Encore l'*Océan de l'Être* : deux nouveaux textes (importance de Grégoire de Nazianze pour le thème)

Jean-Marie Mathieu

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/2210>

DOI : 10.4000/kentron.2210

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2001

Pagination : 27-36

ISBN : 2-84133-151-2

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Jean-Marie Mathieu, « Encore l'*Océan de l'Être* : deux nouveaux textes (importance de Grégoire de Nazianze pour le thème) », *Kentron* [En ligne], 17-1 | 2001, mis en ligne le 15 octobre 2018, consulté le 18 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/2210> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.2210>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

ENCORE L'Océan de l'Être : DEUX NOUVEAUX TEXTES (importance de Grégoire de Nazianze pour le thème)

Récemment, je me suis efforcé de suivre la tradition grecque d'un certain imaginaire océanique précurseur de ce que Romain Rolland appela *sentiment océanique*¹. J'avais souligné le tournant que présente dans la phraséologie la transformation par Grégoire de Nazianze du platonicien *Océan du Beau* en un *Océan de l'Être*. J'ajoute en complément ici deux textes byzantins. Je défendrai aussi à la fin l'idée que, en adoptant une fois cette expression, le pseudo-Denys l'Aréopagite a été influencé par Grégoire de Nazianze.

Jean Damascène († ante 754), *Expositio fidei*

Au cours du colloque de septembre 1994 sur *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Édouard-Henri Wéber a présenté une communication sur « L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école » – les études sur l'« école » concernent Thomas d'Aquin et Maître Eckhart². En menant son étude, É.-H. Wéber rencontre deux fois une expression qu'avec Albert le Grand il attribue au Damascène et qu'il traduit d'abord par « océan infini d'étance »³, puis, lorsqu'il

1. J.-M. Mathieu, « Sentiment océanique chez Platon et dans le platonisme chrétien ? », *Kentron*, 16, 1-2, 2000, p. 9-39.

2. É.-H. Wéber, « L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école », in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994), Y. de Andia (éd.), Paris, Institut d'études augustiniennes (Collection des études augustiniennes, série Antiquité ; 151), 1997, p. 379-403.

3. *Ibid.*, p. 383. É.-H. Wéber donne, dans sa note 20 *ad locum*, les références à Albert le Grand dans son commentaire de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, et à l'autorité citée par Albert le Grand pour cette expression, c'est-à-dire l'*Expositio fidei* (= n° 8043 dans la *Clavis Patrum Graecorum* de Geerdard) de Jean Damascène, traduite en latin par Burgundio de Pise sous le titre *De Fide Orthodoxa*. Voici les références, développées : (a) Albertus Magnus (*scilicet* Albert le Grand), *Opera omnia : Ad fidem codicum manuscriptorum edenda, apparatu critico, notis, prolegomenis, indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniensi*, W. Kübel (dir.) *Tomus 36/1 Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, P. Simon et W. Kübel (éd.), Aschendorf, Monasterii Westfolorum, 1993, chapitre 2, p. 26, ligne 52. (b) Saint John Damascene (sc. Jean Damascène), *De Fide Orthodoxa : Versions of Burgundio and Cerbanus*, E. M. Buytaert (éd.), New York et Louvain et Paderborn, The Franciscan Institute St. Bonaventure et Nauwelaerts et Schöningh (Franciscan Institute Publications, Text series, n° 8), 1955,

retrouve le thème chez Maître Eckhart, par « océan infini d'être »⁴. Je ne m'intéresserai pas à Maître Eckhart, ni même à Maître Albert, mais à sa source et à la source de sa source, à laquelle É.-H. Wéber n'avait pas à remonter puisqu'il trouvait seulement au passage, dans un commentaire dionysien d'Albert le Grand, une expression imagée attribuée par Albert à Jean Damascène. Voici le passage de Jean Damascène :

Il semble bien que, plus propre que tous les noms que l'on dit de Dieu, est « *celui qui est* (ὁ ὢν) », d'après la façon dont lui-même, rendant son oracle à Moïse sur la montagne dit « Dis aux fils d'Israël : "celui qui est" m'a envoyé ». Car rassemblant en lui-même la totalité de l'être (τὸ εἶναι), il le possède comme une sorte d'océan d'existence (πέλαγος οὐσίας) dépourvu de limite et de définition⁵.

J'ai mis en italique les emprunts textuels au *Discours* 38, § 7, de Grégoire de Nazianze⁶. Les seules modifications que fait subir le Damascène aux quelques lignes du Nazianzène sont d'une part l'introduction de la citation littérale des paroles de Dieu à Moïse figurant en *Exode* 3, 14, d'autre part l'élimination des mots par

chapitre 9, n° 2, p. 49, ligne 17. L'expression latine qu'Albert le Grand attribue au *Damascenus* et qui figure dans la traduction latine par Burgundio de l'*Expositio fidei* de Jean Damascène est *pelagus substantiae infinitum*.

4. É.-H. Wéber, « L'apophatisme dionysien... », p. 399. L'auteur parle là du « thème de Jean Damascène » sans référence précise au Damascène ; en ce qui concerne l'apparition de ce thème chez Maître Eckhart, il donne dans la note 87 *ad locum* référence à un ou deux sermons allemands sans reproduire ou traduire le texte, ni fournir une traduction du contexte. Pour qui voudrait se reporter au texte de Maître Eckhart, je donne ici le texte de la note d'É.-H. Wéber : « ECKHART, S. *all.* 66, A-H (scilicet traduction française Ancelet – Hustache) II, p. 448 ; 80, A-H III, p. 133 ; (sic) » : lacune ou coquille à la fin de la note ?
5. Johannes von Damaskos (sc. Jean Damascène), *Die Schriften : Herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern : II, Expositio fidei*, B. Kotter (éd.), Berlin et New York, De Gruyter (Patristische Texte und Studien, 12), 1973, chapitre 9, p. 31, lignes 10-13. Un groupe de manuscrits, signale Kotter *ad locum*, ajoute à la fin une allusion à Denys pour l'appellation « le Bon » (au masculin) en précisant qu'il n'est pas question de faire de l'Être (infinitif, neutre) et du Bon (neutre et non masculin – c'est-à-dire de la Bonté) deux attributs successifs de Dieu (renvoi probable, selon Buytaert, à divers passages du chapitre II du traité des *Noms divins*. C'est sur un manuscrit de ce type que Burgundio de Pise a traduit au XII^e siècle l'*Expositio fidei*. Les reprises que j'ai marquées de façon visible par mes italiques ont été indiquées en référence (a) pour Jean Damascène, en 1955, dans l'apparat de Buytaert, et en 1993, dans l'apparat de Kotter, (b) pour Grégoire de Nazianze, en 1990, dans l'apparat de Moreschini : Grégoire de Nazianze, *Discours* 38-41, C. Moreschini (éd.), trad. fr. P. Gallay, Paris, Éditions du Cerf (SC n° 358), 1990. Entre Buytaert et Moreschini, la reprise a été signalée par Marguerite Harl en 1978 : M. Harl, « Citations et commentaires d'*Exode* 3, 14 chez les Pères Grecs des quatre premiers siècles », in *Dieu et l'Être : Exégèses d'« Exode 3,14 » et de « Coran 20, 11-24 »*, P. Vignaux (dir.), Paris, Institut d'études augustiniennes (École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Centre d'études des religions du livre), 1978, p. 87-108, en particulier p. 98.
6. Ou au *Discours* 45 du même Grégoire de Nazianze dans lequel sont repris de vastes développements empruntés au *Discours* 38 (spécialement, pour ce qui nous concerne ici, *Or.* 45, 3 = *Or.* 38, 7).

lesquels Grégoire de Nazianze évoque l'éternité divine, car il précise « celui qui est toujours » et parle de « la totalité de l'être [qu'] il possède *sans commencement passé et sans terme futur* » (je souligne ces mots omis par Jean Damascène). Ces modifications sont peu de chose en face de la reprise d'ensemble. Inversement, les quelques mots pour lesquels on peut présenter des parallèles dionysiens précis à ces lignes reprises par Jean Damascène⁷ s'expliquent – et je vais revenir sur ce point – par une influence de Grégoire de Nazianze sur le pseudo-Denys l'Aréopagite.

Mais déjà, la reprise textuelle de Grégoire de Nazianze par Jean Damascène méritait peut-être, dans l'intérêt de qui se consacrerait plus avant à l'histoire du symbolisme océanique et bien que la chose ait été auparavant signalée, d'être mise en pleine évidence avec ses limites précises comme je l'ai fait ici.

Syméon le Nouveau Théologien (959-1022), *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*

Dans les Actes du même colloque, la communication d'Istvan Perczel étudie « Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien »⁸. Il y attribue⁹ l'origine même de l'expression, l'« *Océan infini* de la gloire de Dieu (τὸ ἄπειρον πέλαγος τῆς τοῦ θεοῦ δόξης) », image qui est développée par Syméon en toute une série de chapitres¹⁰, à l'expression utilisée par Denys (« comme en passant » dit I. Perczel¹¹) dans la *Hiérarchie céleste* IX, 3 (261 A) « *Océan infini... de la lumière théarchique* (τοῦ θεαρχικοῦ φωτός ἄπειρον... πέλαγος) ». Quels que soient les rapprochements des développements de ces chapitres avec d'autres textes de Denys que signale I. Perczel¹² – textes qui ne comprennent pas la métaphore que file Syméon, bien que, chez Syméon

7. En lui-même la totalité de l'être (ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι) se trouve non seulement chez Grégoire de Nazianze Or. 38, 7, mais aussi chez le pseudo-Denys *Noms Divins* V, 4 (817 D 3) : signalé dans l'apparat de Kotter. *Océan... dépourvu de limite* (πέλαγος; ἄπειρον) figure (mais dans l'ordre ἄπειρον; πέλαγος) chez le pseudo-Denys *Hiérarchie céleste* IX, 3 (261 A), où, de plus, l'expression complète ne dit pas (contrairement à celle qui figure chez Grégoire de Nazianze et Jean Damascène) *océan de l'être*, mais *océan... de la lumière théarchique*. Kotter, dans son appareil, peut donc négliger cette faible ressemblance chez Jean Damascène.

8. I. Perczel, « Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien », in *Denys l'Aréopagite et sa postérité...*, p. 341-357.

9. *Ibid.*, p. 351-355 et, plus vaguement, p. 357.

10. Il s'agit des chapitres 11 à 18 de la deuxième centurie des *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* de Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, J. Darrouzès (trad. et éd.), Paris, Éditions du Cerf (SC n° 51), 1957, spécialement p. 74-76 ; ou (deuxième édition) Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, J. Darrouzès et L. Neyrand (trad. et éd.), Paris, Éditions du Cerf (SC n° 51^{sup}), 1980, spécialement p. 102-119. L'expression citée figure au chapitre 11, p. 74, lignes 11-12 de l'édition SC n° 51, et p. 109, lignes 11-12 de l'édition SC n° 51^{sup}.

11. I. Perczel, « Denys l'Aréopagite... », p. 352, ligne 21.

12. Il s'agit de rapprochements avec la *Théologie mystique* et les *Noms divins* du pseudo-Denys : cf. I. Perczel, *ibid.*, p. 352-356.

comme chez Denys, l'épithète « infini » précède le nom « océan », quoique l'expression « de la gloire (δόξης) de Dieu » puisse être la transposition de celle « de la lumière (φωτός) théarchique », je crois qu'il ne faut pas oublier que l'expression fait un peu chez Denys l'effet d'une pièce rapportée¹³ dans un développement qui concerne les fonctions de la dernière hiérarchie céleste, celle des anges, préposée aux nations, tandis que chez Grégoire de Nazianze cette évocation de l'« *Océan infini* de l'être (πέλαγος οὐσίας ἄπειρον: Or. 38, 7: 317 B) » – c'est-à-dire océan infini de Dieu – figure, comme plus tard chez Syméon, au début d'un développement concernant le progrès spirituel qui culmine dans l'union. Aussi je suis très porté à penser que le facteur déclenchant de l'imaginaire océanique chez le Nouveau Théologien a été le souvenir du Théologien¹⁴.

Influence de Grégoire de Nazianze sur le pseudo-Denys l'Aréopagite

Grégoire de Nazianze Or. 38, 7 et pseudo-Denys Noms Divins V, 4

Quand on trouve dans le traité dionysien des *Noms divins* (V, 4: 817 D 3) l'expression chère à Grégoire de Nazianze¹⁵ sur *la totalité de l'être* qu'il convient de placer en Dieu ou que Dieu rassemble *en lui*, la rencontre entre le développement du discours de Grégoire et celui du traité des *Noms divins* n'est pas seulement une reprise d'expression isolée; c'est aussi largement une rencontre de thèmes qui justifie non pas une, mais des reprises – plus ou moins exactes – d'expressions.

Car la thématique du développement qui figure dans le traité des *Noms divins* (817 CD) est bien très parallèle à celle du passage *théologique*¹⁶ figurant dans le *Discours 38* de Grégoire, c'est-à-dire aux chapitres septième et huitième de ce discours (317 B-320 C), mais avec élimination de ce qui relève dans ce passage d'une polémique contre l'arianisme trop datée. Le pseudo-Aréopagite lie la révélation au Sinaï du nom de Dieu – sous sa forme Septantaire, c'est-à-dire comme participe masculin du verbe d'existence (ὁ ὢν¹⁷), la notion de Dieu comme être pur et total et la

13. Sur les motifs de ce collage, avec ses variations, voir plus loin.

14. Il ne faut pas oublier que les *Discours 38* et *45* de Grégoire le Théologien (Grégoire de Nazianze) font partie de ses « discours lus », l'un à Noël, l'autre à Pâques. Chaque année, et deux fois par an, Syméon devait donc entendre le passage en question de Grégoire de Nazianze.

15. ὅλον ἐν αὐτῷ (sc. θεῷ) τιθεῖναι (« placer ») τὸ εἶναι: Grégoire de Nazianze Or. 6, 12 (737 B); dans le *Discours 38* de Grégoire et sa citation par Jean Damascène, Dieu, est-il expliqué, ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ (« lui-même ») συλλάβων ἔχει (« possède en le rassemblant ») τὸ εἶναι.

16. *Théologique* au sens du temps, où ce discours sur Dieu en soi s'oppose à un discours sur Dieu comme Créateur, comme Provident et dans l'histoire du Salut, ou sur l'Incarnation: le passage de la θεολογία à l'étude de l'οἰκονομία divine est signalé par Grégoire de Nazianze en 320 B.

17. On peut traduire ὁ ὢν en latin par *qui est* et en français par « celui qui est ». L'« étant » serait ambigu et permettrait le neutre, quand l'opposition du masculin (de l'animé) et du neutre est pertinente dans bien des commentaires grecs ou allusions grecques au passage.

notion d'éternité divine : ce sont les thèmes du passage grégorien¹⁸ ; une fois éliminés les passages de Grégoire de Nazianze se référant trop à un moment précis de l'anti-arianisme¹⁹, tout au plus le pseudo-Denys commence-t-il par rappeler que Dieu est le Bien (ou le Beau-et-Bien), simple transition avec son développement précédent ; plus loin on trouve un autre complément, mais sans aucune addition de thème, quand, à propos de l'éternité divine, il y a une simple citation d'un titre divin néotestamentaire, et son interprétation²⁰. Bien que la liaison de ces trois thèmes ne soit pas une invention originale de ce passage du Nazianzène²¹ et qu'un platonicien chrétien puisse la refabriquer, la concordance d'expression déjà relevée invite à rechercher d'autres échos – et à en trouver un.

Sans doute y aura-t-il dans ce second cas quelque variation ; mais déjà la reprise verbale signalée plus haut n'est pas citation brute seulement suivie d'une addition formant commentaire original ; c'est un texte repris en partie textuellement et en partie modifié : Grégoire de Nazianze parle de Dieu *qui rassemble* (συλλαβέν) *en lui-même la totalité de l'être* ; le pseudo-Denys de Dieu *qui contient synthétiquement et d'avance* (συνειληφώς καὶ προειληφώς)²² *en lui-même la totalité de l'être* : le même verbe συλλαβάνειν (« rassembler », « contenir synthétiquement ») est repris par le pseudo-Denys non plus à l'aoriste (un aoriste qui peut vouloir nier la temporalité) mais au parfait (peut-être pour marquer déjà les rapports de l'éternité divine au temps des êtres créés) et il est commenté par l'introduction du préverbe προ – soulignant la priorité. Ceci prépare le commentaire de l'expression paulinienne βασιλεὺς τῶν αἰώνων (« Roi des durées perpétuelles » traduit Maurice de Gandillac), commen-

-
18. Dans le *Discours* 38 de Grégoire de Nazianze, voir spécialement : (a) révélation du nom de Dieu au Sinaï 317 B 7-9 ; (b) Dieu comme être total 317 B 9-10 et 11-12 ; (c) éternité divine 317 B 5-8 et 10-11, 320 A 7-B 3.
 19. Dans le *Discours* 38 de Grégoire de Nazianze, passages opposés à l'arianisme soit (a) comme affirmation de la possibilité d'une conception exacte et exactement définie de Dieu (en tant qu' « inengendré », soit (b) comme nouveau « judaïsme » refusant la Trinité : (a) 317 B 11-320 A 2 (ce passage est aussi – au début, jusqu'à la fin de 317 C – un développement concernant la vie spirituelle) ; (b) 320 B 6-C 2 ; le passage intermédiaire se rattache aussi (mais moins nettement et sa thématique peut être conservée par le pseudo-Denys) à la lutte contre l'arianisme (cf. Basile, *Contre Eunome* I, 7 ; II, 13 et I, 21).
 20. *I Tim.* 1, 17 : βασιλεὺς τῶν αἰώνων interprété comme ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων.
 21. Cf. les chapitres 9 à 11 du livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée liant la révélation du Sinaï aux passages cités par lui du *Timée* de Platon (surtout 27 D-28 A) et plus encore du *Sur l'E du Delphes* de Plutarque (391 F-393 B) – et aussi de Numénios – passages qui eux-mêmes lient l'être et l'éternité divines. Mais Eusèbe procède par larges citations d'auteurs grecs.
 22. Pour ces deux mots, je reproduis la traduction de M. Gandillac (de) figurant dans : Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, M. de Gandillac (trad. et éd.), Paris, Aubier (Bibliothèque philosophique), 1943, p. 130. Notons que l'appendice, ajouté par M. de Gandillac dans la « nouvelle édition » Aubier (1980) après la p. 393, ne présente pas pour ce passage de modification à la traduction.

taire qui termine le développement : la dernière phrase affirme qu'il est ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, « la Perpétuité des perpétuités, lui qui subsiste *avant* toute perpétuité »²³.

Dans le même développement (§ 4 du chapitre V) du traité des *Noms divins*, une seconde reprise modifiée d'un texte de Grégoire appartenant au même développement grégorien (§ 7 du *Discours* 38) se trouve à l'intérieur du commentaire de ladite expression paulinienne, expression paulinienne dont la citation par le pseudo-Denys suit immédiatement la reprise verbale grégorienne que je viens de commenter.

Le pseudo-Denys déclare :

C'est pourquoi on l'appelle « Roi des durées perpétuelles », parce que tout être existe et subsiste en lui et par rapport à lui. Mais lui-même *ni n'était, ni ne sera*, ni ne devint, ni ne devient, ni ne deviendra, *ou plutôt il n'est pas* [trad. Gandillac « n'est pas être »], mais il est en lui-même l'être pour les étants²⁴...

J'ai repris la traduction de Maurice de Gandillac²⁵ en la modifiant légèrement surtout pour qu'apparaisse la reprise des termes de Grégoire de Nazianze.

Voici maintenant le début du passage théologique de Grégoire de Nazianze :

Dieu toujours *était*, est et *sera*, *ou plutôt « il est »* toujours. Car « il était » et « il sera » sont des coupures faites dans un temps qui est le nôtre²⁶...

On voit que la formule ramassée de Grégoire de Nazianze – qui, chez lui, par privilège du présent, sert à opposer l'existence réelle de Dieu à une existence soumise à la temporalité – est exactement reprise par le pseudo-Denys, avec simple insertion des trois formes grammaticales temporelles de γίγνομαι (« devenir », processus de développement, de genèse, de *génésis*, quand ce verbe est opposé au verbe être qui désigne alors l'être véritable), mais aussi et surtout par passage à la forme négative qui conduit à affirmer, en une expression paradoxale de l'apophasisme, que « celui qui est » n'est pas.

Sans doute Grégoire de Nazianze n'est-il pas le premier platonicien, ni le premier platonicien chrétien, à avoir, après le classement des formes verbales temporelles

23. C'est encore la traduction Gandillac, *ibid.*, p. 131. C'est moi qui souligne.

24. *Noms divins* 817 D : διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων, ὥς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφesiηκότος, καὶ οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο, οὔτε γίνεταί, οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἔστιν · ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι...

25. *Ibid.*, p. 130-131.

26. *Or.* 38, 7 : 317 B θεὸς ἦν μὲν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται · μᾶλλον δὲ ἔστιν αἰεὶ. Τὸ γὰρ ἦν καὶ ἔσται, τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα...

par les grammairiens, et le privilège accordé par les stoïciens au présent²⁷, pour exprimer l'opposition de l'être véritable qu'est Dieu à la *génésis*, utilisé l'opposition du verbe être – du verbe *être* à la forme verbale du *présent* – à la série complète des formes temporelles du même verbe et surtout à celles du passé et du futur, privilégiées pour désigner l'irréalité de la temporalité. À ma connaissance, on rencontre pour la première fois ce type de développement chez Plutarque²⁸, cité ultérieurement par Eusèbe de Césarée²⁹. Mais le texte de Plutarque est plus diffus, et utilise de plus toute une série d'expressions linguistiques de la temporalité, comportant aussi bien des adverbes de temps que des formes verbales. Le passage de Plutarque repose, bien entendu, sur le développement du *Timée* de Platon concernant la genèse du temps et son opposition à l'éternité³⁰ – passage repris aussi par Eusèbe de Césarée³¹. Et l'on trouve encore sous des formes multiples, plus ou moins ramassées, l'opposition du présent au passé et au futur pour caractériser l'être véritable et divin, à partir de Numénius et de son contemporain Clément d'Alexandrie³². Mais aucun des parallèles ne me paraît s'imposer de lui-même comme source, ou comme source commune de Grégoire et du pseudo-Denys.

Par conséquent le fait que, dans ce passage du pseudo-Denys, le parallèle précis avec le développement de Grégoire de Nazianze soit le second parallèle me paraît démontrer qu'il s'agit bien d'une reprise.

27. Cf. V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin (Collège philosophique), 1953.

28. Plutarque, *De E apud Delphos* § 19 et § 20 *init.* : 392 E-393 B.

29. Eusèbe, *Préparation évangélique* XI, chapitre 11, §§10-15.

30. Platon, *Timée* 37 DE, voir surtout 37 E.

31. Eusèbe, *Préparation évangélique* XI, 9, § 7 ; ce passage de *Timée* 37 E, sous sa forme eusébienne (c'est-à-dire : ταῦτα γὰρ πάντα μέρη χρόνου τὸ ἦν καὶ ἔσται) est manifestement la source de la phrase de Grégoire de Nazianze (*Or.* 38, 7), non reprise par Denys, qui suit immédiatement l'expression reprise et corrigée.

32. Numénius, *Frgmt.* 5 des Places (*scilicet* Numénius, *Fragments*, É. des Places (éd.), Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1973) ; voir spécialement le début de ce fragment auquel É. des Places donne le n° 5, p. 48, lignes 6-7. Comme le passage du *Timée* 37 E et le passage de Plutarque, ce morceau de Numénius est cité par Eusèbe (*P. E.*, XI, 10). Autres textes portant sur le même thème : Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, I, 71, 2 ; Plotin, *Ennéade* III 7, § 3, lignes 21-22 (mais, comme chez Platon, il s'agit de l'éternité et du temps) ; Pseudo-Justin, *Cohortatio ad Graecos*, § 25 : 288 A (l'expression « celui qui est » ne désigne pas seulement l'un des trois temps, mais le passé, le présent et le futur à la fois) ; Porphyre, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, É. Lamberz (éd.), Leipzig, Teubner, 1975, chapitre 44, p. 57, lignes 20-21 (mais il s'agit d'adverbes de temps) etc. Pour les développements chrétiens, cf. M. Harl, « Citations et commentaires... », spécialement p. 91-93 : précisant une annotation elliptique de H.-I. Marrou au passage en cause du *Pédagogue*, M. Harl suggère très prudemment (p. 91, ainsi que p. 92, note 19) que l'emploi chrétien des trois temps pourrait avoir un certain rapport avec la formule d'*Apocalypse* 1, 4 (et passages parallèles) « celui qui est, qui était et qui vient ».

Cela autorise donc à conclure raisonnablement que le paragraphe 4 du chapitre V du traité des *Noms Divins* est une variation opérée par l'Aréopagite sur le paragraphe 7 du *Discours* 38 du Nazianzène³³.

Grégoire de Nazianze Or. 38, 7 et pseudo-Denys, Hiérarchie céleste IX, 3

Une recherche d'ensemble sur les traces de Grégoire de Nazianze dans le corpus dionysien aurait son intérêt, mais n'a pas sa place ici. Je note cependant que, si l'on admet l'idée que le pseudo-Denys a été dans les *Noms divins* lecteur attentif et correcteur du passage théologique que Grégoire de Nazianze a fait figurer dans son *Discours* 38, on est porté à croire qu'il est probable que l'Aréopagite s'est souvenu du même passage lorsque, pour une seule et unique fois dans son œuvre, il emploie dans la *Hiérarchie céleste* pour désigner Dieu l'image de l'Océan, image qui figure aussi dans ce développement du Nazianzène³⁴. Lorsque l'Aréopagite, dans le traité des *Noms divins*, considère Dieu en lui-même, l'imaginaire de l'Océan – lié aux rapports de Dieu et des hommes – n'est pas approprié³⁵ ; il est éliminé de la réécriture du texte nazianzénien. Lorsqu'il traite ici de hiérarchie, et de la façon dont Dieu illumine les hommes dans les nations par l'intermédiaire des anges, il peut se souvenir du symbole et dire :

-
33. Une seule autre hypothèse me paraîtrait possible : l'utilisation par les deux auteurs pour leurs deux rapprochements verbaux d'une source doxographique identique qui comprendrait les deux passages repris par Denys : je n'en connais pas ; mais j'ai borné ma recherche aux *Doxographi graeci* de Diels.
34. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste* IX, 3 (261 A) ; cf. Grégoire de Nazianze, *Or.* 38, 7 (317 B). Le parallèle est connu : voir la note de M. de Gandillac *ad locum* dans son édition de la *Hiérarchie céleste* (Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, R. Roques, G. Heil, M. de Gandillac (éd.), Paris, Éditions du Cerf (SC n° 58), 1958, p. 135, note 2). Dans mon article précédent de *Kentron*, 16 (p. 24-25), je notais simplement, à propos de l'image chez le pseudo-Denys, qu'il n'était pas garanti que Denys n'ait pas été influencé par Grégoire de Nazianze ; je crois plutôt maintenant qu'il est fort probable qu'il a été influencé par lui. En ce qui concerne le texte de Basile cité dans la même note de Maurice de Gandillac (*Contre Eunome*, I, 16 : 548 B *in fine*-548 C *init.*), je l'ai également rapidement étudié dans le même article (*Kentron*, 16, p. 20 et note 63 ; p. 29) ; comme il y est question de la *vie de Dieu* – et non de l'*ousia* qui est Dieu, on peut penser que, sur ce point, il est plus proche du pseudo-Denys que le texte de Grégoire (mais, chez Basile, le thème n'en est pas moins l'*indéfinité* de la prolongation du temps dans la conception humaine de la quasi-durée divine) ; faudrait-il aussi rapprocher ce texte de Basile, en raison d'un mot qui évoque la façon dont nous nous plongeons dans la vie de Dieu comme dans un océan sans limite, de la façon dont Syméon file la métaphore de la pénétration plus ou moins profonde dans l'océan ? Il n'en est pas moins vrai que le thème est différent : conception de l'éternité et du temps chez Basile *versus* vie spirituelle chez Syméon.
35. Et l'expression complète de Grégoire parlant de l'« océan de l'*ousia* ("être", "existence", "essence" – en toute ambiguïté) » est encore moins à sa place chez le pseudo-Denys, puisqu'il s'agit pour lui de déclarer que « celui qui est » veut dire que Dieu « n'est pas », mais qu'il s'agit pour Dieu d'une non-existence ou supra-existence fondant l'être de tout être existant.

Nous aussi, nous avons levé la tête vers l'océan infini et sans envie de la lumière théarchique largement ouvert à tous pour qu'ils aient part à ses dons (μετάδοσιν)³⁶.

Chez le platonicien chrétien du IV^e siècle originaire de Cappadoce – il s'agit de Grégoire de Nazianze – l'image introduisait le thème de la poursuite infinie de Dieu. Chez le platonicien chrétien de la fin du V^e ou du début du VI^e siècle originaire de la Syrie du Nord – je désigne ainsi, dans sa localisation spatio-temporelle probable, celui qui a pris le masque de Denys l'Aréopagite³⁷ –, il s'agit de la communication de soi-même que fait Dieu aux hommes. Mais ce sont toujours là des rapports entre Dieu et l'homme.

Au cas où le souvenir qu'il y a là de Grégoire chez Denys serait conscient et la variation volontaire, on pourrait trouver les motifs, facilement explicables en cas de variation volontaire, d'une autre modification apportée au texte de Grégoire. Grégoire parlait d'un Dieu, non seulement rassemblant en lui tout l'être, l'être analogue à un « océan infini et *sans définition* (ἀόριστον) », mais un Dieu « *hyperdébordant sur* (ὑπερεκπίπτων) toute idée de temps et de nature ». Chez le pseudo-Denys, l'océan est non seulement « infini », mais « sans envie » ou « généreux » (deux façons de traduire en français ἄφθονον), par l'introduction d'un terme qui, plutôt qu'à ἀόριστον³⁸, me paraît se subsister à ὑπερεκπίπτων. Et pourtant un terme en *hyper-*pourrait être bien au goût du pseudo-Denys ! Mais l'allusion à l'absence de φθόνος chez Dieu, présente un peu plus loin³⁹ et ailleurs⁴⁰ chez Grégoire de Nazianze, est surtout un thème platonicien bien connu⁴¹, concernant en particulier la formation du devenir et du monde par la bonté divine⁴². Le débordement ne pourrait guère, avec un vocabulaire un peu différent, se réclamer que de Plotin⁴³. La modification opérée serait donc une volonté de retour au Platon originel.

36. Traduction M. de Gandillac (voir plus haut note 34), p. 135.

37. Ce Denys fut, d'après *Actes* 17, 34, l'un des très rares convertis de Paul à Athènes, le seul cité par son nom avec « une femme, Damaris » – qui n'a pas eu à ma connaissance l'honneur d'une légende.

38. Le terme de *sans définition* me semble purement et simplement abandonné, le problème de la possibilité de définir Dieu n'étant plus d'actualité.

39. Grégoire de Nazianze, *Or.* 38, 8 : 320 B διὰ τὴν ἀφθονίαν (de Dieu).

40. On peut se reporter à la concordance de Grégoire de Nazianze par Justin Mossay, *sub verbo* φθόνος.

41. Typiquement, Platon, *Phèdre* 247 A 7 (l'« envie » hors du chœur divin).

42. Platon, *Timée* 29 E.

43. Le verbe employé ici (ὑπερεκπίπτω) n'existe ni chez Platon, ni chez Plotin. Mais le thème et le verbe pourraient être ici chez Grégoire un souvenir de Plotin *Ennéade* V, 2 § 1, texte que Grégoire connaît bien : voir Grégoire de Nazianze, *Discours* 29, 2, passage où il nomme le traité *Ennéade* V, 2 « *Sur la première et sur la seconde cause* » (faut-il remarquer que le vocabulaire de la « première cause » et de la « seconde cause » est un vocabulaire eusébien ? – cf. *Préparation évangélique* XI, 14, § 1, etc. – : mais au livre XI de la *P. E.* Eusèbe ne présente aucun extrait du deuxième traité de la cinquième *Ennéade*) ; dans ce passage du *Discours* 29, Grégoire cite, approximativement, le début du deuxième

Toujours est-il que, conscient ou inconscient, un souvenir de Grégoire de Nazianze, et non pas une simple rencontre avec lui, me paraît chose extrêmement probable dans l'unique passage où le pseudo-Denys use, pour désigner Dieu, du symbole de l'Océan.

*
* *

Si ces remarques ont quelque vraisemblance, il conviendrait de majorer l'importance de Grégoire de Nazianze dans le développement de l'imaginaire océanique.

Jean-Marie MATHIEU

Université de Caen Basse-Normandie

traité de la cinquième *Ennéade* de Plotin mais en conservant textuellement le terme *ὑπερρύη* (*hapax* plotinien) : voir l'édition Henry/Schwyzler de Plotin (Plotin, *Opera : Tomus II, Ennéades IV-V*, P. Henry et H. R. Schwyzler (éd.), Paris et Bruxelles, Desclée de Brouwer et L'Édition Universelle (Museum Lessianum, Series philosophica 34), 1959), t. II, p. 290. Dans ce passage de Plotin existe encore le terme *ὑπερπλήρης* (autre *hapax* plotinien) : Grégoire de Nazianze, quant à lui, en l'évoquant dans son *Discours* 29, n'emploie pas ce second terme de Plotin, mais parle d'*ὑπέρχουσιν ἀγαθότητος*. P. Gallay, tant dans sa traduction des *Discours théologiques* (= *Discours* 27-31) de Grégoire de Nazianze en 1942, qu'en 1978 dans l'édition Moreschini/Gallay (SC n° 250), renvoie (p. 181, note 4 de l'édition SC) à un texte de Plotin moins proche de Grégoire de Nazianze que ce début du deuxième traité de la cinquième *Ennéade*.