son objet propre, l'objet noétique par excellence. L'intellect recherche l'Un par nature aussi bien que par son libre choix. Dans le premier cas, il répond à ses capacités innées de penser en divisant et en unissant, ainsi que de se diriger du multiple vers le simple et l'un ; dans le second cas, il poursuit l'Un en tant le Bien et le Beau qui est le *meilleur* pour l'homme et la perfection pour l'intellect. Implicitement dans certains chapitres et explicitement dans d'autres, Calliste Cataphygiotès distingue une nature noétique statique donné qui *est* soi-même et une nature noétique dynamique qui s'accomplit et *devient* soi-même. Dans les syllogismes qui mettent en parallèle les créatures et l'intellect, cette distinction peut être vue dans l'emploi du verbe « être » quant à la totalité des choses créées et du verbe «devoir» ou « être utile »³⁵¹ quant à l'intellect. Le devoir non seulement présuppose une liberté, mais, de plus, il l'accomplit et la réalise. La liberté choisissant entre le bien et le mal (correspondant au libre arbitre augustinien) est celle qui est la condition du devoir; la liberté choisissant toujours le bien, celle qui recherche le *meilleur* (correspondant à la *rectitudo* anselmienne) ne diffère pas du devoir. Celui-ci est une forme du nécessaire au sein du monde de la liberté. Il force sans violer; il oblige sans contraindre, comme oblige le bon et le noble. Faire son devoir n'est pas nier sa liberté, mais l'accomplir. L'intellect *doit* naturellement se projeter vers Dieu, tandis que c'est surnaturellement qu'il l'atteint. Par

³⁵¹ Les verbes que Calliste utilise sont χράω, χράομαι et ὀφείλω.

nature, l'intellect cherche sa perfection, son repos et son plaisir et il ne le trouve qu'en Dieu qui est au-delà de sa nature. Ainsi, le résultat de la contemplation naturelle est que l'intellect prend connaissance de son but, de la fin de toute son activité, quand bien même elle serait une fin qu'il ne peut pas atteindre uniquement par ses forces naturelles. De ce fait, l'intellect devient conscient aussi des limites de sa propre nature.

Ayant reconnu ses limites naturelles, l'intellect reconnaît également le domaine de sa compétence naturelle, qui se borne aux choses finies et multiples. Dans le cadre de ce domaine, il ordonne, maîtrise et connaît tout d'une manière compréhensive. La connaissance, résultat de la contemplation naturelle, est limitée, mais définie, précise et rationnelle. Elle part du phénomène pour parvenir à sa raison et à sa cause, du complexe pour remonter au simple, de la manifestation pour arriver à l'essence, de la créature pour conclure quelque chose pour le Créateur. Sa limitation est organisatrice et aide l'intellect à se délimiter et à se concentrer. Par sa connaissance naturelle, l'intellect connaît Dieu suivant la méthode kataphatique. Dans son ultime élévation, pour parler de la Limite, celle-ci s'auto-corrige en ajoutant des attributs négatifs aux noms affirmatifs. Néanmoins, le sens de l'ensemble reste positif, d'une part parce qu'il s'agit de la négation d'une négation et, d'autre part, parce que l'accent est mis sur l'immanence divine. L'intellect connaît Dieu comme l'Un infini (ἄπειρον ἐν), moteur immobile (τὸ κινῶν ἀκίνητον), non soumis au changement (ἄτρεπτος), simple (ἀπλός), donateur unique de l'être (πάντων τὸ εἶναι κατ' αἰτίαν ἐν τῷ ὑπὲρ τὸ εἶναι ἐνί), limite et finalité (πέρας καὶ τέλος) du monde et l'Un au-dessus du monde (ὑπερκόσμιον ἐν). Il est le Principe premier (ἀρχή), la Cause (ἡ αἰτία), le Beau (κάλλος) et le Bien Un (τὸ ἀγαθὸν ἐν)³⁵². Ses énergies sont les *meilleurs* (τὰ κρείττω).

³⁵² Voir les chapitres 1, 3 à 5, 11 à 16 et 29 à 32.

Toutes ces connaissances de l'intellect se résument à une hénologie, car à cette étape, tous les noms divins se résument à l'Un. Par conséquent, la contemplation naturelle de Calliste a les avantages et les défauts d'une hénologie. L'intellect arrive à Dieu nécessairement, mais le connaît insuffisamment. La contemplation naturelle désigne l'Un divin comme le but ultime de l'intellect, mais elle ne peut pas l'emmener à Lui. Elle n'est qu'un point de départ pour l'intellect qui ne se satisfait point de sa limitation et qui, suite à la découverte de sa limitation, découvre aussi sa capacité de se dépasser.

Le but « naturel » de l'intellect : aller au-delà de sa nature

Par sa nature, l'intellect a une certaine connaissance de Dieu, qui est au-dessus de toute connaissance (ὑπὲρ νοῦν)³⁵³. Celle-ci, bien que naturelle, l'incite à se dépasser et à aller au-delà de sa nature. Il doit changer jusqu'à se nier. Cette négation (en effet, une négation de la négation des limites naturelles) n'est qu'une affirmation de son être avec Dieu.

La nature doit être dépassée par l'intellect pour qu'il puisse s'accomplir. Il acquiert cette conscience tout à fait naturellement. Sa perfection est de devenir totalement en acte et, non sans efforts, de rester en acte. Son acte dépasse sa nature et représente quelque chose de plus que l'essence dont il est l'acte. Cela, de trois manières : premièrement, dans le sens qu'il lui donne l'être en acte, deuxièmement, dans le sens qu'il l'exprime, la manifeste et la communique et, enfin, parce qu'il la perfectionne.

Dans le cas spécial de l'intellect, l'acte non seulement dépasse, mais nie les limites de sa nature. Cependant, l'acte étant multiple³⁵⁴, ce n'est pas tout acte qui arrive à le faire. En effet, ce n'est que dans l'acte de la contemplation de l'Un que l'intellect va au-delà de

³⁵³ Ch. 1.

son essence. Cela est possible grâce à la nature spéciale des deux participants dans le rapport contemplatif : (1) parce que l'Un est immanent et transcendent à la fois, il est limite et infini, (2) parce que l'intellect est libre, capable de changer et de devenir autre, et (3) parce que les deux sont des personnes. Si, dans son acte, l'intellect va jusqu'à nier son essence et s'il est capable de dépasser sa nature limitée, ce n'est que parce qu'il y a quelque chose de plus fondamental que l'essence qui reste le sujet de l'acte : l'hypostase.

La nature répond à la question *quel*, l'hypostase - à la question *Qui*. L'hypostase qui est (présente), a (ou possède) sa nature. Celle-ci est son avoir, le premier sens du mot grec οὐσία étant possession et propriété. Dans la tradition byzantine, Dieu, qui est *Celui qui est*, est premièrement ces hypostases et ensuite sa nature. L'hypostase est considérée en soi, d'une manière absolue (ἀπλῶς). La nature, au contraire, est pensée toujours par rapport à quelque chose, relativement à une autre nature, à son acte ou à ce qui dépasse toute nature. D'après Calliste (et sur ce point il est tout à fait traditionaliste), Dieu n'est connu que dans ses hypostases. L'homme peut savoir seulement que Dieu *est*, et non *ce qu'Il est*. Même déifié et uni à Lui, l'homme ne connaîtra pas sa nature³⁵⁵. En même temps, dans sa vie terrestre, l'intellect connaît *naturellement* que Dieu est, c'est-à-dire qu'il reconnaît son hypostase. Il connaît aussi ses énergies, qui permettent la participation. L'intellect qui dépasse sa nature et commence à contempler en s'assimilant à Celui qu'il contemple ne change pas l'objet qu'il vise et cherche, il tend toujours vers les actes divins, vers les hypostases et vers leur unité, mais il change le mode de sa contemplation. Dépassant les limites de sa nature, il commence à voir tout autrement.

³⁵⁴ Cf. Chapitre 4.

1.3. Le fini et l'infini dans la contemplation naturelle

La limitation de la contemplation naturelle provient de l'état de créature propre à l'intellect, de la finitude de sa nature, du caractère fini des objets qu'il connaît, de la pluralité de ses pensées, du mode rationnel et abstrait de sa connaissance et de sa dépendance du langage qui manifeste les fruits de sa contemplation.

Son infini consiste dans la capacité de l'intellect à repousser et dépasser ses limitations, c'est-à-dire à quitter la contemplation naturelle et à commencer à contempler autrement. En outre, l'infini réside aussi dans la nature même de l'intellect : il est différent de toutes les créatures puisque créé à l'image du Créateur. L'intellect, par nature, a une volonté d'une intensité infinie, qui recherche l'infini et qui est capable d'efforts incessants, une liberté illimitée, une force infinie d'aimer et un mouvement naturel permanent et sans fin.

Tout de suite après l'avoir comparé à la créature, dans un nouveau parallèle, Calliste distingue l'intellect de tout ce qui est créé, c'est-à-dire qu'il montre ce par quoi l'intellect diffère de la finitude des créatures. En effet, le propre de l'intellect, son mouvement spécifique, ainsi que beaucoup d'autres de ses propriétés naturelles, l'opposent au reste des créatures, sans l'exclure de leur compagnie. L'intellect rejoint la créature d'après son essence et d'après ses actes « naturels », mais son acte conscient et délibéré est dirigé loin des choses créées. Certains de ses multiples actes expriment et manifestent son essence créée, qui, autrement, restera cachée. D'autres actes le mènent vers sa perfection qui est hors de la créature. L'intellect est différent, et sa différence consiste en son mouvement qui

³⁵⁵ Ch. 20.

dure toujours³⁵⁶, mais aussi en sa simplicité de nature³⁵⁷, dans le fait d'être un par essence, ainsi qu'en son repos noétique qui est un repos dans le mouvement³⁵⁸.

Calliste Cataphygiotès dédie les tout premiers chapitres de sa centurie à l'étude de l'infini «naturel» qui est présent uniquement dans l'intellect humain. Cet exercice lui permettra plus tard de développer, à partir de l'infini « naturel », ses idées sur l'infinité noétique actuelle. Le chapitre 1 introduit la finalité naturelle de l'homme, qui est « d'avoir Dieu dans son intellect »; il marque l'aspiration naturelle de l'intellect vers l'infini. Le chapitre 2 conclut que celui qui se détourne des « rayons intelligibles autour du Soleil intelligible » se prive volontairement de son acte : donc, puisqu'ils tendent vers l'infini, la volonté et l'acte noétiques sont aussi infinis. Le chapitre 3 est consacré au propre (τὸ ἴδιον) et au mouvement naturel de l'intellect. Ainsi, par nature, l'intellect se meut sans cesse (ἀεὶ) : il est *toujours* en mouvement. Ce qui dure toujours, écrit Calliste, est infini (ἄπειρον καὶ ἄοριστον). En conséquent, un tel mouvement *infini* ne peut pas avoir pour but quelque chose de fini et son objet propre devrait être aussi infini (ἄπειρον καὶ ἄοριστον). Comme seul Dieu est infini dans le sens absolu (τὸ κυρίως ἄπειρον ἐν), c'est vers Lui que l'intellect doit tendre naturellement pour satisfaire son mouvement naturel infini. Chercher l'Un sera d'après sa propre nature : Calliste ne cesse pas d'insister sur le fait qu'il est naturel pour l'intellect de s'efforcer vers Dieu.

Le chapitre 4 présente l'intellect comme étant un et simple par nature. L'unité coïncidant avec l'infinité, on peut dès lors attribuer une certaine infinité naturelle à

³⁵⁶ Voir le chapitre 3.

³⁵⁷ Ch. 4 et les chapitres 18, 20 et 25.

³⁵⁸ Ch. 5. Sur cette idée dialectique du repos en mouvement voir **Grégoire de Nysse**, *La vie de Moïse*, II, 243, SC 1 bis, p. 110.

l'intellect. Ses actes sont multiples, mais il peut et il doit rechercher aussi une unité et une simplicité de son acte. Cela n'est possible que s'il se concentre sur un « objet » un et simple. C'est pourquoi, l'intellect devient un et simple en contemplant l'Un simple. L'acte propre à l'intellect est la contemplation de l'Un et il n'acquiert la simplicité actuelle que par celle-ci.

Dans le chapitre 5, Calliste montre que l'intellect ne trouve pas son repos spécifique entre les créatures finies. Il atteint le repos noétique se réjouissant dans son mouvement infini uniquement en visant l'infini. Dieu étant la limite illimitée de tout, c'est vers Lui, autour de Lui et en Lui que l'intellect se repose vraiment, en suivant sa nature. Il se repose tout en restant en un mouvement qui se concentre sur l'infini et par conséquent ne peut jamais se conclure.

L'intellect diffère des autres créatures à cause de sa ressemblance avec Dieu : par nature, il a une certaine parenté avec Dieu un et infini. Elle consiste surtout dans son infinité, c'est-à-dire dans son mouvement perpétuel et infini, dans sa simplicité et dans sa supériorité quant aux autres créatures. Dans son acte, l'intellect va chercher à renforcer sa ressemblance avec l'Un infini et, de ce fait, il dépassera sa propre nature.

Les différents modes (τρόποι) de mouvement noétique

Calliste distingue trois modes de mouvement intellectuel³⁵⁹ : un automouvement (αὐτοκινήτως τρόπος), dont le moteur est l'intellect-même; un mouvement extrinsèque, dont le moteur est différent de l'intellect (ἑτεροκινήτως τρόπος) et un mouvement mixte que nous

³⁵⁹ Chapitre 7.

devons comprendre comme un mélange des deux précédents, à savoir le mouvement intermédiaire ou du milieu (μεταξύ). L'automouvement est complètement naturel : il se réalise suivant la volonté de l'intellect et à l'aide de l'imagination. C'est un type de mouvement qui est limité. Sa limite est la connaissance de ce qui est *autour* de Dieu³⁶⁰. C'est la connaissance propre à la philosophie des sages païens.

Le mouvement extrinsèque est surnaturel et dépend uniquement de la volonté divine. Il est porteur de la connaissance inspirée : celle de la révélation et de la prophétie. Nous pouvons dire que lors de ce mouvement, l'intellect se trouve comme dans un *raptus* : il est passif et purement réceptif. Ce mouvement, dont le moteur est extérieur à l'intellect et tout *autre* que lui, est un don qui reste complètement incompréhensible et immaîtrisable. Il est extatique et tout à fait différent et étranger au mouvement naturel de l'intellect. D'après nous, Calliste mentionne ce mouvement pour compléter sa distinction triadique, mais il ne l'examine pas et consacre toute son attention au mouvement mixte de l'intellect.

Ce type de mouvement intermédiaire partage certaines caractéristiques avec les deux autres. C'est, en effet, le mouvement qui est intimement propre à l'intellect. D'une part, il ne limite pas la contemplation noétique à ce qui est *autour* de Dieu comme le fait l'automouvement. D'autre part, il ne rend pas l'intellect passif comme c'est le cas du mouvement extrinsèque. Étant au milieu des deux et étant, d'une certaine façon, leur synthèse, il dépend de la volonté de l'intellect et se produit à l'aide de l'imagination; par cela, il est semblable à l'automouvement. Néanmoins, il lui est supérieur puisque, lors du mouvement mixte, l'intellect se concentre, devient un et entre en union avec Dieu.

³⁶⁰ Οὐ πέρας ἢ τῶν περὶ Θεὸν θεωρία. *Autour* de Dieu ici est ce qui peut être connu de Dieu d'une manière naturelle, à savoir sa simplicité, le fait qu'il est immobile, cause première etc. Surtout, il ne faut pas traduire avec « des choses qui entourent Dieu » car ce ne sont pas des choses (cf. p. 148 de la traduction).

Ailleurs, Calliste renverse l'ordre des deux unions - avec soi et avec l'Un - et soutient l'idée que l'union de l'intellect avec lui-même succède à son union avec Dieu. Ce renversement s'explique (1) par l'introduction du moment du mouvement extrinsèque dans le mouvement mixte et (2) par le but de l'auteur de souligner le caractère synergétique du meilleur mouvement noétique. En effet, l'union avec Dieu donne à l'intellect les forces nécessaires pour qu'il puisse s'unir à lui-même. Or, suivant la même logique, Calliste insiste sur le fait que l'intellect se connaît seulement en connaissant sa cause, l'Un, et en se connaissant en tant qu'image de cette cause³⁶¹. Nous retrouvons la même structure chez Maxime le Confesseur : l'homme peut s'aimer et aimer son prochain uniquement à condition qu'il aime Dieu car dans l'amour divin, il reçoit les forces nécessaires pour aimer par soi³⁶². De cette façon, dans le mouvement mixte, l'intellect devient capable de dépasser ce qui est « autour » de Dieu et qui est la limite pour la contemplation naturelle. Il dépasse ainsi tout ce qui peut être vu et exprimé et il participe, toujours d'après sa volonté et à l'aide de l'imagination³⁶³, à l'invisible et à l'inexprimable. L'audace de Calliste Cataphygiotes, qui exalte l'intellect dans son mouvement *mixte*, rappelle celle de Macaire soutenant que l'intellect (l'homme intérieur) peut atteindre une perfection telle, et qu'il aura le droit d'entrer et de sortir de Dieu Père d'après sa propre volonté³⁶⁴. Affirmer une telle liberté humaine signifie honorer l'intellect de la plus grande dignité qu'on puisse imaginer. Les théologiens byzantins ont toujours considéré cette thèse comme orthodoxe et utile pour le salut.

³⁶¹ Chapitre 27 et 69.

³⁶² Cf. **Maxime le Confesseur**, *Centuries de la charité*, I, 13, 15, 23 ; II, 48, 52.

³⁶³ Voir l'utilisation de l'ensemble sémantique *imagination, imaginer, prendre l'image*.

³⁶⁴ Voir **Macaire**, *De elevatione mentis*, 13, PG 34, 868 D.

Selon notre opinion, Calliste Cataphygiotès valorise notamment le mouvement mixte et le considère comme ce qui donne de l'honneur et de la noblesse à l'intellect humain. Ce mouvement est libre, il dure perpétuellement, il est mouvement et repos à la fois et il rend possible le *devenir* de l'intellect au-delà des limites de sa nature.

En même temps, nous pouvons dire que le mouvement mixte est le mouvement *naturel* de l'intellect. Calliste y revient dans le chapitre 84, en parlant de la contemplation naturelle. L'intellect voit d'une manière naturelle lorsqu'il voit les choses spirituellement. C'est pourquoi la contemplation naturelle correspond au mouvement mixte : elle se réalise *par* l'intellect, mais *dans* sa synergie avec l'Esprit divin. En effet, son sujet réel est l'intellect, un avec l'Esprit. Elle diffère de la contemplation surnaturelle qui voit non pas dans les choses (ἐν ὑποκειμένῳ), mais en personne (ὑποστατικῶς) : elle voit des anges et des démons. La contemplation surnaturelle correspond au mouvement extrinsèque de l'intellect. En outre, la contemplation naturelle diffère aussi de la contemplation qui est contre la nature. Cette dernière examine et connaît les choses en les séparant les unes des autres. Elle les isole et ne perçoit pas le lien qui existe entre elles. En opérant ainsi, l'intellect devient lui-même intérieurement divisé et multiple à l'infini. Contre la nature de l'intellect, cette contemplation mène à l'erreur puisqu'elle s'effectue en dehors de la coopération avec le contemplé; elle est l'acte solitaire de l'intellect qui, en se détournant de son Principe unique, se détourne de lui-même et va jusqu'à nier sa propre nature.

À notre avis, Calliste identifie le mouvement perpétuel de l'intellect, le mouvement qu'il appelle mixte et la contemplation suivant la nature noétique dont il est question dans le chapitre 84. Calliste accorde à ce mouvement infini la plus haute place en l'identifiant

aussi avec l'amour³⁶⁵ : l'automouvement est comparable à la foi, qui est une capacité humaine naturelle; le mouvement extrinsèque est comparable à l'espoir car l'homme espère une force qui lui est extérieure, à savoir la miséricorde divine; et enfin, le mouvement mixte est un amour car il repose sur la liberté et s'accomplit dans l'union. Ainsi, le chemin est ouvert pour le second moment de la contemplation, celle qui se réalise dans l'acquisition d'une ressemblance parfaite avec le contemplé.

2. La contemplation dans l'assimilation : l'approche négative

Arrivé à l'Un – limite infinie de la créature – l'intellect ne s'arrête pas. Conformément à sa nature et à son mouvement perpétuel, il doit continuer à être en acte, ce qui, pour lui, signifie contempler. Mais comment rester en acte s'il a atteint l'Un en tant que limite de toute nature créée, tout en étant lui-même une nature créée? Comment continuer son mouvement au-delà de l'Un? Vers quoi se diriger si l'en-deçà de l'Un-limite est connu d'une manière compréhensive et si, étant limité, il n'est plus l'objet adéquat de l'élan infini de l'intellect, si l'Un est impénétrable et inconnaissable puisque absolument simple, et si l'au-delà de l'Un-limite n'est accessible pour aucun être, s'il n'y a « rien » au-delà de l'Un?

Or, la question de savoir si l'intellect continuera à contempler ne se pose même pas. Naturellement, il doit « par son meilleur acte naturel » viser « le *meilleur* pour lui » qui est Dieu, un et infini³⁶⁶. En effet, plutôt que comme nous venons de la formuler, l'interrogation se présente en tant qu'interrogation sur la modalité de la contemplation : comment contempler? Car la contemplation n'est pas mise en question et le contemplé est un et le même. Ce qui change, c'est le mode de la contemplation et, dans le cas de l'intellect, avec

³⁶⁵ Chapitre 8.

³⁶⁶ Ch. 1.

lui change le mode d'être du contemplant. L'impasse gnoséologique dans laquelle se retrouve la contemplation naturelle peut être résolue uniquement à un autre niveau et Calliste la résout au niveau ontologique. Puisque l'intellect doit contempler, et puisqu'il ne peut pas contempler l'Un en tant que limite, il contempera l'Un en tant qu'infini, et cela conviendra parfaitement à son mouvement perpétuel. C'est une bonne solution, à condition que l'intellect soit capable de contempler l'Un-infini. Est-ce le cas? Comment établir une relation autre que l'opposition entre ce qui est fini et ce qui est infini? Comment l'intellect fini, même s'il est toujours en mouvement, serait-il capable de contempler l'infini?

La réponse donnée par Calliste est que l'intellect est capable de changer et qu'il change quant à son acte. L'Intellect effectue un saut et de fini par nature il devient infini par l'acte. Il pourra contempler l'Un en tant qu'infini à condition qu'il change son mode d'être, qu'il obtienne un nouveau statut ontologique et *devienne* ce qu'il n'est pas. Ainsi, il dépassera sa nature, il la niera, ou, au moins il niera ses limitations et deviendra infini quant à son acte qui est la contemplation.

Dans le but d'être toujours en acte, l'intellect contemple l'infini; pour contempler l'infini il doit devenir infini; pour devenir infini il doit s'assimiler à l'infini; enfin, pour acquérir la ressemblance parfaite avec l'infini, il doit le contempler car dans la contemplation, le contemplant s'assimile au contemplé.

[...] et pour devenir semblable à Dieu, il est nécessaire d'agir selon l'intellect, c'est-à-dire contempler. Tel [contemplateur] est le divin et c'est pourquoi on lui a donné le nom de Dieu (Θεός). Mais la contemplation s'élève tout de suite vers la pensée de Dieu. Car partout est en toutes choses, Dieu envoie comme des rayons à l'intellect contemplatif et celui-ci a Dieu en face de lui. Or, Dieu est l'Un plus haut que le monde. Et l'intellect naturellement devient en acte le même que ce qu'il voit comme l'affirment les paroles théologiques du divin Grégoire quand il dit que l'intellect voit et sent la lumière divine. Car ce que l'intellect a vu, il l'a aussi éprouvé et même il est désormais devenu comme lui. En effet l'intellect, dit Pierre Damascène, prend la couleur de ce qu'il a contemplé : de même qu'en regardant ce qui est divisé

et différent, il devient différent et divisé, de même lorsqu'il s'élève dans la contemplation de l'Un simple et plus que le monde, il devient nécessairement un. Dès lors qu'il atteint l'Un, il voit ce qui n'a ni commencement, ni fin, l'infini, l'indescriptible et le simple; car tel est l'Un. Suite à cela, bien sûr, lui-même devient, quant à son acte, sans commencement et sans fin, sans forme et simple. Ainsi transformé (ἀλλοιωθεὶς) il se trouve être à la ressemblance du divin autant qu'il lui est possible³⁶⁷.

Ainsi, pour continuer d'être, la contemplation devient son autre : de naturelle, elle devient plus que la nature : elle devient un *habitus* et un acte qui ne dépend plus de la nature; de positive, elle devient négative; de la contemplation du fini, elle devient contemplation infinie de l'infini. Calliste consacre le chapitre 26 à ce changement qui dépasse la nature :

L'intellect dépasse sa propre nature quand il atteint complètement l'être au-delà de l'intellect en devenant sans forme, sans figure, inimaginable d'une manière divinement inspirée, sans principe est sans fin, et, pour ainsi dire, au-delà de sa propre unité. [...] Le surnaturel dépasse de beaucoup le naturel et il est bien plus haut. [...] Quand l'intellect se trouve dans le surnaturel, il se trouve en Dieu. Car Dieu est en dehors de toute nature [...]

2.1. Comment la contemplation dans la ressemblance est-elle négative?

La contemplation qui dépasse la contemplation naturelle est dite négative par rapport au moment qu'elle dépasse et parce qu'elle-même, à son tour, est dépassée dans la synthèse de la contemplation de l'union. Nous voyons la contemplation dans l'assimilation comme une étape de négation par ce qu'elle s'oppose à la contemplation naturelle dite positive comme son autre. Elle se réalise quand l'intellect dépasse sa nature et, d'une

³⁶⁷ Ch. 19.

certaine manière, la nie. Elle est l'acte intellectuel qui se trouve (1) être indéterminé ou (2) être déterminé négativement parce qu'opposé à la nature intellectuelle.

Dépassant sa nature donnée, limitée et positive, l'intellect s'engage dans un devenir qui effectue en lui un changement total : tout ses attributs sont niés. Il n'est plus définissable car sans limites; la définition selon laquelle il est ce qui «pense la vie» n'est plus valable car dans sa nouvelle forme de contemplation, il va au-delà de la pensée; il ne pense plus parce qu'il n'effectue plus le passage typique d'une pensée à une autre. L'intellect est aussi en dehors du rapport *sujet – objet* car il devient absolument un et simple et, en outre, il devient pareil à ce qu'il contemple. Il ne peut plus parler car le langage n'est pas adéquat pour exprimer ce que l'intellect voit ou, comme Calliste parle en termes négatifs, ce qu'il ne voit pas.

L'intellect ne se sert plus de la raison discursive. Pour exprimer ce qu'il voit et ce qu'il devient, il est obligé de se servir d'un discours exclusivement apophatique. De même, sa connaissance de l'Un infini est négative : il ne peut attribuer à Dieu rien de ce qui est attribuable à la créature; il peut uniquement nier tout ce qui est connaissable dans l'expérience.

Synergique, réalisée dans la coopération de l'intellect et de la Grâce, la contemplation dans l'assimilation est relationnelle, relative et dynamique. En tant que telle, elle exclut la positivité de la connaissance sûre, rationnelle et nécessaire. Devenant ce qu'il connaît, l'intellect connaît d'une manière inconsciente, dans l'exercice et par l'expérience non seulement inexprimable, mais aussi impensable. Dépassant toute pensée et tout langage, l'intellect devenu infini connaît dans le silence. Il habite le silence, s'habitue au silence et il devient silence. Contemplant et s'assimilant au contemplé, l'intellect se tait. Bien qu'en soi le silence (ἡσυχία) soit un repos spirituel, un état d'extrême concentration et

de présence pour l'intellect dans lequel il atteint sa perfection et sa joie ultime, c'est-à-dire bien qu'il soit complètement positif, par rapport à la vie naturelle de l'intellect, le silence et surtout le temps de se taire (καρπὸς τοῦ σιγᾶν) peut apparaître comme un moment négatif puisque, relativement à la nature intellectuelle, il est une absence (de pensées et de paroles).

Enfin, dans la contemplation de l'assimilation, l'intellect voit qu'il ne voit pas. Ne pas voir et s'apercevoir de l'impossibilité de la vision est le moment négatif de la vie contemplative. Cette négation correspondant au manque de vision, à l'ignorance de l'intellect, aux ténèbres divines et à l'être caché et absolument transcendant de l'Un infini, est aussi une négation des limites intellectuelles et une négation de la négation. Il n'y a pas de vision, mais le contemplé est là; il n'est même pas face à l'intellect, il est en tout semblable à l'intellect; l'ignorance est savante et consciente, elle est la réponse de ce qui ne peut pas être connu; les ténèbres sont lumineuses, le caché se manifeste en tant que caché, et pour continuer de contempler, l'intellect devient transcendant quant à son acte. Le long chapitre 43 essaie de décrire comment l'intellect, devenu un et infini « voit qu'il ne voit pas et que ce qu'il ne voit pas est l'Un ».

Car la pensée est à l'intelligence ce que la vision est à l'œil. De même donc que celui qui voit dans les ténèbres ne voit rien sinon ces ténèbres, comme une seule et même chose, et il voit qu'il ne voit pas, car, s'il se couvrait les yeux, il pourrait toujours penser que la lumière et certaines choses sont autour de lui, mais maintenant il regarde et il voit clairement qu'il ne voit pas : dépasser dans les ténèbres la faculté de voir et connaître ce qui est caché est, en effet, au-dessus de la nature de l'œil, laquelle n'est pas de voir qu'on ne voit pas; de même l'intelligence qui s'est élevée dans le lieu caché de Dieu et se trouve au-delà de toute pensée, ne contemple rien. Comment cela? Elle contemple qu'elle ne contemple pas, et que ce qu'elle ne contemple pas est l'Un caché comme par une ténèbre, d'où se répand tout être quel qu'il soit, visible ou intelligible, compté parmi la création ou éternellement incréé. Et si elle ne contemplant pas, elle ne se verrait pas infiniment étendue au-delà d'elle-même. Mais en réalité elle contemple. Et elle contemple très clairement qu'elle ne contemple pas, dès lors

qu'elle est plus haut que la contemplation et qu'il est impossible de contempler ce qu'elle ne contemple pas³⁶⁸.

2.2. Les résultats de la contemplation de l'intellect devenu semblable à Dieu

Les résultats de la contemplation dans la ressemblance sont premièrement d'ordre ontologique : (1) l'intellect repousse ses limitations naturelles et change en devenant infini, et (2) il atteint l'hésychie et s'adonne naturellement au silence. Deuxièmement, ils sont d'ordre gnoséologique : s'assimilant à Celui qu'il contemple, dans une relation dynamique où la ressemblance augmente sans cesse, l'intellect (1) connaît l'Un comme infini, indéfini, sans forme et figure, sans principe et fin etc., (2) se connaît lui-même comme ayant changé et étant devenu semblable à l'Un, et (3) il reconnaît sa propre ignorance, son incapacité de voir ce qui ne peut pas être vu.

Au-delà de sa propre nature, l'intellect *devient* semblable à l'objet qu'il vise. Sans changer quant à sa nature, il change quant à son acte, qui est la contemplation. Il devient un, simple, infini, indéfini, sans forme, indescriptible, insaisissable, sans couleurs. Son devenir se base sur son activité propre et son orientation volontaire vers l'Un aussi bien que sur sa capacité de recevoir le don spirituel et de coopérer avec le divin. L'exercice de son activité contemplative fait de la sorte que l'intellect développe un *habitus* dépassant sa nature. A ce niveau, sa connaissance se réalise dans un rapport qui n'est plus impersonnel, mais elle est le fruit d'une expérience existentielle commune. Néanmoins, elle reste abstraite, négative et limitée, car elle est la connaissance du transcendant d'un intellect devenu, lui aussi, transcendant.

³⁶⁸ Ch. 43, p. 180.

Ainsi, l'Un est connu à cette étape comme infini, indéfini, sans forme, sans cause, transcendant le bien et l'être etc. Il est connu comme incompréhensible, inconnaissable et inexprimable. Or, une telle connaissance qui, considérée dans le cadre du discours rationnel, est abstraite, est, en fait, concrète puisqu'elle est le fruit d'une expérience et d'un devenir existentiel qui dépasse l'acte contemplatif naturel et prépare l'acte contemplatif de l'union.

Comme nous avons vu plus haut, pour atteindre ce qui est au-delà de lui-même, l'intellect doit réaliser deux actions (*praxis*)³⁶⁹. La première est préparatoire et elle précède la contemplation. Elle s'accomplit à l'aide du corps. Son but est d'assurer à l'intellect du repos et de la paix et, dans ce sens, elle est une sorte de purification. La seconde *praxis* est le mouvement de l'intellect vers Dieu. Cela veut dire que la contemplation est aussi une *praxis*. Elle commence par la contemplation naturelle qui est l'acte propre à l'intellect³⁷⁰. En contemplant Dieu, l'intellect devient comme Lui³⁷¹ : il s'unit avec soi-même, dépasse la pluralité, devient simple. La contemplation mène nécessairement à l'assimilation : l'intellect commence à voir le simple, l'infini, l'indéfini, ce qui est sans forme et sans principe, et sa manière de voir change également pour devenir simple, infinie, indéfinie, sans forme et sans principe.

Le premier résultat de cette transformation de l'intellect est son nouveau mode de contemplation qui, à la différence de la contemplation naturelle, s'effectue entre des

³⁶⁹ Cf. Chapitre 18.

³⁷⁰ Cf. Chapitre 19. Voir aussi le chapitre 2, l'étymologie de Θεός – θεωπέω (Calliste fait provenir l'appellation « dieu » de la contemplation); et le chapitre 22, Dieu a créé l'intellect pour qu'il le contemple et, par la contemplation, pour qu'il s'unisse à lui.

semblables. L'intellect, devenu infini, connaît Dieu premièrement comme étant infini. Ce qui est « autour » de Lui, les actes divins, sont aussi infinis. L'Un divin est la fin infinie et, en Lui, l'intellect se repose en devenant infini et en accomplissant son mouvement infini.

Calliste Cataphygiotès emploie plusieurs synonymes de l'infini. Il les utilise tous ensemble, dans des constructions stables, comme s'il voulait expliquer d'une meilleure façon ce qu'est l'infini. Tous les adjectifs qui forment ces constructions s'éclairent mutuellement car ils rendent différents aspects de l'infinité. À l'exception du *simple* et de *l'un* dont ils ne sont pas moins des synonymes, ils sont tous formés par la négation. La contemplation dans la ressemblance est le domaine de l'apophatisme radical.

Suite à son acte contemplatif et quant à son acte (et non pas quant à sa nature), l'intellect lui-même devient un, simple, infini, indéfini, sans forme et principe. L'assimilation précède et prépare l'union avec l'Un qui est, en effet, la déification de l'intellect. Calliste souligne que l'intellect change et acquiert un nouvel état d'être. Il devient simple (ἀπλός), infini (ἄπειρος), indéfini (ἄοριστος), incompréhensible (ἀπερίληπτος)³⁷², sans espèce (ἀνείδεος) et sans forme imaginable (ἀσχημάτιστος), sans qualité (ἄποιος) et sans différences intérieures (ἀποίκιλος), sans quantité (ἄποσος) et intangible (ἀναφής)³⁷³.

³⁷¹ Ch. 19. Calliste cite Pierre Damascène qui dit que l'intellect prend la couleur de ce qu'elle contemple (*La Philocalie*, II, p. 269 de la traduction en français. Voir aussi **Origène**, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, 32, 22, PG 14, 805 A. L'intellect devient dans son acte identique à ce qu'il voit (ch. 25).

³⁷² ἀπερίληπτος se dit d'une chose qui ne peut pas être embrassée. L'adjectif est utilisé aussi souvent par les philosophes (**Plutarque**, **Anaxagore**, **Simplicius**, **Proclus** et **Damascius**) que par les théologiens (**Grégoire de Nysse** et **Grégoire de Nazianze**).

³⁷³ Chapitre 76, PG 913 A. On pourrait comparer avec plusieurs textes de **Maxime le Confesseur**. Voir par exemple *Centuries de la charité*, III, 97 et IV, 42.

Pour acquérir la complète ressemblance avec l'Un infini et devenir infini, l'intellect doit effectuer un saut et transcender la créature³⁷⁴. Il devient nu³⁷⁵. L'intellect sort de soi, il est dans l'étonnement et la terreur³⁷⁶, il est émerveillé, frappé et étourdi à la fois³⁷⁷. L'intellect est dans un état d'ἔκπληξις³⁷⁸. Stupéfait, il est hors de soi. Cet état de stupeur est une sorte d'extase, de sortie de soi (ἔκ-στωσις). Le début est pénible pour l'intellect et pourrait être même intolérable; avec l'exercice et l'acquisition de l'*habitus*, cet «état» qui représente le dépassement de toute limite lui devient agréable. Enfin, l'intellect devient ivre (ch. 24 et 65) et comblé de joie (ch. 67, 79 et 81) : il est complètement dans le rapport amoureux avec l'Un infini auquel il est devenu semblable.

Suite à cela, l'intellect perd la parole qui lui est naturelle. C'est le temps de se taire car seul le silence est adéquat à la simplicité et à l'infinité³⁷⁹. Calliste consacre beaucoup de ses chapitres au silence. Il s'agit d'un silence non seulement verbal et noétique, mais d'un silence de l'être qui est en repos suprême. Quand l'intellect se dépasse et atteint Dieu, quand il devient un avec soi et un avec Dieu, il se tait naturellement, toute parole étant

³⁷⁴ Voir le chapitre 41, PG 880 D : l'intellect devient ce « qui est au-delà de tout ». Là, il n'y a plus de paroles, plus de pensées, plus de raisonnements. L'intellect est hors de soi, mais aussi hors de tout. D'une vision étrange il voit l'invisible.

³⁷⁵ Cf. chapitres 37 et 51.

³⁷⁶ Le verbe θαυμάζω signifie s'étonner, mais aussi être hors de soi devant une chose incompréhensible, admirer, avoir peur, être terrifié etc. Cf. **Jean Chrysostome**, *Traité sur l'incompréhensibilité divine*, I; voir aussi la préface. Jean Chrysostome utilise le verbe pour désigner la réaction humaine face à l'infini divin. L'homme est à la fois terrifié et émerveillé. Devant l'infini, il perd ses capacités naturelles car elles ne sont plus bonnes dans une telle situation extraordinaire.

³⁷⁷ Cf. Chapitre 20, 24 et 64.

³⁷⁸ Le verbe d'où vient ce nom est d'une grande violence et a pour sens « battre », « abattre », «obliger par force». La traduction française le rend avec « ravissement » ce qui est plus beau que vrai.

³⁷⁹ Cf. chapitres 38 et 39. Sur « le temps de se taire » voir aussi les chapitres 53, 54, 56, 63, 65, 67, 76 etc.

superflue. Après la stupeur, vient l'abasourdissement (τὸ σιωπᾶν ὀσκειῖ μετ' ἐκπλήξεως)³⁸⁰.

Comme le silence n'est pas l'état naturel de l'intellect, il commence à s'exercer à se taire.

Ainsi, dans un certain sens, il apprend le silence.

Le silence exprime l'état de l'intellect alors qu'il est en Dieu et Dieu en lui³⁸¹. Une telle intimité exclut la parole, qui est un intermédiaire, et exige le silence. D'après nous, le temps du silence (καρὸς τοῦ σιγᾶν) doit être compris de deux manières. Premièrement, il y a un temps qui est une durée et qui est nécessaire à l'intellect pour qu'il puisse s'accoutumer au silence et le faire sien. C'est le temps de l'exercice de l'intellect. Étant un temps d'une certaine étendue, il est fini. Pendant ce temps l'intellect est actif et s'efforce d'atteindre le silence qui ne lui est pas naturel. Dans le deuxième sens du terme, le temps du silence est l'arrivée du moment spécial où l'intellect doit se taire. Nous pourrions dire que, dans ce moment opportun, il est non pas passif, mais plutôt réceptif. Son acte consiste dans son attention. C'est alors qu'il se tait naturellement. C'est un moment, un instant sans durée, où le caché se montre en tant que caché. Ce temps de silence est infini car il n'a pas d'étendue. Il est la manière d'être de l'intellect qui est adéquate à son acte – sa contemplation de l'infini et son acte infini. Le temps de se taire succède au temps de parler ou, plutôt, il accomplit le temps de parler³⁸². Ainsi, le silence dépasse infiniment toute parole. L'intellect devenu infini ne peut plus s'exprimer par la parole qui est limitée et temporelle. La parole existe grâce à la distinction et elle ne peut plus être là où il n'y a plus de différences.

³⁸⁰ Ch. 20.

³⁸¹ Ch. 54 (p.189).

³⁸² Le temps de parler est le temps de la théologie que Calliste, suivant les Cappadociens, comprend comme la parole sur Dieu – Trinité.

2.3. Le fini et l'infini dans l'assimilation et dans la contemplation de la ressemblance

Le fini dans l'assimilation de l'intellect à Dieu consiste dans le *devenir*. Lors de son acte, qui est la contemplation, l'intellect devient pareil à l'Un et reste dans cet « état » tant que cela lui est possible en se concentrant et en s'efforçant, en étant vigilant et toujours attentif. Changer suivant l'acte exige d'être en acte et de s'y maintenir, au prix des plus grands efforts. Par conséquent, pour devenir et rester un, simple et infini, l'intellect doit contempler l'Un sans cesse et sans relâchement de l'effort.

Tout être qui est en devenir est, en soi, fini. Le devenir devrait être associé au mouvement et se prête à la définition aristotélicienne³⁸³. La finitude du devenir consiste dans le fait que l'intellect devient ce qu'il n'est pas, qu'il se meut de son principe vers sa fin, ces derniers ne coïncidant pas. Dans tout devenir, il y a une imperfection. L'intellect qui devient infini reste fini notamment parce qu'il *devient* infini. Il est devenu infini à partir de sa nature créée et finie et elle reste toujours en puissance en lui. Cela implique que l'intellect ne peut être infini que d'une manière relative, c'est-à-dire en tant que participant à l'infini divin. La cause efficiente de son devenir ou ce qui le fait devenir est l'union de son effort et de la force divine. Calliste pense le devenir de l'intellect comme mouvement et le principe du mouvement est la puissance (la force)³⁸⁴. L'intellect devient en acte et

³⁸³ **Aristote**, *Métaphysique*, Z, 7, 1032 a 13 et 8, 1033 a 25, K, 9, 1066a 20 et Λ, 6, 1072 a 15. Calliste emprunte le schéma aristotélicien, mais il lui donne un contenu nouveau. Dans le cas du devenir de l'intellect, ce *à partir* de quoi (τὸ ὑφ'οὗ), c'est-à-dire la puissance est la nature de l'intellect, ce *en quoi* ou l'acte est la contemplation (c'est-à-dire l'acte de l'intellect) et ce *par* quoi (τὸ ἐξ' οὗ) ou la cause efficiente est la synergie (l'union de l'effort intellectuelle et de la force de l'Esprit Saint).

³⁸⁴ En cela Calliste suit toujours Aristote. Voir *Métaphysique*, Δ, 12, 1019 a 15.

contemple à cause d'une force spécifique : l'union de la force naturelle de l'intellect et de la force divine.

L'infini dans l'assimilation réside dans l'infinité du devenir. Ce dernier a un début, mais il peut cependant durer infiniment. L'intellect peut et veut être toujours en acte, perpétuellement en mouvement vers, autour et dans l'Un. Sa contemplation dans la ressemblance est dirigée vers l'infini, elle est infinie et elle rend l'intellect infini. Il y a presque une sorte d'automatisme qui fait que, une fois déclenchée, la contemplation noétique se développe en dépassant les différentes limites et que, dans ce développement illimité, elle emmène avec soi son sujet - l'intellect - non sans le faire dépasser lui aussi les limites de sa nature.

La limite dynamique et la position limite de l'intellect

La transcendance de l'intellect comprend plusieurs étapes. De même, sa connaissance passe par différents degrés. Plus l'intellect avance, plus il devient conscient de son progrès, plus il se rend compte de ce qu'il sait. Comme tout se passe au-delà, dans le transcendant, l'intellect, dans un premier temps, ne voit pas. Ensuite, par un acte réflexif, il se rend compte qu'il ne voit pas. Enfin, il devient sûr du fait qu'il ne voit pas et commence à voir ce qu'il ne voit pas³⁸⁵. Bref, ne voyant pas, l'intellect voit qu'il ne voit pas et il voit ce qu'il ne voit pas. En effet, cette «vision» n'est qu'un savoir sûr de la présence de ce qui ne peut pas être vu, mais qui est nécessairement deviné. La même chose, mais à un niveau purement intellectuel, se produit lors de la contemplation dans l'assimilation. L'intellect contemple et connaît sa propre incapacité à contempler et ainsi, il contemple et connaît

³⁸⁵ Cf. chapitres 37 et 43.

d'une certaine manière le caché en tant que caché. Calliste développe toute une phénoménologie du mystère. La contemplation dont nous parlons s'inscrit dans cette phénoménologie.

Dans le chapitre 45, Calliste Cataphygiotès insiste sur le fait que le caché doit toujours se montrer d'une manière ou d'une autre. Ainsi, ce qui est caché montre qu'il est caché, sans quoi il serait tout simplement un néant. Nous pensons que cette distinction *mystère - manifestation* est analogue à la distinction hésychaste *essence - énergies divines*. Chaque essence (cachée) se montre par son acte. L'intellect participe seulement aux énergies (actes) divines, l'essence divine étant inaccessible. Néanmoins, l'intellect sait que les énergies sont les énergies d'une essence. Et, ainsi, il connaît au moins son être. La compréhension dialectique du rapport du caché et de sa manifestation est le résultat d'une prise de conscience des difficultés que l'intellect rencontre face à la limite extrême que représente l'Un infini.

La contemplation arrive nécessairement à cette limite qui est Dieu. Quand l'intellect rencontre Dieu, il repousse à chaque fois la limite ultime. Quand l'intellect dépasse sa nature et par son acte participe à Dieu (le contemple, se rend semblable à Lui et s'unit avec Lui), il devient illimité comme Dieu l'est. Mais même dans ce cas, Dieu reste pour lui une limite. Ainsi, l'intellect s'avère limité d'une limite dynamique. Il peut avancer sans cesse, il peut grandir, il peut se mouvoir vers cette limite qui ne limite pas. Dieu, fin infinie et infini de l'infini³⁸⁶, est un horizon pour l'intellect. Or, Dieu étant illimité, Il ne peut pas limiter l'intellect. Il peut seulement l'inviter à devenir infini et à se mouvoir infiniment vers Lui. Il

³⁸⁶ Voir respectivement ch. 5 et ch. 42.

fait cela en lui posant chaque fois des nouvelles limites que l'intellect peut encore repousser.

Arrivé à l'étape de la contemplation dans l'assimilation, l'intellect commence à « comprendre l'incompréhensible et à saisir l'insaisissable »³⁸⁷. Cette capacité paradoxale est possible seulement dans l'infini dont la nature même est paradoxale. L'intellect devient infini et sans forme et, en tant que tel, il saisit et comprend ce qui est infini et sans forme. Il n'y a pas de contradiction à dire que l'infini comprend l'infini. Il y a une coïncidence des deux infinis qui permet la contemplation ; le *devenir semblable* de l'intellect vise et recherche notamment cette coïncidence. L'infini est comparable à l'infini et incomparable au fini. Bien que les notions de *partie* et de *tout* soient inapplicables à l'infini, nous pouvons parler d'un infini au sein d'un « autre » infini.

C'est de cette manière qu'en s'assimilant au divin l'intellect comprend l'incompréhensible. Calliste va encore plus loin : il dit que l'incompréhensible devient l'unique objet de l'intellect. Dans son état naturel, l'intellect pense tout ce qui est intelligible et compréhensible. Au-delà de sa nature, quand son acte atteint ce qui est au-dessus de l'intelligible, il commence à « penser » (c'est-à-dire à se mouvoir dans) l'incompréhensible. Quand il rencontre l'incompréhensible et le reconnaît en tant qu'incompréhensible, l'intellect prouve qu'il ne cherche pas à comprendre ce qui ne peut pas être compris, mais qu'il l'aborde adéquatement à son mode d'être infini, dans la simplicité et au-delà de la nature. Les chapitres 51 et 76 en donnent l'exemple et décrivent

³⁸⁷ Cf. Chapitres 35 (PG 873 A : θεωρεῖν [...] ἀζήτητα, καὶ ἀνεπινώητα), 36 (PG 876 D : ἐρευνητέον τὸ ὑπὲρ νοῦν καὶ θεωρητέον τὸ ἀνείδεον ἔν, καὶ καταληπτέον [...] τὸ ἀκατάληπτον) et 37. La même idée est présente dans l'œuvre de Grégoire de Nysse. Orateur dans ses années de jeunesse, il insiste sur l'expression paradoxale de

parfaitement la contemplation de l'intellect qui est devenu semblable à Dieu, déifié et dans un nouvel « état ».

Après avoir excédé l'intervalle (l'extension : διάστημα) du temps et de l'espace, ainsi que toutes propriétés naturelles limitatives et après les avoir dépassées, l'intellect devient vraiment nu (γυμνός γίνεται) suite à sa simplicité uniforme (ἐνοειδεῖ ἀπλότητις) et sa vie dépouillée de toute complexité et forme. De sorte que sans plus aucun voile, suite au fait qu'il cesse de penser et de parler, l'intellect entre surnaturellement dans ce qui est sans commencement, dans l'inaccessible, l'infini et l'indéfini (ἐν ἀναρχία, καὶ ἀπεριλεψία, ἀπειρία τε καὶ ἀοριστία); il atteint la puissance divine et l'illumination du cœur qui animent l'esprit et qui, ensemble avec la contemplation noétique, s'étendent dans l'infini³⁸⁸.

Telle est donc le haut état de l'intellect allant vers Dieu (τοῦ νοῦ πρὸς θεὸν κατάστασις) [...] le commencement des mystères et des révélations ineffables de Dieu, l'accomplissement de l'unique vérité première, la disparition de toute pensée, la fin de toutes les réflexions, la connaissance plus haute que toute compréhension (ἢ ὑπὲρ τὸ νοεῖν ἐπιστασία), l'origine du ravissement (ἢ ἀφορμὴ τῆς ἐκπλήξεως), le renouvellement de l'intellect, son changement et son devenir *autre* (ἀλλοίωσις) - simple, sans limites, infini, incompréhensible, sans figure et sans forme, sans qualité, sans diversité, sans quantité, imperceptible, intangible et plus haut que le monde³⁸⁹.

Or, la contemplation dans la ressemblance est limitée de deux manières. Premièrement, elle l'est car, quand elle pense et s'exprime, elle le fait par la négation. Ainsi est-elle limitée par son apophatisme radical. Deuxièmement, quand elle ne pense plus et ne parle plus, quand elle est la contemplation d'un intellect hors de lui, abasourdi, extasié et infiniment étonné, la contemplation est limitée par son silence et son mutisme. A cause de cette double limitation, l'intellect ne se tient pas infiniment dans la contemplation assimilative, mais, bien qu'elle représente un sorte de perfection pour lui et qu'elle mène à

cette vision de l'invisible qui est la vraie vision. Cf. *La vie de Moïse*, II, 163 : « τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν » et *Le cantique des cantiques*, homélie XI, 326, 1 et XII, 369, 23 « θεωρία τῶν ἀθεωρήτων ».

³⁸⁸ Chapitre 51. Sur la notion d'intervalle voir Grégoire de Nysse.

³⁸⁹ Chapitre 76, 913A, p. 205 de la traduction.

la déification, il la dépasse dans son acte et continue à tendre vers l'union avec l'Un et vers une contemplation de l'union.

3. La contemplation dans l'union : la synthèse

Si la contemplation dans l'assimilation dépasse la finitude de la contemplation naturelle, sa propre limitation, à son tour, - son apophatisme absolu et son caractère de *devenir* - est dépassée dans l'union de l'intellect avec Dieu et dans l'activité contemplative que l'intellect continue d'y opérer après sa déification. Relativement peu de chapitres sont consacrés explicitement à cette contemplation ultime, néanmoins elle est l'idée centrale et le couronnement de la centurie. Tous les chapitres y tendent et la préparent.

Or, le problème principal consiste dans les difficultés que l'homme rencontre quand il veut exprimer cette contemplation dans l'union. D'une part, elle est inexprimable : elle est une activité au-delà de la pluralité et en conséquent au-delà de toute pensée et de toute parole. Elle ne peut pas être racontée puisqu'elle est hors du temps. Elle n'est plus un rapport dans le sens logique du terme car l'intellect et Dieu ne font qu'un dans cet acte contemplatif. Et encore, elle est l'acte un de l'intellect un avec l'Un, et en tant que tel, elle est un acte qui transcende tout.

Cependant, d'autre part, elle est la contemplation qui se réalise dans le rapport *personnel* de l'homme déifié avec Dieu. Pour cette raison elle correspond à une sorte de vision ou plutôt d'inter-vue; elle est une rencontre et un dialogue. Dans l'union, l'intellect qui est semblable à Dieu est enfin capable d'entretenir avec Dieu un dialogue, comme avec son semblable. Ce dialogue s'exprime par la prière noétique, car celle-ci est la conversation de l'intellect avec Dieu. Le dialogue est positif et, de même, la vision dans l'union est

positive : elle n'est plus la vision de ce que l'intellect ne voit pas, mais elle est une contemplation dans la lumière; l'intellect est une lumière et il « voit », « imagine » et «sent» la lumière divine sans avoir recours à une forme, à une image ou à une altérité. Bien qu'incompréhensible, la contemplation dans l'union ne s'exprime pas par son incompréhensibilité, mais par sa présence lumineuse et amoureusement généreuse. Comme l'amour, elle est inexprimable, mais elle cherche à s'exprimer et elle le fait sans cesse et de plusieurs façons : par le silence, par le paradoxe, par le correctif de l'humilité et par le dialogue de la prière.

Rappelons-le encore une fois, la contemplation dans l'union est l'ultime acte de l'intellect. Bien que l'amour et le désir soient omniprésents dans tout acte intellectuel, la contemplation dans l'union est celle qui, par excellence, s'identifie à l'amour. L'amour est ce dont nous parlons toujours et ce que nous n'arrivons jamais à exprimer.

...il [l'intellect] avance comme vers un *troisième* degré, dans ces nombreuses visions bienheureuses et ces processions divine, *avec toujours plus d'unité*. Dans le recueillement, dans l'attention, il s'élève des nombreuses différences à *l'ineffable amour de l'unité* immuable et secrète. Il est transformé par le sens intellectuel tout entier. Ainsi celui qui contemple en vérité et dans la réminiscence est, par l'Esprit qui l'éclaire, *transformé en feu et en éros du cœur, en amour merveilleux de Dieu, en amour sans fin*. Telle est, suivant le grand Denys, la *divine* participation à l'Un simple, autant qu'il est possible³⁹⁰.

Nous avons vu plus haut, dans le chapitre précédent, que la contemplation est une et qu'elle est toujours amour et participation à l'Un. A cause de son dynamisme intrinsèque et du développement dont elle est le sujet dans le cas de l'intellect, la contemplation est présentée par Calliste Cataphygiotes comme étant triple. La contemplation naturelle est la participation rationnelle à l'Un; la contemplation dans l'acquisition de la ressemblance est

³⁹⁰ Ch. 81, p. 211-212 de la traduction française

la participation actuelle à l'Un; la contemplation dans l'union est la partition divine et parfaite à l'Un. Chaque étape augmente la perfection de l'intellect et, à chaque étape, un effort et un dépassement plus grand est demandé. Chaque étape, aussi, présuppose la précédente et repose sur ses acquis. Or, dans l'ensemble du mouvement contemplatif, le point central est la déification de l'intellect. La contemplation dans l'union en est le point final. Si le premier moment, celui de la contemplation naturelle, prépare et vise la déification, le second l'atteint et le troisième « la met en exercice » puisqu'il est l'acte de l'intellect déifié.

Étant donné le caractère non-systématique de la centurie, le champ de l'ultime contemplation n'est pas clairement délimité. Nous pensons que la contemplation dans l'union est présente dans la centurie sous cinq aspects : premièrement, elle est l'activité noétique après la déification de l'intellect; deuxièmement, elle est le dialogue avec Dieu, la prière noétique; troisièmement, elle est présente dans le « cycle divin », où se succède l'humilité et l'exaltation dans la vision; quatrièmement, elle est l'hèsychie – « le temps du silence »; et enfin, elle est le repos noétique, le repos-mouvement de l'intellect. Ce sont les manifestations de l'acte noétique qui s'effectue dans l'union avec Dieu.

Devenu dieu suivant son acte, l'intellect ne cesse pas de contempler. Au contraire, c'est alors qu'il contemple de la meilleure façon possible. Il est concentré et il est toujours en acte. L'union avec Dieu lui est indispensable pour qu'il puisse réaliser son acte ultime, qui est la contemplation dans cette union même.

Donc celui qui a ce but, qui a bel et bien monté son œuvre vers Dieu pour s'unir à lui, pour être par là même déifié, autant dire pour être sauvé (car si l'intelligence n'est pas déifiée, il est possible que l'homme

soit sauvé, comme l'ont révélé les prédicateurs de Dieu), celui-là avance dans la contemplation...³⁹¹

La prière noétique est la discussion de l'intellect déifié avec Dieu. Elle est identifiable avec la contemplation dans l'union. Rappelons aussi que les derniers chapitres que nous avons appelés dialogiques sont, de forme et de contenu, des prières ou des hymnes. La prière spirituelle est un discours parfait et « en personne » :

Quand l'intellect *prie* Dieu et *s'entretient* avec Lui comme un fils avec son père qui l'aime, quand, voyant la lumière de Jésus, il se réjouit ineffablement, quand il est ravi et il sort de lui par un amour fort, quand il ressent clairement dans son cœur l'amour divin et l'action du Saint-Esprit, quand il veut s'élever d'une manière mystique et au-delà du monde au-dessus même des manifestations et des perfections divines, alors l'intellect vraiment se repose de toutes ses œuvres, il devient plus que la pensée au-delà de la pensée, il se réjouit d'étonnants et merveilleux plaisirs et il se repose réellement dans la paix de l'Esprit vivifiant du Christ³⁹².

Le « cycle divin » exprime l'alternance de la force avec la faiblesse de l'intellect, la succession inévitable de l'ignorance et de la connaissance, le correctif de l'humilité qui suit et complète l'exaltation de la vision extatique et ineffable, la succession des moments de silence et des moments de paroles, la montée vers Dieu et la descente vers le prochain de l'intellect sanctifié. Le « cycle divin » illustre l'harmonie dans laquelle seule, l'intellect approche Dieu :

Dès lors, d'un pied réjoui, comme il est dit, il s'élève vers la contemplation de cette vérité qui brille de toute la lumière de ses rayons, lesquels le font revenir en lui-même à travers la grandeur de la gloire qu'il contemple, et il est ravi, investi par la foi. Ainsi, revenant et tournant sur lui-même, parcourant comme un cercle divin, s'élevant par l'humilité, la simplicité et la foi, contemplant la vérité, se faisant toujours plus humble

³⁹¹ Ch. 81, p. 210-211.

³⁹² Ch. 73, notre traduction.

dans la lumière de la vérité et de plus en plus simple dans la foi, il ne cesse pas d'aller sur ce chemin, tant qu'il est possible de dire «aujourd'hui»³⁹³.

Le quatrième aspect de la contemplation dans l'union est l'hésychie, cet «état» de paix et de repos spirituel dans lequel l'intellect s'abstient de toute pensée et de toute pluralité, il est en dehors du monde et il est parfaitement concentré en soi; il est en acte et, en même temps, il ne pense plus. C'est alors pour l'intellect le moment de garder le silence :

Quand l'intelligence qui a dépassé toutes les choses d'ici et s'est élevée au-dessus d'elle, se tait dans la joie, alors le temps est venu pour elle de jouir des choses ineffables plus hautes que le monde. C'est le temps du flamboiement et de la lumière intellectuelle, de l'union de l'intelligence et de la connaissance plus que lumineuse. En un mot, c'est le temps de la perception et de la communion de la sagesse spirituelle, qui donne à l'intelligence de parvenir au repos et au silence, après qu'elle a reçu dans le ravissement l'inexprimable joie³⁹⁴.

Enfin, la contemplation dans l'union se présente comme le repos noétique, car les deux coïncident en étant le but final de l'intellect. Chaque activité tend vers sa fin et s'accomplit en atteignant le repos et la paix. L'acte contemplatif de l'intellect, étant infini, s'accomplit et se repose dans le mouvement : il est un repos dans le mouvement ou un mouvement qui se repose.

Car si l'intelligence n'est pas toujours en mouvement sous le souffle vivifiant et continu de l'Esprit dans la connaissance de ce qu'elle voit, elle ne saura pas non plus si elle est entrée dans le repos intellectuel, tournée dans l'unité et dans un mouvement continu vers Dieu seul, et contemplant Celui qui se donne à elle dans l'indicible et ineffable repos en Christ³⁹⁵.

³⁹³ Ch. 80, p. 207-208.

³⁹⁴ Ch. 64, p. 194. Voir aussi les chapitres 37, 39, 40, 41, 47, 53, 54, 56, 59-65, 67, 69 et 70.

³⁹⁵ Ch. 75, p. 200.

3.1. Comment cette contemplation est-elle une synthèse des précédentes?

La contemplation dans l'union se présente comme le troisième terme de la majorité des distinctions tripartites de la contemplation que Calliste Cataphygiotès propose dans sa centurie. En tant que troisième terme, elle s'avère la synthèse des deux autres. C'est une synthèse qui dépasse simultanément l'opposition ou l'altérité des termes qui la précèdent; elle les unit en même temps qu'elle les nie. Premièrement, notons qu'elle correspond au mouvement mixte du chapitre 7, synthèse de l'automouvement naturel et du mouvement surnaturel, dont le moteur est extérieur à l'intellect. Par ailleurs, elle est l'analogue de l'acte d'union du chapitre 19 qui, pour sa part, est la synthèse de la contemplation et de l'acquisition progressive de ressemblance. La contemplation dans l'union correspond encore à la vie de la triade *recherche - vision - vie* du chapitre 21. Aussi est-elle la connaissance spirituelle de la tripartition de la voie menant à la vérité du chapitre 80, connaissance qui est la synthèse de la connaissance rationnelle que l'intellect puise de la créature et de la connaissance qu'il obtient par l'Écriture. La contemplation dans l'union est également la troisième et ultime étape de la contemplation de la distinction du chapitre 81, où Calliste se réfère à une tripartition de Denys Pseudo-Aréopagite.

Or, l'intellect se tourne vers l'Un, devient un et, finalement, il s'unit à l'Un. L'union, qui est le troisième moment, est la synthèse des deux précédents. Cette organisation correspond à la triade *nature - acte (énergie) - union (synergie)*, qui reste souvent implicite, mais est très importante pour la compréhension de l'œuvre de Calliste. La nature est (1) dépassée et niée par l'acte noétique infini et (2) dépassée et confirmée par l'union synergétique de l'intellect avec Dieu, qui dépasse d'autre part aussi l'acte noétique. Une contemplation correspond à chacun de ces moments; néanmoins la contemplation,

comme nous l'avons déjà mentionné, est une et seule; son unité, notamment, est due au fait qu'il y a une contemplation dans l'union, qui est la synthèse de la contemplation naturelle et de la contemplation de l'assimilation.

Dans la centurie de Calliste Cataphygiotès, chaque étape précédente est non pas seulement niée, mais aussi confirmée à un nouveau niveau. Chaque étape est dépassée pour être finalement incorporée dans un ensemble qui lui est supérieur et qui l'accomplit de la meilleure manière possible. Tout est compris dans la synthèse et continue, d'une certaine façon, d'y agir. Par conséquent, le dépassement de chaque étape est une sorte de dépassement des limites qui le définissent et l'ouverture d'une limite, devenue horizon.

L'amour et l'union qui caractérisent et même qui s'identifient à l'ultime contemplation sont les forces motrices qui permettent, préparent et facilitent la synthèse que celle-ci opère. L'acte amoureux et l'acte unifiant sont des relations et restent des relations : en eux, l'un des termes du rapport n'est jamais complètement réduit à l'autre; la relation n'est pas non plus réduite l'un de ses propres termes, ni à un terme autre qui serait plus compréhensif et auquel elle serait intérieure. Par conséquent, la déification de l'intellect qui s'effectue au niveau de l'acte et non pas de la nature, son amour et son union avec Dieu ainsi que sa contemplation dans l'union ne sont pas moins des relations irréductibles. Grâce à la primauté de la relation et à l'intersubjectivité, la synthèse que réalise la contemplation dans l'union n'est pas une unification abstraite et vide, mais une union vivante, paradoxale, dynamique, infinie et ineffable qui naît de la diversité intérieure, sauvegardée en elle tout en étant sans cesse dépassée.

Dans ses manifestations, la contemplation ultime s'avère aussi une synthèse. Le «cycle divin» est la synthèse de la connaissance et de l'ignorance, de l'exaltation qui jouit d'une vision et de l'humilité avec laquelle l'intellect reconnaît son incapacité à rejoindre le

divin. Il est la synthèse de la lumière et des ténèbres de l'intellect, de sa montée et de sa descente, de sa gloire et de son abnégation.

La contemplation après la déification est la synthèse de la contemplation naturelle et de la contemplation du *devenir* lors de laquelle l'intellect retrouve et augmente sa ressemblance avec Dieu.

Le repos noétique est la synthèse du mouvement perpétuel de l'intellect et du repos qu'il recherche. Il est la synthèse de l'effort et de la réceptivité intellectuels. Il est un repos-mouvement dont le mouvement est la synthèse du mouvement linéaire et du mouvement circulaire de l'intellect.

Le silence de l'intellect est la synthèse de son discours kataphatique et de son discours apophatique. La paix spirituelle dont il jouit est la synthèse de son activité et de sa passivité. L'ἡσυχία en tant que solitude est la synthèse de l'éloignement du monde et de l'approche de soi et du divin, la synthèse de « l'être seul » et « l'être ensemble », de la concentration et de l'ouverture vers le *meilleur*. L'ἡσυχία en tant que calme et repos est l'équilibre et l'harmonie de l'intellect.

La nourriture de l'intellect et l'intellect nourriture : la synthèse du compréhensible et de l'incompréhensible

En contemplant l'Un et en devenant de plus en plus semblable à lui, l'intellect commence à se nourrir de l'incompréhensible. Calliste appelle cette nourriture « une manne spirituelle »³⁹⁶. Nous pourrions voir ici une allusion au principe antique « le semblable se nourrit du semblable ». La nourriture spirituelle renforce, fait grandir et réjouit

spirituellement l'intellect. Il la prend sans la comprendre. Néanmoins, l'intellect la préfère à sa nourriture ordinaire, à savoir les intelligibles, puisqu'elle est infiniment *meilleure* et qu'elle est une source d'amélioration pour lui. Elle le nourrit parfaitement car, face à elle, il s'étonne (θαυμάζω, ἐκπλήσσω) et son étonnement est le début de toute vie intellectuelle³⁹⁷. L'étonnement (θαῦμα) est également l'état permanent de l'intellect qui a dépassé sa propre nature et, dans un certain sens, il est son *meilleur* état. L'intellect admire, il est ravi, étourdi et hors de soi.

L'intellect et sa nourriture s'échangent mutuellement des propriétés. L'intellect assimile sa nourriture et s'assimile à elle. Ils se transforment l'un l'autre. L'intellect devient spirituel. Il se transforme jusqu'à devenir lui-même une manne. Ce n'est plus lui qui se nourrit car il n'en a plus besoin, mais c'est lui qui, devenu nourrissant, nourrit les autres intellects. Arrivé à sa perfection, l'intellect devient un exemple pour ceux qui s'acheminent vers le haut. Il retourne pour les nourrir et pour les aider³⁹⁸. C'est, pour Calliste Cataphygiotes, le suprême degré de la sainteté. Or, nous pouvons dire que devenir une manne spirituelle est un *habitus* de l'intellect³⁹⁹. En tant qu'*habitus*, l'« état » d'être une manne spirituelle est un acte qui immédiatement et sans intermédiaire unit le sujet et l'objet de l'acte⁴⁰⁰. Dans le cas où l'intellect se nourrit, change et devient une manne spirituelle, l'union s'effectue entre l'intellect (le sujet) et l'incompréhensible (l'objet). Dans le cas où

³⁹⁶ Cf. Chapitres 79, 85 et 86. Calliste fait allusion à la manne corporelle dont Dieu nourrissait Israël lors de l'exode et qui était appelé « manne » parce que les gens ne comprenaient pas ce qu'elle était.

³⁹⁷ Outre les chapitres consacrés explicitement à la manne spirituelle, presque tous les chapitres de la centurie font référence, à un moment ou à un autre, à l'étonnement bouleversant l'intellect. Cf. les chapitre 20, 24, 28, 36 et 37, 40 et 41, 43, 45 et 46, 60 à 62, 64, 69, 71, 74, 76, 81 et 82, 88, 90 à 92.

³⁹⁸ Cf. Chapitre 86.

³⁹⁹ *Ibid.*, PG 932 C : ἕξις

l'intellect nourrit, l'union s'effectue entre l'intellect devenu lui-même une manne incompréhensible (le sujet) et un autre intellect (l'objet) qui, à son tour, pourrait devenir incompréhensible et devenir celui qui nourrit.

Être une manne spirituelle et contempler dans l'union est au-delà de la nature de l'intellect, car les deux peuvent être obtenus uniquement volontairement, par des grands efforts, des exercices permanents et dans la synergie, en acceptant les dons divins. Être une manne signifie pour l'intellect être un avec soi-même (parce qu'il est le sujet d'un acte) et être un avec ce qu'il contemple (parce que la contemplation est un *habitus*).

La synthèse de la nature et du devenir : une nature dynamique et un devenir naturel

Nous devons noter que Calliste Cataphygiotès garde constamment un parallèle entre la connaissance naturelle par laquelle l'intellect connaît les choses finies et sa connaissance « actuelle », celle de son acte au-delà de sa nature, par laquelle, il connaît l'Un infini. Ce parallèle est dû premièrement au progrès que l'intellect doit effectuer, à l'échelle qu'il doit monter, à l'existence de plusieurs étapes par lesquelles il doit passer pour approcher son but⁴⁰¹. La vie contemplative ne s'effectue pas subitement. Elle n'est pas un miracle; elle est une acquisition. Elle exige du temps, des recherches et des exercices. Par cela, elle est proprement intellectuelle. Elle se réalise petit à petit, pas à pas, pareille à la montée d'un escalier.

Ensuite, le développement même du processus de la contemplation correspond à celui de la connaissance des objets physiques. Naturellement, la connaissance commence par les sens (ou par une certaine expérience dans le cas de ce qui n'est pas corporel), passe

⁴⁰⁰ Cf. **Aristote**, *Métaphysique*, Δ, 20, 1022 b 5.

par l'imagination (φαντασία) et se termine avec l'intellection. De même, dans la contemplation du divin, l'intellect a un sens noétique⁴⁰² (spirituel, divin, intelligent etc.) qui joue le même rôle que les cinq sens corporels. Ce sens repère les réalités spirituelles, il les «sent» et il transmet toute «l'information» à l'intellect. Par ailleurs, le sens noétique donne une assurance à l'intellect quant à la *présence* des choses divines. Par lui, l'intellect «sent», c'est-à-dire qu'il devient absolument convaincu de l'être-là spirituel. Le sens noétique est aussi ce qui discerne et ce qui juge le bien et le mal. Il est parfaitement fiable et ne se trompe jamais.

Après le sens dit divin, vient la φαντασία⁴⁰³. L'intellect s'imagine Dieu car Dieu, étant un et au-dessus de l'intellect et de l'intelligible, ne peut pas être pensé. Pareille au sens spirituel et à la différence de l'imagination ordinaire, cette φαντασία ne rend l'image que du vrai. Elle est dynamique car elle est aussi ce par quoi l'intellect s'assimile à Dieu. Φαντάξομαι veut dire aussi «prendre l'image de», «devenir à l'image de». L'intellect imagine Dieu et devient à son image; il contemple Dieu et s'assimile à Lui.

Enfin, ce qui correspond à l'acte intellectif et représente le moment de synthèse, c'est l'union avec Dieu. Dans l'union (c'est-à-dire dans la contemplation ultime et lors de l'acte de l'intellect déifié) comme dans l'intellection (c'est-à-dire dans la contemplation naturelle), l'objet et le sujet ne font qu'un. Etant donné que l'objet ultime de l'intellect est l'Un infini, sa propre perfection consiste dans son union avec l'Un qui est au-dessus de l'intellection. Cette union n'est possible pour l'intellect que s'il devient lui-même infini et

⁴⁰¹ Cf. Chapitre 82.

⁴⁰² Cf. Chapitres 5, 35, 41, 43, 45, 47, 83 etc. La doctrine des sens spirituels est développée pour la première fois par Origène. Elle est reprise et enrichie par Évagre le Pontique et Diadoque de Photicé. Malgré la condamnation des messaliens, la doctrine des sens spirituels est omniprésente dans la tradition byzantine.

un et si, dépassant même cette infinité et cette unité acquises, il rencontre Dieu d'une manière personnelle dans la prière noétique et dans l'amour.

Nous avons observé déjà la distinction qui fait la différence entre la nature de l'intellect et son acte, entre ce que l'intellect est et ce qu'il devient. Ainsi avons-nous vu qu'il participe à la fois de deux ordres différents : celui des êtres naturels et celui des êtres libres. L'ordre naturel touche le surnaturel grâce à sa préexistence en Dieu et à cause de sa limitation. Une conséquence gnoséologique en est que la physique dans son état suprême devient une théologie. Maxime le Confesseur et, avant lui, Évagre développent l'idée de ce passage. Il ne s'agit pas seulement de la relation *cause - effet*, mais de quelque chose de plus. En connaissant les essences des choses en tant qu'elles sont en Dieu, nous connaissons aussi Dieu en tant que Créateur. Cependant, participant à cet ordre, l'intellect est limité par sa nature, il ne peut pas la dépasser et il ne peut pas pénétrer le surnaturel. En revanche, quand il participe de l'ordre du *devenir*, il peut réellement atteindre le surnaturel simplement parce qu'il devient capable de changer, de dépasser ses limites et de devenir autre : un, simple, infini etc.

Or, dans le cas de l'intellect, il est difficile de séparer le naturel de son devenir. En disant que l'intellect dépasse sa nature, Calliste Cataphygiotès ajoute toujours qu'en même temps, il la garde. Cette attitude s'explique par sa conception de la nature comme étant dynamique et comme comprenant, dans le cas de l'intellect, son devenir. Notons qu'il y a une dialectique de la nature et du devenir, pareille à la dialectique qui existe entre la nature et l'*habitus*. C'est dans la nature même de l'intellect de vouloir dépasser sa nature. Son état naturel prépare son changement et son devenir. Naturellement, l'intellect vise et tend vers

⁴⁰³ Cf. Chapitres 43 et 44.

ce qui est au-delà de sa nature. Nous pourrions dire que la nature noétique est un devenir et que son devenir est naturel. Une telle conception de la nature comprend aussi sa perfection et son acheminement vers sa perfection.

Par nature, l'intellect développe un *habitus* qui devrait se finaliser dans un acte. Bien que dans son devenir il dépasse et nie dans un certain sens sa propre nature et, plus spécialement, les limites qui la définissent, l'intellect ne change pas de nature, ne la contredit pas, mais plutôt l'accomplit. En effet, la contemplation naturelle des créatures prépare la contemplation spirituelle de ce qui est *autour* de Dieu, les énergies divines. Puis, l'étape de l'assimilation mène à l'union et y trouve sa fin.

L'union part de la nature qui, lors de l'assimilation, est dépassée et niée. Ainsi, dans l'union, la nature se retrouve confirmée. La contemplation dans l'union est conforme à la fois à la nature de l'intellect et à son devenir, car elle accomplit tous les deux. C'est l'acte par excellence de l'intellect déifié, acte qui appartient à sa nature et qui la manifeste, et qui, en même temps, réalise et accomplit son *habitus*. A la fois dépassant et confirmant sa nature dans l'acte, au-delà de toute opposition, semblable et dissemblant, ignorant et connaissant, l'intellect contemple Dieu dans l'union de l'amour.

Le mouvement infini, le mouvement vers l'infini et le mouvement dans l'infini : la synthèse du mouvement et du repos

Premièrement, par nature, l'intellect se meut sans cesse. Nous avons vu que son mouvement est éternel et, dans un certain sens, infini. Évidemment, le but de ce mouvement qui dure toujours ne peut être que « quelque chose » d'infini. Nous trouvons

des idées semblables dans l'œuvre de Grégoire de Nysse⁴⁰⁴. D'après Grégoire, l'homme est en perpétuel mouvement. En conséquent, il peut se mouvoir seulement vers un but infini et il doit se mouvoir infiniment. La seule chose qui est infinie, suivant Grégoire, est le Bien, c'est-à-dire Dieu. Grégoire conçoit le mal en soi comme étant fini. Alors, le vice, qui est le mouvement dans le mal, est également fini. Au contraire, la vertu est infinie car elle se meut dans le bien infini. De même, la contemplation est un progrès infini : l'intellect contemplatif avance sans cesse car son objet infini permet le mouvement infini. Grégoire développe en effet une idée de Grégoire de Nazianze et fait d'elle le *leitmotiv* de son œuvre. Calliste reprend le même schéma. L'objet infini ne pourra pas être épuisé et permettra à l'homme de continuer son mouvement toujours. Ainsi, l'intellect se meut sans cesse vers Dieu qui seul est infini. Néanmoins, en même temps, chaque mouvement cherche à se conclure et tâche de s'arrêter dans le repos et le calme. La paix que chaque créature cherche est de se reposer en soi⁴⁰⁵. Donc, l'intellect doit concilier ces deux exigences - le mouvement perpétuel et le repos - qui semblent contraires. Or, le repos ne consiste pas dans l'immobilité, mais dans le fait d'être en soi. L'intellect se repose (c'est-à-dire qu'il se trouve en soi) seulement dans son mouvement. Il ne serait jamais calme, s'il était menacé de s'immobiliser. Et le seul objet qui peut lui assurer un mouvement perpétuel est

⁴⁰⁴ Cf. Chapitre 3. Voir *La création de l'homme*, ch. 21, 201 b ; *La vie de Moïse*, Préface, 5 et II, 225-227 et *De l'âme et de la résurrection*, 73 et 74. Voir aussi **Grégoire de Nazianze**, *Discours 38*, 7. Il y a plusieurs ressemblances entre Calliste Cataphygotès et Grégoire de Nysse, mais la différence principale quant au mouvement infini est que la théorie de Grégoire est toujours dépendante de l'idée qu'il se fait du Bien, tandis que Calliste étudie l'infini d'une manière plus autonome.

⁴⁰⁵ Cf. Chapitre 5. Cette idée est aussi présente chez Grégoire de Nysse, cf. *La vie de Moïse*, II, 243. Grégoire écrit que, paradoxalement, le mouvement et le repos sont une et même chose.

l'infini⁴⁰⁶. Il lui permet d'atteindre le repos noétique, qui est la synthèse du mouvement et du repos.

Deuxièmement, par nature, l'intellect se meut du multiple vers l'Un⁴⁰⁷. Il part du composé pour se diriger vers le simple. Il escalade quatre étapes d'une échelle qui correspondent aux quatre types d'êtres : le sensible, l'intelligible, l'intelligible incréé et l'Un intelligible. Cet ordre gnoséologique est à l'inverse de l'ordre ontologique. L'être, visible ou intelligible, commence avec l'Un et se multiplie ensuite généreusement. Le mouvement de l'intellect commence avec le multiple et ce n'est qu'ensuite qu'il va vers l'Un. L'Un ou la Monade n'est atteint qu'à la fin de ce mouvement. L'intellect se meut, en devenant meilleur et en s'élevant vers ce qui le dépasse. Son mouvement est ascendant, mais il va aussi dans le sens d'une concentration accrue. Il se meut en devenant de plus en plus un. Avec sa concentration, c'est aussi que sa force augmente⁴⁰⁸. Son acte ne se disperse plus dans le multiple, mais devenant un, il cherche à atteindre son objet unique : l'Un. Dans sa concentration, l'intellect devient un d'espèce (ἐνοείδεις καὶ μονείδεις) et un de forme (ἐνόμορφος) ou, tout simplement un (ἐν). Quand il pense plusieurs objets ou même quand il en pense seulement deux, il est limité, fini et obscur⁴⁰⁹. L'intellect atteint sa concentration par l'attention de la prière noétique (προσευχή) et la vigilance (νέψις). Il s'agit de la prière intérieure, dite du cœur, qui se réalise dans le silence. Elle ne se sert pas de mots, elle dépasse toute pensée pour arriver jusqu'à Dieu. La prière noétique est un dialogue avec Dieu qui n'a pas besoin de paroles. L'intellect s'exerce pour devenir plus

⁴⁰⁶ *Ibid.*, 837 D. Calliste parle aussi de l'indescriptible – ἀπεριγράφος.

⁴⁰⁷ Cf. Chapitres 35 et 36.

⁴⁰⁸ Chapitre 33.

attentif et pour ne pas se distraire du multiple. Ainsi, sa capacité à s'efforcer de voir Dieu augmente. L'intensité par laquelle l'intellect contemple l'Un est si grande que, grâce à son effort, il se rend comme lui et arrive jusqu'en lui. Cette contemplation est pure de toute passivité et elle est l'acte suprême de l'intellect. Il faut se libérer de l'image de la contemplation comme le contraire de la *vita activa*. Nous avons vu que la vie contemplative est aussi une *praxis*. Étant donné qu'elle est une sorte de mouvement, la contemplation ne se produit pas subitement, mais petit à petit; pas à pas, l'intellect gravit les distances entre les différentes étapes. Ce qu'il vise est le *meilleur* pour lui : « de contempler de la plus haute place ce qui est au-dessus de l'intelligible »⁴¹⁰. C'est seulement de cette façon qu'il se verra soi-même et qu'il verra Dieu.

Bref, l'intellect se meut toujours vers Dieu et en Dieu et, paradoxalement, en ce mouvement consiste son repos. Un avec l'Esprit, aux différentes étapes de son mouvement, il contemple l'Un, il participe au divin, il devient semblable à l'Un, il devient dieu par adoption et par son acte, et il contemple, il se meut par ses propres forces en accord avec les dons divins de la Grâce. L'intellect décide son mouvement par sa propre volonté et utilise ses sens et son imagination, devenus spirituels. L'intellect s'exerce à tous les niveaux : pour se purifier, pour se concentrer, pour devenir plus fort et stable et pour se rendre semblable à Dieu. Quand il devient infini, illimité, simple, sans forme et espèce et un avec l'Un, son mouvement ne cesse pas, mais devient constant et, hors de toute diversité, il n'est plus un passage d'une pensée vers une autre, mais une concentration parfaite et un élan vers l'Un au-delà de l'intellect. En cela, il coïncide avec la contemplation dans l'union.

⁴⁰⁹ Cf. Chapitre 20. De même, l'amour qui aime deux personnes n'est pas parfait, ni complet. Elle se divise entre ces deux objets (chapitre 23) et la division la rend faible et l'abaisse (chapitre 25, 837 B).

3.2. Les résultats de la contemplation dans l'union

Suite à sa contemplation ultime, l'intellect acquiert une connaissance personnelle, positive et illimitée. Sa contemplation dans l'union est immédiate et directe. L'intellect connaît l'Un d'une manière personnelle, c'est-à-dire qu'il le connaît dans l'irréductibilité de la relation personnelle Moi-Toi, dans la rencontre face à face et dans le dialogue de la prière. La contemplation ultime est l'union et l'amour entre la personne de l'intellect déifié et l'Unique Personne, c'est-à-dire entre l'homme et Dieu. Par conséquent, c'est aussi une connaissance directe et sans intermédiaire. Rien ne s'interpose entre l'âme et son divin interlocuteur : ni la raison, ni les différences, ni les paroles. En outre, cette contemplation est positive car, en tant que synthèse, elle dépasse l'apophatisme radical de l'intellect et repose sur un lien vivant et positif qui unit l'homme à son Dieu. Les résultats de la contemplation ultime sont positifs de la manière dont l'amour est positif. La contemplation dans l'union est le fruit de la déification et, en tant que telle, elle est un acte noétique positif. Elle est une confirmation qui repose sur un retour. Enfin, elle est illimitée et infinie car elle n'est plus soumise ni à la limitation de la nature, ni à celle de la raison. La connaissance dans l'union est infinie parce qu'elle satisfait le mouvement noétique infini, mais aussi parce qu'elle est l'acte de l'intellect devenu infini et parce qu'elle est le résultat du rapprochement infini de deux infinis. Il s'ensuit que la contemplation dans l'union ne peut pas être exprimée par le langage ordinaire, qui est adapté à l'expression de ce qui est fini et limité. Elle transcende l'affirmation et la négation.

⁴¹⁰ Chapitre 35, 873 A. On trouve la même image de la «haute place» et de la montée chez Grégoire de Nysse. Voir *De la vie de Moïse*, II, 158 et 226 etc., SC 1 bis, p. 79, p. 105.

Or, l'expression de la connaissance ignorante ou de l'ignorance savante de l'intellect, pour autant qu'elle soit possible, est paradoxale : l'intellect déifié entre en dialogue avec Dieu et, au lieu de voir qu'il ne voit pas, il voit ce qu'il ne voit pas. Par nature, l'intellect dépasse sa propre nature et au-delà d'elle, s'assimilant à l'Un, il connaît son altérité. Il recherche l'Un et il le contemple dans l'union, dans le silence, l'amour et l'humilité; il le connaît d'une manière inexprimable, mais approchable par des expressions paradoxales. Le chapitre 89 en est l'exemple parfait : il a la forme d'un hymne et n'est composé que d'apostrophes paradoxales par lesquelles l'intellect déifié s'adresse à son Dieu.

Ô, Maître, Omnipuissant qui est le principe de tout le visible et de tout l'intelligible, Incréé qui a pour commencement ce qui n'a pas de commencement, Infini qui a l'illimité pour limite, Incompréhensible qui a pour nature ce qui dépasse toute nature, Inengendré dont l'essence est au-delà de toute essence, Invisible dont la forme (εἶδος) est ce qui est sans forme (ἀνείδεον), Incorruptible ayant pour propriété (ἴδιον) l'éternité (ἀίδιον), Inscrutable qui a pour figure l'infigurable, Infini qui a pour lieu l'inembrassable (ἀπερίγραπτον), Inaccessible qui est saisi comme ce qui ne peut pas être saisi (κατάληψιν τε τὸ ἀκατάληπτον), Inabordable et impensable qui a pour connaissance et contemplation l'inconnu et l'invisible, Ineffable qui a pour parole ce qui est sans voie, Inouï qui a pour explication l'inexplicable, Inconcevable qui est pensé comme l'impensable, Plus que Dieu qui a en tout pour demeure le retrait au-dessus de tout. Tu es tout entier en tout, miracle (θαῦμα), sérénité, courage, amour, douceur, réjouissance, plaisir (θυμηδία), confiance, véritable insouciance et absence d'inquiétude; tu es la joie, la gloire hypostasiée et le royaume, la seule sagesse et la seule puissance. C'est pourquoi, Dieu ineffable, tu es naturellement et indiciblement la sortie (ἔκστασις) de tout le visible, le repos de tout l'intelligible et ceux qui te contemplent et ont part au Saint-Esprit trouvent le repos en toi.

Notons que l'homme s'adresse à Dieu à la deuxième personne du singulier. Dans la rencontre personnelle, il ne fait que l'appeler, car là où les paroles sont inutiles et impuissantes, il ne reste que les noms qui sont un moyen d'aborder notre interlocuteur et de nous montrer devant lui. Comme nous l'avons déjà mentionné, la tradition gréco-byzantine

considère que les noms divins expriment les énergies divines et non pas la nature divine, qui reste transcendante et cachée : Dieu n'a pas un nom, mais il est appelé par plusieurs noms. Nous distinguons deux types de noms dans le chapitre 89 : au début, il y a les noms complexes qui comprennent toujours un oxymoron et, vers la fin du chapitre, il y a les noms simples. Les deux types expriment la connaissance que l'intellect acquiert lors de sa contemplation ultime.

Les noms du premier type ne sont pas traditionnels et, à notre avis, ils représentent une des originalités de la centurie de Calliste Cataphygiotes. Inspirés par « les ténèbres lumineuses » de Denys Pseudo-Aréopagite, ils sont plus complexes et très minutieusement élaborés. Ces noms sont composés à la façon d'un oxymoron et expriment parfaitement la pensée paradoxale à laquelle l'auteur a recours. Leur structure est celle d'une triade et elle correspond complètement au dynamisme du triple développement de la contemplation. Ils sont composés d'un nom apophatique au vocatif qui est développé ou expliqué par un couple d'opposés formant au niveau linguistique l'oxymoron et proposant au niveau conceptuel un paradoxe. Ainsi, Dieu est l'Infini dont la limite est l'illimité, l'Invisible qui est vu dans ce qui ne peut pas être vu, l'Impensable dont la connaissance est l'inconnu etc. La structure triadique présente la synthèse réalisée par la contemplation dans l'union : le positif et le négatif sont dépassés par l'éminent. Le nom au vocatif, qui représente la synthèse des opposés, est certes formé par un α privatif; néanmoins cette privation ne signifie pas une négation, mais une suréminence. Dire que Dieu est insaisissable signifie pour Calliste qu'il dépasse le saisissable aussi bien que l'insaisissable et qu'il est saisissable en tant qu'insaisissable. Il est difficile pour l'intellect de poser le paradoxe et de le dépasser sans le nier, mais cette démarche le rapproche au maximum de l'Un. En effet, le paradoxe est la seule manière de parler de l'infini. Et l'homme face à

l'infini, devenu infini par son acte et entré dans une union infinie, veut parler de l'infini. Certes, l'intellect dans l'union repose en mouvement et contemple dans l'hésychie sans paroles et sans pensées, mais il ne reste pas dans cet état et, après être revenu et avoir retrouvé la parole, il veut parler de son expérience, il veut la partager autant que cela lui est possible avec les autres et les nourrir, il veut s'en souvenir. Alors, il se voit obligé de recourir au paradoxe et, enfin, d'aller au-delà du paradoxe conciliant ainsi les opposés à un niveau supérieur. Repoussant sans cesse la limite du langage, Calliste Cataphygiotès cherche des noms pour l'innommable : Celui que l'intellect rencontre est « plus que Dieu qui a en tout pour demeure le retrait au-dessus de tout ».

Les noms de la fin du chapitre sont simples et traditionnels, mais pas moins typiques pour la contemplation dans l'union. Tous, ils sont positifs et ils expriment à la fois la transcendance et l'immanence divines. Dieu est reconnu comme le miracle et la merveille qui stupéfait et ravit l'homme, il est sa seule joie, satisfaction et repos, il est son plaisir, accomplissement et récompense. Connue dans l'union, Dieu est tout ce que l'intellect recherche par nature, mais qu'il arrive à approcher seulement au-delà de sa nature : la paix, le calme, la force et la joie.

La phrase finale du chapitre 89 associe explicitement la contemplation ultime et le repos de l'intellect tout en soulignant la transcendance divine. Le résultat de la contemplation infinie n'est que la fin naturelle de l'intellect : le repos-mouvement noétique.

3.3. Le fini et l'infini dans l'union

La contemplation dans l'union est le royaume de l'infini. Au delà du devenir infini qui garde toujours une certaine limitation, la contemplation dans l'union assure à l'intellect l'entrée libre et active dans l'infini.

En parlant de la contemplation dans l'union, nous devons souligner le côté actif de ce dernier moment de la contemplation. Elle est, en effet, l'acte de l'intellect déifié et le résultat de l'effort synergique de l'intellect et de l'Un infini. Par nature, l'intellect se meut toujours. Déifié, c'est-à-dire ayant dépassé sa nature, il contemple toujours. Devenu un, simple et infini, il continue d'exercer son acte contemplatif, qui est infini. Le mouvement infini naturel est la condition qui permet à l'intellect de rechercher l'infini, de l'approcher, de devenir infini et de s'unir à l'infini divin dans un acte, lui aussi, infini. Le triple mouvement de l'intellect vers Dieu, autour de Dieu et en Dieu ne s'achève jamais, car ce qu'il vise en tant que finalité, à savoir Dieu, est lui-même infini. Contemplant cet infini absolu, l'acte noétique devient infini. Devenu infini, l'intellect agit (contemple) sans fin. Ainsi, l'intellect s'avère infini en acte.

Or, la participation de l'intellect à l'infini est possible uniquement parce qu'il est mobile. La mobilité de son sujet créé permet qu'il change. Sa capacité de se mouvoir est la condition nécessaire pour sa rencontre avec l'infini divin, pour sa conversion et pour son propre changement en infini. Ce n'est que dans son mouvement contemplatif et unificateur que l'intellect réalise son propre infini, qui est un infini mobile. Nous ne voulons pas dire que cet infini mobile est en puissance (comme celui des nombres ou du temps), mais seulement que cet infini est permis et se réalise par le mouvement. En effet, l'infini de l'intellect est un infini puissant car il est l'acte de l'intellect et son effort de se tenir près du *Meilleur* et dans le *Meilleur*.

L'acte ultime de l'intellect - la contemplation dans l'union - n'est pas, bien entendu, un acte autonome. Néanmoins, cela n'introduit aucune limitation en lui. Étant synergique, il n'est pas possible sans l'acte de l'Autre. Cependant, l'acte de l'Autre - l'acte divin - ne le limite pas, mais, au contraire, le provoque, l'élève, lui répond et le soutient, et cela non à cause de la faiblesse naturelle de l'intellect, mais à cause du caractère même du rapport personnel qui lie le *moi* noétique et le *Toi* divin. La contemplation infinie est un acte d'amour, de participation et d'union et il n'est possible qu'en tant que tel. L'infini mobile de l'intellect et son mouvement infini se réalise dans le dialogue et l'intersubjectivité, dans la succession de l'humilité et de l'exaltation du « cycle divin », dans l'instabilité de l'effort permanent, dans l'alternance du « moment de se taire » et du « moment de parler », dans les va-et-vient du désir amoureux. Par conséquent, l'infini de la contemplation dans l'union est un infini dynamique et relationnel. Dans l'infini, les contraires ne s'opposent plus. Dans l'union, les différences ne sont plus. Cependant, dans l'union infinie de l'intellect déifié et de l'Un, la relation *moi - toi* reste irréductible.

S'il faut donner une expression à cet infini relationnel, le seul moyen serait de se servir du paradoxe. Nous pensons que, dans son exploration des limites du langage et de la pensée, Calliste aboutit, sans le dire explicitement, à l'idée que seul le paradoxe peut approcher l'infini ineffable. Notre hypothèse est confirmée premièrement par les résultats de la contemplation ultime : les noms divins exprimés par des oxymorons. Deuxièmement, elle l'est par la « description » que l'auteur nous donne des « états » limites de l'intellect : sa fin est l'infini; son repos, le mouvement perpétuel; sa vision, l'invisible et ce qui est sans forme; le sujet de son discours, l'ineffable; l'objet de sa connaissance, l'inconnaissable; l'interlocuteur, l'Autre absolu ou Celui, avec lequel je ne fais qu'un. Enfin, dans les derniers chapitres de Calliste, nous observons une mise en pratique de l'alternance entre la

connaissance et l'ignorance de l'intellect, entre son silence et ses discours, entre son exaltation dans la vision et son humilité lors de son incapacité à saisir l'insaisissable.

La connaissance « infinie » de l'intellect se réalise par les paradoxes. Paradoxal en soi est le discours sur le silence. À cause de la nature paradoxale de l'infini et du paradoxe implicite au concept de limite, la seule manière de parler de l'infini s'avère être la manière paradoxale.

Du début jusqu'à la fin de sa centurie, Calliste Cataphygiotès insiste sur l'importance d'aborder et de comprendre l'Un et l'infini en couple. Cette « méthode » d'origine néoplatonicienne nous permet de nous approcher au maximum du transcendant. Par analogie, il est nécessaire de penser l'infini noétique en couple avec l'union noétique. Or, l'union avec l'Un est au-delà de l'intellect. Pour aller « au-dessus de sa propre nature », l'intellect doit dépasser toutes ses limites⁴¹¹. Il parvient au-dessus de sa nature quand il atteint parfaitement ce qui est au-dessus de l'intellect et quand il arrive au-dessus de sa propre union (ἔνωσις). L'union propre est l'unité que chaque être a par nature. Devenant un avec Dieu, l'intellect participe d'une nouvelle et toute autre union qui, étant meilleure, remplace l'union naturelle. L'intellect doit aspirer toujours au *meilleur* et, en conséquent, il doit se forcer à prendre une position meilleure que sa position naturelle. Analogiquement, il progresse dans l'infini : son mouvement naturel infini trouve son développement dans la contemplation naturelle qui vise l'infini; celle-ci déclenche l'assimilation grâce à laquelle l'intellect devient un, simple et infini par son acte; devenu infini, il contemple et sa contemplation dans l'union – son acte ultime – est infinie.

⁴¹¹. Cf. Chapitre 26, PG 860 B.

Étant donné que la contemplation infinie se réalise dans le dialogue et dans le rapport amoureux, pourrait-on dire qu'elle est aussi, d'une certaine manière, finie à cause notamment de l'irréductibilité de la relation *intellect – Un* et de l'inévitable dualité qui subsiste jusqu'à l'union la plus complète? Le paradoxe, dépassé, mais aussi conservé par la synthèse de la contemplation dans l'union, ne serait-il pas le porteur d'une finitude qui limitera l'intellect même dans son acte ultime? N'étant pas systématique dans son exposé, Calliste Cataphygiotès ne pose pas et ne répond pas à de telles questions. Notre intuition de lecteur nous dit qu'il privilégie la dynamique infinie de la contemplation dans l'union, infini qui dépasse l'opposition logique du fini et de l'infini. Pour Calliste, cette dynamique infinie de l'union est possible uniquement à l'intérieur de la relation *intellect - Un* interprétée comme une relation *moi - toi*, c'est-à-dire comme une dualité irréductible des sujets amoureux. La reconstruction de la doctrine de la contemplation de Calliste que nous avons essayée de présenter dans notre étude confirme cette intuition. La finitude participe au *cycle divin* et, à chaque fois, elle est surmontée. Infini est notamment ce dépassement incessant du fini. Calliste Cataphygiotès se sert des concepts de fini et d'infini pour parler de la vie contemplative de l'intellect; nous sommes convaincus que ses concepts organisent son texte et qu'ils lui permettent de tenter une expression philosophico-théologique de l'ineffable réalité de l'expérience mystique. Néanmoins, leur opposition est dépassée dans l'union amoureuse et dans le dialogue de la prière noétique. C'est la raison pour laquelle nous avons vu, dans notre reconstruction de la doctrine de Calliste, la contemplation dans l'union comme la synthèse couronnant la vie contemplative de l'intellect.

Conclusion

Dans un premier temps, nous voulons résumer le résultat de notre reconstruction de la structure sémantique de la centurie de Calliste Cataphygiotès. Nous considérons cette structure comme générale, valable au niveau du fond, mais ayant aussi son équivalent dans la structure formelle du texte. Elle est intéressante par sa simplicité et par sa force organisatrice, qui embrasse et donne de l'unité à l'ensemble hétérogène et multiple des chapitres. Dans un second temps, nous présenterons le sommaire des réponses aux questions que nous avons posées au début de notre travail, en nous arrêtant davantage sur l'ontologie que la doctrine de Calliste présuppose, ainsi que sur la méthode correspondant à ce modèle ontologique.

A la fin de notre étude des chapitres syllogistiques et hauts de Calliste Cataphygiotès nous voudrions tenter une meilleure systématisation de ses idées et de ses méthodes. Or, ce « système » n'est présent qu'implicitement dans la centurie et il ne peut être dégagé qu'après l'analyse du texte pris dans sa totalité et en présumant que les chapitres représentent un ensemble par lequel l'auteur veut montrer, prouver et éclairer une même idée et un même processus.

Dans le but de voir la centurie de Calliste Cataphygiotès comme un tout, une structure interprétative s'impose au niveau de la forme aussi bien qu'au niveau des idées. Le modèle que nous présentons ici facilite la compréhension de la centurie puisqu'il est simple et peut être découvert à tous les niveaux structuraux du texte. Suivant ce modèle, la centurie de Calliste est organisée en trois moments, que nous pouvons présenter par la triade *Un* (monade) - *relation irréductible* (dyade) - *tripartition dynamique* (triade). Comme Calliste le suggère lui-même, le mouvement ontologique, celui de l'acte créatif, s'effectue de l'Un vers le multiple, tandis que le mouvement gnoséologique, celui de l'acte

contemplatif, s'effectue à l'inverse, du multiple vers l'Un. Néanmoins, il ne s'agit pas de deux mouvements linéaires opposés, d'un passage du simple vers le complexe et *vice versa*, mais plutôt, d'un seul mouvement cyclique. Cela est dû au fait que le troisième moment, la *tripartition dynamique*, cherche à retourner vers une unité dynamique et plus riche, car un de ses trois éléments représente la synthèse des deux précédents.

Le modèle que nous présentons, *Un - relation irréductible - tripartition dynamique*, est en totale conformité avec une des idées principales de Calliste Cataphygiotès : avec celle du rapport dialectique de l'Un et du multiple qui postule que l'Un se manifeste dans le multiple, tandis que le multiple se rassemble dans l'Un. C'est pourquoi, à tous les niveaux de sa centurie, nous pouvons observer un mouvement général en trois temps : (1) Calliste pose l'Un (2) qui se développe dans une relation irréductible (Un – intellect), (3) qui, à son tour, dans un troisième temps, se développe en triade (Un - intellect - contemplation); celle-ci, à cause de son caractère synthétique, revient, d'une certaine façon, à une unité triadique. Il s'ensuit un retour par lequel la triade dynamique (3) est réduite à une relation personnelle (2) qui tend vers une union (1).

Dans le but de rendre plus clair ce modèle et de montrer son omniprésence dans le texte, quelques exemples s'imposent en guise d'illustrations. Dans l'ordre de la connaissance, suivant le mouvement ascendant de l'intellect contemplatif, nous prenons pour point de départ le multiple pour nous diriger vers l'Un simple. Ainsi, premièrement, à tous les niveaux, la centurie abonde en divisions triadiques dont le troisième terme pourrait être vu comme la synthèse des deux précédents. Mentionnons, les triades *intellect - raison - esprit* ; *limite - infini - fin infini* ; *intellect – Un – union* ; *moi – toi – nous* ; *nature – habitus – acte* ; *nature - ressemblance - déification* ; *voyant - vu - vision* ; *contemplation - assimilation - union* ; *kataphatisme - apophatisme - mystère* ; *mouvement - repos -*

mouvement noétique ; descente - conversion - montée ; nourri - nourriture - nourrissant ; paroles - silence - prière etc. Ces triades sont inséparables des dyades des relations irréductibles : d'une part, dans le mouvement vers l'Un, les triades sont réduites aux relations personnelles dont le caractère existentiel est une sorte de correctif au caractère plutôt rationnel et abstrait des triades; d'autre part, les triades représentent le développement des relations - développement qui met en valeur le caractère énergétique du rapport et l'acte commun des termes. Ces rapports fondamentaux pour la pensée de Calliste sont les suivants : *Un - intellect; infini - fini; moi - toi; simple - multiple; nature - acte; nature - contrenature; naturel - surnaturel; transcendant - immanent; connaissance - ignorance; voyant - vu etc.* Finalement, il y a l'Un, Premier principe et Fin ultime, et l'*union* vers laquelle l'intellect humain tend toujours.

A chacun des trois niveaux, Calliste se rend à l'évidence que la meilleure et souvent la seule façon de parler de l'ultime contemplation noétique est de recourir à l'oxymoron et au paradoxe. Penser ce qui transcende toute pensée et parler de l'ineffable et du silence noétique n'est possible qu'en adoptant une attitude paradoxale. Le caractère synthétisant de la tripartition dynamique impose les paradoxes de la synthèse (le mouvement-repos, la fin infinie, le dialogue silencieux, la vision invisible etc.); l'irréductibilité de la relation impose ses propres paradoxes (ceux de l'acquisition de la ressemblance, de la déification, de l'union Moi – Toi etc.); enfin, l'Un transcendant (absolu, infini et simple, impensable et ineffable) peut être approché uniquement par le paradoxe et par les oxymorons des noms divins dont Calliste nous fait part dans son chapitre 89.

Or, la question à laquelle Calliste Cataphygiotès cherche à répondre à travers tous ses chapitres est elle aussi posée, dès le début de la centurie, d'une manière paradoxale : comment l'intellect atteindra-t-il en acte ce qui est au-delà de lui-même? Un tel problème,

enraciné dans le paradoxe, doit être résolu d'une manière toujours paradoxale. Nécessairement, la méthode à utiliser sera la dialectique. Nous pensons que Calliste cherche à fonder ontologiquement un problème qui semble d'ordre gnoséologique. Certes, il s'interroge sur la contemplation, la vision noétique et la connaissance; néanmoins, pour lui, celles-ci sont les actes propres et naturels de l'intellect. Par conséquent, le problème qui l'intéresse est plutôt un problème de présence et de devenir, c'est-à-dire un problème d'être. Dès le premier chapitre, Calliste Cataphygiotès fixe aussi le but de l'acte des êtres vivants qui est de se mouvoir vers leur repos et de poursuivre le plaisir qui les satisfait. En philosophe honnête, il recherche le fond ontologique qui lui permettrait de poser et de résoudre les problèmes gnoséologiques. Étant donné le caractère paradoxal de la question principale, il doit trouver le modèle ontologique adéquat qui offrira la possibilité de sa solution. Nous pensons que ce modèle représente une ontologie de l'infini.

A partir de l'analyse du texte et à l'aide des parallèles que nous avons établis avec d'autres représentants de la tradition byzantine, nous avons distingué dans la centurie de Calliste trois étants infinis principaux, qui sont les éléments de base de son ontologie de l'infini. Certes, Dieu infini, l'intellect infini et la contemplation infinie sont infinis de différente manière; en même temps, les trois sont en perpétuelle communication. Ils forment une triade et, ainsi, ils confirment la structure triadique que nous venons de présenter.

Sans doute, le Premier dans cette ontologie de l'infini est-il Dieu. Dieu est l'Un infini. Il est aussi la cause efficiente et la cause finale de l'étant créé et fini. Ainsi, le principe et la fin de l'être créé s'avèrent infinis et, *a fortiori*, comme nous l'avons montré, infinis d'une manière absolue. La créature tend vers sa propre fin et, ainsi, elle tend aussi vers l'infini absolu de Dieu. Nous avons vu que cela est encore plus vrai pour l'intellect. Il

est en relation avec l'infini divin non seulement en tant que créature, mais aussi à cause de sa nature spécifique qui est d'être toujours en mouvement; à cause de sa fin naturelle, qui est de tendre vers Dieu et d'avoir pour acte ultime la contemplation de l'Un infini; à cause de sa liberté, de sa capacité à se dépasser et à devenir semblable à Dieu. Le mouvement perpétuel de l'intellect l'apparente par nature à Dieu; parce qu'il dure toujours, il est infini et vise l'infini. Notons que cette infinité relative de l'intellect représente le deuxième étant dans l'ontologie de l'infini.

En outre, Calliste examine la relation dynamique entre ces deux types d'infini. En tant que relation irréductible, elle est, bien sûr, limitée et définie. Néanmoins, elle est aussi infinie, parce qu'elle dure éternellement, ne se consomme pas et lie réellement les deux types d'infini. Or, son infinité est due premièrement au fait qu'elle est dynamique et synergique. La relation entre l'infini divin absolu et l'infini humain relatif est le rapport contemplatif entre l'intellect et l'Un. La contemplation est fondée sur l'infinité relative de l'intellect car elle est son acte par excellence, mais elle tend et s'efforce à s'accomplir dans l'infinité absolue de l'acte divin. Il faut voir une tension immanente à la contemplation qui correspond à la tension immanente du problème principal du dépassement de soi, que l'auteur pose dès le début du texte. Ce dynamisme intérieur et le fait que Calliste Cataphygiotes comprend la contemplation d'une part comme l'acte naturel de l'intellect et, d'autre part, comme un acte allant au-delà de la limitation naturelle et qui est un mouvement infini vers l'infini, permet à l'intellect qui contemple de dépasser sa nature et de *devenir* autre : ainsi seulement, il participe à l'infini absolu et il trouve sa propre unité et simplicité. Évidemment, ce processus se produira à l'infini, puisque l'infini divin qu'il vise ne s'épuiserait jamais et ne serait jamais « parcouru ». Ainsi, la contemplation s'avère le

troisième étant infini, qui communique l'infinité divine à l'intellect et lui permet de devenir infini dans son acte, au-delà de l'infinité partielle de sa nature.

L'ontologie de l'infini que nous venons d'esquisser dispense de la nécessité de penser un ordre d'après l'antérieur et le postérieur. Dans la contemplation, qui est un acte infini, il y a plutôt une simultanéité. Ainsi, nous pouvons expliquer le cercle logique que nous observons dans le rapport entre la contemplation, l'assimilation, l'union et la contemplation dans l'union. Le cercle se manifeste par le fait que (1) la contemplation nécessite une ressemblance et une sorte d'union, car seul « le semblable connaît le semblable ». En même temps, (2) l'assimilation et l'union nécessitent la contemplation, car seul le contemplateur s'assimile parfaitement au contemplé. En outre, la contemplation est le chemin menant l'intellect à l'union avec l'Un et, en même temps, l'acte de son union avec Dieu, l'acte ultime de l'intellect déifié, est la contemplation. Nous considérons que l'auteur pense la contemplation, l'assimilation et l'union comme les trois moments d'un seul acte. Il donne une priorité à la contemplation, parce qu'elle est un acte libre dans lequel l'intellect prend volontairement la décision de contempler ou de ne pas contempler. D'autre part, Calliste valorise l'union, qui n'est autre que l'éternelle rencontre amoureuse de l'homme avec Dieu.

L'ontologie de l'infini par laquelle Calliste fonde sa doctrine de la contemplation exige une approche dialectique. La dialectique correspond à la connaissance de l'infini divin, car elle atteint son objet sans le comprendre et sans le limiter. En outre, elle correspond à l'infini relatif de l'intellect, car elle rend adéquatement le mouvement perpétuel qui est la base naturelle de l'infinité noétique.

Passant en revue les idées dialectiques de Calliste, mentionnons le mouvement dit mixte de l'intellect, qui est la synthèse de l'automouvement et du mouvement dont la cause

vient de l'extérieur. Le mouvement mixte n'est ni pure activité, comme l'automouvement, ni pure passivité, comme le mouvement venant de l'extérieur. Il n'est pas limité comme le premier, ni totalement incompréhensible comme le second. Le mouvement mixte est synergique; il est le fruit de l'effort intellectuel, mais également celui de la grâce divine sans laquelle la créature n'est pas capable de dépasser sa propre limitation. Il est le mouvement perpétuel qui correspond à l'amour. Il est, également, le mouvement de la contemplation ultime.

Or, l'acte contemplatif est la synthèse de l'objet contemplé et du sujet contemplateur. Celui qui contemple et celui qui est contemplé sont un dans l'acte de la contemplation et il n'y a rien d'intermédiaire qui puisse être pensé. A cause de son caractère direct et du fait qu'elle est un rapport sans intermédiaire, la contemplation communique de nouvelles propriétés au contemplateur; en elle, il devient autre que ce qu'il est. En outre, l'acte contemplatif de l'intellect déifié, la contemplation dans l'union, est la synthèse de la contemplation naturelle et de la contemplation dans la ressemblance. Il correspond au repos noétique qui est la synthèse du mouvement naturel de l'intellect qui dure toujours et du repos que l'intellect recherche par nature. Le repos noétique est un mouvement - repos. Il est l'infinité acquise par l'intellect qui comprend d'une manière synthétique le mouvement infini aussi bien que le plaisir du repos correspondant à un tel mouvement. C'est un nouveau type de mouvement de concentration, qui est la stabilité même, ou un repos en acte, dynamique et intensif.

Enfin, toujours dans l'esprit dialectique et confirmant la structure triadique de la centurie, une interprétation psychologique et sotériologique de l'ascension noétique s'impose. Elle est aussi tripartite : premièrement, la contemplation naturelle correspond à la découverte du monde et à son acceptation : les choses sont ce qu'elles sont; elles sont

connues comme elles sont et reconnues comme étant bonnes et comme participant à l'Un; en connaissant le monde, l'intellect s'approche d'une manière naturelle de l'Un en tant que sa cause. Deuxièmement, la contemplation dans l'assimilation correspond à la découverte et à l'acceptation du soi : l'intellect, c'est-à-dire l'homme, change par son acte et devient un, simple et infini; il entre en soi, il se concentre et devient un avec soi. Troisièmement, la contemplation ultime de l'intellect déifié correspond à la découverte et à l'acceptation de l'intersubjectivité : la contemplation dans l'union et la perfection humaine sont possibles uniquement (a) dans le dialogue avec Dieu, dans la prière noétique et l'hymne; et (b) dans le dialogue avec l'homme aspirant à la perfection que le saint rencontre et assiste dans son élévation ; bref, la perfection humaine n'est possible que dans la relation irréductible et personnelle, dans la réciprocité, la liberté et la donation, dans la synergie et l'amour.

Notons, enfin, l'idée dialectique qui décrit l'infinité de l'intellect. Celui-ci est doublement infini : d'une part, grâce à son mouvement naturel perpétuel, et d'autre part, par l'infinité de son désir pour l'Un infini, qui l'engage dans un progrès infini. La synthèse de ces deux sortes d'infini, l'une naturelle, l'autre libre, est le *devenir infini* de l'intellect. Ainsi, dans son acte, participant à l'infini divin, il *devient* ce qui est en dehors de tout devenir et il pense Celui qui est au-delà de toute pensée. Déifié et devenu par l'acte ce que Dieu est par nature, l'intellect continue à contempler et son acte contemplatif est infini.

Cette contemplation infinie de l'intellect est la solution que Calliste Cataphygiotès apporte au problème posé déjà dans le premier chapitre de la centurie. Cette solution est certainement paradoxale et elle n'a de sens que dans l'infini : en effet, lors de sa contemplation ultime, l'intellect est en Dieu, et Dieu est dans l'intellect. Donc, l'intellect a en lui Dieu, qui est infiniment au-dessus de l'intellect. Cette idée paradoxale est possible seulement à condition qu'elle soit fondée sur l'ontologie de l'infini que nous avons

observée dans la centurie de Calliste. L'intellect devient infini par son acte et, de cette façon, il peut connaître adéquatement l'infini divin.

C'est, à notre avis, la raison pour laquelle Calliste considère la déification comme précédant la contemplation. Pour entrer en relation avec l'infini, l'intellect doit nécessairement devenir semblable à Dieu, c'est-à-dire qu'il doit devenir infini. Alors, seulement, il pourrait connaître ce qui est au-delà des limites de la connaissance limitée. Le primat de la contemplation, l'acte par excellence de l'intellect, confirme notre conception que la « doctrine » de Calliste est organisée autour des idées clé de l'acte et de la synergie. L'homme atteint la déification par son acte, mais à son « état » déifié s'ajoute encore un acte contemplatif. Calliste Cataphygiotès s'inscrit dans la lignée de penseurs qui considèrent la contemplation comme l'acte ultime de l'intellect, acte, qui présuppose la déification. Le représentant le plus éminent de cette lignée est Grégoire Palamas.

Ainsi, nous revenons à la question qui concerne la place du texte dans la tradition byzantine. En dépit des multiples influences que nous avons observées, nous considérons que les chapitres de Calliste sont indéniablement originaux et précieux pour l'étude de la pensée hésychaste, aussi bien que pour l'étude de la pensée philosophique à Byzance. Nous avons noté plusieurs dépendances quant à plusieurs idées et nous avons souligné la préoccupation de l'auteur de rester dans le cadre de l'orthodoxie et de la tradition; néanmoins, l'originalité du texte réside dans l'attention avec laquelle Calliste traite le problème de la contemplation et surtout dans l'audace qu'il a d'examiner jusqu'au bout les capacités de l'intellect humain en cherchant à leur donner la meilleure expression possible. Il est certain que le texte de Calliste Cataphygiotès peut être compris seulement en étant comparé avec les idées d'Aristote, de Plotin, de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse, de Denys l'Aréopagite, de Maxime le Confesseur, de Siméon le Nouveau

Théologien et de Grégoire Palamas. Il leur est fort redevable et, quelque part, fidèle. Néanmoins, Calliste met en œuvre une construction originale et fait une étude approfondie de la relation irréductible *intellect - Un*, ainsi que de la contemplation qui, d'après lui, est un acte commun de l'intellect et de l'Un. La hardiesse de son texte consiste dans le fait qu'il développe une analyse minutieuse de tous les moments du processus contemplatif; il parle explicitement de l'infinité que l'intellect peut acquérir; et, sur la base ontologique de cette infinité, il arrive à comprendre et à faire comprendre le secret de la contemplation. Calliste réussit à concilier l'attitude philosophique et l'attitude théologique, le discours logique et l'expérience mystique, les paroles et le silence de l'hésychie, l'exaltation d'un intellect devenu infini et l'humilité de la rencontre personnelle de l'homme avec son Dieu.

Ainsi, nous revenons à la question de la place de la philosophie dans la centurie. Indéniablement animés par l'esprit philosophique, les chapitres de Calliste ne sont pas pour autant un texte philosophique dans le sens strict du terme. Ils ne peuvent pas l'être à cause du but que leur auteur se pose : Calliste ne peut pas rester dans le cadre du discours purement rationnel de la philosophie puisqu'il veut examiner le parcours noétique au-delà de ses limites rationnelles. Néanmoins, cet effort de dépassement du soi et d'exploration des limites, n'est-il pas une attitude philosophique? Calliste, restant fidèle à la tradition byzantine, distingue deux types de philosophie : l'une est limitée et correspond à la contemplation naturelle, au mouvement autonome de l'intellect et à la philosophie des Grecs; l'autre philosophie est illimitée et correspond à la contemplation synergique, au mouvement mixte de l'intellect et à la philosophie des saints et des contemplatifs, qui élève l'homme et le rend *philosophe* et égal à l'ange et à Dieu. Cette philosophie illimitée à laquelle Calliste donne aussi le nom de philocalie, n'est autre que l'amour. Si la philosophie qui coïncide avec la contemplation naturelle joue un rôle secondaire dans le texte, la

philosophie de l'intérieur, la nôtre (ἡ ἡμετέρα), qui coïncide avec l'amour, est omniprésente dans la centurie et primordiale pour sa compréhension.

La richesse et la difficulté du texte de Calliste Cataphygiotès, sa construction comme un ensemble de chapitres dotés d'une certaine autonomie, son caractère pluridisciplinaire, la nature implicite de sa doctrine, le manque de données historiques relatives à la centurie et à son auteur, ainsi que notre approche interprétative au texte, toutes ces caractéristiques de l'œuvre originale et de notre étude concourent à faire de la présente reconstruction et analyse une lecture possible, mais non pas unique et exclusive. Ainsi, notre désir est que le fruit de cette recherche soit une introduction à l'œuvre de Calliste Cataphygiotès et sa première, mais pas sa dernière présentation sur la scène philosophique. Nous espérons que notre travail sera un début et l'ouverture de nouveaux horizons pour l'histoire de la philosophie byzantine et les domaines pluridisciplinaire des recherches médiévistes. Notre but est de susciter l'intérêt pour un texte qui exige une attitude herméneutique et permet plusieurs interprétations, car il représente, à notre avis, un exemple de virtuosité du jeu intellectuel qui s'aventure jusqu'aux limites de la pensée et de la parole et au-delà d'elles, tout en conservant l'humilité indispensable à chaque entreprise courageuse.

Bibliographie

I. Sources:

Basilius Caesariensis, *Adversus Evnomianum libri tres*, PG 29, col 497.

- *Adversus Evnomianum libri duo*, PG 29, col. 672.
- *De iudicio dei*, PG 31, col. 653.
- *De fide*, PG 31, col. 676.
- *Homilia de Spiritu sancto*, PG 31, col. 1429. Trad., - in : SC 17 bis.
- *Sermo de informatione ascetica*, PG 31, col. 1509.
- *Orationes sive exorcismi*, PG 31, col. 1677.
- *Liber de Spiritu sancto*, PG 32, col. 68.
- *Historia mystagogica*, ed. Brightman F., - in : *The Journal of Theological Studies*, N 9, Oxford, 1908, pp. 257-387.

Callistus Cataphugiota, *De unione cum Deo et vita contemplativa*, PG 147, col. 836A-941C.

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, PG 8, col. 247. Trad., - in : SC 70, 108 et 158.

- *Stromateias*, PG 8, col. 685 – PG 9, col. 9 – 401. Trad., - in : SC 30bis, 38bis.

Demetrius Cydonius, *De contemnendo morte oratio*, PG 154, col. 124.

Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, PG 3, col. 120.

- *De divinis nominibus*, PG 3, col. 585.
- *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, col. 369.
- *De mystica theologia*, PG 3, col. 997.

- *Epistulae*, PG 3, col. 1065. Trad. en français par Maurice de Gandillac – *Œuvres complètes du Pseudo-Denys L'Aréopagite*, Aubier, Paris 1943.

Evagrius Ponticus, *Tractatus ad Eulogium monachum* [sub nomine Nili Ancyрани], PG 79, col. 1093A-1140D.

- *De oratione* [sub nomine Nili Ancyрани], PG 79, col. 1165-1200.
- *De octo vitiosis cogitationibus*, PG 40, col. 1272.
- *Gnosticus*, PG 40, col. 1285.
- *Capita practica ad Anatolium*, PG 40, col. 1220C-1244D. Trad., - in : *SC* 170 et 171.
- *Per gradus quosdam disposita consequentiae*, cap.XXXIII, PG 40, col.1264D-1268B.
- *Spirituales sententiae* [per alphabetum dispositae], PG 40, col. 1268C- 1270B.
- *Aliae sententiae*, PG 40, col. 1269C-1272B.

ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΑΓΙΟΡΕΙΤΙΚΗ ΦΩΤΟΘΗΚΗ, cop. Benetia 1782, Nemeic, 1999. *Φιλοκαλία*, vol. 5, Αθηναί, 1976. *Philocalie des Pères neptiques*, trad. en français sous la responsabilité de Boris Bobrinskoy, édition Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, France, 1979-1981.

Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, PG 35, col. 396 – PG 36, col.173.

Gregorius Nyssenus, *De vita Mosis*, PG 44, col. 297. Trad., - in : *SC* 1.

- *Homiliae in orationem dominicam*, PG 44, col 1120.
- *Adversus Apollinarem*, PG 45, col. 1124.
- *De anima et resurrectione*, PG 46, col. 12.
- *Contra Evnomium*, PG 45, col 244.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ*, Τομος Α, Θεσσαλονικη, 1988.

Grégoire Palamas, *Défense des saints hésichastes*, trad. par J. Meyendorff, Louvain 1959.

Gregory Palamas, *The Triads*, traduction en anglais, London, 1983.

- *The One hundred and fifty chapters*, trad. par R. Sinkewicz, Toronto 1988.

Gregorius Synaita, *Capita valde utilia per acrostichidem*, PG 150, col.1241.

- *Praecepta ed hesychastas*, PG 150, col. 1323C-1329A.

- *De quietudine et duobus orationis modis*, PG 150, col. 1313A-1346A.

- *Alia capita*, PG 150, col. 1300C-1304C.

- *De quite et oratione*, PG 150, col. 1304D-1312C.

Joannes Climacus, *Scala paradisi*, PG 88, col. 632C.

Joannes Damascenus, *Oratio versibus anacreonticis*, PG 96, col. 853.

- *Dialectica*, PG 94, col. 521.

- *De fide orthodoxa libri quattuor*, PG 94, col. 789.

- *De octo spiritibus nequiae*, PG 95, col. 80.

- *De sacra parallela*, PG 95, col. 1040 – PG 96, col. 441.

- *Homiliae I-XII*, PG 96, col. 545-700.

- *De sacris imaginibus orationes*, PG 94, col. 1232.

Macarius Aegyptius, *Homiliae spirituales* 50 [collectio H], saec. v-vi, PG 34, col. 449.

- *De custodia cordis*, PG 34, col. 821.

- *De oratione*, PG 34, col. 853.

- *De perfectione in spiritu*, PG 34, col. 841.

- *De oratione*, PG 34, col. 853.

- *De patientia et discretione*, PG 34, col. 865C-889B.

- *De elevatione mentis*, PG 34, col. 889C-908B.
- *De caritate*, PG 34, col. 908
- *De libertate mentis*, PG 34, col. 936.

Neue homilien des Makarius/Symeon, hg. von E-Klostermann und H. Berthold, Berlin, 1961.

Mar Isaacus Ninevita, *De perfectione religiosa*, Leipzig, 1907.

Maximus Confessor, *Capitulum de caritate quattuor centuriae*, PG 90, col. 132. Trad., - in :
SC 9 bis.

- *Quaestiones ad Thalassium de scriptura*, PG 90, col. 244.
- *Quaestiones at dubia*, PG 90, col. 785.
- *Liber asceticus*, PG 90, col. 912.
- *Capitulum quinque centuriae*, PG 90, col. 1177.
- *Capita alia*, PG 90, col. 1401.
- *Capitulum theologorum et oeconomicorum duae centuriae*, PG 90, col. 1084.
- *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, col. 9.
- *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, col. 288.
- *Mystagogia*, PG 91, col. 657.
- *Ambiguorum liber*, PG 91, col. 1032.

Nilus Ancyranus, *Liber de monastica exercitatione*, PG 79, col. 720.

- *Peristeria, Ab Agathio monacho*, PG 79, col. 861.
- *Sententiae*, PG 79, col. 1240.
- *Capita paraenetica*, PG 79, col. 1249.

Origenes, *De oratione*, PG 11, col. 416.

- *Contra Celsum*, PG 11, col. 641. Trad., - in : SC 132, 136, 147, 150, 227.
 - *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta*, J.A. Robinson, Cambridge, 1893. Trad., - in : SC 226.
- Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, SC 51, Cerf, Paris.
- *Hymnes*, SC 156, 174 et 196, Cerf, Paris.
 - *Traité théologiques et éthiques*, SC 122 et 129, Cerf, Paris.
 - *Catéchèses*, SC 96, 104, 113, Cerf, Paris.

II. Études:

- Alston, W., *Divine nature and human language : essays in philosophical theology*, Ithaca, Cornell Uni. Press, 1989.
- Annewies van den Hoek, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*, Leiden: Brill, 1988.
- Arnou R., *Platonisme des Pères*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1903-1950.
- Balthasar H. U. von, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.
- *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, Aubier, Paris 1947.
 - *Paroles et mystère chez Origène*, Cerf, Paris 1957.
 - *La prière contemplative*, Bruges, 1959.

- *La Gloire et la Croix*, Aubier, Paris
- Beck H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munchen 1977.
- Bettencourt S. T., *Doctrine ascetica Origenis*, dans *Studia Anselmiana*, n° 16, Rome 1945.
- Beulay B., *La lumière sans forme*, Paris 1952.
- Bornert R., *Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VII e au XV e siècle*, Paris 1966.
- Bossnet J.-B., *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, 1990.
- Bouyer L., *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1966.
- *Gnosis, la connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988.
- Camelot Th., *La théologie de l'image de Dieu*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n° 40 (1956), pp. 443-471.
- Canévet M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique : étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, dans *Études Augustiniennes*, Paris 1983.
- Chadwick H., *Philosophical Tradition and the Self, Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*. Eds: G.W.Bowersock, Peter Brown & Oleg Grabar
- *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford 1985.
- Chalikia G., *Η θέωση του ανθρώπου κατά τον Κάλλιστο Καταφυγιώτη*, Θεσσαλονίκη, 1987.
- Christou P., *Double Knowledge according to Gregory Palamas*, - in : *Studia Patristica*, v. IX, pt.3, 1966. P. 20–29.
- *To agion oros*, Epopteia, Athens 1987.
- *To mysterio tou Theon*, PIPM, Thessaloniki 1975.

- *St. Maximus the Confessor on the Infinity of Man*, in : *Maximus Confessor; Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 september 1980; éd. par Felix Heinzer et Christoph Scönborn, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1982.
- *Partakers of God*, HOLY CROSS ORTHODOX PRESS, Brookline 1984
- Coffey D., *The Palamite Doctrine of God: A New Perspective*, - in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1988, v.32, № 4. P.329–358.
- Contemplation*, - in : *The Catholic Encyclopedia*, vol. IV, New York, 2003.
- Contemplative Life*, - in : *The Catholic Encyclopedia*, vol. IV, New York, 2003.
- Constantelos, *Christian hellenism. Essays and studies in Continuity and Change*, Caratzas, New Rochelle, NY and Athens.
- Couloubaritsis L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris 1998.
- Contos L., *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas*, Los Angeles 1963.
- Coutu L., *La méditation hésichaste*, Fides, Québec 1996.
- Crouzel H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- *Origène et Plotin*, Pierre Téqui, Paris 1991.
- Daley B., *Apocatastasis in the escatolgy of St. Maximus Confessor*, in : *Maximus Confessor; Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 september 1980; édités par Felix Heinzer et Christoph Scönborn, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1982.
- Dalmaï I.-H., *La théorie des logoi des créatures chez S. Maxime le Confesseur*, - dans : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n° 36 (1952).
- *La doctrine ascétique de s. Maxime le Confesseur d'après le Liber asceticus*, dans *Irenikon* 26 (1953), pp.17-39.

- *Un traité de théologie contemplative: Le commentaire du Pater Noster de s. Maxime le Confesseur* dans *Révue d'Ascétique et Mystique* 29 (1953), pp. 123-159.
- *'Divinisation'*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1954-7.
- *L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur*, dans *Recherches et Débats* 36 (1961), pp.202-211.
- *Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1960, pp.411-421.
- *La fonction unificatrice du Verbe Incarné dans les œuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur*, dans *Sciences Ecclésiastiques* 14 (1962), pp.445-459.
- *The Introduction to Saint Maxime le Confesseur, Le Mystère de salut*. Textes traduits et présentés par A. Arguriou, Namur 1964,
- *Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur*, dans *Epiktasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélov*, Paris 1972.

Deseille Pl., *La spiritualité orthodoxe et la philocalie*, éd. Albin Michel, Paris 2003.

Dumas A., *Nommer Dieu*, Cerf, Paris 1980.

Daniélou J., *Origène*, Paris 1948.

- *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Paris 1954.
- *Filon d'Alexandrie*, Paris 1958.

Festugière A.-J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936.

- Florovsky G., *St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, - : in *Sobornost*, 4 (1961)
- Garrigues J.-M., *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976.
- Gendlie N., *Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus*, - in: *Studia Patristica*, 1985, vol. XVI, part 2.
- Gross J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938.
- Guillaumont A., *Les « Kephalia gnostica » d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, dans *Patristica Sorbonensia*, Paris 1962.
- *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, 1979.
 - *Evagre le Pontique*, dans *Sources chrétiennes* 170, Paris, 1971.
- Guitton J., *L'absurd et le mystique*, Desclée de Brouwer, 1984.
- Hanson R., *Interpretation of Hebrew names in Origen*, in *Vigiliae Christianae* 10 (1956), Amsterdam.
- Hausherr I., *La méthode d'oraison hésichaste*, Roma, 1927.
- *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 1935, v.1.
 - "Ignorance infinie", dans *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936), Roma.
 - *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, dans *Orientalia Christiana Analecta* 132, Roma 1944.
 - *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon Saint Maxime le Confesseur*, dans *Orientalia Christiana Analecta* 137, Roma 1952.

- *Ignorance infinie science infinie*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 25 (1959), pp.44-52.
- *Les leçons d'un contemplatif. Le "Traité de l'oraison" d'Évagre le Pontique*, Paris 1960.
- *Solitude et vie contemplative d'après l'Hésychasme*, Monastère de la Croix, 1962.
- *The development of the « Jesus Prayer »*, - in : *Cistercian Studies*, 44, Kalacuzoo, 1988.

Houdret J. Ph., *Palamas et les Cappadociens*, dans *Istina*, N°19 (1974)

Houziaux A., *Dieu à la limite de l'infini*, Cerf, 2002.

Ivanka E. von, « *ΚΕΦΑΛΑΙΑ. Eine Byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln* », dans *Byzantinische Zeitschrift* vol. 47, issue 2, 1954, pp. 285-292.

Journet C., *Palamisme et Thomisme*, dans *Revue Thomiste*, 60, 1960, pp. 429-452.

Kern C., "Homotheos" et ses synonymes dans la Litterature byzantine, - dans : *L'Église et les Églises. Neufs siècles de la douloureuse séparation entre L'Orient et L'Occident*, Chevetogne, 1955, t. 2, p. 15-28.

Krivochéine B., *The Holy Trinity in Greek Patristic Mystical Theology*, in *Sobornost* (1957-58), pp. 462-469, 529-537.

- *Dans la lumière de Christ : Saint Syméon le Nouveau Théologien*, Chevetogne, 1980.

Lampe, G.W.H., (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968.

Lacrosse J., *L'amour chez Plotin : érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*, Bruxelles, 1994.

Leys R., *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Paris 1951.

Leloup J.-Y., *Écrits sur l'hésychasme : une tradition contemplative oubliée*, A. Michel, Paris 1990.

Lison J., *L'Esprit répandu : la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Cerf, Paris, 1994.

Lot-Borodine M., *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI siècle*, dans *Revue de l'histoire des religions*, tome CV, N°:1 Janvier - Février 1932 pp. 5-43; tome CVI, N° 2/3, Septembre -Décembre 1932, pp. 525-74; tome CVII, Janvier - Février 1933, pp. 8-55.

- *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV siècle, Nicolas Cabasilas*, Éd. de l'Orante, Paris, 1958.

- *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1969

Lossky Vl., *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, dans *Révue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 28 (1936), pp.204-221.

- *La théologie de la lumière chez Grégoire de Thessalonique, Dieu vivant*, 1, 1945, pp. 93-118.

- *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944.

- *Vision de Dieu*, Delachaux & Niestlé, Paris, 1962.

- *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

Mantzaridis G.I., *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. N.Y., 1984. Traduit en français dans *La doctrine de St. Grégoire Palamas sur la déification de l'être humain*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1990.

Meyendorff J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1956.

- *Défense des saints hésichastes – traduction et commentaires*, Spicilegium sacrum lovaniense, Louvain, 1959.

- *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Seuil, Paris, 1959.

- *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*. Collected Studies. Variorum Reprints, London, 1974.
 - *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London-Oxford 1974
- Michaud Ch., *Saint Maxime le Confesseur et l'apocatastase*, dans *Révue Internationale de Théologie* 10 (1902), pp.257-272.
- Miquel P., *Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Maxime le Confesseur*, *Studia Patristica*, 7, 1966.
- Moltmann J., *Theology and joy*, S.C.M. Press, London, 1973.
- Moré-Pontgibaud Ch., *Du fini à l'infini*, Aubier-Montaigne, 1957.
- Muckle J., *The doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, dans *Mediaeval Studies* 7, Toronto 1945, pp.55-84.
- Narbonne J.-M., *Hénologie, ontologie et Ereignis*, Les Belles lettres, Paris, 2001.
- Nellas P., *Le vivant divinisé : anthropologie des Pères d'Église*, Cerf, Paris 1989.
- Papademetriou G.C., *Introduction to Saint Gregory Palamas*. N.Y., 1973.
- Papadopoulis, *Callistos Angélicoudès contre Thomas d'Aquin*, Athènes 1970.
- Petrov D., *Калист Катафигиот: за божественото единение и съзерцателния живот*, in *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, edd. Tz. Boiadjiev/ G. Kapriev/ A. Speer, Heft 13, Sofia 2007.
- Prestige G., *God in Patristic Thought*, London, 1952.
- Puech H.-Ch., *La ténèbre mystique chez Pseudo-Denys*, dans *Études Carmélitaines* 23 :2 (1938), pp.33-53.

Rigo A., *Callisto Angelicide Catafugiota Meleniceota e l'esicasmo bizantino del XIV secol : una nota prosopografica*, in *Nil Sorskij e l'esicasmo. Atti del II Convegno internazionale di spiritualità russa*, éd. A. Mainardi, p. 251-268.

Riou A., *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973.

Roques R., *L'univers dionysien*, Cerf, Paris, 1983.

- *Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon Pseudo-Denys*, dans *Révue d'Ascétique et de Mystique* 23, Toulouse 1947, pp.142-170.
- *Comtemplation, extase et ténèbres chez le Pseudo-Denys*, dans *Dictionnaire de la Spiritualité*, 2, coll.1885-1911.

Russell N., "*Partakers of the Divine Nature*" (2 Peter 1:4) in the Byzantine Tradition, *From the homage to Joan Hussey KAΘHΓHTPIA*, Porphyrogenitus Publ., Camberley UK, 1998.

Sinkewicz R.E., *The Solution Addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context*, - in: *Mediaeval Studies*, 1981. V.43. P.151–217.

- *The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Berlaam Calabrian*, in *Mediaeval Studies*, vol. 44, 1982.

Sherwood P., *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Rome 1955.

- *Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor*, in *Traditio* 20 (1964), pp. 428-237.

Steenberg M., *Deification as the Restoration of Humanity : Theosis in Early Christian Thought*, St. Olaf Collage, 1998- 1999.

- Stiernon D., *Bulletin sur le Palamisme*, - dans: *Revue des études byzantines*, 1972, t.30. pp.231–337.
- art. *Macaire de Corinthe et Nicodème l'Hagiorite* dans *DSp* 10 (1980) col. 10-11 et 11 (1982) col. 234-50.
- Stylianopoulos Th., *The Philokalia: A Review Article*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 26 (1981) pp. 252-263.
- Tatakis B., *La philosophie byzantine*, 2^e fascicule supplémentaire de l'*Histoire de la Philosophie*, Émile Bréhier, Paris 1949.
- *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*, Rollinsford, New Hampshire 2007
- Thunberg L., *Microcosme and Mediator*, Lund, 1965.
- *Symbol and mystery in St. Maximus the Confessor*, - in : *Maximus Confessor; Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 september 1980; édités par Felix Heinzer et Christoph Scönborn, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1982.
 - *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood, New York, 1985.
- Tachiaos A.E., *Le mouvement hésychaste pendant les dernières années du XIV^e siècle*, - in: *Klchronomia*, t.61, 1974. P.113–130.
- Tazzolio F., *Du lien de l'un et de l'être chez Plotin*, L'Harmattan, Paris, 2002
- Underhill E., *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, NY, 1955.

- Viller M., *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 11 (1930), pp. 156-184, 239-268.
- Ware K., *A Fourteen-Century Manual of Hesychast Prayer. The Century of St. Kallistos and St. Ignatios Xanthopoulos*, Canadian Institute of Balkan Studies, Toronto, 1995.
- *The Hesychasts in The Study of Spirituality*, p. 246
 - *The Collected Works*, 2001, Paperback.
 - *Eastern Way of Prayer and Contemplation*, - in: *Christian Spirituality*, 1999, t. 1, p. 392-396.
 - *The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai*, - in: *Eastern Churches Review*, IV, 1972.
- Weser H., *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, Halle-Berlin 1869.
- Widengren G., *Researches in Syrian mysticism. Mystical experiences and spiritual exercises*, in *Numen* 8 (1961), pp. 161-198.
- Williams A., *The Ground of Union : Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press.
- Winslow D., *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, Philadelphia, 1979
- Wolfson H., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass. 1948.
- *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass. 1956.

Zizioulas J.D., *Human Capacity and Human Incapacity: An Exploration of Personhood*,
dans *Scottish Journal of Theology* 28 (1975).