

Sentiment *océanique* chez Platon et dans le platonisme chrétien

Jean-Marie Mathieu



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/2305>

DOI : 10.4000/kentron.2305

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2000

Pagination : 9-39

ISBN : 2-84133-133-4

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Jean-Marie Mathieu, « Sentiment *océanique* chez Platon et dans le platonisme chrétien », *Kentron* [En ligne], 16 | 2000, mis en ligne le 18 octobre 2017, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/2305> ; DOI : 10.4000/kentron.2305



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

SENTIMENT OCÉANIQUE CHEZ PLATON ET DANS LE PLATONISME CHRÉTIEN

Romain Rolland

Dans sa lettre du 5 décembre 1927¹, Romain Rolland remercie Freud de l'envoi de *L'Avenir d'une illusion*², mais il lui signale un fait psychologique qui lui semble, plus que le besoin de protection par quelque figure paternelle, être à l'origine psychologique du sentiment religieux, un sentiment, ou plutôt une sensation, qui lui est à lui-même familier et qu'il retrouve chez bien d'autres, et qu'il qualifie à deux reprises d'*océanique*, la seconde fois entre guillemets, sans doute pour marquer le sens un peu technique que prend pour lui ce mot. La chose et le mot ont assez frappé Freud pour que, bien qu'il se déclare étranger à ce sentiment, il fasse de la première partie de *Malaise dans la civilisation*³, publié quelque trois ans plus tard, une réponse à Romain Rolland et une tentative d'interprétation. Des ouvrages ultérieurs de Romain Rolland⁴ réutilisent à diverses reprises ce mot d'*océanique* et

-
1. Première publication dans les *Cahiers Romain Rolland*, 17, 1967, p. 264-266. Republiée par H. et M. Vermorel, *Sigmund Freud et Romain Rolland, correspondance 1923-1936. De la sensation océanique au Trouble du souvenir sur l'Acropole*, Paris, PUF, 1993, p. 303-304.
 2. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig-Vienne-Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927, trad. fr. M. Bonaparte, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, Denoël et Steele, 1932.
 3. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Vienne, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930 (la première traduction française est de 1934), trad. fr. C. et J. Odier, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, première partie, p. 5-16. La déclaration de Freud sur l'impossibilité qu'il a à trouver en lui ce sentiment y figure p. 6. Sur les rapports Freud-Rolland, cf. H. et M. Vermorel, *Sigmund Freud...*, p. 294-346. Interprétation freudienne par une tendance au rétablissement du narcissisme illimité du nourrisson (cf. S. Freud, *Malaise...*, p. 8-9 : le nourrisson ; p. 16 : « narcissisme illimité ») qui permet d'associer en un sentiment d'union indissoluble avec le grand Tout vue intellectuelle et élément affectif.
 4. Surtout R. Rolland, *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*, t. I *La Vie de Ramakrishna*, Paris, Stock, 1929 et t. II *La Vie de Vivekananda et l'Évangile universel* (en deux volumes paginés séparément), Paris, Stock, 1930. Les deux ouvrages ont été réimprimés par Stock (le second en un seul volume) en 1977 ; son appendice, divisé en deux « notes » est particulièrement utile en sa « Note II » pour qui veut voir quels sont les antécédents occidentaux que Romain Rolland trouve à son « sentiment océanique » (Philon, Plotin, Denys l'Aréopagite, Jean Scot Érigène, puis Maître Eckhart – Romain Rolland veut voir en tout cela « l'Infini d'Asie qui s'infiltré [...] dans l'âme religieuse de l'Occident » : cf. t. II p. 244 dans l'édition de 1930, et p. 332 dans celle de 1977).

permettent un peu de préciser les rapprochements qu'il fait dans sa lettre avec « des âmes religieuses d'Occident, chrétiennes ou non chrétiennes » et de « grands esprits d'Asie ». Le terme est devenu assez connu pour qu'il n'ait pas seulement été utilisé dans des études portant sur Freud ou sur Romain Rolland⁵ ou sur les deux, mais pour qu'on puisse retrouver cette signification de l'Océan dans un *Dictionnaire des symboles*⁶.

Ce qui fait la particularité de ce sentiment « océanique » décrit par Romain Rolland par rapport à d'autres termes courants dans le vocabulaire religieux ou dans la description d'états mystiques particulièrement valorisés⁷, c'est précisément ce symbole de l'océan utilisé pour décrire « la sensation religieuse » comme « le fait simple et direct de la sensation de l'«éternel» » (qui peut très bien ne pas être éternel, mais simplement sans bornes perceptibles et comme océanique). Tel est ce symbolisme de l'Océan que je vais m'efforcer de retrouver en philologue⁸ dans certains textes grecs.

5. Cf. la bibliographie de H. et M. Vermorel, *Sigmund Freud...*

6. *Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, J. Chevalier (dir.), 1^{re} éd. Paris, Laffont, 1969. Je cite ici l'édition Paris, Seghers, 1974. Cf. l'article « océan-mer », surtout le § 2 qui, sans se référer à Romain Rolland, cite une série d'auteurs dont un bon nombre sont nommés par lui. Ce *Dictionnaire des symboles* a été récemment repris par les éditions Gallimard dans la collection « Folio ». Notons cependant que le symbole de l'océan, au sens qu'il prend chez Romain Rolland, ne figure ni dans le *Traité d'histoire des religions* de M. Eliade (Paris, Payot, 1949), ni dans *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* de G. Durand (Grenoble, Allier, 1960).

7. Romain Rolland emploie d'ailleurs aussi certains de ces termes courants : voir *contact*, *source* à la fin de sa lettre.

8. Sur la difficulté de traiter de ce type de sentiments ou de sensations avec quelque rigueur scientifique, cf. S. Freud, *Malaise...*, p. 6 : « Et puis, il est malaisé de traiter scientifiquement des sentiments. On peut tenter d'en décrire les manifestations physiologiques. Mais, quand celles-ci vous échappent – et je crains fort que le sentiment océanique lui aussi ne se dérobe à une telle description –, il ne reste qu'à s'en tenir au contenu des représentations les plus aptes à s'associer au sentiment en question. » Cf. également H.-C. Puech, « La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite », *Études carmélitaines*, 23^e année, vol. II, octobre 1938, p. 33-53. Repris par le même auteur dans *En quête de la Gnose*, Paris, Gallimard, 1978, t. I *La Gnose et le Temps*, p. 119-141, en particulier p. 129 : « Cette "contemplation nuageuse et caligineuse" comme l'appelle Camus, a-t-elle une origine, un caractère théorique ou expérimental ? L'image du *gnophos* ou du *skotos* possède-t-elle chez Denys une valeur abstraite d'allégorie, ou bien y est-elle un symbole immanent à une expérience mystique concrète ? Une réponse assurée à ces sortes de questions est toujours délicate, singulièrement dans le domaine de la mystique ancienne dont le type ne coïncide pas exactement avec ce que nous entendons d'habitude par ce nom. [note 1 *ad locum* par H.-C. Puech : « Cf. les quelques réflexions que j'ai déjà faites à ce sujet dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XIII, 1933, p. 511-514 et p. 533, note 22, et les remarques d'A. Fonck dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, X2, col. 2605. » Ce volume du *DTC* dirigé par A. Vacant, E. Mangelot et A. Amann, Paris, Letouzey, est de 1929, l'article « Mystique (Théologie) » rédigé par A. Fonck, à quelques phrases duquel il est fait allusion par H.-C. Puech, va de la col. 2599 à la col. 2674]. Cette mystique, en effet, ne forme pas un ensemble plus ou moins autonome. Dans les cas les plus favorables, nous avons affaire à des systèmes de spiritualité qui sont moins des « mystiques » que des « gnoses ». Ils se présentent sous forme de mysticismes théoriques

Océan = *Pélagos*

Pour se conduire en philologue, il faut être attentif aux mots employés. Je dois donc faire remarquer que, si l'*océan* des langues modernes⁹ est un simple emprunt au grec ὠκεανός, ce dernier terme, employé sans qualification, désigne généralement le dieu Océan, père des fleuves, ou – ce qui revient à peu près au même – le fleuve Océan qui enferme le monde ; le mot ne répond à peu près à l'usage moderne que lorsque, qualifié par un adjectif, il devient ainsi le nom d'une réalité géographique précise, l'Océan Boréal ou l'Océan Atlantique¹⁰. Cette absence de correspondance exacte fait donc que ce serait pour l'examen, à travers plus d'un millénaire et demi de littérature grecque ancienne, de tous les textes comprenant un terme désignant ou évoquant la mer, que je devrais me promener pour retrouver éventuellement un symbolisme de l'Océan¹¹, quand ce genre de travail ne peut se poursuivre avec rigueur que par le relevé précis, dans un corpus restreint et bien déterminé, de l'emploi en contexte de certains termes précis en nombre restreint. Je me concentrerai donc sur le commentaire de certains textes qui ont fixé mon attention, sans prétendre que ma promenade m'ait fait observer tous les textes intéressants et que l'inobservation de ma part de quoi que ce soit pouvant correspondre au *sentiment*

(descriptions de démarches mystiques idéales, spéculations sur la contemplation mystique à l'intérieur d'un cadre théologique ou à propos d'épisodes allégorisés de l'Écriture) plutôt que comme les expressions directes d'une connaissance expérimentale du divin. » Cf. également M. de Certeau, *La Fable mystique XVI-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982. À propos de la mystique de cette époque, dont, p. 29, il situe les instaurateurs au XIII^e siècle, peu avant Maître Eckhart, cf. p. 26 : « L'essentiel n'est donc pas un corps de doctrine (ce sera plutôt l'effet de ces pratiques et surtout le produit d'interprétations théologiques postérieures), mais la fondation d'un champ où se déploient des procédures spécifiques : un *espace* et des *dispositifs*. Les théoriciens de cette littérature placent au cœur des débats qui les opposent alors aux "théologiens" ou "examineurs" soit les "phrases mystiques" ("manières d'expression", "tours" de langage, façons de "tourner" les mots [je néglige la note], soit des "maximes" (règles de pensée ou d'action propres aux "saints", c'est-à-dire aux mystiques). » On pourrait citer aussi divers passages d'articles de M. de Certeau parus de 1966 à 1972 et repris dans son recueil *L'Absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973 (cf. p. 61 et 153). Noter aussi comment toute variation individuelle ou historique sur les *sensations* est difficile à diagnostiquer ou à prouver (le daltonisme ! Le sens des termes de couleur dans l'Antiquité !).

9. En allemand comme en français : ainsi Freud, dans sa lettre du 14 juillet 1929 à Romain Rolland où il lui demande l'autorisation d'utiliser dans un essai à paraître – le prochain *Malaise dans la civilisation* – les remarques que ce dernier lui a faites dans sa correspondance du 5 décembre 1927, n'a-t-il aucune difficulté à traduire *océanique* par *ozeanisch* (la lettre de Freud est reproduite en allemand dans H. et M. Vermorel, *Sigmund Freud...*, p. 602-603).
10. Désigné aussi comme Ἰαπωνικὸς πέλαγος.
11. Sur l'ensemble du symbolisme de l'élément marin dans la littérature grecque ancienne (des origines à l'*Hellenismus* – c'est-à-dire ce qui, dans cette littérature, est posteuripidéen et va jusqu'à Léonidas de Tarente, au III^e siècle après J.-C., et Libanius, au IV^e = *Hellenismus*, étudié au dernier chapitre, p. 251-306), cf. A. Lesky, *Der Weg der Griechen zu Meer*, Vienne, R. M. Rohrer Verlag, 1947 (reproduction photographique, New York, Arno Press (Greek History), 1973).

océanique dans ce que j'ai parcouru d'un regard plus rapide puisse passer pour un renseignement négatif exact.

Parmi les termes grecs désignant mer ou océan (plus qu'ὠκεανός, c'est θάλαττα, πέλαγος, πόντος – et ἄλς), il en est toutefois un, *pélagos* (πέλαγος), qui s'applique volontiers à la haute mer d'où l'on ne voit plus le rivage et qui s'oppose ainsi aux baies et golfes; l'imaginaire qui l'entoure pourrait assez facilement se rapprocher de l'imaginaire du moderne océan: aussi est-ce ce terme que, dans la suite de cet article, je traduirai systématiquement par *océan*. Ce sont en effet dans des variations sur une expression comprenant le terme de *pélagos* que je vais trouver quelques textes décrivant quelque chose que l'on peut être tenté de rapprocher du *sentiment océanique*.

Platon, *Banquet* 210 d

Le premier emploi de ce genre que je rencontre se trouve dans un passage célèbre du *Banquet* de Platon. Diotime, la prêtresse de Mantinée qui fut son maître, évoque pour Socrate les étapes de l'initiation érotique au beau: la bonne voie, sous un bon directeur, consiste pour l'Amant, dans sa jeunesse, à aimer un seul beau corps, puis plusieurs, puis tous; il passe à la beauté présente dans les âmes et enfante alors des discours éducatifs, ce qui le conduit à considérer la beauté qui se présente dans les mœurs (ἐπιτηδεύματα) et dans les lois. Mais:

Après les mœurs, [il faut] le conduire vers les sciences pour qu'il voie ce nouvel objet qu'est la beauté des sciences et que, fixant son regard vers ce qui est désormais la multiplicité du beau (βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλόν), sans plus se plaire, comme un domestique, à la beauté individuelle (παρ' ἐνί) d'un enfant, de quelque homme fait, ou de mœurs de type unique, ainsi il ne soit plus, dans la médiocrité de l'esclavage, un faiseur de discours petits, mais que, tourné vers le multiple *océan du beau* et le contemplant (ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν), il enfante une multiplicité, une beauté et une magnificence de discours et de raisonnements dans une philosophie d'une générosité sans mesquinerie (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ), jusqu'à ce que, renforcé et grandi là (ἐνταῦθα), il saisisse dans sa vision une sorte de science unique que je vais approximativement décrire, celle d'un beau que je vais approximativement évoquer¹².

Et la suite du texte évoque le Beau

en lui-même, par lui-même, étant avec lui-même dans la perpétuité de sa forme unique¹³.

12. *Banquet* 210 c-d. Par les longues paraphrases « que je vais approximativement décrire » et « que je vais approximativement évoquer », je traduis τοιαύτην et τοιοῦδε: 210 d *in fine*.

13. 211 b αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν.

La présence, à cet endroit, du symbole de l'Océan du Beau, dans cette théorie du progrès contemplatif (et pédagogique), nous fait apparaître des traits qui peuvent faire penser au sentiment océanique : le côté religieux, que marque l'emploi de termes empruntés aux mystères au début de cette partie du discours de Diotime qui décrit les étapes de l'initiation¹⁴ ; le côté affectif, dont il n'est peut-être pas trop naïf de rappeler que la simple thématique érotique le met en évidence ; la situation de cette contemplation à une étape valorisée – car elle est située presque au sommet – dans ce chemin ou cette ascension¹⁵ qui symbolise le progrès intellectuel ou spirituel.

Mais il faut aussi – sans même faire plus qu'évoquer les problèmes peut-être encore ouverts du côté spirituel ou intellectuel, expérimental ou théorique (et personnel ou non), de la contemplation (*théoria*) platonicienne – remarquer un certain nombre de traits qui éloignent ici du moderne sentiment océanique cet emploi métaphorique ou symbolique du terme *océan* (πέλαγος).

D'abord la vision de l'océan du beau n'est pas l'étape suprême : Léon Robin l'a bien signalé dans l'analyse du *Banquet* qui figure dans son étude de 1908 sur *La Théorie platonicienne de l'amour*¹⁶. En effet la merveilleuse vision du Beau qui se produit subitement¹⁷, celle du Beau-en-soi, de ce qu'on peut appeler l'Idée du Beau¹⁸, ne se produit que plus tard, dans le saut transcendant¹⁹ qui termine une ascension contemplative qui est à la fois abstraction quantitative et abstraction qualitative²⁰.

D'autre part, pour qui serait particulièrement sensible aux continuités de la dialectique ascendante, et voudrait identifier l'Océan du Beau du *Banquet* avec le lieu supracéleste ou plaine de vérité du *Phèdre* et situer tout cela au sommet de l'échelle des réalités en mettant aussi, dans le *Phèdre*, la principale rupture au moment du franchissement de la voûte céleste²¹, je crois qu'il faut insister sur le fait

14. *Banquet* 209 e-210 a.

15. *Banquet* 211 b ἐπανιών ; 211 c ἐπανιέναι, ἐπαναβασιμοῖς.

16. L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, 3^e éd., Paris, PUF, 1964. Mais cette « édition », sauf la préface de P.-M. Schuhl, n'est, me semble-t-il, qu'une réimpression par un nouvel éditeur / libraire. Cf. § 27-31, p. 17-19, et spécialement § 30, p. 18.

17. *Banquet* 210 e : ἐξαίφνης.

18. Par référence à l'Idée du Bien de la *République* avec laquelle ce Beau peut s'identifier.

19. Pour ce qu'on peut traduire par saut ou par transcendance – et que l'on peut rapprocher de ce qui se produit subitement dans le *Banquet* –, je me réfère à l'exclamation de Glaucon dans *République* 509 c.

20. Pour employer les termes d'A.-J. Festugière, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, dans sa description de la dialectique ascendante dans le *Banquet*, p. 164-167. L'interprétation de J. Moreau, *La Construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939, p. 446-453 (§ 350-354), n'est pas très différente.

21. *Phèdre* 247 c (lieu supracéleste : ὑπερουράνιον τόπον) et 248 b (plaine de vérité : ἀληθείας πεδῖον). L'interprétation de ces grandes images des mythes de Platon a beaucoup fait rêver médioplatoniciens et néo-platoniciens. Alcinoos (*Enseignement des doctrines de Platon* XXVII, H 180

que, dans le *Banquet*, l'océan du beau est le *multiple* océan (πόλυ). Cet imaginaire de la haute mer ou de l'océan (πέλαγος) comme multiplicité, d'ailleurs normal dans les textes grecs²², est confirmé chez Platon par la quasi-totalité des onze autres emplois de *pélagos* qu'y signale l'index de Brandwood : jamais aucun, sauf une exception douteuse²³, n'est positivement valorisé ; quand il ne s'agit pas d'un terme géographique (l'océan Atlantique), ou de la haute mer qui engloutit et détruit²⁴, le mot *pélagos* peut se substituer au mot *plèthos* ('foule') pour désigner une abondance de paroles qui court grand risque d'être sophistique et de mener à la noyade²⁵. L'« océan du beau » que l'on trouve dans le *Banquet*, avant que l'on passe à l'idée du Beau, serait-il alors si différent de l'« essaim de vertus »²⁶ que Ménon propose à Socrate quand ce dernier recherche l'unique idée de Vertu ?

-
- pagination de l'édition C. F. Hermann, parue en 1853, au t. VI des œuvres de Platon, œuvres éditées par lui à Leipzig chez Teubner : pagination reproduite en marge de l'édition CUF –, lignes 21-22, J. Whittaker et P. Louis (éd.), Paris, Les Belles Lettres-CUF, 1990, p. 54. Voir aussi, antérieurement, Albinos, *Épitomé*, XXVII 3, P. Louis (éd.), thèse complémentaire Lettres, Paris, 1945, Rennes, Imprimeries réunies, 1945, p. 131. Pour l'équivalence Alcinoos / Albinos, cf. *infra* note 29) situe bien la plaine de vérité au stade suprême, mais dans un exposé de l'*éthique* de Platon et affirme aussi là, tout en utilisant de multiples dialogues de Platon, l'identité du beau et du bien pour Platon (*ibid.*, l. 39-41, p. 54-55 et note *ad locum* à propos de cette tradition interprétative) ; cela ne l'empêche pas, là où, dans le même ouvrage, il commente le *Banquet* (V, H 157, 11 sq. et X, H 165, 27 sq. : cf. *infra*, sur Alcinoos ; noter qu'il n'y a pas au chapitre XXVII de citation précise du *Banquet*), de situer l'océan du beau avant l'étape suprême. Pour les interprétations ultérieures de la *plaine de vérité*, cf. P. Courcelle, « La plaine de vérité : Platon, *Phèdre* 248 b », *Museum Helveticum*, 26, 1969, p. 199-203, repris par le même auteur dans « *Connais-toi toi-même* » de Socrate à saint Bernard, Paris, Études augustiniennes, 1975, t. III, chapitre XVII, section III « La plaine de vérité (*Phèdre* 248 b) », p. 657-660 ; cf. aussi *infra*, note 118.
22. Cf. l'article *sub verbo* du *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, Paris, Klincksieck (première publication, en fascicules, t. III, 1974) et l'expression d'Eschyle, *Perses* 433, « un océan de maux » qui y est signalée.
23. En dehors du discours de Socrate-Diotime, un seul emploi platonicien de *pélagos* peut paraître positif, celui que l'on trouve dans les vers du discours d'Agathon en l'honneur de l'Amour, qui précèdent immédiatement le discours de Socrate (*Banquet* 197 c) ; là Apollon déclare que l'Amour produit « la paix parmi les hommes, sur l'océan le calme (πελάγει δὲ γαλήνην), pour les vents l'endormissement, le sommeil dans la peine » : mais on voit que c'est le 'calme de la mer (*galèné*)' qui, selon un usage métaphorique banal, désigne tout plaisir de soulagement et de calme, *pélagos* évoquant seulement cette haute mer (tempétueuse) qu'il faut apaiser. Noter que la mer (mais le terme employé est πόντος) est aussi, selon une part de la tradition indirecte le « lieu (tradition directe τόπος) de dissemblance » du *Politique* 173 d qui lui aussi a beaucoup fait rêver dans la tradition platonicienne et s'oppose à la « plaine de vérité (voir aussi *infra*, note 83, la référence du dernier texte de Courcelle sur ce sujet de la région de dissemblance, texte qui comprend aussi sa bibliographie sur la question).
24. Non seulement il s'agit de l'océan qui engloutit l'île des Atlantes, mais aussi de l'océan de ce bas monde, où, selon le mythe du *Phédon* (109 c 9), est en réalité plongée l'âme unie au corps.
25. *Protagoras* 338 a. Cf. aussi *Parménide*, 137 a, où la tradition directe donne πλήθος λόγων, cependant que la tradition indirecte sous la forme du commentaire de Proclus, tradition suivie d'ailleurs par A. Diès dans son édition CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1923, donne πέλαγος λόγων.
26. *Ménon* 72 a σμήνος... ἀρετῶν.

En somme, si nous sommes platoniciens à la manière d'Aristote et non à celle du platonisme tardif, nous pourrions, en forçant un peu, interpréter le passage subit de l'océan du beau à l'unicité du Beau-en-soi de façon essentiellement logique, comme la décision de complétude qui permet l'induction conceptualisante chez Aristote²⁷.

De Platon au IV^e siècle après J.-C. : quelques absences

Je viens d'évoquer le platonisme tardif. Tardif à quel point ? il me faut noter que l'océan du beau du *Banquet* ne paraît avoir été évoqué ou rappelé en un sens mystique qui permettrait de le rapprocher du sentiment océanique ni dans le médio-platonisme, ni dans le premier néo-platonisme, celui de Plotin.

Alcinoos

Chez Alcinoos²⁸, qui fut pendant longtemps²⁹ connu sous le nom restitué d'Albinos, l'océan du beau du *Banquet* est évoqué à deux reprises, la première fois comme exemple de l'analyse qui remonte du sensible aux premiers intelligibles³⁰, la seconde comme exemple de la troisième voie, la voie d'éminence, qui permet de se faire une conception de ce principe quasi ineffable qu'est le « premier dieu », « le dieu père et cause de tout » (les deux autres principes sont la matière et le paradigme)³¹ : dans les deux cas, Alcinoos marque que cet océan se situe à l'étape qui précède, soit la découverte du Beau-en-soi³², soit la conception du Bien-en-soi, premier aimable et désirable³³.

27. Aristote, *Premiers analytiques*, 68 b, 27-29.

28. Datant du I^{er} siècle apr. J.-C. ou de plus tard.

29. Depuis la publication de Freudenthal de 1879 jusqu'à une date toute récente, le nom d'Albinos est à peu près universellement adopté. Cf. la préface de l'édition d'Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, J. Whittaker et P. Louis (éd.), Paris, Les Belles Lettres-CUEF, 1990. On désigne aussi l'ouvrage sous le nom de *Didaskalikos* (transcription du premier mot du titre donné en tête) ou d'*Épitomé* (transcription du premier mot du titre donné en queue). Les références figurant dans les notes suivantes précisant les lignes sont données d'après l'édition Whitakker-Louis et suivent son système de référence, c'est-à-dire : pagination de l'édition Hermann (cf. *supra*, note 21) sous la forme H suivie d'un nombre, puis linéation de l'édition Whitakker-Louis depuis la ligne correspondant dans son propre texte à ce début de page.

30. Cf. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, chapitre V, p. 9 Whittaker-Louis H 157, 16-21.

31. *Ibid.*, chapitre X. Pour cette troisième *noésis*, p. 24-25 Whitakker-Louis H 165, 27-34.

32. ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τοῦ καλοῦ ἵνα... εὐρωμεν λοιπὸν τὸ αὐτὸ τοῦτο καλόν. H 157, 19-21.

33. ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τοῦ καλοῦ, μεθ' ὃ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖ καὶ τὸ πρῶτον ἐραστὸν καὶ ἐφειτὸν... H 165, 30-31.

Atticus, Numénius

Rien chez Atticus³⁴. Chez Numénius³⁵, aucune allusion à l'océan du beau du *Banquet* et aucun symbolisme qui valorise l'océan ; ce que l'on peut trouver chez lui c'est une mer (θάλαττα) qui symbolise la matière et sur laquelle le demiurge gouverne en pilote le navire du monde³⁶.

Plotin

Chez Plotin, on ne trouve pas de citation de l'expression du *Banquet* parlant d'« océan du beau » ; d'ailleurs le terme même de *pélagos* ne figure pas dans le *Lexicon Plotinianum*³⁷. Le chapitre de Ferwerda³⁸ où se trouvent toutes les références plotiniennes à l'élément liquide (eau ou rivière, mais surtout source) ne fait pas apparaître l'océan. Inversement, quand Plotin décrit l'extase, il utilise l'imaginaire du contact³⁹ ou de l'amour⁴⁰. On peut encore noter que, lorsqu'il s'intéresse au discours de Diotime dans le *Banquet*⁴¹, Plotin commente le mythe de la naissance d'Eros, non l'océan du beau. Romain Rolland néglige⁴² l'absence de ce symbole de l'océan chez Plotin, lorsqu'il fait de lui l'un des occidentaux qui se sont plongés « dans l'océan de l'Un sans rivages et sans fond »⁴³.

Grégoire de Nazianze, Or. 38, 7

Le premier texte qui puisse vraiment, en reprenant et modifiant l'expression du *Banquet*, évoquer le sentiment océanique est un texte chrétien, un passage du

34. Atticus, *Fragments*, E. des Places (éd.), Paris, Les Belles Lettres-CUF, 1977.

35. Numénius, *Fragments*, E. des Places (éd.), Paris, Les Belles Lettres-CUF, 1973.

36. *Ibid.*, fragment 18. E. des Places se demande (note 4 *ad locum*) s'il n'y aurait pas là un souvenir de Platon, *Politique* 273 d 7, concernant la « région (ou la mer) de dissemblance » et où, avec la partie de la tradition indirecte (c'est-à-dire Simplicius et Proclus – mais non Eusèbe de Césarée) adoptée par A. Diès dans son édition du *Politique* de Platon (Paris, Les Belles Lettres-CUF, 1935 ; cf. texte et appareil critique *ad locum* p. 28), Numénius aurait lu πόντον et non τόπον.

37. *Lexicon Plotinianum*, J.H. Sleeman et G. Pollet (éd.), Louvain, Presses universitaires de Louvain et Leyde, Brill, 1980 (= *Ancient and Medieval Philosophy*. Series 1, II).

38. R. Ferwerda, *La Signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningue, J.-B. Wolters, 1965, spécialement p. 37-45.

39. *Ibid.*, p. 115-117. Cf. J. Trouillard, *La Purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p. 102-105.

40. J. Trouillard, *La Purification plotinienne*, p. 101. Cf. J.-M. Rist, *Eros and Psyché*, Toronto, University of Toronto Press, 1964 (= *Phoenix suppl.* VI), p. 87-112 (spécialement p. 95 *sq.*).

41. Plotin, *Enn.* III, 5, et 6, § 14.

42. Négligence volontaire et interprétation, et non erreur factuelle : dans les quelques pages consacrées spécialement à Plotin dans l'appendice de *La Vie de Vivekananda et l'Évangile universel* (t. II, p. 220-225 dans l'édition de 1930 ; p. 319-322 dans l'édition de 1977), il est question d'infini et d'extase unitive, mais jamais le mot d'océan n'est prononcé.

43. *Ibid.*, t. II, p. 244 dans l'édition de 1930, p. 332 dans celle de 1977.

discours de Grégoire de Nazianze *Sur la Théophanie*. Au début de ce discours sur l'apparition de Dieu sur la terre par la naissance de son Christ (*Théo-phanie*), à l'occasion de cette fête de Noël, comme d'ailleurs généralement au début de ses discours festifs, Grégoire de Nazianze oppose cette fête du *logos* aux helléniques fêtes de la chair ; à l'auditoire qui doit répondre intérieurement à l'ordre de purification qu'il lui donne, le maître présente une nourriture spirituelle riche à l'extrême et concentrée à l'extrême⁴⁴ ; c'est en effet un résumé global de ce qui fait, selon l'auteur, l'enseignement chrétien, que Grégoire de Nazianze offre là, résumé assez typique pour qu'il puisse, accompagné de développements concernant plus spécialement la Pâque, être textuellement inséré dans le discours ultérieur du Nazianzène *Sur Pâques*⁴⁵. L'enseignement commence par présenter Dieu en lui-même, et, passant par la Création et la Chute, en vient à cette nouvelle création qu'est le séjour de Dieu sur terre. C'est dans la partie initiale, celle qui concerne Dieu en lui-même, que figure la reprise, adaptée au nouvel enseignement, de l'expression du *Banquet* :

Dieu, dit le Nazianzène, 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 nôtre, des coupures dans l'écoulement de la nature et de son flux – mais « celui qui est (ὁ ὢν) » toujours, c'est là précisément le nom qu'il se donne lui-même à lui-même dans l'oracle qu'il rend à Moïse sur la Montagne. Car rassemblant en lui-même la totalité de l'être (ὄλον... τὸ εἶναι), il le possède sans commencement passé et sans terme futur *comme une sorte d'océan d'existence dépourvu de limite et de définition* (οἷόν τι πέλαιος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον) recouvrant dans sa chute débordante⁴⁶ toute idée (ἔννοια) et de temps et de nature, lui dont seul l'intellect présente l'esquisse en un théâtre d'ombres⁴⁷ et, qui plus est, d'une façon trop obscure et médiocre, dans le rassemblement tantôt de l'une et tantôt de l'autre des perceptions ou

44. Je viens de résumer les § 4 à 6 de l'Or. 38 (*Sur la Théophanie*).

45. Or. 38 (*Sur la Théophanie*), 6-15 = Or. 45 (*Sur Pâques*), 2-10 + 26-27. Le discours 38 est du 25 décembre 380 (ou du 25 / 12 / 379), le discours 45 du 9 avril 383 (voire de Pâques 385). Peu importe ici que les reprises textuelles soient l'œuvre de Grégoire lui-même, ce que je crois, ou, ce qui a été aussi proposé, qu'elles soient l'œuvre d'un interpolateur byzantin ultérieur.

46. ὑπερεκπίπτων ou ὑπερεκπίπτων selon les manuscrits, indépendamment des familles possibles – les deux formes se prononçant de la même façon à l'époque de nos manuscrits médiévaux et dès l'époque de Grégoire de Nazianze. Ainsi le choix entre la première forme (masculine) – qui renvoie à Dieu (θεός, masculin), et la seconde – qui renvoie à l'océan (πέλαιος, neutre) est-il pure décision arbitraire et nécessaire (mais peut-être futile) de l'éditeur. De même on peut encore rencontrer dans la suite du texte des décisions à prendre pour choisir un participe neutre ou un participe masculin.

47. νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος. Je traduis en somme deux fois σκια– contenu dans σκιαγραφούμενος : en effet la σκιαγραφία est la peinture en perspective ou en trompe l'œil (correspondant un peu à l'*esquisse* dans un projet architectural ?), mais l'idée d'*ombre* (σκιά) révélant et trahissant la réalité me paraît importante.

fantasmes⁴⁸ qui proviennent non de ce qui est en Dieu lui-même, mais de ce qui lui est périphérique, rassemblement qui aboutit à une sorte d'unité hallucinatoire traduisant la réalité⁴⁹, en une vision qui fuit avant qu'on s'en empare et s'échappe avant que l'intellect la saisisse, mais qui illumine tout autour de nous la partie dirigeante de notre âme⁵⁰ – plus précisément chez ceux d'entre nous qui sont purifiés – juste à la vitesse dont l'éclair qui ne dure pas frappe les yeux. À mon avis, c'est pour attirer à soi par son caractère saisissable – car ce qui est parfaitement insaisissable est sans espoir et fait renoncer à l'entreprise – mais pour être objet d'émerveillement par son caractère insaisissable et, objet d'émerveillement, être d'autant plus objet de désir, comme objet de désir, sujet qui purifie, comme sujet qui purifie, auteur efficace d'une transformation déiforme, et pour que, une fois que nous sommes ainsi formés, dans une communion désormais familiale – servons-nous de l'expression d'une audace juvénile dont use l'Écriture⁵¹ – Dieu ne fasse plus qu'un avec des dieux qui le connaissent, et le connaissent peut-être autant qu'il connaît désormais ceux qui sont connus de lui⁵².

Et, avant de passer aux chapitres suivants de son programme d'enseignement, le Nazianzène résume immédiatement en deux mots ce développement : « Le divin est donc infini⁵³ et difficile à contempler », tout en insistant sur le fait que cette infinité divine n'empêche ni la simplicité de Dieu, ni son caractère trinitaire⁵⁴.

Ces développements du Théologien⁵⁵ furent célèbres dans l'Église d'Orient au moins à partir du VI^e ou du VIII^e siècle : le passage sur lequel j'ai plus spécialement attiré l'attention et qui reprend en le modifiant le platonicien Océan du Beau est cité dans la *Doctrina Patrum* et par Jean Damascène⁵⁶.

48. Ici encore, dans ma traduction du génitif absolu *passif* et sans complément d'agent exprimé (est vraiment l'intellect = νοῦς – cf. note précédente – qui rassemble ? ou l'intellect est-t-il encore une image de Dieu ?) ἀλλῆς ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης, je ne me résous pas à traduire par un seul terme le mot φαντασία, l'opposition stoïcienne entre φαντασία (= sensation / perception : correspondant à un objet extérieur) et φάντασμα (objet de l'imagination) ne me paraissant pas évidente chez Grégoire de Nazianze.

49. εἰς ἕν τι τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα.

50. τὸ ἡγεμονικόν, terme d'origine stoïcienne assimilé à l'intellect (νοῦς) par le platonisme tardif.

51. ὁ λόγος : à la fois « mon discours », « l'Écriture » et « le Verbe ». L'expression que Grégoire de Nazianze emploie et excuse par l'Écriture (cf. Ps. 81, 6 SPT 'Εγὼ εἶπα, θεοὶ ἔστει) est Θεὸς θεοῖς ἐνοῦμενος.

52. Grégoire de Nazianze, Or. 38, 7 (319 B-C) : je traduis les lignes 1-22 du § (C. Moreschini et P. Gally (éd.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes n° 358), 1990, p. 114-116.

53. ἄπειρον que j'ai traduit plus haut par « dépourvu de limites ».

54. Fin du § 7 et § 8.

55. Grégoire le Théologien (= Grégoire de Nazianze), le seul à mériter cette épithète avec Jean le Théologien (= Jean l'Évangéliste).

56. Tout le début du § 7 (jusqu'à, dans ma traduction, « ... juste à la vitesse dont l'éclair qui ne dure pas frappe les yeux ») dans la *Doctrina Patrum* ; « Car rassemblant en lui-même la totalité de l'être, il le possède sans commencement passé et sans terme futur comme une sorte d'océan d'existence dépourvu

Que l'*océan d'existence* de Grégoire de Nazianze soit bien un souvenir de l'*océan du beau* du *Banquet*, rapprochement qu'a signalé Paul Gally⁵⁷, me paraît extrêmement probable. La structure grammaticale identique des deux expressions, *océan du beau* (πέλαγος... τοῦ καλοῦ) chez Platon d'un côté, et, de l'autre, chez lequel un dont on connaît le platonisme ou le néo-platonisme⁵⁸, *océan d'existence* (ou *d'être*, ou *d'essence*) (πέλαγος οὐσίας), quand, de plus, ce dernier utilise ailleurs dans une même phrase, comme expressions équivalement admises pour désigner Dieu, « le plus beau (κάλλιστον) et le plus élevé des étants (des ὄντων) »⁵⁹, « au dessus de l'existence (ou être ou essence) (ὑπὲρ τὴν οὐσίαν) »⁶⁰, renfermant en lui « la totalité de l'être (ὅλον τὸ εἶναι) »⁶¹, cela conduit à penser que l'expression

de limite et de définition » dans l'*Expositio fidei* de Jean Damascène. Pour les références précises, voir *ad locum* l'apparat concernant la tradition indirecte dans l'édition Moreschini / Gally. La *Doctrina Patrum* ou *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, anonyme (CPG 7781), a été attribuée tantôt à Anastase le Sinaïte (peu après 700), tantôt à Anastase l'Apocrisiaire (666) ; on a aussi pensé à Jean Damascène. Ce dernier est né peut-être vers 640, mort (à 104 ans, prétend-on) avant 754. Noter qu'un passage ultérieur du même § 7 (cf. toujours l'édition Moreschini / Gally), est cité dans les *Ambigua* de Maxime le Confesseur (né vers 580, mort le 13 août 662).

57. Note *ad locum* dans l'édition Moreschini / Gally.

58. Cf. R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno Platónico*, Breslau, 1906 ; J. Dräseke, « Neuplatonisches in der G. v. N. Trinitätslehre », *Byz. Zeitschr.*, 15, 1906, p. 141-160 ; G. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen, 1908 ; H. Pinault, *Le Platonisme de Grégoire de Nazianze*, La Roche-sur-Yon, G. Romain, 1925 ; C. Moreschini, « Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno », *Annali della scuola norm. sup. di Pisa*, Ser. III, vol. IV, 1974 (fasc. 4), p. 1347-1392 (dont certains thèmes sont repris et résumés en français dans l'introduction de C. Moreschini à l'édition Moreschini / Gally de 1990 des discours 38 à 41 de Grégoire de Nazianze : cf. spécialement la section « Le platonisme chrétien », p. 70-81). Avec le progrès des études sur le, ou plutôt les, néo-platonisme(s), peut-être le temps serait-il venu d'une nouvelle étude.

59. Cf. encore le premier vers du poème de *Définitions grossières* (ou *denses* : παχυμερείς ?) : « Dieu est l'*ousia* (l'existence ? l'être ? l'essence ?), le premier Beau » Θεὸς μὲν ἐστὶν οὐσία, πρῶτον καλὸν *Carm.* I, ii, 34, v. 1 : P.G. 37, 945.

60. Référence assez claire au Bien qui est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας dans Platon, *République*, 509 b.

61. Grégoire de Nazianze, *Or.* 6, 12, l. 16-20, M.-A. Calvet-Sebasti (éd.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes n° 405), 1995, p. 152 (P.G. 35, 737 a). Pour une hésitation analogue, cf. les deux premiers vers sur Dieu du second poème *Sur la vertu* : « Dieu est soit *intellect*, soit *quelque autre être* (ou *existence* ou *essence*) *meilleur*, saisissable seulement par les traits de l'intellect » θεὸς μὲν ἐστὶν εἴτε νοῦς εἴτ' οὐσία κρείσσω τῆς ἀλλῆ| νοῦ μόνου ληπτῆ βολαῖς *Carm.* I, ii, 10, v. 90-91 (C. Moreschini, « Il platonismo... », cité *supra* note 58, p. 1371, note 94, a manifestement raison de remarquer que la fin de la phrase n'entraîne pas l'affirmation de la possibilité d'une connaissance rationnelle de Dieu – ληπτῆ γ est clairement approximatif). D'après les vers suivants, il y a, dans ce poème, hésitation ou fusion entre la désignation de Dieu par ce qui est la seconde hypostase néo-platonicienne (l'Intellect) et sa désignation par la première hypostase (l'Un-Bien). On pourrait rapprocher l'hésitation chez Origène entre Dieu comme Être ou comme au-delà de l'être : cf. P. Nautin, « *Je suis celui qui est* (Exode 3, 14) dans la théologie d'Origène », in *Dieu et l'Être*, Paris, Études augustiniennes, 1978, p. 109-119 (spécialement p. 116-119) ; mais Nautin fait remarquer que le problème se pose surtout chez Origène à propos du Père et du Fils – ce qui n'est pas le cas chez Grégoire de Nazianze ; d'autre part il ne me semble pas qu'Origène introduise l'Intellect dans le débat.

de Grégoire de Nazianze est une variation sur celle de Platon. La chose est d'autant plus vraisemblable que, parmi les rapprochements faits par Eusèbe de Césarée entre Platon (et les platoniciens) d'un côté, et Moïse d'autre part, pour décrire Dieu comme celui qui révèle son nom par les termes « celui qui est » – qui est en une éternité qui s'oppose au temps –, Grégoire de Nazianze semble s'attacher ici tout spécialement aux expressions qui viennent de Platon⁶². Même si l'apparition de l'image de l'Océan (*pélagos*) ne provient pas d'Eusèbe mais sans doute d'un autre utilisateur du thème de l'opposition du temps et de l'éternité, Basile⁶³, chez qui cet océan désigne l'extension sans limite temporelle du côté des âges passés, extension qui caractérise la vie de Dieu comme vie sans origine, la transformation chez Grégoire de Nazianze d'un simple « océan » en un « océan d'être » me semble manifester le même mouvement vers Platon – un Platon interprété. Car le peu de présence valorisée du terme de *pélagos* dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze confirme aussi le jeu probable d'influences justifiant la présence ici chez lui de cet océan qui désigne Dieu : sur les quelque vingt-cinq occurrences du mot qui figurent dans la concordance réalisée

62. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, Livre XI, chapitres 9, 10 et 11 (G. Favrelle et É. des Places (éd.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes n° 292), 1982, p. 94-114, Mras 24-31 – pagination du t. II de l'édition de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe par K. Mras, Berlin, Akademie-Verlag, 1956 (= *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller...* 43, t. II), édition de la *Prép. évang.* dont le texte a été simplement « révisé » là : cette pagination figure là en marge) : rapprochement effectué par Eusèbe de *Timée* 27 d (τὸ ὄν αἰεὶ) et de *Exode* 3, 14 (ὁ ὢν) + *Timée* 37 e-38 b ; fragments divers de Numénios ; Plutarque, *De E delphico* 17-20 (391 f-393 b). Sans donner d'autre référence que la révélation du Buisson ardent, Grégoire dit ὁ ὢν αἰεὶ ; il néglige les fragments de Numénios ; quand il dit auparavant μάλλον δὲ ἔστιν. αἰεὶ. Τὸ γὰρ ἦν καὶ ἔσται τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμημάτα καὶ τῆς ῥευστικῆς φύσεως, cela peut aussi bien (mieux?) renvoyer au *Timée* 37 e dans le texte de la tradition directe (j'ai mis en italique, voire aussi souligné, pour les plus proches, les mots correspondant au texte du *Timée*) qu'à l'adaptation (très proche) de la citation d'Eusèbe (*Préparation évangélique*, XI, 9, 7 *init.*) et en tout cas mieux qu'aux diverses adaptations de ce texte de Platon (y compris celle de Plutarque *De E delphico* 19-20, cité pourtant par Eusèbe) ; toutefois l'expression μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσόμενον qui qualifie chez Grégoire de Nazianze τὸ εἶναι que rassemble Dieu en lui-même, est parallèle à l'οὐδ' ἀρξάμενον οὐδὲ παυσόμενον qui qualifie chez Plutarque (*De E delphico* 20 : 393 b) τὸ ὄντος ὄν qu'est Dieu (dans Eusèbe, à la fin du § 14 du chapitre 11 du livre XI de la *Préparation évangélique*). Sur ce thème de « Dieu et l'Être », cf. dans le recueil *Dieu et l'Être* les articles de Marguerite Harl (p. 87-108), Pierre Nautin (p. 109-119), mais aussi de Pierre Hadot (p. 57-63).

63. Basile, *Contre Eunome* I, 16 οἷον εἰς τι πέλαγος ἀχανές ἐπὶ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ Θεοῦ ζωῆς διακλύπτοντες // G.N. οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἄοριστον ; un peu plus loin dans le même discours (§ 8) Grégoire de Nazianze se souvient visiblement encore des développements de Basile dans le *Contre Eunome* I, 16 (εἰς τὸ ἄνω εἰς τὸν ἄνω βυθὸν ; ἀναρχον) ; autres parallélismes avec Basile au § 8 du *Discours sur la Théophanie* : *Contre Eunome* I, 21 (συμταρκετινομενον), *Contre Eunome* II, 13, l. 20-22 (temps et éternité), mais cette dernière idée vient de Plotin, *Enn.* III, 7, et, de plus, Grégoire de Nazianze, contrairement à Basile (Cf. *Contre Eunome* II, 16, l. 58-62), ne se préoccupe pas du problème des αἰώνες et de l'éternité du monde. Sur le texte de Basile comprenant *pélagos*, cf. *infra* et note 97.

par Justin Mossay, la plupart sont affectivement neutres ou peut-être affectées d'une valeur négative⁶⁴ ; un seul autre cas marque l'introduction d'une valorisation positive dans un symbole qui demeure celui d'une multiplicité indéfinie – celle de la foule qui accueille un personnage illustre tel qu'Athanase lors d'une joyeuse entrée⁶⁵. N'allons pas pourtant jusqu'à penser que le symbolisme divin de l'océan – issu d'une interprétation du *Banquet* – soit chose totalement isolée chez le Nazianzène et une sorte de cas aberrant : au début aussi du premier poème des *Arcana*, pour évoquer Dieu et la théologie⁶⁶, il se souvient encore, sans le mot, de l'« océan » du *Banquet*.

Le symbole de l'océan présent dans le *Banquet* n'en subit pas moins dans le discours *Sur la Théophanie* un certain nombre de modifications très nettes :

a) L'Océan est devenu un symbole divin, non plus un symbole employé comme simple évocation d'une étape proche du sommet de l'ascension, mais une façon imagée de désigner le Suprême.

b) L'Être désigné là est à la fois infini et simple ; cet Océan n'a plus, en soi, rien à voir avec le flux d'une multiplicité se dispersant à l'infini dans le temps et la nature (la matière ? La génération ?) ; il s'agit d'un infini de l'Être qui est celui de l'Éternel et ne s'oppose en rien à l'un.

c) Mais cette infinité de l'Être-Un demeure une indéfinité ; l'être sans détermination qui est le nom propre révélé par Dieu au Sinaï est aussi celui qu'on ne peut comprendre ou prendre ; cet Océan est ce qu'on ne peut saisir même si l'on poursuit (à l'infini ?) cette tentative dans l'audacieuse recherche de l'unification divinisatrice.

Claudio Moreschini⁶⁷ a ainsi pu dire que le Dieu que présente Grégoire de Nazianze dans ce passage offre à la fois les caractères de la première et de la seconde

64. L'océan des tempêtes, l'océan qui engloutit, l'océan où se précipite le troupeau de porcs dans lequel les démons ont été envoyés, l'océan des eaux amères opposées aux eaux douces...

65. *Or.* 21, 28 (1116 a) : ὁ φανῆναι τὸ πλῆθος ἄπειρον καὶ οἷόν τι πέλαγος οὐχ ὀρίζον τοῖς ὀφθαλμοῖς. On voit que seul le contexte donne une valeur positive à la multiplicité infinie / indéfinie des flots.

66. *Carm.* I, i, 1, v. 1-2 (sans le mot *pélagos*). Pour le souvenir du *Phèdre* au v. 2, cf. le commentaire de D.A. Sykes *ad locum* dans St. Gregory of Nazianzus, *Poemata arcana*, C. Moreschini et D.A. Sykes (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1997, et auparavant C. Nardi, « Note al primo carme teologico di Gregorio Nazianzeno », *Prometheus*, 16, 1990, p. 155-174 (spécialement p. 158). Plus que de Dieu lui-même, du moins directement, il s'agit là des difficultés de la *théologie*, comparée à une longue traversée entreprise sur un radeau, ou à un envol vers le ciel étoilé tenté avec des ailes de petit oiseau, donc de ce qu'est Dieu, non en soi, mais pour l'homme ; si l'on admet le souvenir du *Phèdre* 246 bc, il est difficile de ne pas voir au vers 1 un souvenir, non seulement du *Phédon* 85 d (cf. Sykes – souvenir fort clair), mais aussi, au second plan, du *Banquet* 210 d et de son interprétation. Se souvenir aussi de la façon dont les formules d'*Or.* 38 tirent une valeur particulière de leur répétition en *Or.* 45.

67. Cf C. Moreschini dans son article « Il platonismo... » (cité *supra* note 58), p. 1379, et son introduction à l'édition Moreschini-Gally (cf. *supra* note 52), p. 73.

hypostase de Plotin, étant en même temps l'Un (qui n'est pas) et l'Intellect (qui est). Et cette valorisation extrême du symbole comme traduisant l'Infini éternel en rapproche l'usage de cette *sensation de l'éternel* ou *sentiment océanique* dont parle Romain Rolland⁶⁸.

Mais le nouveau sens symbolique que donne Grégoire de Nazianze à l'océan dont a parlé Platon est-il simple figure, ou symbole ressenti correspondant à une sensation ? Le texte que j'ai traduit plus haut est un enseignement théologique qui se veut objectif – et non une confession personnelle ; tout au plus débouche-t-il sur une théorie de la spiritualité – elle aussi sans référence à la première personne. Nous trouvons pourtant de telles références ailleurs. Quand, dans un autre développement théologique⁶⁹, Grégoire suit au plus près Moïse à la Montagne – cette fois pour recevoir les tables de la Loi et non la révélation du Buisson ardent – c'est *moi*, dit-il, qui monte⁷⁰ ; nous rencontrons ensuite toute une série de verbes à la première

-
68. On pourrait aussi noter quelques différences : (a) Comme pour toute comparaison entre l'« expérience mystique » et le « sentiment religieux », on risque de rapprocher l'exceptionnel et le banal, le « chronique » (pour employer le terme de W. James, *L'Expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*, trad. fr. F. Abauzit, Paris, Alcan, 1906, p. 60. Romain Rolland connaît cet ouvrage. Il s'agit de la traduction, approuvée par W. James et relue par lui-même sur épreuves jusqu'à la p. 144, de W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, Londres, New York et Bombay, Longmans, 1902). (b) La symbolique de Grégoire de Nazianze est, malgré tout, surtout lumineuse. C'est ainsi que M. Kertsch, « Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie », *Grazer theologische Studien*, 2, 1980, ne parle pas de notre passage dans la section consacrée aux eaux, mais dans une note (aux rapprochements fort utiles, p. 200, note 2) de la section consacrée au soleil. Cf. aussi T. Spidlik, « Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle », *Orientalia christiana analecta*, 189, 1971, p. 15-47. C'est « le voile de lumière » ou « les éclairs » qui peuvent répondre chez Grégoire de Nazianze à la « mystique de la ténèbre » (cf. plus spécialement Grégoire de Nazianze, *Carm.*, I, ii, 10, v. 953-956 : *Patr. gr.* 37, col. 749. Autres références nazianzéniennes données dans J.- M. Mathieu, *Structure et Méthode de l'œuvre doctrinale de Grégoire de Nazianze*, thèse d'état, Paris-Sorbonne, 1979, dactyl., p. 242-244 et 254-255 et notes *ad locum* ; sur la signification du vocabulaire de l'obscurité chez Grégoire de Nazianze, cf. *ibid.*, p. 239.). (c) Si la prudence de Romain Rolland concerne l'existence ou l'absence d'un objet extérieur correspondant à la sensation océanique, celle de Grégoire de Nazianze concerne le discernement des esprits : l'ange des ténèbres se déguise en ange de lumière (*Carm.* II, i, 54, v. 3 : *Patr. gr.*, col. 1398). On pourrait encore dire que Grégoire de Nazianze est plutôt un angoissé et un instable ; toutefois, les différences de Grégoire de Nazianze avec Romain Rolland sont aussi les différences avec une époque où la pensée religieuse occidentale a généralement intégré (par l'intermédiaire du protestantisme libéral ?) des notions d'origine luthérienne de certitude et surtout de confiance personnelle.
69. *Or.* 28, 2-3 (*Pat. gr.* 36, 28 a-29b ; P. Gally (éd.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes n° 250), 1978, p. 102-106). Le discours 28, ou *Deuxième discours théologique*, est d'origine constantinopolitaine (séjour constantinopolitain de Grégoire de Nazianze, début 379-milieu 381 ; les problèmes concernant la date exacte du discours prononcé et ceux qui touchent à la révision des « discours théologiques » peuvent être négligés ici).
70. ἀνιόντι... μοι : § 2 *init.*

personne qui commencent par évoquer l'étonnement qui est le sien devant cette expérience (« qu'est-ce que j'ai éprouvé là ? Τί τοῦτο ἔπαθον... », dit-il au début du paragraphe suivant), avant qu'ils décrivent sa course pour saisir le prix ou Dieu – image chère à Paul⁷¹ – et la façon dont son expérience est celle de Moïse conduisant le peuple à travers le désert dans ses montées au Sinaï (ascension sur la Montagne ; pénétration de la nuée ; regard jeté sur Dieu vu de dos)⁷² ; mais le « je » est encore là typique du petit groupe⁷³ des théologiens, dont les modèles sont Moïse et Paul⁷⁴, et dont Grégoire fait simplement partie avec les « amis, initiés et compagnons dans l'amour de la réalité »⁷⁵ auxquels il s'adresse : doctrine spirituelle encore, qui ne suppose pas obligatoirement l'expérience de ce que les doctrinaires ultérieurs de la mystique ont appelé l'état théopaschite⁷⁶, mais dont il me paraîtrait imprudent d'affirmer qu'elle décrit simplement en un vocabulaire métaphorique et mystérique une méthode de contemplation et de théologie intellectuelle. Encore plus net en ce sens est un texte de Grégoire de Nazianze d'origine plus ancienne⁷⁷ : dans ce morceau est décrit non point seulement l'amour du Beau et de la retraite, mais une conception de la contemplation où celle-ci, par la clôture des sens, concentre le contemplatif dans la seule conversation avec lui-même et avec Dieu et en fait, dans son ascension spirituelle, un miroir de plus en plus lumineux s'assimilant à la lumière divine ; cette description de la contemplation est immédiatement commentée par Grégoire en une phrase qui précise que c'est celui qui est « saisi » de la même façon qui « sait ce que je veux dire »⁷⁸ ; devant cette affirmation d'une expérience proprement indicible, il me semble difficile de refuser que Grégoire de Nazianze, lorsqu'il décrit, même un peu abstraitement, les progrès de la vie spirituelle, ne pense pas aussi à des événements de sa sensibilité religieuse.

71. Or. 28, 3 ἔτρεχον... ὡς θεὸν καταληψόμενος // I Cor. 9, 24 ...τὸ βραβεῖον, ...τρέχετε ἵνα καταλάβητε .

72. On voit là déjà, mais non thématés, les thèmes qui seront ceux de la théologie mystique de Grégoire de Nysse et qu'a étudiés chez lui Jean Daniélou dans sa thèse *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

73. § 2 *in fine* τοῖς ὀλίγοις καὶ ἄνω φθάνουσιν.

74. Un peu plus loin dans le § 3, Grégoire évoque Paul enlevé jusqu'au troisième ciel et qui a entendu des paroles ineffables.

75. § 3 *init.* ὁ φίλοι καὶ μύσται καὶ τῆς ἀληθείας συνεργασαί.

76. Ou, chez W. James, *L'Expérience religieuse*, p. 296 : *théopathique*.

77. Or. 2, 6 et surtout 7 (*Patr. gr.* 35, 413 a-416 b : J. Bernardi (éd.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes n° 247), 1978, p. 94-98). L'occasion du discours 2, ou *Apologétique*, est la retraite de Grégoire fuyant le sacerdoce en 362 ; la publication – dans quel sens du mot publication ? – peut être bien postérieure pour ce discours / traité sur le sacerdoce ; pour cette « publication » le seul *terminus ante quem* assuré est la composition du dialogue de Jean Chrysostome *Sur le sacerdoce*, pour lequel il y a lui-même datation haute – entre 372 et 378 – et datation basse – entre 386 et 390.

78. Or. 2, 7, lignes 12-13 (416 a) εἴ τις ὑμῶν τοῦτω τῷ ἔρωτι κάτοχος, οἶδεν ὃ λέγω.

Aussi admettrai-je que la formule du discours *Sur la Théophanie* parlant de « l'Océan de l'Être » est à la fois le souvenir réinterprété d'une expérience, et le souvenir d'une formule de Platon dans le *Banquet*, réinterprétée.

Après Grégoire de Nazianze : deux textes sur l'océan du divin

L'*Océan de l'Être* de Grégoire de Nazianze est, sinon une origine⁷⁹, du moins une marque qui signale un passage vers la sensation océanique de l'Éternel. Après Grégoire de Nazianze, on trouve désormais dans le platonisme des textes sur l'océan du divin. J'en connais deux, dont le premier peut avoir quelques chances d'être en quelque rapport avec le Nazianzène.

Le pseudo-Denys

Ce premier texte est du pseudo-Denys l'Aréopagite⁸⁰ :

Nous aussi nous avons levé la tête vers l'*océan infini et sans envie de la lumière théarchique* (τὸ... τοῦ θεαρχικοῦ φωτὸς ἄπειρον καὶ ἄφθονον πέλαγος), largement ouvert à tous pour qu'ils aient part à ses dons⁸¹.

Platonisme, mystique de la lumière, caractère nettement positif de l'infini (divin et sans envie), on peut trouver des analogies avec la spiritualité de Grégoire de Nazianze. Notons encore que, si l'on se fie à la concordance du pseudo-Denys établie par Mihai Nasta⁸², ce passage est le seul où l'Aréopagite emploie le terme

-
79. Quelques années auparavant, Basile emploie déjà la comparaison de l'océan pour désigner l'infinité de Dieu (mais dans un développement très théorique de polémique théologique pour désigner Dieu comme l'objet d'une recherche indéfinie concernant son origine temporelle : cf. *supra* et note 63, *infra* et note 97).
80. Pour ce platonicien chrétien inconnu, qui prit comme nom de plume celui du converti de saint Paul (*Actes des Apôtres* 17, 34), le *terminus ante quem* est le colloque tenu à Constantinople en 533 entre orthodoxes et sévériens ; le *terminus post quem*, si l'allusion d'*Hiéarchie ecclésiastique* 436 c au chant par tous dans la divine liturgie du « cantique de louange » ou « symbole d'adoration » ou... concerne bien le chant du Symbole, serait 476, puisque c'est seulement en 476 que Pierre le Foulon a introduit ce chant ; mais il y a eu encore au XX^e siècle des tentatives pour remonter plus haut.
81. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Hiéarchie céleste* IX, 3 (260 d-261 a), trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Cerf (Sources chrétiennes n° 58), 1958, p. 135 ; antérieurement Gandillac (*Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 219-220), moins sensible à l'évolution du sens d'ἄπειρον, traduisait « l'océan indéfini et généreux de cette Lumière théarchique ». Noter toutefois que, dans la réédition par Gandillac chez le même éditeur des *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite* en 1980, dans l'appendice final qui suit la reproduction à l'identique du texte de 1943, il ne change rien *sur ce point* à sa traduction originelle quand *sur d'autres points* il modifie sa traduction du § 3 : retour à l'interprétation primitive ? En tout cas, l'ἄφθονον est un thème platonicien.
82. M. Nasta, *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae*, CEDETOC, Université catholique de Louvain et Brepols, Turnhout, 1993.

d'océan (πέλαγος). Quand le symbolisme divin de l'océan aura été adopté par la phraséologie religieuse occidentale, la traduction Darboy (1845) pourra encore ajouter au texte du pseudo-Denys plus d'océan⁸³; mais la réception du pseudo-Denys en Occident, et la façon dont elle peut être liée à la tradition spirituelle du Moyen Âge latin et au symbolisme de l'Océan sont choses totalement étrangères à mes compétences.

Damascius

Du second texte platonicien postérieur à Grégoire de Nazianze que je connaisse et qui évoque l'océan du divin, il serait paradoxal de penser qu'il a été influencé par le Nazianzène, puisque c'est un passage écrit par l'un des derniers païens. Photius rapporte dans un de ses extraits de la *Vie du philosophe Isidore*, dont l'auteur est Damascius, que

L'âme elle-même, dans les prières sacrées, face à tout l'océan du divin (πρὸς ὄλον τὸ θεῖον πέλαγος), commence, disait-il [Isidore], par se séparer du corps pour se concentrer sur elle-même, ensuite elle sort de son propre comportement (ἡθῶν) et s'écarte des pensées rationnelles (λογικῶν) pour celles qui sont du même monde que l'esprit (τῷ νῷ συγγενεῖς) et, en troisième lieu, elle est possédée par le divin et se transporte en une sérénité insolite (ἀήθη τινα γαλήνην) qui est divine et non humaine⁸⁴.

83. Ainsi, *Noms divins* II, 7, in *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, trad. fr. G. Darboy, Paris, Sagnier et Bray, 1845 : « Ainsi lorsque nous nommons le mystérieux océan de l'être, Dieu, vie... » (p. 359) ; trad. fr. M. de Gandillac, 1943 (cf. *supra* note 81) : « Si nous nommons, par exemple, le Secret sursésentiel, ou Dieu, ou Vie... » (p. 84). Texte grec de l'édition B. Cordier (Anvers, 1634) reproduit in *Patr. gr.* 3, 645 a οἶον, εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα θεόν, ἢ ζῶην, ... ὀνομάσαιμεν, ... : c'est le texte de Cordier qu'ont traduit tant Darboy que Gandillac; l'édition critique du *De divinis nominibus* par B.R. Suchla (Berlin, De Gruyter, 1990, cf. p. 131, l. 7-9) montre d'ailleurs qu'il n'y a là pas de variantes dans la tradition du texte. Il faut remarquer que Romain Rolland lit (ou au moins cite) l'Aréopagite dans une réimpression de la traduction Darboy (cf. *La Vie de Vivekananda...*, t. II, p. 226, note 2 dans l'édition de 1930, p. 332, note 17 dans celle de 1977 – la note elle-même figure p. 338-339). Cela a-t-il contribué au rôle important que Romain Rolland attribue au pseudo-Denys dans la transmission de la tradition de l'« océan de l'Un sans rivage et sans fond » (*ibid.*, t. II, p. 244 dans l'édition de 1930, et p. 331-332 dans celle de 1977) ?

84. Photius, *Codex* 242, § 240. J'ai reproduit la traduction de R. Henry : Photius, *Bibliothèque*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, t. VI, p. 48. Ce passage constitue le fragment 40 de l'édition Zintzen de la *Vie d'Isidore* par Damascius (C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim, Olms, 1967). Damascius est le dernier diadoque de l'école platonicienne d'Athènes avant son départ en Perse avec les philosophes après la fermeture de l'École (platonicienne) d'Athènes par Justinien en 529 et avant leur retour, quelques années après, dans l'Empire, mais hors d'Athènes, aux marges de l'Empire, et peut-être plus ou moins dans la retraite. Son maître Isidore fut diadoque à la fin du v^e siècle. Noter que, si Damascius, après Isidore, connaît l'« océan du divin », il connaît aussi la chute dans « la mer de la dissemblance » (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον : Damascius, *Traité des premiers principes*, L.G. Westerinck (éd.), trad. fr. J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986, vol. I, De

L'« océan », conforté par la sérénité ou plutôt « le calme de la mer (γαλήνη) », évoqué à la fin de ce fragment, n'a pas dû être introduit par l'excerpteur Photius mais il doit remonter à Damascius ou à Isidore. Plus encore que chez le pseudo-Denys, l'océan divin n'est pas très visiblement lié au souvenir de l'océan du beau du *Banquet*. Comme chez Grégoire de Nazianze, il est rencontré au sommet de la vie spirituelle mais cela est présenté au sommet d'un schéma tripartite des étapes de la prière typiquement néo-platonicien⁸⁵. Ces ressemblances comme ces différences autorisent à revenir en arrière et à chercher, en dehors même de la tradition chrétienne et avant la fin du IV^e siècle après J.-C., des facteurs qui ont pu faciliter une transformation du symbolisme de l'océan et du rôle de ce symbolisme dans la sensibilité religieuse – cette transformation que marque pour nous la lecture nazianzénienne de l'océan platonicien du beau.

Facteurs facilitant le passage au symbole de l'océan divin

ἄπειρον de l'indéfini à l'infini

Un premier facteur est quelque chose de bien connu, l'idée selon laquelle, dans la philosophie liée à l'Écriture⁸⁶ qui s'est développée dans le christianisme occidental,

l'Ineffable et de l'Un, p. 9, l. 21-22 = Ruelle I, 8 (tome et pagination reproduits en marge supérieure par Westerinck et Combès, de l'édition C.E. Ruelle, *Damascii Successoris Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis in Platonis Parmenidem*, Paris, 1889, 2 vol. (rééd. Bruxelles 1964 et Amsterdam 1966). Cf. Platon, *Politique* 273 δ'ἵνα μή... εἰς τὸν τῆς ἀνομοιοτήτης ἄπειρον ὄντα πόντον δῦη, tel que se présente le texte d'après une partie de la tradition indirecte cependant que nos manuscrits ont « le lieu » : τόπον. Sur la « région de dissemblance » et sa tradition, cf. P. Courcelle, « *Connais-toi toi-même* »..., t. II, p. 519-530, où, en plus de dix-sept textes du Moyen Âge latin, on trouvera la bibliographie antérieure de Courcelle sur ce sujet).

85. Première étape de concentration purificatrice par séparation du corps qui conduit au niveau éthique et logique, l'éthique étant ainsi une éthique du refus du corps ; deuxième étape qui est celle de la parenté de l'intellect (νοῦς) humain avec en somme l'Intellect universel qui l'englobe – ce qui autorise René Henry, qui traduit νοῦς par « esprit », à parler dans sa traduction du « monde de l'esprit » ; troisième étape qui est celle de l'enthousiasme (ἐνθουσιῶσαν : « possédée par le divin » traduit René Henry) et de la séparation désormais totale d'avec l'homme et son *ethos* pour dépasser le niveau de l'Intellect lui-même et se fondre désormais avec la première hypostase, l'Un, dont le nom n'est pourtant pas prononcé.
86. Pour me justifier de passer du *symbolisme* de l'océan à ces *notions abstraites* de ce que l'on a parfois appelé « philosophie chrétienne », et de ne pas tenter de découvrir un *imaginaire* qui pourrait être lié à l'Écriture, je noterai que les commentaires patristiques du verset de Genèse I, 2 (« Et le souffle de Dieu était porté au dessus de l'eau ») ne valorisent pas les eaux primordiales comme divines (cf. M. Alexandre, *Le Commencement du Livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, Beauchesne (Christianisme antique ; 3), 1988, p. 81-87, cf. aussi p. 102-111 (sur Genèse I, 6 et I, 7) : tout au plus, pour les « eaux supérieures », y a-t-il interprétation par les anges ou les puissances intelligibles. De même, du point de vue baptismal c'est l'*eau vive* (ὕδωρ ζῶν, ὕδωρ ζωῆς), différente et même parfois opposée à l'eau de la mer ou de l'océan, c'est l'eau vive qui est Dieu, l'Esprit et l'effusion de l'Esprit (cf. J. Daniélou, « Le symbolisme de l'eau vive », *Revue des*

l'infini est désormais divin et infini en acte ; ceci est lié à des conceptions de Dieu comme acte d'être, et de l'Éternel (Dieu) comme d'une éternité qui n'est pas une sempiternité étendant le temps mais qu'on pourrait plutôt rapprocher de l'instant. Peu m'importe ici l'origine exacte et la date d'apparition de ces notions⁸⁷ qui, de

sciences religieuses, 32, 1958, p. 335-346, repris par le même auteur dans *Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris, Seuil, 1961, p. 49-63 (le rapprochement des eaux de Genèse I, 20, d'où naissent « reptiles » et volatiles, et du baptême, signalé par Daniélou (p. 60-61) chez Tertullien et Ambroise, me paraît rare).

87. Les rapports étroits entre l'infini, l'éternel et la religion (ou Dieu) sont présupposés, comme relevant de la pensée commune, dans la correspondance R. Rolland / Freud, et sont (depuis la scolastique, ou la patristique, ou plus haut ?) un lieu commun de la « philosophie chrétienne ». En ce qui concerne l'infini divin, cf. H. Guyot, *L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, Paris, Alcan, 1906 : dans cette thèse, Guyot revendique pour Philon, sans l'emploi du mot infini = *apeiron*, l'introduction du concept d'infinité divine et lie infini et extase ; la thèse complémentaire s'efforce de trouver *Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin* : Romain Rolland a lu et utilisé la thèse principale de Guyot dont il fait le plus grand éloge (*La Vie de Vivekananda...*, t. II, p. 217, note 1 dans l'édition de 1930, p. 317, note 3 (texte de la note p. 335-336) dans celle de 1977). Puisqu'il est ici question de concepts et de nots (et de l'emploi du mot océan pour désigner l'infini, et l'infini divin), je note que, si l'on se reporte aux passages de Philon où, d'après G. Mayer (*Index Philoneus*, Berlin et New York, 1974), figure le mot océan = *pélagos*, le sens en est le plus souvent purement géographique, avec parfois des connotations négatives et des symboles classiques de multiplicité où l'on se perd, profondeur où l'on s'engloutit, orages qui empêchent d'atteindre le port, d'où l'utilisation du mot océan dans des expressions comme l'océan de la vie, l'océan des passions, l'océan de ses péchés qui engloutit Pharaon. Cf. également, pour l'infini / indéfini (= *apeiron*), E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, 16). Pour l'éternité (αἰών) divine, son sens en philosophie religieuse remonte surtout aux commentaires sur Platon, *Timée* 37 c-38 c et sur la formule de 37 d présentant le temps comme « une certaine image mobile de l'éternité » ; mais, pour qui s'intéresse à l'αἰών en langue grecque, il ne faut pas oublier les complications que, de plus, apportent, et le fait que l'αἰών stoïcien correspond à peu près au χρόνος « de Plotin (et le présent stoïcien à l'éternité de Plotin), et les emplois dans les diverses phraséologies religieuses du terme αἰών (dont spécialement, pour la patristique, les αἰών » – au pluriel – septantaires et néo-testamentaires) ; il ne faut pas non plus négliger le problème, sans doute classiquement scolaire (cf. A.-J. Festugière, « Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ », *La Parola del Passato*, 11, 1949, repris par le même auteur dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 254-282, en particulier p. 266-267), de l'identité ou de la différence de sens d'αἰώνιος (« éternel » ?) et d'αἰδιος (« sempiternel » ? – ou l'inverse ? – ou d'autres nuances ?). Pour la définition de saint Thomas d'Aquin de l'éternité divine (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* : *S. theol.* I, qu. 10 art. 5), cette définition de l'Aquinat, par l'intermédiaire de la *Consolatio* de Boèce, provient de Plotin *Enn.* III, 7, § 3 à 6 (cf. les commentaires à ce traité de Plotin, et surtout celui de Beierwaltes). Cf. aussi, pour le temps et l'éternité, J. Guitton, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et chez saint Augustin*, Paris, 1933 (thèse qui toutefois s'intéresse surtout au temps). Et peut-être surtout maintenant D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Paris, Vrin (Tradition de la pensée classique), 1999 (plus spécialement le chapitre 2 « De l'éternité et des temps chez Jamblique », mais aussi *passim*, et se reporter à la bibliographie pour la bibliographie antérieure). Pour Dieu comme être absolu (lieu commun de la pensée qui se rattache aux *religions du livre*), on peut vouloir en rattacher la première origine à la Révélation du Buisson ardent ; mais, pour la revendication

toute façon, ne sont pas thématiques dans le passage qui m'intéresse du discours de Grégoire de Nazianze *Sur la Théophanie* mais y transparaissent déjà :

Grégoire de Nazianze, Or. 38, 7 et 8

L'océan divin y est à la fois le nom (« l'étant », au participe, de la Septante) révélé à Moïse, un être dépourvu de définition⁸⁸, l'ensemble de l'être (à l'infinif) et un océan d'*ousia* – ce qui m'a conduit à traduire d'abord et de préférence ce substantif par « existence »; il ne répond à aucune détermination temporelle, mais ce fait d'être « toujours » (ὁ ὄν ἀεί⁸⁹), cette éternité (αἰών⁹⁰), est encore chose analogue à l'extension (διάστημα) qui est celle du temps; aussi l'infini (ἄπειρον⁹¹) de Dieu est-il à la fois le rassemblement de tout l'être dans la simplicité de Dieu (§ 7), et, à vue humaine, l'incapacité de découvrir une limite où faire reposer sa pensée⁹² dans les conceptions et les images concernant Dieu. Selon le point de vue adopté, l'*apeiron* correspond à l'indéfini ou infini en puissance, ou à l'infini en acte.

Plotin, *Basile*

Aussi, sans rechercher à ce glissement de sens une première origine, je me contenterai d'évoquer deux textes où l'*apeiron*, sans être l'infini en acte, est déjà un infini *divin*.

Le premier texte est de Plotin, et figure dans un traité⁹³ qui, selon Porphyre⁹⁴, fut écrit pendant que ce dernier était à Rome à l'école de Plotin, c'est-à-dire entre

d'origines grecques de la notion, cf. C.J. De Vogel, « Antike Seinsphilosophie und Christentum Wandel der Jahrhunderte », in *Festgabe Joseph Lortz*, E. Iserloh et P. Manns (éd.), Baden-Baden, Grimm, 1958, t. 1, p. 527-548 et *Id.*, « *Ego sum qui sum* et sa signification pour une philosophie chrétienne », *Revue des sciences religieuses*, 35, 1961, p. 337-355, spécialement p. 346-354 et, plus spécialement encore, p. 348-349 (importance de Plutarque, *De E delphico*, § 17-20 et notamment de la fin du § 17 – 392 a – affirmant que c'est au dieu seul à qui l'εἶ – « tu es », sens de la lettre « ei » ou « epsilon » de Delphes – est adressé qu'il convient d'adresser et d'appliquer τῆ τοῦ εἶναι προσαγορεύουσιν). Pour Dieu comme acte d'être et certaines origines ou anticipations néo-platoniciennes de cette conception, cf. P. Hadot, « Dieu comme acte d'être dans le néo-platonisme. À propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode », in *Dieu et l'Être*, p. 57-63 (problème de l'emploi des diverses formes dérivées de la même racine, participe, infinitif, substantif *ousia*, possibilité selon un certain commentateur du *Parménide* – sans doute à identifier comme Porphyre – qu'*ousia* soit employé en un sens allégorique et cache l'infinif du verbe être = activité absolue d'être).

88. Allusion probable à l'interprétation de la réponse à Moïse comme refus de réponse.

89. Or. 38, 7, l. 3 : conflation probable d'*Exode* 3, 14 SPT (ὁ ὄν), et de Platon, *Timée* 27 d (τὸ ὄν ἀεί).

90. *Ibid.*, § 8, l. 8 et 10.

91. Terme rencontré quatre fois dans ces deux § 7 et 8; et de plus une fois le nom abstrait correspondant.

92. οὐκ ἔχων ὅπου στή καὶ ἀπερεί στητα : *ibid.*, § 8, avec jeu de mot explicite en contexte sur ἀπειρον. Cette absence de limite est explicitée dans le cas de la remontée aux origines de Dieu que tente l'homme qui considère Dieu.

93. Plotin, *Enn.* IV, traité 3 (« Difficultés relatives à l'âme, I »).

94. *Vie de Plotin* § 5.

263 et 268, plus de cent ans avant le discours de Grégoire *Sur la Théophanie*. Plotin rencontre, à propos de l'Âme, ce paradoxe d'un infini qui est stable ; s'il utilise, pour résoudre l'objection, la notion classique d'infinité en puissance, il présente aussi comme une évidence, qui peut faire admettre cette infinité de l'Âme, l'affirmation que Dieu (ὁ θεός) n'est pas soumis à la limite (οὐ πεπερασμένος)⁹⁵.

Le second texte est de Basile de Césarée, composé quelques années avant que Grégoire de Nazianze prononce son discours *Sur la Théophanie* ; nous l'avons déjà rencontré comme source partielle des paragraphes étudiés du discours de Grégoire⁹⁶ ; le voici :

Lorsque, remontant dans nos raisonnements vers le haut des siècles (αἰώνων), et, *comme dans la béance d'un océan nous plongeant dans l'infini de la vie de Dieu* (ὄλον εἶς τι πέλαγος ἀχανές ἐπὶ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ θεοῦ ζωῆς διακύπτοντες) ne pouvant saisir aucun commencement dont elle tire sa génération, mais formant l'idée que la vie de Dieu est à chaque fois extérieure et supérieure à l'idée formée, ce caractère sans commencement de sa vie, nous l'avons appelé *ingénération*⁹⁷.

Négligeons l'occasion (la polémique contre Eunome, qui voit dans l'ingénération la définition même de l'être de Dieu, quand Basile voit dans le mot la signification d'absence de commencement). Négligeons encore la façon dont Basile utilise la comparaison classique avec l'océan, pourvu d'ailleurs aussi d'une épithète classique⁹⁸, pour désigner une multiplicité ou une étendue telles qu'on ne peut en atteindre le terme. On voit que l'infini (*apeiron*) est aussi ici un infini en puissance, mais un infini appliqué à une réalité divine, la vie de Dieu⁹⁹. Dans cette antiquité tardive des III^e et IV^e siècles, le glissement de sens du mot *apeiron* est en train de s'opérer.

95. Plotin, *Enn.* IV, 3, § 8, l. 35-38. Cf. (plus encore ? Mais dans un développement typiquement plotinien sur l'éternité) l'apparition des termes de θεός et d'ἄπειρον dans *Enn.* III, 7, § 5 (l. 19, 20, et 23, 24, 26, 30), texte où l'infini est celui de l'éternité (αἰών) qui est la vie de l'Intellect et qui est dieu (mais θεός est qualificatif, dépourvu d'article) : l'infini est là un infini de complétude et non l'infini au sens faible qui est celui de l'âme, c'est-à-dire l'infini du temps. Sur *Enn.* III, 7, après le commentaire classique de Beierwales, on peut aussi trouver des choses dans l'ouvrage d'A. Trotta, *Il Problemo del tempo in Plotino*, Milan, Vita e pensiero, 1997 (= *Temî metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi* 62).

96. Cf. *supra* et note 63.

97. Basile, *Contre Eunome*, I, 16, l. 7-12, B. Sesboué, G.-M. de Durand, G. Doutreleau (éd.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes n° 299), 1982, p. 228. La composition du *Contre Eunome* se situe autour du concile de Lampsaque de 364.

98. Plutarque, *Vie de Cicéron*, 6 : la réputation de Cicéron a disparu dans la Ville καθάπερ εἰς πέλαγος ἀχανές.

99. Si αἰών était au singulier, l'infini un infini de complétude et Dieu l'Intellect au-dessous de l'Un, ce serait à peu près du Plotin ; mais l'infini de la vie de Dieu est ici considéré du point de vue de l'homme et se rapprocherait ainsi plutôt de l'infinité de l'Âme chez Plotin, qui est l'infinité / indéfinité du temps. Sur le problème du temps chez Plotin, cf. en dernier lieu A. Trotta, *Il Problemo...*

Le mélange total stoïcien et son adaptation néo-platonicienne

Un second facteur qui a pu faciliter l'apparition du symbolisme divin de l'océan qui deviendra courant, c'est l'usage et la réinterprétation idéaliste, dans le néo-platonisme, de l'émanatisme matérialiste stoïcien ; ainsi le mélange total (κράσις δι' ὄλου) stoïcien, qui est celui des liquides ou des souffles (*pneumata*), trouve-t-il sa vérité néo-platonicienne dans la procession et la purification.

Sans doute, cet émanatisme transformé justifie-t-il surtout l'usage du symbolisme liquide de la source et du déversement. Mais il est un exemple typique et célèbre de mélange total dans le stoïcisme, celui de la goutte de vin qui, tombée dans la mer ou l'océan (comme versée dans l'eau d'un cratère), s'y étend tout entière¹⁰⁰.

Or c'est aussi une image analogue, qui concerne également la mer, dont use Plotin, dans le même traité où nous l'avons vu rencontrer le paradoxe de la stable infinité de l'âme, pour faire saisir la façon dont le corps est dans l'Âme : l'univers animé est dans l'Âme comme un filet jeté à la mer et qui s'étend autant qu'il peut dans une mer qui toujours le dépasse¹⁰¹. Ainsi la mer (ou l'océan) devient-elle le symbole d'une réalité spirituelle infinie, la troisième hypostase plotinienne il est vrai, l'Âme, mais un esprit qui n'est plus un souffle matériel.

Le milieu culturel de la seconde sophistique

Un troisième facteur qui a pu faciliter l'expérience de l'océan comme infini en acte où l'on se perd et où l'on se fond, mais d'une fusion bonne et « religieuse » – pour employer les guillemets de Romain Rolland – ou faciliter l'emploi de ce symbole océanique afin de verbaliser une sensation difficilement exprimable, c'est la tradition culturelle de la renaissance hellénique sous l'Empire, puis de la seconde sophistique ; la littérature du temps est volontiers marquée par la reprise d'images irrationnellement fondues et reposant sur des allusions à des passages célèbres d'œuvres littéraires du passé, images et passages dont le sens est au besoin gauchi par ce que l'on appellera plus tard, s'agissant de l'Écriture, l'exégèse *accommodatrice*, de telles allusions jouant aussi et surtout le rôle de clin d'œil sociaux entre hommes cultivés, et de citations ennoblissantes. Une telle attitude à l'égard d'un univers culturel qui comprend Platon comme Homère ne répond sans doute plus à notre goût, depuis qu'en France la Renaissance baroque a laissé place à ce que nous appelons le classicisme ; mais elle triomphe dans la littérature grecque de l'époque,

100. SVF 479 (= Diogène Laerce VII, 151) et 480 (= Plutarque, *Comm. not.*, 37, 1078 e) : Diogène Laerce, qui attribue l'exemple au troisième livre des *Physica* de Chrysippe, emploie le terme de *πέλαγος*, Plutarque, qui l'attribue au premier livre des *Physica Zêtēmata* du même Chrysippe, le terme de *θάλαττα*.

101. Plotin, *Enn.* IV, 3, § 9, l. 36-48.

en particulier dans l'éloquence d'apparat. Aussi n'est-il pas inutile de voir ce qu'est l'océan pour Thémistius.

Thémistius

À en croire l'index de Garzya¹⁰², on rencontre en effet l'océan (πέλαγος) dans trois des discours épидictiques et politiques de cet homme, philosophe héréditaire en tant que fils de philosophe, mais aussi philosophe technicien (nous possédons encore de ses commentaires d'Aristote), et en même temps orateur et conseiller influent des empereurs, muni de fonctions officielles¹⁰³, mais se proclamant toujours philosophe, au lieu de vouloir réhabiliter, comme l'avaient voulu avant lui un bon nombre des orateurs épris de philosophie politique, l'antique nom de Sophiste. De ces emplois et parmi ces discours, ce qui présente le plus d'intérêt est un discours qui nous ramène à l'exégèse du *Banquet*.

L'*Erôticos*, ou *Sur la Beauté du Prince* (*Or.* 13¹⁰⁴), fut prononcé devant le Sénat, à Rome, vraisemblablement le 24 août 376, à l'occasion des *decennalia* de Gratien ; c'est un éloge de l'empereur qui est présenté, grâce à l'usage qui y est fait du *Banquet* et du *Phèdre* et grâce à d'autres références platoniciennes, comme l'éromène idéal. Faire de l'empereur l'objet aimé idéal est une transposition moins étrange qu'il peut nous sembler à nous qui sommes immergés dans une autre culture ; car le monothéisme de l'Empire romain est celui qui repose sur un idéal ou une idéologie politique qui affirme l'analogie du monde et de l'Empire, le dieu unique ou suprême gouvernant par l'intermédiaire des divinités secondaires ou des démons, comme l'empereur par l'intermédiaire de la hiérarchie administrative qui dépend de lui¹⁰⁵. Ainsi, dans l'*Erôticos*, l'Un / Beau / Bien¹⁰⁶ symbolise-t-il avec le dieu suprême,

102. A. Garzya, *In Themistii orationes index auctus*, Naples, Bibliopolis, 1989 (= *Hellenica et byzantina neapolitana* XI).

103. Gilbert Dagron a étudié autrefois son idéal politique dans son ouvrage *L'Empire romain d'Orient au IV^e siècle et les Traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Themistios*, Paris, De Boccard, 1968 (correspond au n° 3 des *Travaux et Mémoires* du Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines, le mémoire forme le volume entier, paginé 1-242).

104. *Themistii orationes*, G. Downey (éd.), puis G. Downey et A.F. Norman (éd.), Leipzig, Teubner, 1965, 1970, 1974. le discours 13 figure dans le t. I (1965, Downey seul), p. 231-257.

105. Cf. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Jakob Hegner, 1935. Pour l'assimilation à l'éromène, se souvenir d'Aristote et de son premier moteur immobile qui, suprême intelligible et suprême désirable, κινεῖ ὡς ἐρῳόμενον (*Métaph.* 1072 b 3) – faut-il traduire aussi « émeut à la façon d'un éromène » ?

106. Toutefois, dans ce discours trop mondain, le terme d'Un n'apparaît pas ; est-il trop techniquement philosophique ? Peut-être aussi cet Un s'opposerait-il trop visiblement à la dualité impériale, qu'il faut une fois évoquer au duel (177 b = p. 254, l. 7-8 dans l'édition Downey) : ce duel me paraît désigner Gratien et son oncle Valens, le jeune Valentinien II, demi-frère de Gratien, étant alors négligé.

Zeus, et avec le Prince ; ainsi Gratien peut-il établir l'ordre dans l'Empire/Monde par l'amour qu'il inspire. De plus, dans ce discours, un éloge de la puissance invitante, le Sénat de Rome ou Rome elle-même, est aussi imposé par l'étiquette¹⁰⁷. Ainsi le nouvel Orphée thrace, Thémistius lui-même, venu de Constantinople, a-t-il été invité comme compagnon de navigation sur la nouvelle nef Argo par « les fils des dieux », les héritiers de Numa, les rejetons de Romulus, qui gouvernent Rome et le monde¹⁰⁸. C'est dans ce contexte qu'il convient de replacer les deux pages où intervient plusieurs fois l'expression *Océan du Beau*, pages que je vais maintenant analyser.

Thémistius, Or. 13, 177 b-178 c (p. 254-255 Downey)

Mon bon Socrate, tu étais contraint par ta situation d'amoureux d'Alcibiade et de Charmide, d'établir des degrés successifs dans l'ascension de ton amour, qui concernait d'abord de simples particuliers, et d'abandonner « ces beaux jeunes gens » pour passer « aux mœurs et aux lois »¹⁰⁹.

Thémistius, dont les amours sont le Prince, trouve facilement dès le premier échelon de l'ascension ce qui doit relever pour Socrate du second et du troisième échelon et peut-être de tout le voyage érotique ; c'est que, après les lois, Socrate affirme qu'apparaît l'*Océan de la Beauté* (πέλαγος τοῦ κάλλους), Océan qu'il contemple du lieu séparé où il siège ; et Thémistius espère qu'il est possible auprès de Socrate de voir cet Océan, de le toucher, d'être en contact avec lui¹¹⁰. Quel est exactement

107. Ne réduisons toutefois pas l'éloge de Rome à un thème purement littéraire et artificiel : Thémistius est impressionné par cette grandeur que fut et est encore Rome ; Constance le fut bien en 357 lors de sa venue à Rome (cf. Ammien Marcellin XVI 10, en particulier aux § 5 et 13-17).

108. Thémistius, *Or. 13, 178 a* = p. 255, l. 5 dans l'édition Downey ; 178 c = p. 255, l. 23-26 ; 179 c = p. 256, l. 28.

109. Thémistius, *Or. 13, 177 b* = p. 254, l. 3 Downey : τοὺς καλοὺς νέους. Cf. Platon, *Banquet* 210 a (repris 211 c) : τὰ καλὰ σώματα. Thémistius, *ibid.*, l. 4 (repris à peu près textuellement l. 9-10 Downey) : ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τοὺς καλοὺς νόμους. Repris de Platon, *Banquet* 210 c : τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν (la reprise platonicienne de 211 c ne comprend plus que τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα mais Thémistius doit insister sur les lois).

110. L'expression de Thémistius ἐν χώρῳ ἀπωκισμένῳ τῆς ἡμετέρας ἐνόψεως (p. 254, l. 16-17 Downey) renvoie verbalement, comme le signale Downey *ad locum*, à Platon, *République* 499 cd, qui signale la possibilité, dans un lieu barbare πόρρω που ἐκτὸς ὄντι τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως, de l'existence effective de philosophes-rois – mais il y renvoie seulement par certains de ses termes ; de plus l'évocation par Thémistius d'une vision, d'un contact, d'un toucher, renvoie plutôt à quelque expérience transcendante – après la mort, pour Socrate ; on doit dès lors penser aussi à un autre passage de la *République*, passage qui prépare le retour forcé dans la caverne des philosophes que l'on contraindra à gouverner (*Rép.* 519 bc) : actuellement nul n'est capable de veiller correctement sur la cité (πόλιν ἐπιτροπεύσαι, 519 b : le verbe est utilisé par Thémistius un peu plus loin, p. 255, l. 11 Downey), pas même ceux qui passent leur vie dans l'étude, car ils pensent que, dès avant leur mort, ils sont des émigrés (ἀπωκίσθαι : *Rép.* 519 c ; j'ai souligné le mot dans le texte de Thémistius) qui résident dans les îles des bienheureux.

cet Océan du Beau, objet de la contemplation philosophique ? Peut-être la suite du texte, qui pourtant continue à réagir contre une transcendance trop séparée, permet-elle, par l'usage d'une citation d'Empédocle, de le préciser. Thémistius s'adresse désormais au Sénat et non plus à Socrate : c'est en Rome, pensent les Romains, dit-il – mais on voit bientôt qu'il adopte ce point de vue quitte à l'interpréter –, que lui, Thémistius, arrivé à Rome, contemple « l'Océan de Beauté, océan indicible et inexplicable (πέλαγος... κάλλους ἄφραστον καὶ ἀνεξήγητον) », cet Océan qu'il est venu contempler (et aimer) après les beaux garçons et les belles lois ; mais Rome est aussi tout cela, Rome dans le spectacle qu'elle présente, Rome dans les lois qu'elle doit à Numa, Rome qui, avec le Sénat (σύγκλητος) des dieux et de leurs subordonnés suprahumains, gouverne la terre et l'endroit le plus beau de l'ensemble de cet océan de beauté ; aussi Thémistius n'a-t-il pas dû abandonner les belles lois pour atteindre le terme royal de son voyage amoureux et passer à l'Océan du Beau ; car Rome – le Sénat romain – a fait que les dieux n'ont pas encore abandonné la terre¹¹¹.

Empédocle, Hiéroclès, Thémistius, Platon

Comme il avait dû corriger le Socrate du *Banquet*, Thémistius doit donc refuser à Empédocle que la terre soit la *prairie d'Atè* ("Ἄτης λειμῶνα). À Gilbert Dagron, qui a commenté l'idéal politique et religieux qui transparait dans ces pages¹¹², revient aussi le mérite d'avoir identifié l'expression, attribuée là à Empédocle, comme une citation d'un passage connu par ailleurs de son poème des *Purifications*¹¹³. Parmi les

111. Contrairement à l'oracle hermétique de l'*Asclépius* XXIV (A.D. Nock et A.-J. Festugière (éd.), *Corpus Hermeticum*, ou (couverture) Hermès Trismégiste, t. II, Paris, Les Belles Lettres-CUF, 1945, p. 327, l. 4 sq.) : « a terris enim et ad caelum recursura divinitas linqueturque... »

112. Cf. G. Dagron, *L'Empire romain...*, p. 159-153 et 191-193. Je me demande pourtant si Dagron ne force pas un peu les choses lorsqu'il use de l'Empédocle pseudonyme du discours *À Jovien* (*Or.* 5, 70 b = p. 103, l. 7-8 dans les *Themistii orat.*, t. I, G. Downey (éd.), Leipzig, Teubner, 1965) pour voir ici essentiellement en Empédocle un imposteur traduisant le Christ ; il me semble que le texte critiquant ici Empédocle peut se comprendre dans la seule perspective de l'éloge de la *vie mixte*, Empédocle n'étant guère plus corrigé que Socrate – à moins, ce qui est possible, que Thémistius ne pense la clef connue de l'auditoire ou de certains de ses membres. Noter que l'emploi de l'expression *prairie d'Atè* pour désigner la terre n'est, dans la péroration de l'*Épitaïphios de son père* par Thémistius (*Or.* 20, 240 c = p. 14, l. 17 dans les *Themistii orat.*, t. II, G. Downey et A.F. Norman (éd.), Leipzig, Teubner, 1970 – l'expression y figure, il est vrai, sans attribution à Empédocle), pas critiqué. Mais le caractère antichrétien de ces pages de l'*Erôticos* ne me paraît pas douteux.

113. Empédocle, *Fragment* 121 DK (H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5^e édition, Berlin, Weidmann, 1934-1938, 3 vol.). Cf. G. Dagron, *L'Empire romain...*, p. 161, note 70, et, pour la présence de l'expression dans le discours 20 de Thémistius, note 71. Après la parution de l'ouvrage de Dagron en 1968, l'identification, non encore faite lors de la publication du t. I de l'édition Teubner de Thémistius en 1965, est notée à propos du discours 20 par G. Downey et A.F. Norman dans le t. II en 1970.

témoins qui nous ont transmis le fragment d'Empédocle dont Thémistius reprend ici une expression pour critiquer la métaphore, l'un, Hiéroclès¹¹⁴, voit dans cette description comme « région déplaisante »¹¹⁵ et « prairie d'Atè » une invitation à s'élever au-dessus de « ce qui entoure [ou concerne] la terre (τὰ περὶ γῆν) »¹¹⁶; il y a donc des chances pour que le contexte du fragment d'Empédocle qui nous a été transmis ait au moins favorisé cette cosmologie mystique méprisante de la terre. Un autre trait du texte d'Hiéroclès qui peut être intéressant est le rapprochement, avec opposition de signification, qu'il opère entre cette « prairie (λειμῶνα) d'Atè » et ce qu'il appelle la « prairie de la Vérité (τῆς Ἀληθείας... λειμῶνα) », cette autre prairie que fait quitter la « perte des ailes »: allusion au lieu supracéleste du *Phèdre* (247 c), où les âmes qui ne sont pas divines tentent de découvrir la « plaine de Vérité (τὸ ἀληθείας... πεδῖον: 248 b) » où l'âme peut, dans la « prairie (ἐκ τοῦ ἐκῆι λειμῶνος: *ibid.*) », se repaître de la nourriture qui lui convient, avant que le décret d'Adrastée ne renvoie sur terre l'âme qui n'a pas vraiment vu mais qui, gorgée d'oubli et alourdie, a perdu ses ailes (248 c). Bien plus vague que chez Hiéroclès est, sans doute, l'évocation du *Phèdre* dans l'autre texte de Thémistius (la péroraison de l'*Epitaphios de son père*) où il reprend aussi, pour l'opposer au succès de l'ascension spirituelle, l'expression d'Empédocle concernant la prairie d'Atè¹¹⁷; sans doute aussi, dans ces deux pages de l'*Erôticos*, en plus du commentaire du *Banquet* qui forme le thème central sur lequel l'orateur procède à ses variations, les souvenirs précis proviennent plutôt de la *République*¹¹⁸ que du *Phèdre*, ce qui conduit à

114. Hiéroclès, philosophe néo-platonicien, fut élève de Plutarque d'Athènes (ce dernier fut diadoque platonicien à Athènes où il fut le maître de Proclus et où il mourut en 431 ou 432); à Constantinople, Hiéroclès fut bâtonné pour paganisme et exilé; il enseigna (pendant une durée assez longue pour faire deux séries de leçons sur tous les dialogues de Platon) à Alexandrie. Nous possédons de lui un *Commentaire du « Carmen aureum » pythagoricien* (Hiéroclès, *In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, F.G. Köhler (éd.), Stuttgart, Teubner, 1974) et des fragments du traité *Sur la providence*, transmis par Photius (*Codex* 214, édition Henry au t. II de son édition de Photius (Paris, Les Belles Lettres, 1962), p. 125-130; *Codex* 251, édition Henry, t. VI, 1971, p. 189-206). Depuis K. Prächter, (« Richtungen und Schulen im Neuplatonismus », *Genethiakon für CARL ROBERT*, 1910, p. 105-156; « Christlich-neuplatonische Beziehungen », *Byzantinische Zeitschrift*, 21, 1912, p. 1-27. Les deux articles sont réimprimés dans K. Prächter, *Kleine Schriften*, Hildesheim-New York 1973), on a vu en lui un membre d'une école platonicienne d'Alexandrie, beaucoup plus sobre que celle d'Athènes et se rattachant plutôt à la tradition du moyen platonisme. Avec I. Hadot (*Le Problème du néo-platonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978), on explique le coté simplifié du néo-platonisme des œuvres conservées d'Hiéroclès (et de Simplicius) par leur genre littéraire, qui en fait des œuvres élémentaires. Le passage d'Hiéroclès qui cite en partie et commente un peu le fragment en question d'Empédocle figure au début de la section XXIV de son *Commentaire du « Carmen aureum »*: l'essentiel en est reproduit par DK dans les notes au fragment 121.

115. ἀτεπρέα χῶρον: fin d'héxamètre, début du fragment d'Empédocle 121 DK.

116. Noter l'interprétation analogue encore dans la péroraison de l'*Epitaphios de son père* par Thémistius.

117. *Or.* 20, 240 b = t. II Downey/Norman, p. 14 – le nom d'Empédocle n'est pas là cité par Thémistius.

118. Cf. note 110.

assimiler le contact avec l'*Océan de Beauté* à la sortie de la caverne ; mais on peut au moins soupçonner que, dans cette réinterprétation de la théorie platonicienne de l'amour qu'est l'*Erôticos* de Thémistius, la prairie d'Atè joue un peu le rôle qui, selon le *Phèdre*, est, pour ceux qui se sont gorgés d'oubli, celui du décret d'Adrasté ; du coup, on peut aussi penser que, dans ces pages, l'*Océan de Beauté* correspond à la *Plaine de Vérité*¹¹⁹, où l'on sait à l'époque que se promène l'Intellect. En somme, dans la pensée métaphysique de Thémistius qui peut être à l'arrière-plan de ce développement, toutes les grandes images platoniciennes de la transcendence seraient substituables les unes aux autres, pour renvoyer à l'Intellect.

Thémistius et son public

Si on laisse un peu de côté les corrections qu'apporte volontairement Thémistius dans son adaptation politique et si l'on tient compte des parallèles platoniciens et néo-platoniciens, on peut soupçonner derrière ce passage de son *Erôticos* le système de quelque néo-platonisme simplifié à la Hiéroclès, où l'on néglige, au moins en tant que séparé, l'Un qui est au dessus de l'Intellect¹²⁰, où l'Océan du Beau, lorsqu'on le voit du haut et non plus de ce monde, est cet Intellect-Un avec lequel on est en contact, cependant que, considéré d'ici-bas, il est cet Intellect-Un qu'on voit alors dans les lois et les beautés de ce monde qui y participent. Mais, quelques années avant Grégoire de Nazianze – et justement parce qu'elles ne doivent en rien être interprétées comme le compte rendu d'une expérience personnelle – ces deux pages de Thémistius me paraissent surtout un témoignage sur la façon dont on rêve de plus en plus sur quelques grandes images appartenant aux mythes de Platon, images que l'on associe de plus en plus, même lorsqu'on est un simple individu cultivé comme le public de Thémistius, et non un platonicien de métier ; l'*Océan du Beau* du discours de Diotime est l'une de ces grandes images.

On voit donc que les traces qu'a laissées, chez Grégoire de Nazianze, quelque chose de proche du « sentiment océanique » peuvent se replacer dans une évolution collective du monde parlant, sentant et pensant grec.

119. Notons que, dans les textes sur « la plaine de vérité » rassemblés par P. Courcelle (« *Connais-toi toi même* »..., t. III, p. 655-660), ceux qui sont d'origine néo-platonicienne rapportent, avec évidemment des distinctions qui se multiplient au fur à mesure que l'on avance dans le temps, la *plaine de vérité* à l'Intellect ; je noterai Plotin, *Ennéades*, I, 3, § 4 et VI, 7, § 13, textes cités par P. Courcelle, « *Connais-toi toi même* »..., p. 657, notes 173 et 174. Bien que postérieur à Thémistius comme étant vraisemblablement de Proclus, le *De malorum subsistentia* mérite peut-être aussi d'être nommé pour la façon dont il oppose la Plaine de Vérité à la Plaine d'Oubli (de *République*, X 621 a) : P. Courcelle, *ibid.*, p. 658 et note 179.

120. Voilà qui n'est pas si loin du platonisme de Grégoire de Nazianze où l'océan d'existence qu'est Dieu correspond à la fois à la première et à la seconde hypostase de Plotin.

Pour plus de *Rezeptionsgeschichte*

L'histoire des sentiments et des sensations, puisqu'ils ne peuvent répondre à quelque chose que lorsqu'ils sont exprimés, est aussi l'*histoire de la réception* des formules célèbres exprimant de grandes images. La façon dont Grégoire de Nazianze a modifié une formule de Platon me paraît une étape dans l'histoire en Occident de ce qui sera bien plus tard qualifié par Romain Rolland, accepté par Freud, de sentiment océanique. Mais il faudrait affiner et poursuivre pour d'autres époques et d'autres auteurs¹²¹ ce que, faisant d'un gallicisme allemand un germanisme français, on nomme souvent la *Rezeptionsgeschichte*.

... et plus de psychologie

Ma recherche philologique m'a toutefois fait écarter peut-être trop vite, par mise entre parenthèses de tout ce qui peut être fluctuation ou ambivalence des symboles, un certain imaginaire mythique de l'océan typique, l'Océan Atlantique, ou certains rapprochements plaisants, mais que je ne puis contrôler. Que des eaux soient de mort ne les empêche d'être eaux de vie, que l'on s'abîme ou que l'on se perde dans l'Océan ne l'empêche pas d'être vie éternelle.

Océan Atlantique

Strabon, à propos du déplacement d'aventures de l'Euxin à l'Atlantique souligne que ce n'est pas seulement au-delà des colonnes d'Hercule, de l'actuel détroit de Gibraltar, que l'on « quitte son lieu » (ἐκτοπίζειν), mais que tout *pélagos*, tout *ôkéanos* supposé permet cette expérience de total dépaysement, d'où ces transferts mythiques de l'Orient à l'Occident¹²². Pour la littérature d'époque impériale, poursuivre dans

121. Chez Jean Scott Erigène, Maître Eckhart, dans la « théologie mystique » de l'école espagnole puis de l'école française, bref chez ceux qui, pour Romain Rolland, constituent la tradition occidentale de *l'Océan infini de l'Un* – sans oublier peut-être ceux qu'il ne considère pas (Augustin, Boèce...). Pour une vue *générale* de la réception chrétienne de Platon (mais il s'agirait ici de la réception *particulière* d'un symbole *particulier* et d'un texte *particulier*), on pourrait partir, en dépit de sa date déjà ancienne, de l'ouvrage écrit par E. von Ivanka, *Plato christianus*, Einsieden, Johannes Verlag, 1964 (trad. fr. E. Kessler, Paris, PUF (« Théologiques »), 1990, qui étudie Origène, Grégoire de Nysse, saint Augustin, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, le Moyen Âge occidental, l'hésychiasme et le palamisme. L'ouvrage néglige Grégoire de Nazianze – et le méprise un peu : cf., p. 360 de la traduction française, les reproches qui lui sont adressés de reprise « naïve », voire « irréfléchie ». Grégoire de Nazianze n'a rien d'un naïf ; il est volontiers provocateur, et en même temps prudent ; il faudrait tenir compte du verbe grec employé dans ce passage d'*Or.* 14, 7 (βεύσαντας – et ses connotations chez Grégoire de Nazianze), des textes parallèles, tels *Or.* 38, 9 et 11, et du caractère programmatif et d'appel à la réflexion du passage de quelques lignes dont seule une phrase est traduite.

122. Strabon I, 2, 10, l. 23 sq. Cf., sur ces pays mythiques, *Peuples et Pays mythiques*, F. Jouan, B. Deforge (éd.), Paris, Les Belles lettres (Vérité des mythes), 1988 ; et, en particulier, pour les Argonautes,

l’Océan (Atlantique) n’est pas seulement quitter son lieu, mais poursuivre au-delà de tout lieu ; le roman d’Antonius Diogène fait, au-delà de Thulé, parvenir à la lune – ou plutôt auprès (πλησίον) de la lune – une terre bien plus pure – ou plus nue – (καθαρώτατην)¹²³ ; de même, au premier livre des *Histoires vraies* de Lucien, le vent emporte dans sa navigation océanique le navire du narrateur vers des îles célestes et d’abord la lune¹²⁴,... et, malgré Photius¹²⁵, Lucien est peut-être indépendant d’Antonius Diogène¹²⁶ ; d’ailleurs, dans le catéchisme des Pythagoriciens acousmatiques cité par Jamblique, la première question-réponse est « Que sont les îles des bienheureux ? Le soleil et la lune »¹²⁷, quand on situe généralement dans l’Océan ces îles des morts héroïsés ou des héros ayant échappé à la mort¹²⁸. Ainsi, si le ciel avec ses étoiles peut être, dans un développement purement physique concernant la lumière et l’obscurité ainsi que l’origine de la lumière lunaire, déjà qualifié par Plutarque d’« une sorte d’océan céleste »¹²⁹, l’Océan est aussi, pour la fantaisie comme pour la philosophie, l’au-delà, où qu’on le situe géographiquement.

Cet au-delà de l’Océan, ou qu’est l’Océan, est aussi ce que recherche qui veut aller au-delà de tout – recherche qui est progrès qu’admire le poète mais qu’il condamne comme moraliste comme peut la condamner l’homme politique prudent. Quand Thémistius fait l’éloge de la paix, l’Océan (*pelagos*) n’évoque pas pour lui l’Océan platonicien du Beau, cet au-delà avec lequel la contemplation fait entrer en contact¹³⁰, mais l’Océan Atlantique (πέλαγος... Ἀτλαντικόν) qui symbolise cette limite, cette frontière stable opposée à l’insatiabilité de ses propres désirs, que doit avoir dans son âme et ne point violer celui qui veut être vrai roi selon Platon

l’article de F. Vian, « Le périple océanique des Argonautes dans les *Argonautiques orphiques* », p. 177-185 (spécialement p. 179-180) ; et, pour le Paradis, l’article de M. Alexandre, « Entre ciel et terre : les premiers débats sur le site du Paradis (*Gen.* 2, 8-15 et ses réceptions) », p. 187-224 (spécialement p. 207-209).

123. Photius, *Codex* 166, 111 a l. 8-9, édition Henry, t. II, p. 146.
124. Lucien, *Histoires vraies*, livre I, § 5 et § 9-10, le voyage parmi les îles célestes allant du § 10 au § 29 (Lucien, *Œuvres*, J. Bompain (éd.), Paris, Les Belles lettres-CUFR, 1998, t. II – les deux livres des *Histoires vraies* (= opuscules 13 et 14) sont aux pages 41 à 134).
125. *Ibid.*, 111 b l. 35-36, édition Henry t. II, p. 148.
126. J.R. Morgan, « Lucian’s *True Histories* and the *Wonders beyond Thulé* of Antonius Diogenes », *Classical Quarterly*, 35, 1985, p. 475-490, spécialement p. 477-478.
127. Iamblichus, *De vita Pythagorica*, L. Deubner (éd.), Leipzig, Teubner, 1937 (§ 82, p. 47, l. 14-15. Pas de corrections sur ce point dans la deuxième édition Teubner, Stuttgart, 1975, révisée par U. Klein).
128. Encore, au second livre des *Histoires vraies*, c’est au retour du navire dans l’Océan que Lucien visite l’île des Bienheureux gouvernée par Rhadamanthe où il rencontre Homère et quelques autres.
129. ὡςπερ εἰς πέλαγος οὐράνιον : *De facie in orbe lunae* 934 d (Plutarque, *Scripta moralia*, t. II, F. Dübner (éd.), Paris, Didot, 1841, consulté dans la réimpression de 1890, cf. p. 1144, l. 17).
130. Contrairement au discours 13 : cf. *supra* et note 110.

et remplir ainsi son rôle prévoyant de providence qui veille à l'intérêt commun¹³¹. Et, bien avant Thémistius, le célèbre chœur de la *Médée* de Sénèque, tout en condamnant l'audace d'Argo, premier navire qui viole les *foedera mundi*, « les pactes qui organisent l'univers », admire les progrès de la navigation et prévoit un temps où

Oceanus vincula rerum laxet... nec sit terris ultima Thule / l'Océan relâchera les liens qui enserrant tout... et Thulé ne sera plus à l'extrémité des terres¹³².

Tous ces rapprochements ne font pourtant, à propos de la fabulation d'époque impériale concernant l'Océan Atlantique, qu'illustrer les ambiguïtés et les ambivalences de l'Océan comme symbole de l'au-delà et de tous les au-delà : on eût pu s'en douter ; et ce cadre est peut-être un peu trop lointain pour le philologue qui croit voir chez Grégoire de Nazianze quelque apparition du *sentiment océanique*.

Personnalité de Grégoire de Nazianze

Mais l'interprétation de Freud pourrait conduire à une recherche sur la psychologie individuelle de Grégoire de Nazianze : l'au-delà, plus ou moins panthéistique, du sentiment océanique est aussi un en-deçà¹³³ qui renvoie à la situation du nourrisson, voire au sein maternel¹³⁴. Et Grégoire de Nazianze est clairement un fils de sa mère¹³⁵. Aussi, émettre la supposition que l'Océan spirituel de l'être, auquel Grégoire

131. Thémistius, *Sur la paix* (Or. 10), péroration 140 d-141 c (Downey, vol. I, p. 214) ; l'océan Atlantique figure p. 214, l. 5-6. Le discours a été prononcé à l'occasion du retour de Valens à Constantinople en 369 après le traité avec les Goths renouvelant le *foedus* de 332.

132. Sénèque, *Médée*, v. 301-379 : première formule citée v. 337, seconde v. 375-379. Pour l'Atlantique comme (symboliquement) navigation interdite, cf. aussi l'expression proverbiale (ainsi Grégoire de Nazianze Or. 43, 24) dont Pindare, *IV^e Néméenne*, 69 (Γαδείρων τὸ πρὸς Ἰζόφον οὐ περατόν) est la première attestation.

133. Faut-il penser aussi au thème philosophique, et anthropologique, *archè / télos*? Il a fait l'objet, pour Origène et Grégoire de Nysse, d'une série d'études dans *Archè e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nisa. Analisi storico-religiosa*, U. Bianchi et H. Crouzel (éd.), Actes du colloque de Milan, 17-19 Mai 1979, Milan, Vita e Pensiero, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981 (= *Studia Patristica Mediolanensia*, 12).

134. Sur le sentiment océanique comme résurgence du narcissisme du nourrisson, cf. les références à S. Freud, *Malaise dans la civilisation* données *supra* note 3. Pour le « narcissisme absolument auto-suffisant » qui ne peut se maintenir « avec la venue au monde », cf. S. Freud, *Psychologie des masses et Analyse du moi*, trad. fr. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, in *Œuvres complètes*, Paris, PUF, t. XVI, 1991, p. 69 (édition *princeps* allemande sous le titre *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Leipzig-Vienne-Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921).

135. Parmi ces fils qui se rattachent essentiellement à leur mère – qui semblent être nombreux au IV^e siècle, qu'ils soient païens ou chrétiens (ainsi Libanius, et si l'on assimile à la mère la sœur aînée, Grégoire de Nysse dans ses rapports avec Macrine, etc.) – Grégoire de Nazianze est aussi l'un de ceux qui nous font le plus de confidences personnelles. Pour la façon dont ce fils aîné, bien qu'il ne se soit jamais complètement révolté devant l'autorité d'un père âgé, notable et évêque,

de Nazianze peut en quelque façon s'unir dans quelque sensation océanique en anticipation de l'au-delà, est aussi quelque retour à la mère, ce n'est pas chose absurde ; notons encore que, lorsqu'il ne s'agit point de spirituel mais de matière, on entend Grégoire de Nazianze évoquer la façon dont le corps se liquéfie dans la tombe et dont c'est là un retour aux liquides de l'origine et à la tombe qu'est la mère¹³⁶. Mais pour suivre cette voie, je ne suis pas suffisant.

Jean-Marie MATHIEU

Université de Caen Basse-Normandie

connu aussi pour ses bouffées de colère, se rattache surtout à sa mère, cf. sa consécration par sa mère dès avant sa naissance (*Carm.* II, i, 11, v. 68-92 et textes parallèles) et la façon dont cette consécration est confirmée par le fils dans le rêve où lui apparaissent deux femmes quasiment jumelles, la pureté (ἀγνεία) et la sagesse (σαοφροσύνη), rêve qui lui fait choisir l'incorruptibilité (ἀφθορίη), c'est-à-dire la virginité (*Carm.* II, i, 45, v. 229-266 ; *Patr. gr.* 37, 1369-1373. Ce rêve a fait l'objet d'un commentaire d'inspiration jungienne : C.M. Szymusiak-Affholder, « Psychologie et histoire dans le rêve initial de Grégoire le Théologien », *Philologus*, 115, 1971, p. 302-310). Cf. encore la multiplicité des épitaphes consacrées par Grégoire de Nazianze à sa mère (= toutes les épigrammes 28 à 80 du livre VIII de l'*Anthologie palatine*). Ces deux faits ne sont pas négligeables, même s'il y a là une part de tradition ou d'organisation littéraire. Noter encore l'éloge de la mère, vivante et présente, entremêlé à l'éloge du père dans l'*Oraison funèbre de Grégoire l'Ancien* (*Or.* 18). Qui rattache à l'attachement à la mère l'homosexualité peut aussi voir une marque de la fixation de Grégoire de Nazianze à sa mère dans son amour pour Basile – non seulement amitié (φιλία), mais passion et amour (πόθος, ἔρωτες), amours platoniciennes et platoniques « selon Dieu et sages » (καθὰ Θεόν τε καὶ σώφρονες), qui en font à Athènes un couple aussi célèbre qu'Oréste et Pylade ou que les jumeaux Molionides, et autour duquel se rassemble une phratricie de ceux qui se plaisaient comme eux à l'amour de la beauté incorporelle : cette passion athénienne est proclamée par Grégoire dans son *Oraison funèbre de Basile le Grand* (*Or.* 43, § 14, l. 21 ; § 19, l. 1-14 ; § 22 ; cf. aussi *passim* dans toutes ces pages 146 à 181 de l'édition J. Bernardi (Paris, Cerf (Sources chrétiennes n° 384), 1992) ; pour la façon dont l'affection de Grégoire pour Basile demeura après Athènes passionnée et passionnelle, faite de querelles et de réconciliations, on peut voir les lettres adressées à Basile (la lettre 40 est commentée par J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, Paris, Cerf, 1995, p. 259-263) et les souvenirs de certains poèmes autobiographiques (ainsi, dans le *Carm.* i, ii, 11, aux v. 386-413, c'est essentiellement comme une trahison de l'amitié qu'est présentée la consécration épiscopale de Grégoire de Nazianze par Basile au siège de Sasimes) : la sensibilité romantique de Grégoire de Nazianze s'est éminemment appliquée à Basile.

136. *Carm.* I, ii, 14, v. 33-36 (*Patr. gr.* 37, col. 758) et *Or.* 18, 42 (*Patr. gr.* 35, col. 1041 a – noter qu'il s'agit là d'une consolation à sa mère dans l'oraison funèbre de son père). Ces deux textes sont replacés dans un ensemble collectif par J.-M. Mathieu, « Horreur du cadavre et philosophie dans le monde romain. Le cas de la patristique grecque au IV^e siècle », in *La Mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, F. Hinard (dir.), Actes du colloque de Caen (20-22 novembre 1985), Caen, Centre de publications de l'Université de Caen, 1987, p. 311-320, spécialement p. 315-316.