

LE TROUBLE
CHEZ SAINT GRÉGOIRE
DE NAZIANZE

P A R
Dr. EUGÉNIE PANAYOTOU

DEUXIEME PARTIE*

1. LES EFFORTS D' INSPIRATION HUMAINE¹

CHAPITRE 7

LA SECURITE

Dans la pensée de Grégoire, il y a une idée qui revient tout au long de son oeuvre: tout obstacle qui le trouble résonne dans sa pensée comme un danger (κίνδυνος), opposé à un refuge, et plus souvent à un besoin de refuge, qui représente la sécurité (ασφάλεια)².

Nous nous occuperons d'abord de l'évolution de la notion de «danger» (κίνδυνος) dans la pensée de l'auteur. Après avoir fait la même étude en ce qui concerne ασφάλεια, nous verrons comment le couple κίνδυνος-ασφάλεια fonctionne dans l'esprit de l'auteur.

* Συνέχεια εκ τής σελ. 820 του προηγούμενου τόμου.

1. Nous appelons les efforts en question «d' inspiration divine», parce qu' ils se situent plutôt dans le domaine de la philosophie profane que dans les textes sacrés; nous voudrions les distinguer de ces efforts qui se concentrent dans le domaine des textes sacrés et surtout dans celui de l' *Ecriture*. Cependant, cette distinction ne peut pas avoir un caractère absolu, parce que Grégoire, même quand il paraît inspiré d' une source profane, ailleurs dans son oeuvre, le lecteur ressent sur le même sujet l' influence de l' esprit de l' *Ecriture*.

2. D., 40, 420 C.

a. Le danger (κίνδυνος).

Nous rencontrons ce terme presque exclusivement dans les Discours de Grégoire³, et quelquefois dans sa Correspondance⁴; plus rarement encore on rencontre le danger dans la Poésie, et là, il définit une réalité vécue par l'auteur: il s'agit du voyage dangereux vers Athènes durant lequel le bateau a failli couler⁵. «Κίνδυνος», résonne dans le coeur de notre auteur comme le souvenir malheureux de ce moment de sa vie. Ce danger a constitué pour Grégoire un motif, pour qu'il se penche vers la vie monastique. Il devient explicite dans un de ses vers:

«ἐγὼ δὲ συστραφήσομαι Θεῷ
 ᾧ ζῶ πνέω τε...
 Ὁ κίνδυνοι συνήψαν καὶ νυκτῶν χάρις»⁶.

Grégoire retient l'impression primordiale de ce voyage: l'expérience du danger. Il a dans sa pensée la tempête dangereuse, qui l'a tellement troublé. Κίνδυνος définit ici le péril qui vient de la nature menaçante, Dans les Entretiens nous rencontrons une image proche de celle de Grégoire⁷. Epictète décrit aussi un voyage dangereux en plein hiver: «*Qu' est ce qui te pousse à partir à présent pour Rome? Et cela en plein hiver (καὶ μετὰ χειμῶνος) avec des risques à grands frais (καὶ κινδύνου καὶ ἀναλωμάτων)*»? Ce souvenir exprimé par κίνδυνος revient à plusieurs reprises dans la pensée de Grégoire.

Dans la pensée des auteurs antiques κίνδυνος est associé à des actions courageuses⁸; de plus, il désigne toute sorte de danger⁹. Grégoire est influencé par le sens originel de κίνδυνος quand dans son discours «*Apologetique sur sa fuite*», il appelle κίνδυνος¹⁰ la prêtrise qu'il se sent incapable d'exercer:

«καὶ μάλιστα δὴ ἀρχὴν ταύτην τὴν ἡμετέραν ἧς ὅσον τὸ ὕψος
 καὶ τὸ ἀξίωμα, τοσοῦτος καὶ ὁ κίνδυνος τῷ γε νοῦν ἔχοντι».

En 362, Grégoire se sent écrasé sous le poids de la responsabilité

3. D., 12, 848 B; 31, 161 A; 40, 420 C.

4. *Testament de Grégoire*, PG, 37, 392 D.

5. D., 2, 484 B-C; 18, 1024 B-1025 A; 42, 481 B-C.

6. PG, 37, 1221.

7. Entretiens. III, 9, 3.

8. *Alcée*, 132, Pindare, O.I. 130.

9. Liddel & Scott, op. cit.

10. D., 2, 420 B.

que l' on vient de lui confier malgré lui; il en est pourtant conscient et il va l' assumer pendant dix ans, (τὸ εἰδέναι ἄρχειν ἀνθρώπων)¹¹. Ainsi τὸ ἀξίωμα devient un danger (κίνδυνος), et même un danger majeur (κίνδυνος μέγιστος)¹².

Mais, que signifie de plus κίνδυνος dans la pensée de Grégoire? C' est un terme qui concerne les études profanes¹³, l' absence ou la présence d' épreuves¹⁴, et ici ce mot est chargé d' un contenu spirituel, c' est l' opposé de la juste mesure; il peut aussi désigner l' abus de la parole¹⁵. Deux fois dans ses Lettres, Grégoire se réfère au privilège sans danger du silence (σιωπῆς ἀκίνδυνον γέρας ἐπιτάξαντες)¹⁶. Aussi, écouter est moins dangereux que parler, selon l' idée de notre auteur: «γλώσσα γὰρ ὀλισθος ἀνθρώποις μὴ λόγῳ κυβερνωμένη καὶ ἀκινδυνότερα»¹⁷.

Chez Platon nous rencontrons κίνδυνος dans plusieurs passages voisins de ceux de Grégoire¹⁸, mais le passage qui nous a paru le plus intéressant appartient à la République¹⁹ où nous lisons: «C' est là, cher Glaucon qu' est le moment critique (κίνδυνος) pour l' homme...».

Grégoire exprime cette notion du moment critique à plusieurs reprises²⁰. Prenons comme exemple le passage suivant²¹:

«Τῇ δὲ τὸ προκείμενον πτερώσαι ψυχὴν ἀρπάσαι κόσμου καὶ δοῦναι θεῷ καὶ τὸ κατ' εἰκόνα ἢ μένον τηρῆσαι ἢ κινδυνεῦον χειραγωγῆσαι... εἰσοικίσει τε τὸν Χριστόν».

En effet, Grégoire ayant subi le conflit entre le devoir et le désir, ressent intensement ce moment critique de sa vie et il le définit par κινδυνεῦον; en outre, il éprouve un grand besoin de soutien lequel il cherche auprès de son père: χειραγωγῆσαι.

Mais κίνδυνος éclaire davantage l' état d' âme de Grégoire de la

11. Ibid.

12. Ibid.

13. D., 7, 761 C.

14. L., 185, § 6, 100, § 2.

15. D., 3, 524 B; L. 91 1; 189 3; même idée cf. *Pédagogue* 1. II, 58, 1 et 68, 3.

16. L., 91, § 1; 189, § 3.

17. D., 3, 524 B.

18. *Apologie*, 28c8; Ph. 114d6; Rép. X, 618b7.

19. Rép. 618b7.

20. D., 2, 432 B-C; 26, 1248 B; 21, 1117 B.

21. D., 2, 432 B-C.

manière dont il est employé dans son poème «*Sur sa vie*»:

«*Ἡμῖν δὲ συγχωρήσαιτ' ἄθρονον βίον
τὸν ἀκλεῆ μὲν ἀλλ ὄμως ἀκίνδυνον
Καθήσομ' ἔλθων οἱ κακῶν ἐρημία*»²².

Il est vrai que κίνδυνος vient toujours de la vie active, c' est elle qui est dangereuse. D' autre part, la vie solitaire, la vie loin du monde, exclut le danger (κακῶν ἐρημία). Grégoire ressent intensément le besoin de se retirer dans la solitude, surtout quand les dangers de la vie active deviennent menaçants²³; c' est exactement le cas pendant le Concile de Constantinople.

Dans une de ses lettres, Grégoire emploie l' adverbe ἀκινδύνως pour définir la condition primordiale qui lui est nécessaire pour vivre en philosophe (ἀκινδύνως φιλοσοφῶ)²⁴, tout en étant solitaire. Nous verrons plus loin que Grégoire est plus éloquent sur ce dernier point, quand il ajoute la notion de sécurité²⁵.

Un dernier point: le terme de κίνδυνος se charge d' un contenu spirituel dans les ouvrages de la dernière période de la vie de Grégoire²⁶. Il manifeste l' effort spirituel pour atteindre Dieu; se jeter dans tous les dangers pour le Christ, c' est une action qui fortifie Grégoire²⁷:

«*Περὶ τὸν ἀληθῆ λόγον ἡσχολήμεθα κινδυνεύοντα καλῶς βιασθέντες κατὰ θεόν*».

b. La sécurité (ἀσφάλεια).

Voyons maintenant quel sens acquiert dans l' esprit de l' auteur la notion de ἀσφάλεια. Y a-t-il ici une influence stoïcienne sur la pensée de Grégoire?

Epictète pense que ἀσφάλεια est une qualité de l' esprit (ἀσφάλεια πνεύματος)²⁸; on doit consolider ses principes (τὴν αὐτῶν τούτων

22. D., 25, 1209 C; PG, 37, 1146.

23. Ibid.

24. L., 58, § 9. Dans la correspondance de 383, on rencontre souvent le verbe κινδυνεύω; Grégoire s' exprime par les terme κίνδυνος, κινδυνεύω, lorsqu' il risque de perdre le contrôle de lui-même, on dirait que le terme de κίνδυνος résonne dans sa pensée comme une alarme.

25. D., 2, 442 C.

26. L., 185, § 6; 100, § 2.

27. D., 43, 496 C; 21, 1124 C; 33, 282 A.

28. Entr. III, 2, 3.

ἀσφάλειαν) avant de nouer des relations, et donner un fondement à sa philosophie²⁹.

Pour Sénèque, l'âme du sage est comme les choses qui se trouvent au-dessus de la lune toujours sereine, parce qu'il possède la sécurité d'un dieu³⁰.

Un passage de la lettre 104 nous montre que Grégoire considère ἀσφάλεια comme la première arme pour affronter l'obstacle que constitue le monde extérieur³¹: en effet, s'abstenir d'accuser qui que ce soit, garantit la sécurité de l'âme: «Ἄ μὲν ἠδίκηται καὶ παρ' ὧν αὐτὴ δηλώσει, οὐ γὰρ ἡμῖν γε κατηγορεῖν ἀσφαλές».

Dans une de ses lettres de jeunesse adressée à Basile. Grégoire se réfère à la sécurité de l'esprit, acquise par le moyen des règles monastiques³²:

«Τίς δώσει... ἀμιλλαν ἀρετῆς... ἦν ὄροις γραπτοῖς καὶ κανόνισιν ἠσφαλισάμεθα»?

Grégoire pense au bref séjour qu'il a réalisé dans le Pont au monastère de Basile, et pendant lequel il a collaboré avec son ami à la rédaction des règles monastiques³³:

«Qui me donnera... cette émulation et cet empressement pour la vertu, que nous avons assurés (ἠσφαλισάμεθα), par des lettres et par des règles»?

Le verbe ἠσφαλισάμεθα est ici révélateur de l'état d'esprit de Grégoire; le fait d'avoir composé des règles monastiques a renforcé son désir de vivre en moine; en ce moment-là Grégoire ne pouvait pas réaliser son désir; cependant, il garde un ferme espoir de pouvoir le réaliser plus tard³⁴. Le bref séjour dans le Pont vers 361 est une expérience qui marquera toute sa vie³⁵.

Une autre idée stoïcienne à laquelle Grégoire tient beaucoup, est celle qui concerne l'avantage du libre arbitre chez l'homme (προαίρεσις)³⁶, qui constitue selon lui une garantie très certaine (ἀσφαλέστατον)³⁷.

29. Ibid.

30. «Permanence du stoïcisme», p. 62.

31. L., 104, § 3.

32. L., 6, § 2, 3.

33. L., 6, § 6.

34. L., 6, § 2, 3.

35. PG, 37, 1065.

36. Ibid, 1050, 1052.

37. Arnim, op. cit., t. III, 41, 32.

Nous rencontrons souvent cette idée dans sa pensée³⁸; il y associe d'autres termes courants dans le vocabulaire stoïcien, tels que πείθω, et μόνιμον³⁹. Cela est évident tant dans son discours «*Apologétique sur sa fuite*»⁴⁰, que dans le discours rédigé dix ans plus tard et prononcé à l'occasion de sa consécration épiscopale⁴¹. La comparaison de ces textes est éloquente: c'est la même idée qui revient; nous remarquons le même souci de l'auteur de trouver la stabilité dans cette idée stoïcienne. Il répète en effet les mêmes mots: rien n'est plus certain que le choix libre de devenir pasteur d'âmes. La sécurité réside dans le choix libre et le sien serait de s'abstenir des responsabilités sacerdotales. Sa sécurité serait de vivre loin de la vie active⁴².

Ici, nous croyons qu'il serait utile d'aborder sur un autre point: Où Grégoire cherche-t-il la sécurité et comment ressent-il ce besoin? Que veut dire pour notre auteur cette recherche constante et parfois angoissante de la sécurité? Pouvons-nous y apercevoir voir autre chose que l'influence d'une idée stoïcienne?

Dans son discours «*A son père et à Basile*», après son retour. Grégoire nous dit qu'il a trouvé le port le plus sûr (λιμὴν ἀσφαλῆστοτος)⁴³ auprès de son père: Grégoire éprouve le besoin du soutien paternel⁴⁴, mais il y a cependant une contradiction dans ses sentiments; d'une part il est troublé parce que c'est la volonté paternelle qui lui impose une fois de plus l'action, et d'autre part il cherche cependant aide et réconfort dans sa famille (παλιὰ πατροῦ ἐχειρώσατο)⁴⁵.

La sécurité se définit dans l'esprit de Grégoire comme le besoin de se recueillir en soi-même, de se cacher presque, afin d'éviter le tumulte du monde extérieur⁴⁶.

Cette idée de ne pas dépasser ses possibilités, de se réfugier hors du monde, devient beaucoup plus significative lorsque Grégoire y associe la notion de κίνδυνος⁴⁷. Chez notre auteur, ἀσφάλεια se

38. D., 2, 424 B-425 B.

39. Infra, chap. 10, p. 131-134.

40. *Des termes stoïciens*.

41. D., 2, 424 B-425 A.

42. D., 12, 849 B.

43. D., 2, 424 E-425 A, 12, 849 B.

44. D., 10, 828 B; PG, 37, 1179; même sentiment cf. Is. 41:10.

45. D., 10, 828 B.

46. D., 10, 828 A-B.

47. D., 32, 188 D.

rapproche de κίνδυνος; les deux termes apparaissent dans des contextes semblables, accompagnés de la notion de κάθαρσις⁴⁸, ou de celle la juste mesure⁴⁹. Dans les ouvrages postérieurs à 379, ἀσφάλεια se charge d' un contenu plus spirituel qu' intellectuel: nous nous arrêtons d' abord à un passage qui appartient au discours 32 où Grégoire dit qu' ordre et sécurité sont mères de tous les êtres: «τάξις των ὄντων ἐστὶ μήτηρ καὶ ἀσφάλεια⁵⁰». Cette constatation, avant de figurer dans une allocution de circonstance⁵¹, révèle une expérience personnelle. Il n' a pas éprouvé le sentiment de sécurité durant toute sa vie, puisqu' il n' a pas suivi son désir de vivre en solitaire et il a été troublé par les circonstances; or il recherche ardemment la sécurité qu' il n' a pas expérimentée et l' identifie à l' ordre.

Enfin Grégoire exprime à plusieurs reprises sa certitude de trouver la sécurité auprès de Dieu⁵². Il s' agit de la sécurité la plus constante, et ici ἀσφάλεια est liée à la notion de beauté (κάλλος)⁵³:

«Comment les oiseaux se font des nids dans les rochers, sur les arbres et sous les toits, comment les arrangent-ils pour être en sécurité, et avoir en même temps une demeure qui soit belle (εἰς ἀσφάλειαν ὁμοῦ καὶ κάλλος ἐξησκημένοι)»;

Ces paroles appartiennent au «Deuxième Discours Théologique»⁵⁴; Grégoire oubliant son sujet parle de ce qu' il voit chez les autres êtres de la nature, à savoir le souci de s' assurer la sécurité, et il est sensible à cette image⁵⁵.

Une dernière remarque à ce propos: Fuir le monde favorise la recherche de la sécurité, pense Grégoire, dans son discours «A son père quand il lui confia l' Église de Nazianze»⁵⁶.

Nous rencontrons l' idée de la fuite liée à la recherche de la sécurité dans la Lettre à Marcella⁵⁷; ici, le départ définitif de ce monde, la mort de Socrate, devient une sécurité voulue: Socrate a

48. D., 2, 493 C.

49. PG, 37, 1179.

50. D., 32, 185 A; même sentiment cf. 1Co, 14:40; et Col. 2:5;

51. Bernardi, op. dit., p.

52. D., 44, 620 A; même idée cf. Philèbe, 65a2.

53. D., 28, 60 A; 40, 377 A; 44, 620 A.

54. D., 28, 60 A.

55. Berger, op. cit., p. 23.

56. D., 12, 1033 C-1036 A.

57. Porphyre, Lettre à Marcella, 105, 9; Ent. III, 16, 9; II, 13, 17.

choisi de pratiquer en prison la musique vulgaire... afin de s'assurer la sortie de la vie (ἀσφαλείας ἔνεκα τῆς ἐκ τοῦ βίου ἀπαλλαγῆς).

c. Le danger et la sécurité (κίνδυνος, ἀσφάλεια).

Examinons maintenant comment fonctionnent les deux termes de κίνδυνος et de ἀσφάλεια en combinaison entre eux.

Les deux termes coexistent souvent dans le discours «*Apologétique sur sa fuite*»⁵⁸ aussi que dans le discours qi' il a prononcé dix ans plus tard avant sa consécration épiscopale et sa deuxième fuite⁵⁹; en effet, l'auteur exprime par ce couple de mots le besoin de trouver une solution à son conflit entre devoir et désir; ceci est surtout évident dans les deux ouvrages cités ci-dessus, qui constituent l'écho de ses fuites aussi que de son retour. La présence de ces termes exprime son effort de trouver un équilibre entre les forces opposés du devoir et du désir. Mais voyons de plus près d'une part le danger qui réside dans la tendance à la fuite, et d'autre part la sécurité qui est assuré par l'obéissance à la volonté paternelle. Dans un passage du discours «*Apologétique sur sa fuite*», Grégoire décrit l'image suivante⁶⁰.

«καθόλου δὲ ἡμῖν ἐκεῖνο γνώριμον, ὅτι καθάπερ τοῖς ἐπὶ κάλους μετεώρου καὶ ὑψηλοῦ βαίνουσι τῆδε ἢ τῆδε ἀποκλῖναι οὐκ ἀσφαλές... ἀσφάλεια δὲ αὐτοῖς ἢ ἰσορροπία καθίσταται».

La pensée exprimée ci-dessus concerne la réflexion sur la recherche de l'équilibre, qui est la sécurité, et nous dévoile l'état d'âme de Grégoire: Partagé entre le devoir et le désir, il ressent le conflit dans son cœur comme un manque d'équilibre. Il s'est enfui dans la solitude afin de résoudre son conflit en faceur du désir, mais il s'est soudain senti en danger (κινδυνεύον)⁶¹, étant trouvé qu'il ne pouvait pas supporter le fait qu'il était en train de désobeir à son père (δεινὴ ἀπειθείας ἀπειλή)⁶². Ainsi, afin d'apaiser son trouble, il cherche la sécurité auprès de son père; c'est que le chemin du devoir lui a paru plus sûr (ἀσφαλές)⁶³.

Ce couple de notions se charge d'un contenu plus spirituel tout au long des oeuvres rédigés vers la fin de sa vie. C'est ce que nous

58. D., 2, 436 A, 441 C, 509 B.

59. D., 2, 441 C; 12, 849 B.

60. D., 2, 441 C.

61. D., 2, 432 B.

62. D., 2, 509 B.

63. Ibid.

avons par exemple remarqué dans le discours 32⁶⁴, où les deux termes expriment l'effort de l'auteur pour se retirer⁶⁵:

«Τὶ σεαυτὸν ποιεῖς ποιμένα πρόβατον ὦν;... Τὶ τὰ μεγάλα καὶ οὐκ ἀσφαλῆ κέρδη τῆς θαλάσσης ἐπιδιώκεις ἐνὸν ἀκινδύνως γεωργεῖν γῆν, εἰ καὶ κερδαίνοις ἐλάσσονα»;

Aussi la retraite et la vie solitaire qui constituent les goûts naturels de Grégoire⁶⁶ sont exprimés par ἀσφαλῆ κέρδη, tandis que κίνδυνος guette au sein de la vie active (τὰ μεγάλα καὶ οὐκ ἀσφαλῆ κέρδη τῆς θαλάσσης)⁶⁷.

Par ailleurs, les termes κίνδυνος-ἀσφάλεια se chargent d'un contenu très spirituel dans une lettre adressée à Saturninos en été 382. Vers la fin de cette lettre, Grégoire dit⁶⁸:

«Pour ce qui nous concerne, nous laisserons à Dieu ...le soin d'en connaître et d'en juger... en abandonnant une chose non pas avantageuse... mais fort périlleuse (λίαν ἐπικινδύνου), et en abordant, comme au sortir d'une violente et rude tempête, dans une rade tranquille et sûre (καὶ ὡσπερ ἐκ χειμῶνος δεινοῦ καὶ τραχέος εἰς ὄρμον τινα εὐδιον καὶ ἀσφαλῆ κατανήσαντες)».

Le contraste entre la vie active qui représente tous les dangers et la vie solitaire qui engendre la sécurité dans la communication avec Dieu est ici fortement marqué.

Enfin, dans un passage du discours «Sur le baptême», nous avons remarqué que κίνδυνος-ἀσφάλεια sont chargés d'un contenu complètement spirituel⁶⁹:

«Εἰ δέ σοι κίνδυνος τοῦ ἀμπελώνος, παντελῶς ἐκπεσεῖν διὰ τῆς ἐμπορίας... καὶ μετὰ τὴν τελειότητα πεφήνασι κρείττους καὶ ἀσφαλέστεροι».

En effet, c'est dans la vie éternelle qui résulte de l'état de perfection sur terre (τελειότητα)⁶⁴, que réside la sécurité parfaite, dont les étapes sont parcourues pendant la vie sur terre. Grégoire se tourne ici ardemment vers Dieu.

64. D., 32, 188 D, 212 B-C.

65. D., 32, 188 D.

66. D., 32, 188 D.

67. Ibid.

68. L., 132, 388 A.

69. D., 40, 388 A.

70. Lampe, op. cit: τελειότης.

CHAPITRE 8

L' AMITIE

L' idée de l' amitié imprègne la pensée de Grégoire tout au long de son oeuvre et dans des circonstances diverses. Dans le présent chapitre, nous examinerons d' abord tout ce qui concerne l' amitié de Grégoire avec Basile et ensuite celle qu' il a éprouvée pour d' autres personnes. La troisième partie sera consacrée à un bref examen des influences possibles sur le thème d' amitié dans un sens large (la fraternité, le sentiment d' être citoyen du monde). Enfin, la quatrième partie situe l' amitié dans un contexte spirituel: l' amitié de Dieu, l' amitié avec le Christ.

a. L' amitié avec saint Basile.

Nous avons déjà remarqué dans les premières pages de cette étude, que certaines lettres⁷¹ de Grégoire à Basile montrent combien il tenait à cette amitié et combien elle lui donnait du courage. En ce moment-là, Grégoire pensait encore qu' il pourrait plus tard rejoindre Basile dans le Pont, où ce dernier organisait la vie monastique. Dans ses premières lettres, Grégoire est conscient que Basile désire l' entraîner vers lui et au fond s' en réjouit⁷². Cette amitié se développe, se consolide et demeure la plus grande réalité humaine dans la vie de Grégoire jusqu' à la mort de Basile en 379.

Il s' agit de l' expérience humaine la plus importante dans la vie de notre auteur: cette amitié se situe au delà de toute influence intellectuelle et de tout écho littéraire. C' est une amitié qui a connu des moments difficiles⁷³, dûs surtout au caractère différent des deux amis: En revanche nous devons souligner in le fait que Grégoire a toujours puisé de la force à cette amitié. Grégoire était très sensible et comme toute personne émotive éprouvait un grand besoin de tendresse⁷⁴. D' autre part, Basile était fort et né pour commander. Grégoire lui reconnaît cette supériorité, il le suit dans ses entreprises. Examinons de plus près certains passages relatifs à ce sujet.

Grégoire exprime une affection certaine pour son ami, par

71. L., 4, § 1, 6, § 7.

72. L., 4, § 2.

73. L., 47-49.

74. «Grégoire de Nazianze», D.S. t. 5, coll. 937.

exemple dans une lettre de 370, écrite à propos des événements concernant l'avènement de Basile à l'épiscopat:

«Je suis parti extrêmement affligé de la chose (περιαλγήσας): qu'y a-t-il pour moi de plus sublime que ta vie (Τί γὰρ ἔμοι τῆς σῆς ζωῆς ὑψηλότερον)?»⁷⁵.

Dans le discours «A son père et à Basile», Grégoire est plus explicite; en effet, il dit que c'est l'amitié qui l'a tout d'abord soutenu (*Φιλία παρεστήσατό με καὶ πολὺ πατρὸς ἐχειρώσατο*)⁷⁶.

A plusieurs reprises, tant dans les Discours que dans les Poèmes, les thèmes de l'amitié avec Basile d'une part, aussi que celui de l'affection envers son père d'autre part, reviennent dans la pensée de l'auteur⁷⁷. Dans un discours prononcé à la même époque que le précédent, Grégoire ressent l'amitié comme une douce tyrannie⁷⁸. Dans un fragment poétique vers la fin de sa vie (383). Grégoire revit les fêtes qu'il a vécues avec Basile à Athènes: «*Λεῖψω μὲν θαλίας τε ὀμηλικίην ἐρατεινήν*»⁷⁹.

Il est évident que Grégoire trouvait la paix au sein du groupe des jeunes intellectuels chrétiens fervents, lequel avait le caractère d'une vraie association (*φρατρία*)⁸⁰, et était animé par Basile. La *φρατρία*⁸¹ dont nous parle Grégoire, est énitialement formée par les deux amis (*ἕνωσις*), Grégoire et Basile; par la suite, d'autres étudiants chrétiens viennent s'y associer⁸².

Cette amitié se révèle dans toute sa vérité profonde dans une lettre de l'année, 383⁸³ adressée à son neveu Nicobule: ici Grégoire reconnaît la supériorité de son ami:

«J'ai toujours préféré Basile le Grand (ἀεὶ προτιμῶ Βασίλειον)

75. L., 40, § 3, 4.

76. D., 10 828 B.

77. PG, 37, 1047, 1048, 1053, 1063.

78. D., 12, 845 A.

79. PG, 37, 1375.

80. PG, 37, 85; C. Diouvouniotes, *Basile le Grand et Grégoire de Nazianze comme étudiants de l'Université d'Athènes*, Athènes, 1931, (en grec), p. 19: les professeurs étaient presque toujours hostiles les uns envers les autres; autour de chacun d'eux, une association d'étudiants se formait qui étaient aussi hostiles, les uns envers les autres. Ces associations s'appelaient *χορὸς* et selon Grégoire *φρατρία* et leur chef *προστάτης*, cf. D. 43, 525 A.

81. Diouvouniotes, op. cit., p. 22.

82. Benoit, op. cit., p. 57-60.

83. L., 53, § 1.

à moi-même... et je le préfère encore non moins par vérité que par amitié (διὰ τὴν φιλίαν).»)

Enfin, l'importance de l'amitié avec Basile est manifestée dans une lettre⁸⁴ de Grégoire à Philagrius. L'auteur exprime son désarroi causé par de la mort de son grand ami:

«Tu demandes quelle est notre situation, elle est bien douloureuse. Je n'ai plus Basile, je n'ai plus Césaire, — mon frère par l'esprit, (τὸν πνευματικὸν ἀδελφὸν) et mon frère par le corps. Mon père et ma mère m'ont abandonné... mon corps est en triste état,... les amis sont perfides, l'Église est sans pasteur...».

Il est intéressant de noter ici que, en énumérant ses malheurs à Philagrius, Grégoire met au premier rang le vide qu'a laissé dans sa vie la perte du grand ami.

b. L'amitié avec d'autres personnes.

La place de Basile est unique dans le cœur de Grégoire; cependant, il noue les liens les plus divers avec plusieurs autres personnes; ceci apparaît clairement dans sa correspondance; cet homme a le goût des relations humaines⁸⁵. Il est même capable de s'adapter sans effort à la personnalité de ses correspondants⁸⁶. Nous pouvons classer plusieurs parmi eux comme des amis⁸⁷. Nous pouvons classer plusieurs parmi eux comme de amis⁸⁸. Sa correspondance constitue le grand témoin de ses amitiés. C'est là que Grégoire parle de l'amitié: c'est un thème qu'il aborde plus de soixante fois dans sa correspondance. Il devient en effet évident, à travers cette correspondance, que l'auteur avait beaucoup d'amis intimes en dehors de Basile. Il y en a que nous connaissons bien, comme par exemple Grégoire de Nysse⁸⁹,

84. L., 80, § 1, PG, 37, 1052; cf. Bones, op. cit., p. 70.

85. Chrestou P., *L'activité de Grégoire le Théologien pendant sa dernière retraite E.*, Thessaloniki, 1963; (en grec); Grégoire n'écrivait pas des lettres afin de se livrer à une occupation littéraire, comme Libanios; mais pour communiquer avec les personnes qu'il chérissait. (p. 4); Grégoire considérait l'amitié comme un élargissement de la famille (p. 17).

86. Ses correspondants sont des personnages divers.

87. Amphiloque, Grégoire de Nysse, Philagrius.

88. L., 11, 76, 81.

89. L., 115, 121, 123, 124, 139, 147, 159.

ou Théodore de Tyane⁹⁰, ou son cousin Amphiloque⁹¹. Il y en a malheureusement d' autres⁹² que nous connaissons moins bien⁹³, ou même pas du tout, exception faite de leur nom⁹⁴; il est en effet dommage qu' on ne puisse pas avoir des renseignements plus précis sur tel ou tel personnage qui paraît être un intime de Grégoire⁹⁵.

La question se pose bien sûr de savoir jusqu' à quel point Grégoire est influencé par ses lectures en ce qui concerne le thème de l' amitié.

En effet, on peut décèler certaines influences évidentes lorsque par exemple Grégoire exprime des idées profanes ayant un rapport avec la notion de l' amitié. Il s' agit de l' amitié qui est un héritage paternel⁹⁶, de la définition de l' amitié⁹⁷, du comportement entre amis⁹⁸, du rémoignage de l' amitié⁹⁹, de l' importance de l' amitié¹⁰⁰, ou de l' idéalisation de l' amitié¹⁰¹ comme le bien terrestre suprême¹⁰².

Dans une lettre adressée à Thémistios¹⁰³, Grégoire désire obtenir l' appui du sophiste en faveur de l' avocat Amphiloque; afin de l' obtenir, il se réfère au fait que Thémistios avait été un ami du père Amphiloque: «*De plus, mon cher Amphiloque est pour toi un ami par son père (φίλος πατόθεν Ἀμφιλόχιος)*». Il est vrai que le respect de l' amitié en tant qu' héritage paternel est un thème que nous rencontrons déjà chez Isocrate¹⁰⁴: «*Les enfants doivent hériter non seulement la fortune de leur père, mais aussi les amitiés paternelles (Πρέπει γὰρ τοὺς παῖδας ὥσπερ τῆς οὐσίας, οὕτω καὶ τῆς φιλίας τῆς πατρικῆς κληρονομεῖν)*».

Cependant, ce sont les paroles d' Aristote qui constituent la source principale de Grégoire en ce qui concerne l' importance de l' amitié

90. L., 30, 87, 92, 31.

91. L., 231.

92. Theodosios, Eusèbe, Sophronios.

93. Theodosios.

94. L., 230, note 2.

95. Isocrate, *Lettre à Démonicos*, I, 2 Paris, BL. 1963; L. 24, 1, L. 38, 4.

96. L., 65.

97. L., 173, 29, 9.

98. L., 35, § 1, 157, § 1.

99. L., 35, § 1, même idée cf. *Vie de Pythagore*, 51, 16.

100. L., 163.

101. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 1155a.

102. L., 24, § 1.

103. *Lettre à Démonicos* 2, 2; 7, 24, 25, T.I.

104. *Ethique à Nicomaque*, 1155a1.

dans la vie. En effet, Aristote dit qu' aucun homme ne choisirait de vivre sans amis, même si on le comblait de tous les biens du monde: «*Ἄνευ γὰρ φίλων οὐδείς ἔλοιτο ἄν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπά...*¹⁰⁵». L' amitié est une source de bonheur, «la meilleure chose dans cette vie», nous dit Grégoire au début d' une lettre adressée¹⁰⁶ au magistrat Palladios: «*Τί τῶν ἐν τῷ βίῳ κάλλιστον; εἶποιμι ἄν ὅτι φίλοι*».

Il est évident que ses paroles font écho à l' Ethique à Nicomaque¹⁰⁷.

L' amitié n' est pas un devoir, mais elle engendre néanmoins des devoirs qui peuvent tous se resumer en un mot presque, «la fidélité»; celle-ci doit se manifester par des actes, par exemple par des rencontres fréquentes¹⁰⁸. Cette affection réciproque est bénéfique pour les amis¹⁰⁹. La pensée de Grégoire est imprégnée de cette idée; en effet, ses allusions au devoir de l' amitié sont les plus nombreuses parmi toutes celles qui concernant l' amitié¹¹⁰. Aristote avait noté que l' amitié requiert une certaine égalité (ισότης) entre les amis¹¹¹; il pensait à l' égalité dans l' affection et les autres manifestations de l' amitié. Grégoire se réfère aussi à l' égalité de l' amitié de diverses façons. Il dit par exemple qu' il faut faire place aux devoirs de l' amitié¹¹², que l' on ne doit pas poser des entraves à l' amitié (τὰ φιλικὰ μὴ μεκωλσθῶ)¹¹³. Il insiste sur la solidarité de l' amitié, garantie par les deux côtés¹¹⁴, aussi qu' à sa pureté¹¹⁵ (τὰ τῶν φίλων ἐν τοῖς γνησίοις); il est enfin sensible à la loyauté de l' amitié (φιλία καθαρὰ τε καὶ ἄδολος)¹¹⁶.

Dans une lettre de l' année 382, Grégoire expose de façon explicite à Vérianos la haute idée qu' il se fait de l' amitié¹¹⁷:

«Il vaut mieux en effet être des instruments d' union et d' amitié

105. L., 203, § 1; «Amitie», DS, coll. 502, 503.

106. *Eth. Nic.* 9, 1155a1.

107. «Amitié», D.S. T.1, coll. 509-510.

108. *Lysis*, 212d.

109. L., 173, 39, § 9, 35, § 1.

110. *Eth. Nic.* 9, 1158b.

111. L., 157.

112. L., 65.

113. L., 230, § 2, 3.

114. L., 65.

115. L., 230.

116. L., 145, § 2.

117. PG, 37, 1042.

(*Κρεῖττον γὰρ φιλίας μέσους γίνεσθαι*), que de séparation et de rupture».

D' autre part, les Poèmes expriment son désarroi, lorsqu' il ressent l' absence se l' amitié:

«Ποῦ τίς πληνηθῆ; θῆρες οὐ δέξεσθε με
παρ' οἷς τὸ πιστὸν πλεῖον»¹¹⁸.

Ainsi, il est certain que les amis sont une source de bonheur pour Grégoire¹¹⁹, au point même qu' il est arrivé à agir contre son gré pour plaire à ses amis. Ici nous ne faisons pas seulement allusion à Basile: en effet il est possible que Grégoire ait consacré du temps à l' enseignement des belles lettres pendant sa jeunesse pour plaire à ses amis. «Après avoir dansé un peu pour eux (*τοῖς φίλοις ὠρχησάμην*)»¹²⁰, il a abandonné les belles lettres.

Grégoire ne craignait pas de louer en ses amis ce qu' il avaient de louable, même s' ils étaient païens¹²¹. Il a aussi honoré par de belles oraisons funèbres, comme celle qu' il a dédiée à Naucratiος, la mémoire de ses amis¹²².

Si la place de Basile est unique dans le coeur de Grégoire «*le plus grand bien dans cette vie est pour moi ton amitié*», lui dit-il dans une lettre de 383¹²³, il attache aussi une grande importance à l' amitié accordée à d' autres personnes: «*l' amitié rapproche se qui est éloigné*», écrit-il à son ami Pansophios¹²⁴.

Si la correspondance est l' ouvrage le plus révélateur sur ce sujet, elle n' est pas notre seule source; certains passages des poèmes le sont aussi¹²⁵. L' appel aux amis apparaît surtout dans la poésie de la

118. L., 240, § 2.

119. PG, 31, 1048: cf aussi Benoit, op. cit., p. 69: le temps que Grégoire a donné à l' enseignement des belles lettres n' a pas été long. Après avoir «dancé» un peu pour plaire à ses amis, il a quitté l' enseignement. En outre il s' agit d' une influence des Ennéades, (VI, 9, 8), où nous avons l' image de l' âme, qui comme un chœur, danse autour de son chef, tout en pouvant aussi se détourner vers les spectateurs. Cf. Kelessidou, «*Le voyage érotique...*», p. 89.

120. Benoit, op. cit., 154-155.

121. Ibid., p. 82-83.

122. L., 58, § 2.

123. L., 208, § 1.

124. PG, 37, 1024, 1035.

125. Ibid.

dernière période de la vie de l' auteur et plus particulièrement au cours de l' année 381¹²⁶.

Très souvent, φίλοι¹²⁷, désigne les deux personnes qui ont joué un rôle primordial dans la vie de Grégoire, son père et Basile, Grégoire se souvient qu' il s' agit de deux personnes à la volonté desquelles il a dû déder et ce souvenir revient souvent¹²⁸.

D' autre part, dans certains extraits des poèmes Grégoire oppose les amis aux «ennemis», il se sent déçu des deux côtés (*φθόνος τ' ἐμὸς ἐχθροῖς, φίλοις*)¹²⁹; mais c' est avec nostalgie qu' il pense aux amis de jeunesse, et les désigne sous le nom de «ἐρατεινήν ὀμηλικίην»¹³⁰.

Dans les Discours, il est rare que Grégoire se réfère directement à la valeur de l' amitié dans sa vie personnelle, en dehors des passages consacrés à Basile¹³¹.

Enfin, Grégoire exprime ses sentiments amicaux envers son troupeau à plusieurs reprises dans ses discours¹³². Tout au long de son oeuvre on ressent la chaleur que l' auteur éprouve lorsqu' il pense à ceux à qui il est attaché.

La valeur de l' amitié est unique dans le coeur de Grégoire et quand il se sent abandonné de tous les biens de ce monde c' est l' amitié qui lui manque le plus:

«Φίλων, φουσάντων, πατρίδος, γένους λυθείς»¹³³.

c. La fraternité universelle.

Par ailleurs, Grégoire trouve aussi un appui à une autre sorte d' amitié, la fraternité universelle. En cela il est influencé du platonisme¹³⁴ et du stoïcisme¹³⁵.

En effet, deux mots polarisent dans la pensée de l' auteur cette idée: il s' agit d' οἰκεῖος et d' ἀλλότριος¹³⁶. Ce sont deux termes qui

126. PG, 37, 1048.

127. PG, 37, 1048, 1065, 1024.

128. Ibid., 1024, 1310, 1300.

129. PG, 37, 1386.

130. D., 2, 501 C, 12 et 43.

131. D., 43, 521 B-C; 2, 501 A; 12, 845 A.

132. PG, 37, 1053.

133. Rép. II, 1537c, 1402 A; *Banquet*, 197d; *Phèdre*, 256e.

134. *Permanence du Stoïcisme*, p. 82, 137, 68, 69, 129.

135. L., 100, D. 36, 276 D.

136. D., 36, 276 D.

reviennent constamment et à plusieurs reprises, opposés l'un à l'autre¹³⁷. Il y a ici un écho platonicien¹³⁸: Grégoire, imitant Platon, lie l'opposition d' οἰκειός-ἀλλότριος à la notion d' ἀνακωνώνητος¹³⁹. L'influence platonicienne est évidente par exemple dans l'oraison funèbre à Gorgonie¹⁴⁰, ou dans un passage qui fait écho à une phrase du Banquet¹⁴¹.

De même, on peut rapprocher des paroles de Grégoire à certains passages des Ennéades¹⁴², où les termes οἰκειός-ἀλλότριος, se rencontrent dans des contextes différents. Dans la troisième Ennéade¹⁴³, les penchants de l'âme sont appelés οἰκειώσεις, tandis que ses manifestations violentes telles que le désir, la douleur, la colère, sont appelées ἀλλοτριώσεις. Il est possible que Grégoire pense à ces paroles quand il dit: «ὁ αὐτὸς εἰμὶ καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι»¹⁴⁴.

Dans une lettre de l'année 381, Grégoire emploie le mot οἰκειώσεις au sens de l'amitié (φιλία)¹⁴⁵. En effet, il emploie ce couple de mots (οἰκειώσεις-ἀλλοτριότης) surtout dans ses lettres et moins fréquemment dans les discours¹⁴⁶.

Grégoire emploie le terme de οἰκειώσεις plus fréquemment que οἰκειότης¹⁴⁷. Ceci nous a orienté vers le stoïcisme¹⁴⁸. C'est dans les textes stoïciens que nous rencontrons οἰκειώσεις opposé à ἀλλοτριότης. L'expression des sentiments humains est un thème stoïcien¹⁴⁹; ainsi, l'exaltation des sentiments concernant l'amitié chez Grégoire pourrait être l'écho de lectures stoïciennes. Ces sentiments sont surtout exprimés par οἰκειώσεις¹⁵⁰ dans la correspondance et moins fréquemment dans le discours. Certains passages extraits de la correspondance

137. *Banquet*, 197d.

138. D., 43, 501 A.

139. D., 8, 792 A.

140. *Banquet*, 197c1.

141. Enn. III, 6, 1, 23.

142. Ibid.

143. D., 36, 276D.

144. L., 100.

145. L., 7, § 2; L. 33, § 1.

146. Οἰκειώσεις: D., 7, 760 A; L., 165, § 8; L., 212, § 2: dans ce passage οἰκειώσεις s'identifie avec l'intimite de Dieu. Ἀλλοτριότης: D., 8, 792 A: ici ce terme est opposé à οἰκειότης. Οἰκειότης s'identifie avec φιλία: L., 204, § 2.

147. Spanneut, *Le stoïcisme...*, p. 205, 216.

148. *Permanence...*, p. 77.

149. L., 100, § 4.

150. L., 100, § 1.

de Grégoire sont révélateurs: A plusieurs reprises, Grégoire exprime le bonheur apporté par la visite ou la lettre d' un ami; l' emploi du verbe ἡδομαι est caractéristique¹⁵¹. Grégoire commence une lettre à Gigantios en disant qu' il est charmé par l' invitation de son ami et qu' il l' est encore plus par sa lettre: «Ἡσθεῖς τῆ κλήσει ὑπερήσθην οἷς γράφοις...».

Nous rencontrons aussi le verbe οἰκειῶ trois fois dans une lettre¹⁵² à Alypios dans le contexte suivant:

«Fais tiennes nos affaires, ainsi que tu l' a fait précédemment... et tu les feras tiennes (Οἰκειῶσαι τὰ ἡμέτερα)».

Ainsi, accomplir les devoirs au sein de l' amitié, fonctionne chez Grégoire comme un facteur pacificateur et encore plus comme un facteur de charme; on ressent son enchantement, la réalité de l' amitié dans sa vie le fait vibrer.

Un dernier point: Grégoire exprime ouvertement l' idée de la fraternité conçue dans un sens très large dans un de ses poèmes¹⁵³:

*«Εἰ δ' ἐκλίποιεν οἱ τεκόντες τὸν βίον,
κάμοι τὰ πράγματα ἐκλιπεῖν ἅπας ὁ λόγος.
Ὡς ἂν τί κερδάναιμι τῆς ἀνεστίου
Ζωῆς πολίτης ῥᾶστα γ' ὦν παντὸς τόπου».*

Ses paroles nous font penser directement à un principe fondamental de la philosophie stoïcienne, à savoir celui de la fraternité universelle, du «cosmopolitisme»¹⁵⁴. En effet, dans les récits des Pères nous rencontrons l' idée stoïcienne qui veut l' homme citoyen du monde. Les Pères africains, comme saint Cyprien, se servent dans une large mesure de l' idée de la communauté humaine afin de justifier les malheurs de chrétiens¹⁵⁵. Mais Grégoire ajoute une nuance profondément personnelle dans ses paroles; en effet, elles expriment l' émotion de son cœur: les deux raisons qui l' ont obligé à renouer à la

151. L., 85, § 1; nous rencontrons le mot οἰκειῶσις dans la pensée des Pères (Tertullien, *Anima*, 36, 4); d' autre part, nous rencontrons ἀλλοίωσις dans les *Pensées* 1.4, 3.

152. PG, 37, 1058.

153. *Permanence du stoïcisme*.

154. *Le stoïcisme des Pères*.

155. Entr. IV, 7, 11.

vie monastique restent gravées dans sa pensée: ses parents et les affaires (*οἱ τεκόντες τὸν βίον καὶ τὰ πράγματα*), certainement les affaires de l'Église, qui l'ont toujours perturbé. Les paroles d'Epictète sont proches de celles de Grégoire: «*Ὅπου ἂν ἀπέλθω ἐκεῖ μοι καλῶς ἔστα*»¹⁵⁶.

La «sympathie»¹⁵⁷, l'idée de la compassion dans la souffrance, imprègne la pensée de Grégoire, surtout dans certaines lettres de la dernière période de sa vie¹⁵⁸: une lettre à Eudocios commence ainsi¹⁵⁹:

«Celui qui est uni de coeur à un autre, partage aussi ses souffrances (ὁ καὶ σύμπνους καὶ συμπαθῆς); or, partager les souffrances de quelqu'un c'est être aussi un ami sincère (τὸ δὲ συμπαθῆς καὶ γνήσιον)».

Dans la solitude de la retraite, Grégoire ressent encore le besoin de la présence humaine. Une autre lettre, qui date des dernières années de sa vie, témoigne de l'idée de la sympathie dans la souffrance qui le préoccupe¹⁶⁰:

Eh bien, voici que se présente à toi cet homme longuement éprouvé, Sacerdos, ton frère et mon fils qui partage mes malheurs (*τῶν παθῶν κοινῶν*).

C'est dans les Entretiens¹⁶¹ que nous rencontrons l'idée que la sociabilité est quelque chose de naturel:

«Ils ne conçoivent pas en effet, comment on peut vivre seul, parce qu'ils partent précisément d'un fait naturel, (ἀπὸ τοῦ φύσει κοινωνικοῦ εἶναι) la sensibilité naturelle (φιλάλληλον καὶ ἡδέως συναναστρέφεσθαι ἀνθρώποις)».

Grégoire est tellement imprégné par cette idée, qu'il ressent parfois le désir de répandre l'idée de la fraternité universelle, comme dans le passage suivant d'une lettre à Olympios qui date de l'année 382¹⁶²:

«Deviens un fondateur (γενοῦ πολιστής), faire surgir des villes

156. Idée stoïcienne, *Permanence...*, p. 20, 44, 108.

157. L., 165, § 3, 209, § 2, 216, § 1.

158. L., 216, § 1.

159. L., 209, § 2, D. 43, 552 C.

160. Entr. III, 13, 5.

161. L., 141, § 4.

162. PG, 37, 1092, 1282.

est mieux séant pour toi que détruire celles, qui n' en peuvent mais».

d. L' amitié avec Dieu.

Grégoire parle de plus d' une autre dimension de l' amitié à savoir celle de l' amitié parfaite qui ne peut résider que dans un autre-niveau d' expérience; il s' agit bien sûr de l' amitié dans la vie spirituelle, de l' amitié avec Dieu. Voyons comment Grégoire aborde ce sujet. D' abord, l' amitié avec Dieu est un devoir (φίλοι Θεῶ)¹⁶³, c' est une amitié que Grégoire exalte plus que toute autre, (θειότεραν φιλίαν)¹⁶⁴. Ensuite, l' intimité avec Dieu est quelque chose de doux (γλυκεῖα πηγὴ καὶ ἄφθονος)¹⁶⁵, dit-il dans une de ses lettres.

L' idée de l' amitié avec Dieu découle des Livres Sacrés¹⁶⁶: ce qui est important, c' est surtout la puissance du souvenir de l' amitié de Dieu; or si ce qui fait s' épanouir l' amitié avec le humains, c' est le souvenir, dans son cœur, c' est aussi celui-là qui fait s' épanouir l' amitié avec Dieu¹; le passage suivant d' une lettre à Thécla témoigne de cette pensée:

«Non seulement il dépose le fardeau de sa douleur lorsqu' il se souvient de Dieu, mais encore, il se réjouit: Je me suis souvenu, de Dieu, dit-il et je me suis réjoui (ἐμνήσθην Θεοῦ καὶ εὐφράνθην)».

Grégoire s' appuie sur les paroles des psaumes¹⁶⁷ pour exprimer sa confiance dans l' amitié de Dieu.

Il serait certes bon d' ajouter que, si l' expérience de l' amitié humaine est évidente dans le Correspondance, l' expérience de l' amitié divine se manifeste surtout dans les Poèmes. Comme on l' a déjà dit, le fondement de l' amitié avec le Christ dépasse la sensibilité de Grégoire pour s' enraciner dans le mystère même du Christ¹⁶⁸. Ceci est évident dans les vers suivants extraits d' un poème à contenu moral¹⁶⁹:

163. L., 209, § 1.

164. L., 240, § 2.

165. Eph. 21:9; Jean 5:20.

166. L., 223.

167. Ps. 76, § 4.

168. «Grégoire de Nazianze», D.S. T.5, coll. 955.

169. PG, 37, 566.

«J' ai déjà saisi Christ par la main (Χριστοῦ δέδραμαι),

...

*Mon Christ à moi (Χριστὸν ἐμὸν) mon désir pur qui est fidèle
(ἔμπεδον) à ceux qui le désirent...».*

D' ailleurs, plusieurs autres poèmes¹⁷⁰ révélant des confidences témoignent de même de l' effort de l' auteur de s' élever vers le Christ. C' est donc par l' amitié de Dieu que Grégoire atteint d' ici bas la vie divine.

170. PG, 37, 1120, 1393, 1415.

CHAPITRE 9

LA PATIENCE (ΚΑΡΤΕΡΙΑ)

Si l' amitié parfaite est celle de Dieu, ce qui engendre l' espoir d' une récompense dans l' autre monde c' est la patience (καρτερία); or la patience est le pilier de la force morale de Grégoire¹⁷¹.

Nous avons fréquemment rencontré καρτερία dans la correspondance de Grégoire, surtout dans ses lettres de date incertaine¹⁷². En revanche ce terme ne se rencontre pas souvent dans les discours¹⁷³, ni dans les poèmes¹⁷⁴: C' est un terme qui désigne une preuve de force morale, thème que Grégoire aime traiter lorsqu' il s' adresse à ses correspondants; c' est donc plutôt un thème «épistolaire» pour lui.

Il faut surtout faire preuve de force morale, si l' on se trouve face à des situations difficiles, dit Grégoire dans une de ses lettre à Philagrios¹⁷⁵.

Καρτερεῖν est aussi une preuve de force morale, que l' on expérimente dans l' amitié¹⁷⁶, dit-il dans une autre lettre adressée au même destinataire.

C' est aussi à Philagrios que Grégoire s' adresse dans une troisième lettre¹⁷⁷:

«Je souffre de ma maladie, et je suis heureux, non parce que je souffre, mais parce que j' enseigne aux autres la patience (τοῦ καρτερεῖν τοῖς ἄλλοις εἰμι διδάσκαλος)».

Grégoire emploie ici le terme de καρτερία dans son acception stoïcienne. La maîtrise de soi constitue le remède à des jugements volontaires et erronés. Après Socrate, Platon et Aristote, les stoïciens vantent l' ἐγκράτεια, accompagnée de la patience (καρτερία)¹⁷⁸. Un

171. Trisoglio, op. cit., p. 103.

172. L., 56, 77, 90, 244.

173. D., 19, 1045 A.

174. PG, 37, 1443, 1063.

175. L., 32, § 1.

176. L., 35, § 1, 2.

177. L., 36, § 1, 2.

178. Permanence..., p. 40.

autre passage de la correspondance de Grégoire évoque nettement la liaison stoïcienne d' ἐγκράτεια avec de καρτερία¹⁷⁹:

«Le mieux est de s'appliquer dans le bonheur à la modération (ἐγκράτεια) et dans les afflictions à la fermeté (καρτερία)».

Dans une autre lettre¹⁸⁰ de l'année 379, adressée à Théodore, Grégoire conseille la patience devant les malheurs causés par les ariens, parce que c'est celle qui nous rapproche de Dieu (θεϊκώτερον τὸ καρτερεῖν πάσχοντας).

Cependant, si faire preuve de force morale revient à se comporter en philosophe¹⁸¹, encore une idée que Grégoire emprunte au trésor littéraire profane, il y a des cas où cette idée profane se trouve dans un contexte chrétien. Il s'agit par exemple du passage suivant extrait d'une lettre à Eusèbe de Samosate¹⁸²:

«Nous, si nous étions dignes de tes souffrances, de ta lutte pour le Christ, nous aurions mérité d'aller jusqu'à toi d'embrasser ta piété, et de prendre modèle sur ta fermeté dans les souffrances (τῆς ἐν τοῖς παθήμασι καρτερίας)».

Dans une autre lettre¹⁸³ à Anysios, de l'année 381, le contexte est aussi profondément chrétien: Grégoire dit que c'est Dieu qui pourrait soit épargner les épreuves, soit donner le courage de les supporter (καρτερήσομεν). Nous n'avons rencontré cette dernière idée que dans les ouvrages postérieurs à 381¹⁸⁴; en effet, plus les années passent, plus Grégoire se penche vers la notion de καρτερία, chargée d'un contenu plutôt chrétien que profane. Nous rencontrons la même idée dans l'extrait d'un poème rédigé après 383¹⁸⁵. Grégoire souffre de la maladie et demande à Dieu de lui donner de la patience dans la souffrance. Dieu est la source de toute force morale.

Dans la Lettre à Marcella¹⁸⁶, nous rencontrons l'idée que la

179. L., 244, § 10.

180. L., 77, § 5.

181. Malingrey A.M. *Philosophia, Etudes et Commentaires*, p. 231.

182. L., 56, § 1.

183. L., 90, § 3, 4.

184. L., 77, 65.

185. PG, 37, 1443.

186. Cf. *Banquet*, 219d7; *Cratyle*, 395a8; *Lettre à Marcella*, 109, 12.

patience (καρτερία) est une condition importante pour atteindre le chemin des dieux:

«Héraclès, les Dioscures, Asclépios, tous les autres enfants de Dieu, à travers combien de travaux avec quelle constance ils ont accompli le bienheureux voyage vers les dieux (ὡς διὰ τῶν πόνων καὶ τῆς καρτερίας τὴν μακαρίαν εἰς Θεοῦς ὁδὸν ἐξετέλεσαν)».

Nous rencontrons la même idée dans certains vers de Grégoire, comme par exemple dans son poème «Sur sa vie»¹⁸⁷, lorsqu' il se sent obligé de suivre la volonté paternelle et de recevoir la consécration épiscopale.

187. PG, 37, 1063. Nous rencontrons ce mot rarement dans la *Bibl*, (4 Mac. 16:14). Grégoire déclare ici qu' il adopte le silence et la patience afin d' imiter le modèle original du silence qui est Dieu. Grégoire partant d' une appréhension profane, charge la notion de patience d' un contenu spirituel.

CHAPITRE 10

LE LIBRE CHOIX (ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ)

Grégoire emploie fréquemment le terme de προαίρεσις pour exprimer l'importance que la libre volonté a pour lui, lui qui a été tellement tourmenté par le désir des autres aussi que par les circonstances de la vie en général.

L'étude de ce mot offre également un autre avantage, à savoir qu'elle contribue à l'effort de jeter plus de lumière sur les textes de Grégoire, afin de mieux pouvoir comprendre comment cet homme a tiré parti de sa culture profane¹⁸⁸ pour arriver à dominer son trouble et à apaiser son cœur.

Pour Aristote, προαίρεσις est la preuve d'une vie libre et aussi le motif essentiel de tout acte moral. Les Grecs, tout en prêchant la liberté humaine, n'ont jamais reconnu chez l'homme une faculté volitive particulière. La volonté n'était pour eux qu'une des facettes de la connaissance.

D'autre part, on a aussi remarqué que la προαίρεσις d'Aristote est également un choix concret et non une faculté de choisir¹⁸⁹.

Les stoïciens ont poussé très loin la faculté volitive chez l'homme¹⁹⁰. Epictète considère προαίρεσις comme la faculté qui permet à quelqu'un de se dissocier du monde et de se rendre indifférent à tout ce qui n'est pas moral. Pour Epictète προαίρεσις est une faculté qui permet de faire la distinction entre le bien et le mal, qui aide à se décider sur son propre bonheur. Epictète la place en tête des choses qui sont en notre pouvoir; il la considère comme le don spécial que Dieu consent à l'âme pour qu'elle arrive à discerner les représentations (φαντασίαι). «Tu n'es ni chair, ni poil, » dit Epictète, mais «προαίρεσις». Pour que προαίρεσις atteigne son but, il faut qu'elle se limite exclusivement aux προαιρετικά¹⁹¹.

Si le terme de προαίρεσις est largement répandu dans l'oeuvre

188. Lampropoulou, op. cit., chap. 8, 44;9, 47;9, 48; Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères*, p. 204, 205.

189. *Le stoïcisme des Pères...*, p. 204, 205.

190. Ibid., p. 204.

191. *Permanence...*, p. 78; Epictète: Entr. II, 10, 25; IV, 7, 5.

d' Epictète, il est aussi fréquent dans les Ennéades¹⁹². Nous y rencontrons l' idée que la volonté de l' univers et la volonté droite tendent au bien¹⁹³.

Dans l' Huitième Ennéade, nous rencontrons cette même idée, exprimée par le terme de ἀκούσιος¹⁹⁴, que Grégoire emploie également¹⁹⁵.

Voyons maintenant quelles sont les dimensions de προαίρεσις dans la pensée de Grégoire¹⁹⁶. Une première remarque est certes que l' auteur pense à προαίρεσις au moment de la rédaction d' ouvrages écrits aux moments les plus importants de sa vie. Il est surtout question de son discours «*Apologétique sur sa fuite*»¹⁹⁷, et de «*A son père quand il est rentré pour s' occuper de l' Église*»¹⁹⁸.

Dans le premier discours, qui date de l' année 362, l' auteur qui n' a qu' une trentaine d' années, «partagé» entre son propre désir, qu' il ressent comme son libre choix, et la volonté paternelle, emploie le terme de προαίρεσις, pour exprimer tout d' abord une constatation que renvoie sans doute à ses lectures profanes:

«L' action involontaire est un signe de tyrannie, et cela n' est ni louable, ni stable; car celui qui a été obligé d' agir contre son gré, quand il trouvera l' occasion il retournera à son état originel; mais, agir volontairement, (ἐκ προαιρέσεως), c' est une chose très légitime et sûre, parce que dans ce cas on agit suivant son libre arbitre.»

Les paroles ci-dessus font allusion à la Troisième Ennéade¹⁹⁹, où il est question de la libre disposition de l' âme, ce qui est d' ailleurs une idée platonicienne (τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν), dans son ensemble. En effet Grégoire, tout comme Platon²⁰⁰, donne la prééminence aux âmes, qui disposent au gré de leur caractère de ce qui leur a été donné.

Pourtant, ce passage témoigne surtout de l' effort que faisait

192. Enn. IV, 4, 35; VI, 8.

193. Enn. IV, 4, 35.

194. Enn. VI, 8.

195. D., 12, 849 B-C.

196. Surtout dans les discours.

197. D., 2, 424 E-425 A.

198. D., 12, 849 B.

199. Enn. IV, 4, 5, 3, 12, 23.

200. Ibid.

Grégoire en ce moment-là pour apaiser son cœur qui se révoltait contre la tyrannie que l'on lui imposait, c'est à dire de vivre dans le monde et de renoncer à la vie solitaire. En 362 il espérait encore qu'après la mort de ses parents il pourrait retourner à son «état originel», qui est pour lui l'accomplissement de son désir.

Un intervalle de dix ans sépare ce discours de celui écrit au moment où Grégoire commence à exercer ses fonctions épiscopales à côté de son père. Cette fois-ci Grégoire est plus sobre dans ses expressions; néanmoins, le vocabulaire n'est pas très différent de celui du discours précédent: Grégoire rappelle publiquement qu'on lui a fait violence (βιασόμενος), qu'il s'est senti partagé entre le désir de la solitude et l'appel des responsabilités; il insiste une fois de plus sur les avantages du libre choix²⁰¹. En ce qui concerne ce dernier point, il emploie le terme de ἐκούσιος et non celui de προαίρεσις.

Par ailleurs, dans une lettre au magistrat de Cappadoce Césarissime²⁰², Grégoire exprime l'idée qu'il faut choisir le genre de sa propre vie par l'expression «καὶ διὰ τὴν τοῦ βίου προαίρεσιν». Il est probable que Grégoire pense ici au passage suivant du Pédagogue²⁰³: «La façon de vivre est pour chaque homme à l'imitation de ses pensées (τῆς δὲ ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων διανοίας ἐστὶν ἡ τοῦ βίου προαίρεσις)».

Mais il y a un autre point aussi sur lequel Grégoire se met d'accord avec Clément d'Alexandrie. En effet, dans son discours «*Sur le mariage*», Grégoire nous dit que le bien que l'on a par nature est repouvé, tandis que, celui que l'on a obtenu par le libre choix est louable: «Τὸ μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἐκ φύσεως ἀδόκιμον, τὸ δ' ἐκ προαιρέσεως ἐπαινετόν»²⁰⁴.

Ainsi Grégoire insinue l'importance de l'action libre dans la vie; Clément se réfère lui aussi à la προαίρεσις, la considérant comme le motif de tout acte de l'homme (πράξεως ἀρχὴ ἢ προαίρεσις)²⁰⁵.

Une dernière remarque à propos de προαίρεσις chez Grégoire est que l'auteur ne parle directement de sa propre volonté que dans son testament²⁰⁶; ici προαίρεσις montre la volonté ferme de l'auteur de disposer de ses biens en faveur de certaines personnes.

201. D., 12, 849 A-B.

202. L., 14, § 6.

203. Péd. III, 11, 75, 3, SC. T. 38. Ce mot fréquent chez Clément: Strom. II, 15, 62, 1; 6, 26, 4.

204. D., 37, 301 B.

205. Strom. II, 9, 2, T. 38 SC.

206. Testament de Grégoire, 389 A, T. 37.

CHAPITRE 11

MODERATION ET RAISONNEMENT

Eviter la démesure (ἀμετρία) et la déraison (ἀλογία) sont deux autres notions qui aident Grégoire à réagir contre ses émotions. Dans les pages suivantes nous présenterons comment résonnent ces deux notions dans la pensée de Grégoire, ainsi que l'influence littéraire qu'il a subie sur ce sujet.

a. La modération.

La notion de μέτρον, largement répandue dans la littérature grecque avec le sens moral et métaphysique de «juste mesure»²⁰⁷, constitue aussi un emprunt littéraire²⁰⁸. Nous la rencontrons dans des contextes variés. Plus précisément, nous rencontrons des termes, tels que μέτρον, ἀμετρία, μέτριος, ἄμετρος, ἄμετρον, μετρίως, surtout dans les ouvrages de la dernière décennie de la vie de l'auteur²⁰⁹; en outre, ces termes sont souvent rencontrés dans les Discours que dans la Correspondance ou les poèmes.

Grégoire adopte l'idéal antique de μέτρον d'une façon absolue: l'idée de suivre la juste mesure contribue à l'apaisement du conflit dans son cœur; Grégoire a souvent dit qu'il choisit «la voie médiane»²¹⁰ afin de résoudre le dilemme qui l'a toujours tourmenté: vivre dans le monde ou en solitaire. Il est vrai cependant que ce dilemme avait été résolu dès la jeunesse de notre auteur, puisqu'il a vie solitaire²¹¹. Ainsi, les nombreuses références à la modération révèlent l'effort de Grégoire pour ne pas trop s'éloigner de la réalisation de son désir, qui lui chauffe le cœur et le soutient dans la réalité de la vie active.

Dans les vers suivants Grégoire nous dit que la modération est une chose louable²¹², agréable pour tous²¹³, une chose qui épargne tout mépris²¹⁴:

207. *Protagore*, 338a.

208. Platon, Jamblique, Plotin.

209. PG, 37, 1124, 1390, 1316, 1049, L. 165, § 2.

210. même idée cf. saint Athanase, D. 21, 1125 A-B. PG

211. PG, 37, 1004.

212. PG, 37, 1316.

213. Ibid. 1390; L. 150, § 2; Grégoire suit Clément, cf. *Strom.* I, 14, 61.

214. PG, 37, 1124.

«Πᾶσι γὰρ ἐστὶ προσφιλὲς τὸ μέτριον
Μέτρον τ' ἄριστον τῶν σοφῶν λόγος
Τὸ μέτριον οὐκέτ' ἀτίσει».

D' autre part, dans une de ses lettres Grégoire parle de la démesure qui engendre l'orgueil (τύφουσαν ἀμετρίαν)²¹⁵.

C'est également dans un de ses poèmes que Grégoire explique comment il a résolu son dilemme en choisissant la voie médiane²¹⁶.

«Τὴν πλάνην ἔστησα τοῦ νοῦ μετρίως».

L'auteur pense ici au conflit entre sa propre volonté et la volonté paternelle qui le torture; le souci de la juste mesure fonctionne dans sa pensée comme le recherche constante d'un appui pour son âme troublée. Dans un de ses discours, Grégoire exprime cette même idée de la voie médiane à l'aide d'un autre terme platonicien, celui de μέσος²¹⁷:

«Μέσῃν τινα τραπέσθαι τοῦ πόθου καὶ τῆς δειλίας»²¹⁸.

Dans les passages cités ci-dessus, la parole de notre auteur est chargée d'un contenu personnel; toutefois, nous tenons dans la correspondance des passages où Grégoire s'exprime sur un plan didactique²¹⁹: cependant, le souci de la recherche de la juste mesure demeure intense. Le plus représentatif de tous ces passages est à notre avis le suivant²²⁰:

«Je n'éprouve ni l'extrême sensibilité, ni l'extrême insensibilité (οὔτε τὸ λίαν ἀπαθὲς ἐπαινώ οὔτε τὸ ἄγαν περιπαθὲς), la première ne convient pas à un homme, la seconde ne convient pas à un philosophe. Il faut prendre la voie intermédiaire (Ἄλλὰ δεῖ τὴν μέσῃν βαδίζοντα)».

On remarque certes dans les paroles ci-dessus la critique d'un défaut que cet homme hypersensible reconnaît d'ailleurs comme sa propre faiblesse. D'autre part, on remarque également un écho stoïcien²²¹, qui devient plus évident dans un passage de l'oraison funèbre

215. L., 249, § 27.

216. PG, 37, 1049.

217. Prot. 338a7; Lois, V, 728e2; Rép. X, 619a6.

218. D., 12, 848 C.

219. L., 51, § 1, 2.

220. L., 165, § 2.

221. Spanneut, *Permanence du stoïcisme...*, p. 122, 125.

de Basile²²², où Grégoire exprime son embarras par la phrase suivante: «ἔξω τοῦ καιροῦ καὶ τοῦ μέτρου φερόμενος».

Il y a des passages dans l'oeuvre de Grégoire où la notion de juste mesure est chargée d'un contenu spirituel, comme par exemple dans la phrase suivante²²³: «Καὶ καλοῖς μέτροις Θεοῦ τοῦ πάντα ἐν σταθμῶ καὶ μέτρῳ διορίζοντός τε καὶ διευθύνοντος...». En effet, c'est Dieu qui dirige tout avec mesure²²⁴.

Ainsi, s'il est bon pour l'homme d'avoir le souci de la modération dans sa vie, selon notre auteur, Dieu seul connaît les bonnes mesures (καλοῖς μέτροις), qu'Il applique avec justice sur la vie des humains. Dieu est la source de toute mesure.

Dans l'esprit des Ennéades, le manque de mesure est presque synonyme du mal²²⁵:

«On peut concevoir le mal en considérant qu'il est au bien comme le manque de mesure à la mesure (ἀμετρίαν πρὸς ἀμετρίαν) comme l'illimite à la limite».

Grégoire exprime une idée pareille: la démesure (ἀμετρία) pourrait nuire à tout ce qui est beau²²⁶:

«μηδέτερον τῶν καλῶν τῇ ἀμετρίᾳ λυμήναντες».

En outre, dans une des lettres de Grégoire, le manque de mesure prend les dimensions d'un outrage envers l'être humaine²²⁷:

«Il y a des lois romaines mais il y aussi les nôtres. Les premières sont sans modération (ἄμετροι), nous au contraire, nous avons des lois indulgentes, bonnes et ne permettant pas que l'on use de sa colère contre les coupables (χρηστοὶ καὶ φιλόανθρωποι)».

Enfin, dans une lettre écrite entre 384 et 390 et adressée à Nicobule, Grégoire parle de la qualité des lettres, qui doivent se distinguer par leur juste mesure: Or quand une lettre n'a pas cette qualité (τοῦ μετρίου διαμαρτάνουσιν), elle constitue un échec (τὸ γὰρ ἀποτυγχάνει ἴσον)²²⁸. La bonne mesure est nécessaire pour les lettres, (ἔστι δὲ

222. D., 43, 521 A-B.

223. D., 24, 1172 A-B.

224. Actes, 21:15, 17; Rom. 12:3; Math. 7:2; Sag. 11:20;

225. Enn. I, 8, 3, 10.

226. D., 21, 1109 D-1112 A.

227. L., 78, § 6.

228. L., 51, § 1.

μέτρον τῶν ἐπιστολῶν ἢ χρεία). Or celui qui écrit une lettre doit avoir le souci d'appliquer le juste mesure (τοῦ μετρίου κατατυγχάνειν)²²⁹.

b. La déraison (ἀλογία).

Ἄλογία est un terme qui, chez les auteurs attiques désigne la déraison, le comportement déraisonnable, aussi que le manque de volonté²³⁰. C'est une notion que nous rencontrons surtout dans la pensée platonicienne²³¹. L'irrationnel dans l'âme est une idée que nous rencontrons aussi dans la pensée stoïcienne²³²; nous l'avons de même retrouvée dans les ouvrages de Saloustios²³³ et de Porphyre²³⁴.

Grégoire exprime cette notion surtout dans les Discours²³⁵ et moins fréquemment dans la Correspondance²³⁶. Il s'agit surtout d'un écho platonicien dans la pensée de notre auteur.

Nous avons rencontré ce terme accompagné de l'idée de la juste mesure (ἀμετρία) et de celle du manque d'éducation (ἀπαιδευσία)²³⁷; par ailleurs, Platon s'en sert de la même façon²³⁸. Étudions plus particulièrement un passage caractéristique. Grégoire nous dit en effet, dans son éloge à Maxime²³⁹:

«Ἡ γὰρ φιλοσοφητέον, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, ἢ τιμητέον φιλοσοφίαν, εἴπερ μὴ μέλλομεν παντελῶς ἔξω τοῦ καλοῦ πίπτειν, μηδὲ ἀλογίαν κατακριθῆσεσθαι, λογικοὶ γεγονότες καὶ διὰ λόγον πρὸς Λόγον σπεύδοντες».

Ainsi ἀλογία est un défaut, une déviation de l'esprit; éviter la déraison, favorise la communication avec le «Λόγος», Dieu. C'est

229. L., 51, § 2; c5 un terme technique chez Aristote: Herouville, P., *Quelques traces d'Aristotélisme dans la pensée de Grégoire de Nazianze*, RSR, VIII, 1918, p. 395-398.

230. Thuc. 5, 111.

231. Téétète, 167e1; 199d4; 207c; Phil. 55a8, 63e8, Timée 53a9; Enn. I, 4, 3; Grégoire emploie ἀλογία au sens de μωρία, (D. 2, 449 C, 5, 761 A, 10, 828A0), il s'agit d'une influence de Platon (Epinomis, 953c3).

232. *Permanence...*, p. 39, 40, 77.

233. Saloustios, *Des Dieux et du Monde*, 21, 1;10, 1.

234. *Lettre à Marcella*, 119, 1, 3, 13; Vie de Pythagore, 46, 28, 28.

235. D., 22 1136; même sentiment Lois, III, 696e3;

236. D., 4, 637 B, 32, 176 D-177 A; 25, 1197 A-B.

237. D., 4, 637 A-B; 32, 176 D-177 A.

238. Théét. 167e1; 199d4.

239. D., 25, 1197 A-B.

dans le Timée que nous rencontrons l'opposition entre λόγος et ἀλογία²⁴⁰. Pourtant Grégoire utilise à son gré le λόγος platonicien: il charge ce terme d'un contenu purement chrétien.

En outre, le Λόγος divin fortifie l'âme, ἀλογία est nuisible à l'âme, presque comme une maladie, nous dit Grégoire, en se mettant ainsi d'accord avec Saloustios²⁴¹: en effet, dans *Des Dieux et du Monde*, nous rencontrons l'idée de la purification de l'âme grâce à sa séparation du corps, qui est appelée ἀλογία. Grégoire dit dans sa lettre²⁴² se référant au mauvais accueil qu'il a eu de la part de Héliadius, qu'en raison de l'extravagance de la situation (πρὸς τὴν ἀλογίαν τῶν γινομένων), son cœur se révoltait et repoussait les pensées de soumission (τοὺς ὑπὲρ ὑπομονῆς λογισμοὺς διαπτύουσης).

Ainsi Grégoire voit lui aussi la déraison comme un mal qui engendre dans l'âme le trouble; ce qui est intéressant, c'est l'effort de l'auteur de réagir au trouble ayant recours à la patience (τοὺς ὑπὲρ ὑπομονῆς λογισμοὺς).

(A suivre)

240. Tim. 51e4.

241. *Des Dieux et du Monde*, 21, 1, et 10, 1.

242. L., 249, § 19, 20.