

L'IVRAIE ET LES DÉMONS
PASSIONS ET RATIONALITÉ CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE
ET ÉVAGRE LE PONTIQUE

Kelly Elizabeth Harrison

Chavannes-de-Bogis

2021

Thèse de doctorat présentée devant la Faculté des lettres et des sciences humaines
de l'Université de Fribourg (Suisse)

Approuvée par la Faculté des lettres et des sciences humaines sur proposition des
professeurs Filip Karfik, George Karamanolis et Theo Kobusch.

Fribourg, le 29 octobre 2021.

Le Doyen Prof. Dominik Schöbi

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait pu être ni commencée ni achevée sans le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS), dont le subside et la bourse de mobilité m'ont permis de mener mes recherches. Je remercie la Commission de recherche FNS de l'Université de Fribourg ainsi que le FNS d'avoir soutenu mon projet.

Je remercie vivement mes directeurs de thèse, Filip Karfik de l'Université de Fribourg et George Karamanolis de l'Université de Vienne, pour leurs encouragements et conseils précieux. Sans la confiance qu'ils m'ont accordée avant même la soumission de mon projet au FNS, ce travail n'aurait pas pu voir le jour.

Du fond du cœur, je remercie mes parents, ma sœur et ma grand-mère, qui ont été présent·e·s à travers vents et marées durant ces quatre ans. Je les remercie de leur patience et de leur soutien. Ma reconnaissance va également à mes ami·e·s, en particulier à Gabriel Noble et Mathilde Zbaeren, qui ont été de fiables et joyeux collègues de thèse, même dans les moments difficiles. Je les remercie pour leur soutien moral et leur humour, qui ont résisté à la crise sanitaire. Pour leur curiosité et leur soutien, un grand merci à Elsa Chavinier, Lara Donnet, Aurélie Gay, Luc Guillemot, Michael Hertig, Marie-Claude Hofner, Prune Karlen, Jacob Lachat, Valentine Loup, Laurence Thévoz, Mirza Turzic et Jacqueline Tusi. Ma reconnaissance va aussi à Tanja Ruben, qui a accepté de relire le grec (et parfois plus !) dans l'urgence des dernières semaines. Il va sans dire que toute erreur restante est de ma responsabilité. Quant à mes collègues de l'Université de Lausanne et de la Haute École de Travail Social du Valais, je remercie Farinaz Fassa et Marion Repetti pour leur flexibilité et leurs encouragements durant les derniers mois de ma thèse, qui m'ont permis d'intégrer leur projet de recherche tout en terminant le mien.

Enfin, merci infiniment à mon compagnon Manouk Borzakian, qui connaît si bien le sujet de cette thèse qu'il aurait pu la rédiger et la défendre à ma place. Son amour, sa confiance, son soutien inconditionnels et ses relectures éclairantes ont été vitaux pendant toutes ces années.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction générale	7
Dictionnaires et abréviations des œuvres	20
Remarques typologiques.....	21
I. Grégoire de Nysse	23
Chapitre 1 : Passions, sensation et matière	25
1.1 La sensation : catégorie ontologique	26
1.2 La sensation comme faculté	35
1.3 La sensation, entre matière et raison.....	41
1.3.1 Une matière fondatrice	42
1.3.2 Le sensible entre âme et corps.....	43
1.3.3 Une matière épaisse et lourde	45
1.4 Le ΘΥΜΟΣ, ΠΕΠΗΘΥΜΙΑ et les passions.....	51
1.4.1 Définir le ΘΥΜΟΣ et ΠΕΠΗΘΥΜΙΑ.....	51
1.4.2 Le détournement du ΘΥΜΟΣ et de ΠΕΠΗΘΥΜΙΑ	54
1.5 Conclusion	62
Chapitre 2 : Passions et mouvements	65
2.1 Les mouvements sensibles et animaux	67
2.1.1 Entre altération et stabilité de l'être	67
2.1.2 Des ΟΡΜΑΙ végétale et animale à la ΟΡΜΗ humaine.....	70
2.1.3 La ΠΟΙΗ	76
2.2 Le mouvement de la raison	78
2.2.1 Qu'est-ce que le mouvement rationnel ?.....	78
2.2.2 Le corps : expression du mouvement rationnel.....	80
2.2.3 Le mouvement déréglé de la raison	84
2.2.4 Les mouvements après la mort.....	86
2.3 Conclusion	89
Chapitre 3 : Passions, discernement et jugement	91
3.1 L'intervention du diable	92
3.2 L'imperfection rationnelle	98
3.3 Éprouver le ΠΑΘΟΣ.....	101
3.4 Conclusion	106

II. Évagre le Pontique	109
Chapitre 4 : La mécanique des passions.....	111
4.1 Identifier les passions	112
4.2 Quelques concepts-clés	121
4.2.1 Des synonymes ?.....	121
4.2.2 Le NOHMA et la ΦΑΝΤΑΣΙΑ.....	123
4.2.3 Le ΛΟΓΙΣΜΟΣ.....	125
4.2.4 Le ΔΑΙΜΩΝ et le ΠΝΕΥΜΑ.....	130
4.3 Des sources démoniaques... ..	133
4.4 ...aux sources humaines	143
4.5 Conclusion	149
Chapitre 5 : Passions, matière et sensibles	153
5.1 Matière et NOHMATA	154
5.2 Un combustible pluriel.....	164
5.3 L'épaississement de l'intellect et du cœur.....	171
5.4 Un corps ambigu.....	178
5.5 Conclusion	182
Chapitre 6 : Passions et mouvements	185
6.1 La passion comme moteur d'action	186
6.2 Des motions en lutte	192
6.3 Les dangers de l'inertie	196
6.4 Conclusion	202
Chapitre 7 : Passions et intellect	205
7.1 Un vice acquis.....	205
7.2 Un mésusage coupable.....	214
7.3 L'autocaptivité de l'intellect.....	221
7.4 Se guérir soi-même.....	224
7.5 Conclusion	233
Conclusion générale.....	235
Bibliographie.....	245
Lexiques et dictionnaires	247
Textes de Grégoire et d'Évagre.....	247
Sources antiques et tardo-antiques.....	249
Commentaires : articles et monographies.....	252

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Mes amis, retenez ceci, il n'y a ni mauvaises herbes ni mauvais hommes.

Il n'y a que de mauvais cultivateurs.

Victor Hugo, *Les Misérables*

DES PASSIONS TARDO-ANTIQUES

L'engouement pour l'étude des émotions va croissant depuis les années 1970. En histoire, en économie, en philosophie, en sociologie, en anthropologie, en psychologie, en linguistique ou en droit, on ne compte plus les recherches qui portent sur la dimension affective de nos vies humaines et animales. On reconnaît à présent que nos émotions influencent nos choix, nos actions, nos valeurs, nos parcours de vie, nos relations. Mais qu'est-ce qu'une émotion ? Faut-il distinguer l'émotion de son pendant antique, la passion (πάθος) ? Quelle relation voir entre émotion et raison ? Et entre passion et raison ? Cette relation doit-elle être pensée en termes dualistes, l'émotion excluant la raison et la raison l'émotion ?

Pour l'historien Thomas Dixon, il convient de distinguer l'émotion de la passion, qui commence à disparaître autour du 18^e siècle, notamment sous la plume de Hume, l'un des premiers à utiliser le terme d'émotion. Au cours du 19^e siècle, la notion se répand et se distingue plus nettement de la passion. Elle permet aux adeptes d'une science naissante, la psychologie, de mettre à distance l'idée de mouvements et de facultés de l'âme, de se débarrasser de la dimension de souffrance qui accompagne souvent le terme de passion, et d'instaurer une frontière plus marquée avec la faculté rationnelle. Alors que les penseurs antiques, médiévaux et modernes n'excluaient pas la rationalité de la passion – celle-ci peut être associée à de fausses croyances ou à des erreurs de jugement, par exemple –, les premiers psychologues postulent une opposition stricte entre émotion et raison¹. Deux siècles plus tard, cette opposition continue de marquer nos représentations, même si l'on constate, par exemple chez les philosophes cognitivistes, la volonté de penser une frontière plus poreuse et une relation plus fluide entre émotion et raison.

L'étude des sources antiques révèle les conceptions variées de la passion et de sa relation avec l'intellect. Elle donne parfois lieu à des lectures actualisantes – comme celle entreprise par la philosophe Martha Nussbaum avec le stoïcisme² – et participe de la

¹ Dixon, 2011.

² Nussbaum, 2008.

réévaluation actuelle de la relation entre émotion et raison. Les conceptions antiques estompent les frontières héritées du 19^e siècle pour en créer de nouvelles qui reflètent de façon plus fidèle à nos yeux la complexité de nos expériences affectives. Si les platoniciens, péripatéticiens, stoïciens et épicuriens ont des idées propres aux contextes intellectuels et socioculturels qui étaient les leurs, on ne peut leur reprocher d'avoir eu des visions réductrices de l'affect. Chacun a proposé une conception réfléchie et nuancée de la passion et de la relation qu'elle entretient avec la raison.

Les penseurs antiques n'ont cessé de se poser des questions sur le sens à donner au πάθος, d'autant que le terme s'inscrit dans des préoccupations d'ordre ontologique, éthique et épistémologique : l'être humain est-il naturellement passionné ou la passion contredit-elle sa nature ? Peut-on être en même temps vertueux et passionné ? La passion entretient-elle un lien avec la croyance, de sorte qu'en modifiant une croyance comme celle selon laquelle tous les chats sont dangereux, on supprime la passion de la peur ? La passion représente-t-elle un obstacle à la connaissance, en troublant par exemple le regard que notre raison pose sur le monde, ou est-elle elle-même le résultat d'une connaissance erronée ? Et quel rôle donner au corps ? Ces questions révèlent l'intérêt de l'étude philosophique de la passion antique : s'y intéresser ouvre la voie à une compréhension plus approfondie de la nature et de la vie humaines.

Ces dernières années, cet intérêt s'est progressivement étendu à l'Antiquité tardive. Cette période, que l'on fait habituellement commencer au 3^e siècle après J.-C., est témoin de la rencontre fructueuse entre les philosophies anciennes, la pensée juive et la pensée chrétienne. Les auteurs tardo-antiques font appel aux notions philosophiques antiques pour traiter des problématiques nouvelles, qui pour certains relèvent surtout de la théologie. Ainsi, au 4^e siècle après J.-C., âge d'or de la patristique, c'est notamment « l'insuffisance du langage biblique pour définir les relations trinitaires du Père et du Fils [qui] conduit les Pères de Nicée à recourir à un vocabulaire philosophique grec »³. La philosophie antique se présente souvent

³ Boulnois, 2012, p. 17.

comme une boîte à outils pouvant répondre à des besoins spécifiques à d'autres contextes intellectuels et socioculturels.

La rencontre entre la pensée antique, juive et chrétienne a donné lieu à différentes prises de position parmi les spécialistes contemporains. Certains postulent une rupture entre les penseurs antiques, qui étaient païens, et les penseurs tardo-antiques, chrétiens. Selon eux, l'extension du christianisme signifie l'émergence d'un monde nouveau, organisé autour de la foi qu'il faut opposer à la philosophie. D'autres penseurs actuels voient une continuité entre ces périodes, qui n'implique pas davantage de changements que ceux qu'ont connus des courants de pensée païens comme le péripatétisme et le stoïcisme, qui ont eux-mêmes évolué au fil du temps. Aussi a-t-on formulé l'hypothèse selon laquelle la tradition platonicienne ne disparaît pas avec l'essor des pensées tardo-antiques, mais continue de se développer, non seulement par la voie du néoplatonisme grâce à des penseurs comme Plotin, Porphyre et Proclus, mais également du christianisme auquel se rattachent, pour en nommer certains, Clément d'Alexandrie, Origène, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Évagre le Pontique, Augustin et Maxime le Confesseur⁴.

Ces continuités ne supposent toutefois pas que les penseurs chrétiens s'appliquent à ressasser les thèses de ceux qui les précèdent. S'ils s'inspirent d'un grand nombre d'entre eux, ils opèrent une sélection critique et réfléchie de leurs idées, d'une part selon les prémisses de la doctrine chrétienne de leur temps et l'interprétation qu'ils en donnent, d'autre part selon leurs préoccupations propres et le public qu'ils visent par leurs œuvres. Ils interprètent et adaptent les thèses antiques en fonction de problématiques qu'ils traitent comme penseurs et croyants. Ainsi, si l'influence de Platon et de Plotin est indéniable, aucun chrétien n'adopte la totalité de leurs thèses ni ne donne exactement le même sens aux notions qu'il leur emprunte⁵. D'autres philosophes, comme Aristote ou Épicure, sont mis à distance, ouvertement critiqués ou plus simplement invisibilisés – notamment à cause des propos qu'ils tiennent sur la mortalité de l'âme ou l'importance du plaisir – tout en exerçant parfois

⁴ Pavlos, Janby, Emilsson et Tollefsen, 2019.

⁵ *Ibid.*, p. 2.

une influence indirecte. De façon générale, on peut dire que le succès de la pensée chrétienne ne découle pas – ou en tous les cas pas seulement – de l'autorité et de l'aura des philosophes auxquels elle fait souvent appel, mais de sa capacité à proposer de nouvelles façons de penser l'être humain, sa relation au monde et sa relation au divin. La pensée chrétienne des premiers temps relève en ce sens d'une école de pensée⁶ au même titre que le platonisme, l'épicurisme ou le scepticisme.

GRÉGOIRE ET ÉVAGRE

Bien que dix ans seulement les séparent, qu'ils écrivent dans la même langue et s'inspirent des mêmes sources philosophiques et théologiques, Grégoire de Nysse et Évagre le Pontique développent une cosmologie et une anthropologie distinctes. Ils appréhendent différemment la notion de passion et sa relation avec la raison, à laquelle ils renvoient par les termes νοῦς, λόγος, λογιστικόν, ἡγεμονικόν⁷, que nous regroupons sous la notion de raison ou d'intellect. Les spécialistes de Grégoire et d'Évagre ne s'accordent pas sur le sens à donner à la passion.

Balthasar voit dans la passion grégorienne « une *punitio* infligée par Dieu pour le péché de notre liberté »⁸, punitio qui se traduit par le « souci irréalisable d'un infini immanent » qui retient l'âme dans « la plaine horizontale de la matière »⁹. La passion retient l'âme dans le monde matériel et la pousse à satisfaire un désir insatiable. Elle s'accompagne par ailleurs d'une illusion, ce désir insatiable étant faussement perçu par la raison comme

⁶ Karamanolis, 2013, p. 240.

⁷ Grégoire renvoie à la faculté rationnelle avec les termes νοῦς, λόγος, λογισμός, διάνοια (et διανοητικός), ἡγεμονικόν, πνεῦμα et plus rarement ἔννοια. Une étude attentive des textes révèle la proximité sémantique de ces termes ; tout au plus certains sont-ils rattachés à des contextes ou des expressions qui pourraient leur être propres, mais qui n'apparaissent qu'une fois, laissant peu de place à des hypothèses solides. C'est à cette conclusion que parvient également le *Lexicon Gregorianum*. Quant à Évagre, il utilise les termes λογιστικόν, νοῦς, διάνοια, ἡγεμονικόν et καρδιά de manière synonyme, une interprétation avec laquelle certains se trouvent en désaccord. Misiarczyk (2013) par exemple défend que le νοῦς ne peut être identifié au λογιστικόν. L'examen des œuvres choisies pour ce travail n'a pas permis de conclure à une différence significative entre ces termes.

⁸ Balthasar, 1941, p. 50.

⁹ *Ibid.*, p. 17.

satisfiable. La lecture de Balthasar ne se présente toutefois pas toujours sans ambiguïté, car il avance aussi que, pour Grégoire, « les passions ne sont pas mauvaises en soi »¹⁰.

Cette apparente contradiction peut être éclairée en tenant compte de l'interprétation de Blowers : se concentrant sur Basile de Césarée dont il voit des échos chez Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, Blowers postule que la passion est à la fois une punition divine et le moyen de grandir spirituellement¹¹. Ce qui est initialement une punition se révèle profitable à l'être humain et contribue au salut de son âme. Aussi, on peut défendre, comme le fait Balthasar, la thèse selon laquelle la passion est à la fois un vice et une aide morale. Pour Williams, les passions au sens où Grégoire les entend poussent l'esprit à agir de façon contraire à sa nature et à devenir charnel, et rendent l'âme esclave, l'éloignant de Dieu. Cet esclavage n'est toutefois possible que si la raison, et plus précisément la volonté libre, y consent¹². Daniélou distingue deux sens au terme πάθος dans *Platonisme et théologie mystique* :

En premier lieu, les πάθη désignent dans l'homme tout ce qui concerne la vie animale, aussi bien dans sa réalité extérieure (naissance, nutrition, génération, maladie, mort, etc...) que dans sa nature psychologique (connaissance sensible, désir et courage, etc...). Cette nature animale, bonne en soi, constitue néanmoins pour l'homme une déchéance. Grégoire la figure d'ordinaire par les « tuniques de peau » dont la Genèse (II, 21) nous dit qu'Adam fut revêtu après la chute. D'autre part, les πάθη désignent l'ensemble des tendances pécheresses de l'homme. Elles correspondent très exactement sur ce point à ce que notre langue moderne appelle les « péchés capitaux ». Il n'est que de prendre une quelconque liste chez Grégoire pour se convaincre de l'identité des deux notions (XLIV, 1223C).¹³

Les passions sont d'une part inhérentes à la vie humaine après le premier péché, d'autre part des tentations auxquelles l'humain doit se garder de succomber puisqu'elles sont associées au vice et au péché.

Meredith postule trois définitions de la notion grégorienne de πάθος. Premièrement, le terme renvoie à un mouvement d'éloignement de l'âme vis-à-vis de la vertu, qui la

¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹¹ Blowers, 2009, p. 37.

¹² Williams, 1993, p. 111.

¹³ Daniélou, 1944, pp. 50-51.

rapproche du vice et se fonde sur l'idée stoïcienne d'impulsion de l'âme. Deuxièmement, le πάθος peut correspondre à un désir nécessitant d'être éduqué et purifié plutôt que supprimé, sachant qu'il peut assister la raison dans sa contemplation de Dieu. Enfin, le troisième sens de πάθος renvoie à des troubles corporels étrangers à tout blâme d'ordre moral¹⁴. Pour Laplace, les passions sont plus simplement des « mouvements instinctifs dont notre volonté n'est pas maîtresse et qui s'opposent en nous à la perfection de l'image »¹⁵, cette perfection se trouvant dans la raison, qui reflète Dieu. Cette interprétation implique que les impulsions de l'âme agissent indépendamment de la raison, d'une façon comparable aux προπάθειαι stoïciennes. L'interprétation de Stead contraste avec celle de Laplace en ce qu'il estime que Grégoire distingue les impulsions neutres de l'âme des passions qui sont suspectes sur le plan moral. Mais Stead observe aussi qu'il arrive à Grégoire de négliger cette distinction et d'utiliser l'un et l'autre termes de manière indifférente¹⁶. Warren Smith propose, lui, de comprendre la passion grégorienne comme s'inscrivant dans une rencontre entre les conceptions de l'âme platonicienne et aristotélicienne, qui permet à Grégoire d'ancrer les passions dans un cadre théorique qui oppose impulsions du corps et impulsions de la raison, mais qui comprend aussi les passions comme les résultats de jugements erronés de l'esprit¹⁷.

Ces interprétations nous conduisent à nous questionner sur le lieu d'origine des passions humaines pour Grégoire : celles-ci font-elles partie de la nature humaine et, si c'est le cas, proviennent-elles de l'âme ou du corps ? Cavarinos soutient que, suivant le *Phédon* 66c et le *Cratyle* 404a de Platon, Grégoire attribue l'origine des passions et des désirs à autre chose que l'âme, puisque l'âme est à l'image d'un Dieu étranger à la passion¹⁸. D'autres, comme Williams ou Spanneut¹⁹, se distancient de cette lecture et soutiennent que Grégoire ne voit pas l'humain comme « a rational core with some embarrassing additions »²⁰, ce qui suppose

¹⁴ Meredith, 2008, pp. 65-66, traduction libre.

¹⁵ Laplace, 1943, p. 57.

¹⁶ Stead, 1982, pp. 43-44.

¹⁷ Warren Smith, 2004, p. 76.

¹⁸ Cavarinos, 1955, p. 139.

¹⁹ Spanneut, 1990, pp. 45-46.

²⁰ Williams, 1993, p. 236.

que les passions appartiennent à l'âme autant que les parties non rationnelles du θυμός et de l'ἐπιθυμία, même si tous ces éléments sont absents de Dieu. Ainsi, ce qui fait principalement débat entre ces interprétations n'est pas le lieu de production du πάθος – aucune ne soutient que le corps produit les passions –, mais la définition à donner à l'âme telle qu'elle a été créée puis telle qu'elle se trouve après le péché, lors de sa vie terrestre.

Quant à Évagre, la discussion sur sa définition du πάθος est compliquée par une élasticité sémantique plus importante. Il intègre la passion à un réseau de notions dont le sens et les imbrications sont assez obscurs. La représentation (νόημα ou φαντασία), la pensée (λογισμός) et le démon (δαίμων) jouent un rôle dans la passion, mais Évagre n'en offre nulle part de définition et il lui arrive d'utiliser ces notions de manière interchangeable, sans raison apparente. Par conséquent, l'interprétation des quatre notions varie considérablement. Pour Guillaumont, Évagre suit les stoïciens en soutenant que les passions sont des maladies de l'âme et que l'impassibilité (ἀπάθεια) correspond à l'état de santé de l'âme. Les passions sont produites par le θυμός et l'ἐπιθυμία lorsqu'il y a mésusage de ces facultés et de la faculté rationnelle, et sont intimement liées à la sensation, par laquelle la représentation imprime l'intellect et offre de la matière aux pensées, qu'Évagre appelle « λογισμοί »²¹. Ces dernières peuvent devenir mauvaises à cause des passions. Guillaumont soutient aussi que les passions « entretiennent et aggravent les stimulations provoquées par les représentations, donnant ainsi naissance aux mauvaises pensées »²². Les démons peuvent également être à l'origine des pensées mauvaises et passionnées, qu'ils suggèrent aux humains.

Corrigan distingue les passions du corps, comme la gourmandise, des passions de l'âme, comme la colère. La passion et la pensée sont les intermédiaires par lesquels les démons s'attaquent à l'être humain²³, même si les passions sont relâchées par la perception sensible, la mémoire de cette perception, la pensée basée sur les réalités sensibles, ou encore l'odeur des démons²⁴. Aussi, contrairement à Guillaumont, Corrigan avance que la passion

²¹ Guillaumont, 2004, pp. 209-211.

²² *Ibid.*, p. 236.

²³ Corrigan, 2009, p. 93.

²⁴ *Ibid.*, p. 94.

est toujours latente dans l'âme. Stewart estime pour sa part que les démons représentent pour Évagre « the mix of memories and passions that subvert a monk's spiritual intentions by suggesting alternatives to the harsh disciplines of monastic life »²⁵. Plus loin, il affirme que la notion de πάθος est utilisée pour décrire le θυμός et l'ἐπιθυμία lorsqu'ils sont engagés dans une course destructrice²⁶.

Tobon reconnaît l'influence stoïcienne sur la conception des passions d'Évagre tout en soulignant les différences entre les deux positions. Chez Évagre, la passion suppose que l'individu priorise de façon excessive les objets sensibles sur les réalités intelligibles et divines²⁷. Tobon propose aussi de comprendre la passion comme un mouvement instable de l'intellect et de l'âme, qui rend passif l'intellect dans sa relation au monde et l'éloigne de Dieu. Et elle met en avant la responsabilité individuelle de la passion. Pour Konstantinovsky, enfin, les images provoquent les passions²⁸, qu'il faut comprendre comme des inclinations vicieuses de l'âme qui causent la souffrance et l'esclavage de l'âme²⁹.

OBJECTIFS DE CE TRAVAIL

Ce travail veut éclairer le sens de la notion de passion dans sa relation avec la raison chez Grégoire et chez Évagre. Deux volontés nous animent. Premièrement, nous voulons clarifier davantage les concepts de passion et de raison chez l'un et l'autre, car ceux-ci jouent un rôle prépondérant dans leur conception de la nature humaine : les passions sont-elles toujours vicieuses ou peuvent-elles être bénéfiques pour l'humain ? Quelles sont la cause et l'origine des passions ? La raison joue-t-elle un rôle dans leur apparition et/ou leur disparition ? Et qu'est-ce que les passions nous apprennent sur la conception grégorienne et évagrienne du corps ? Deuxièmement, notre étude participe à la découverte et à la valorisation des pensées

²⁵ Stewart, 2011, p. 266.

²⁶ *Ibid.*, p. 268.

²⁷ Tobon, 2010, p. 141.

²⁸ Konstantinovsky, 2009, p. 81.

²⁹ *Ibid.*, p. 31.

tardo-antiques, qui sont encore trop souvent ignorées en histoire de la philosophie. Nous espérons contribuer à l'élaboration de savoirs portant sur les anthropologies de cette période.

Nous appréhendons Grégoire de Nysse et Évagre le Pontique comme des penseurs à part entière. Pour cette raison, nous renvoyons peu aux penseurs et textes qui ont pu les influencer, et nous nous concentrons sur leurs œuvres. En d'autres termes, ce travail analyse de façon systématique les concepts-clés des théories des passions de Grégoire et d'Évagre, en laissant généralement de côté la relation entre ces concepts et leurs sources antérieures. Trois raisons justifient ce choix : premièrement, la complexité des thèses de Grégoire et d'Évagre, qui méritent d'être étudiées pour elles-mêmes, comme on le fait pour Platon, Marx ou Wittgenstein ; deuxièmement, le risque que suppose toute mise en relation de sources aux trajectoires ni linéaires ni explicites, comme l'explique Stewart :

We find a word in a Christian text, recognize it as « Platonic », and check Plato and Plotinus. Locating a « source » and sketching a line toward the early Christian text at hand, we presume that illumination will occur when the connection is complete. We forget the thousand pathways that languages and concepts can travel.³⁰

Il est difficile de ne pas tomber dans ce piège. Troisièmement, le manque de temps : analyser les œuvres de Grégoire et d'Évagre est un travail en soi, au même titre que l'est l'identification des sources avec lesquelles leurs œuvres résonnent. Aussi, sauf exception, nous renvoyons aux études qui jettent la lumière sur les sources philosophiques de Grégoire et d'Évagre, qui empruntent massivement à Origène³¹ ainsi qu'à Platon³². Les néoplatoniciens tels que

³⁰ Stewart, 1999, p. 3. Konstantinovsky (2009) développe une réflexion similaire.

³¹ Pour l'influence d'Origène sur Grégoire, voir Weiswurm, 1952 ; Daniélou, 1967, 1970, 1971 ; Bishop, 2000 ; Arruzza, 2007 et Brugarolas, 2017 par exemple. En ce qui concerne Évagre, voir Refoulé, 1961 ; Guillaumont et Guillaumont, 1971 ; Casiday, 2006 ; Sorabji, 2007 ; Konstantinovsky, 2009 ; Stewart, 2011 ; Daley, 2016 ; Kalvesmaki et Darling Young, 2015 ; Fogielman, 2017 et Ramelli, 2017 et 2018.

³² Pour Grégoire, voir notamment Cherniss, 1930 ; Leys, 1951 ; Weiswurm, 1952 ; Ladner, 1958 ; Daniélou, 1971 ; Cavarinos, 1976 ; Drobner, 2000 ; Konstantinovsky, 2009 ; Corrigan, 2013 et Brugarolas, 2017. Pour Évagre, voir Stewart, 2011 ; Gibbons, 2015 et Fogielman, 2017.

Plotin³³, Porphyre³⁴ et Jamblique³⁵ ont également joué un rôle considérable dans l'élaboration de leurs anthropologies. Et le stoïcisme constitue une ressource importante³⁶ à laquelle Grégoire et Évagre auraient accédé d'abord par le biais de Posidonius³⁷.

À ces auteurs s'ajoutent, pour Grégoire, Philon d'Alexandrie³⁸, Galien³⁹, Hiéroclès – ceci grâce à « un courant néo-platonicien distinct de celui de Plotin, Porphyre et Jamblique » qui serait « la pensée authentique d'Ammonius Sakkas »⁴⁰ – Irénée⁴¹, Méthode d'Olympe⁴², Basile de Césarée et Basile d'Ancyre⁴³, par exemple. Pour Évagre, on peut retenir encore Clément d'Alexandrie⁴⁴, Basile de Césarée⁴⁵, Grégoire de Nazianze⁴⁶, Grégoire de Nysse⁴⁷, Macaire d'Alexandrie⁴⁸, Macaire le Grand⁴⁹ et Saint Antoine, dont Évagre connaît la vie par la biographie de Saint Athanase⁵⁰. Bien qu'Aristote ait été critiqué par Grégoire et Évagre, quelques idées leur sont communes, sans qu'on puisse certifier d'influence directe⁵¹. Chez Grégoire, il semble que l'influence d'Aristote repose sur des intermédiaires comme

³³ Pour Grégoire, voir Weiswurm, 1952 ; Daniélou, 1971 ; Drobner, 2000 ; Lévy, 2004 ; Arruzza, 2007 ; Wessel, 2009 ; Corrigan, 2013 ; Iozzia, 2015 et Brugarolas, 2017. En ce qui concerne Évagre, il est difficile de dire s'il a eu accès aux textes, mais certaines de ses idées font écho à celles de Plotin selon Konstantinovsky, 2009.

³⁴ Courcelle, 1967, p. 406 ; Lévy, 2004 ; Biriukov, 2015 et Iozzia, 2015.

³⁵ Daniélou, 1971.

³⁶ Pour Grégoire, voir Leys, 1951 ; Weiswurm, 1952 ; Ladner, 1958 ; Daniélou, 1970, 1971 ; Drobner, 2000 ; Laplace, 2002 ; Wessel, 2009 et Brugarolas, 2017. Pour Évagre, voir Refoulé, 1961 ; Casiday, 2006 ; Sorabji, 2007 et Fogielman, 2017.

³⁷ Daniélou, 1971 et Biriukov, 2015 renvoyant à Drobner, 2000.

³⁸ Weiswurm, 1952 ; Ladner, 1958 ; Daniélou, 1970 ; Laplace, 2002 et Brugarolas, 2017.

³⁹ Ladner, 1958 ; Drobner, 2000 et Wessel, 2009.

⁴⁰ Daniélou, 1967, p. 399.

⁴¹ *Ibid.*, 1971.

⁴² Ramelli, 2010.

⁴³ Brugarolas, 2017.

⁴⁴ Refoulé, 1961 ; Daley, 2016 ; Kalvesmaki et Darling Young, 2015.

⁴⁵ Refoulé, 1961.

⁴⁶ Konstantinovsky, 2009.

⁴⁷ Ramelli, 2017 et 2018.

⁴⁸ O'Laughlin, 1987.

⁴⁹ Refoulé, 1961 ; Stewart, 2011 ; Fogielman, 2017.

⁵⁰ Guillaumont et Guillaumont, 1971 ; Dysinger, 2005 ; Harmless, 2005 ; Stewart, 2011 ; Fogielman, 2017.

⁵¹ Pour Grégoire, voir Biriukov, 2015 renvoyant à Weiswurm, 1952 ; Ladner, 1958 ; Drobner, 2000 ; Konstantinovsky, 2009 et Brugarolas 2017. Pour Évagre, voir Gibbons, 2015 et Corrigan, 2016. Fogielman (2017) avance qu'Évagre s'inspire directement de l'*Éthique à Nicomaque*.

Alexandre d'Aphrodise⁵² ; pour Évagre, les idées du Stagirite passeraient par Clément d'Alexandrie⁵³, voire des auteurs plus tardifs qui se réclament de la tradition aristotélicienne⁵⁴.

Également pour des raisons de temps, nous avons choisi de nous concentrer sur certaines œuvres seulement de Grégoire et d'Évagre, en renvoyant parfois à d'autres œuvres lorsque celles-ci confirment ou nuancent nos analyses. En ce qui concerne Grégoire, nous avons choisi d'examiner le *De anima et resurrectione* et le *De hominis opificio*. Le premier texte a souvent été comparé au *Phédon* de Platon puisqu'il consiste en un dialogue entre un élève et son professeur, en l'occurrence Grégoire et sa sœur Macrine, et que l'objet du dialogue est la nature de l'âme et sa destinée après la mort. Les passions font l'objet d'un débat intense entre l'élève et son professeur, qui offre au lectorat de Grégoire des réponses à des questions philosophiques de première importance : les passions sont-elles ou non inhérentes à l'âme et à la nature humaine ? Sont-elles toujours vicieuses ? Et sont-elles présentes éternellement en nous, après la mort du corps ? Le *De hominis opificio* est un texte plus scientifique, qui cherche à éclairer la nature humaine et la relation de l'être humain avec Dieu. Il adopte une approche légèrement différente des passions, en ancrant celles-ci dans ce qui semble à première vue être une opposition entre l'humain et l'animal : alors que la raison est humaine, les passions sont animales. Pourtant, les passions existent uniquement chez les humains, ceci parce qu'ils sont doués de raison.

En ce qui concerne Évagre, nous avons retenu *Sur les pensées*, les *Chapitres des Disciples d'Évagre*, *À Euloge*, les *Chapitres sur la prière* et le *Traité pratique ou Le moine*. À l'exception de *Sur les pensées*, dont les chapitres atteignent souvent 40 lignes, toutes ces œuvres sont constituées de chapitres courts, à l'apparence de maximes. Chacun propose des réflexions sur la nature humaine, la relation entre les anges, les démons et les humains, et sur la relation entre l'humain et Dieu. Ces œuvres se font souvent écho : on y retrouve les mêmes idées, quoique parfois formulées autrement ou davantage développées dans une œuvre que dans l'autre.

⁵² Zachhuber, 2000 ; Wessel, 2009.

⁵³ Konstantinovsky, 2009.

⁵⁴ Dysinger, 2016.

Le genre et le style des chapitres évagriens supposent d'adopter une approche différente de celle que l'on peut avoir pour Grégoire. Tandis que la réflexion du Nyssien est dense mais structurée et progressive, celle du Pontique ressemble à un réseau de concepts que l'on peut appréhender par divers angles sans que cela modifie de façon substantielle leur sens. Cette différence pourrait découler du public auquel leurs œuvres s'adressent. Si tous deux offrent des réponses à des questions universelles – qu'est-ce que la nature humaine ? qu'est-ce que le bien ? d'où vient le mal ? –, l'un semble répondre aux questionnements d'un lectorat accoutumé à des raisonnements philosophiques comme on en trouve chez les philosophes antiques, tandis que l'autre présente un ensemble d'œuvres qui s'apparentent à un manuel proposant des analyses succinctes qui agissent surtout comme des préceptes.

Ce travail se divise en deux parties. La première est consacrée à la conception des passions de Grégoire de Nysse, la seconde à celle d'Évagre le Pontique. Tous les chapitres à l'exception du quatrième approchent sous trois angles la question des passions et leur relation avec la raison. Le premier axe d'analyse porte sur les notions de sensation et de matière, ceux-ci étant clés dans l'avènement de la passion chez Grégoire et Évagre. Le mouvement est le second angle d'approche. Il se trouve lui aussi au cœur de la théorie des *πάθη* du Nyssien et du Pontique, bien que la notion ne prenne pas le même sens chez l'un et l'autre. Enfin, les derniers chapitres des deux parties se concentrent plus spécifiquement sur le rôle des facultés rationnelles dans la passion. Le quatrième chapitre se focalise, pour sa part, sur la discussion de termes centraux, mais ambigus qu'Évagre utilise pour expliquer la passion.

DICIONNAIRES ET ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES

Les dictionnaires *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (en ligne), le *Patristic Greek Lexicon* de G. W. H. Lampe (Oxford University Press, 1987), et le *Dictionnaire grec-français* de Bailly (Hachette, 1950) ont été essentiels pour ce travail. En ce qui concerne Grégoire de Nysse, le *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa* (Brill, 1999-2013) a également été consulté.

Les abréviations des œuvres de Grégoire sont les suivantes :

<i>Béatitudes</i>	<i>Homélie sur les Béatitudes</i>
<i>De anima</i>	<i>De anima et resurrectione - Sur l'âme et la résurrection</i>
<i>De hominis</i>	<i>De hominis opificio - La création de l'humanité</i>
<i>Virginité</i>	<i>Traité de la virginité</i>
<i>Moïse</i>	<i>La vie de Moïse</i>

Les abréviations des œuvres d'Évagre sont les suivantes :

<i>Disciples</i>	<i>Chapitres des Disciples d'Évagre</i>
<i>Euloge</i>	<i>À Euloge</i>
<i>Huit pensées</i>	<i>Sur les huit pensées</i>
<i>KG</i>	<i>Kephalaia Gnostica - Les six centuries</i>
<i>Pensées</i>	<i>Sur les pensées</i>
<i>Pratique</i>	<i>Traité pratique ou Le moine</i>
<i>Prière</i>	<i>Chapitres sur la prière</i>
<i>SEcc</i>	<i>Scholies à l'Ecclésiaste</i>
<i>SProv</i>	<i>Scholies aux Proverbes</i>
<i>Vices</i>	<i>Sur les vices opposés aux vertus</i>

REMARQUES TYPOLOGIQUES

Nous avons privilégié la traduction d'ἄνθρωπος par « être humain » dans les éditions et traductions françaises que nous utilisons. La mention d'« homme » dans la littérature secondaire que nous citons a été laissée telle quelle. Par ailleurs, les notions de θυμός et d'ἐπιθυμία apparaissent en grec, car elles n'ont pas d'équivalent français.

En ce qui concerne le renvoi aux deux sources principales de Grégoire, nous avons utilisé, en ce qui concerne le *De hominis*, la traduction de Jean Laplace avec les notes de Jean Daniélou, datant de 1943 et parue aux éditions du Cerf. Pour le grec, nous nous sommes basés sur l'édition de Jacques-Paul Migne (PG44) dans sa version mise à disposition par le *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG). Lorsque le grec est utile à notre propos, nous renvoyons à l'édition de Migne disponible sur TLG par des chiffres (par exemple, 145.1-15). Sauf mention

contraire, la traduction est celle de Laplace. Lorsque nous citons uniquement la traduction française, nous utilisons le système de numérotation de Laplace (par exemple, 145a-b). En ce qui concerne le *De anima*, nous nous appuyons d'abord sur les traductions de Jean Terrieux aux éditions du Cerf (1995), parfois sur celles de Bernard Pottier aux éditions Lessius (2011). Lorsqu'aucune mention n'apparaît après une référence avec le signe §, c'est à la traduction et au système de numérotation de Terrieux que nous renvoyons. Pour le grec, nous nous basons sur l'édition préparée par Andreas Spira pour Brill, *Gregorii Nysseni Opera (GNO) III/III*, parue en 2014. Lorsque nous citons un passage au moyen d'un chiffre (par exemple, 40.8-41.4), c'est à l'édition de Brill que nous faisons référence. Quant aux œuvres d'Évagre sur lesquelles se concentre ce travail, nous avons recouru aux éditions et traductions de la collection *Sources chrétiennes* des éditions du Cerf. Toutes les références apparaissent de façon complète dans la bibliographie finale.

Concernant le *De anima*, l'astérisque qui apparaît après le nom de Grégoire indique que les propos qui sont tenus sont ceux du personnage de l'élève que joue Grégoire de Nysse dans le dialogue. Nous le distinguons de l'auteur du *De anima*, car il n'est pas certain que celui-ci partage les thèses de celui-là.

I. GRÉGOIRE DE NYSSE

Désirer, c'est construire un agencement.

Gilles Deleuze, *Abécédaire*

Je ne suis pas une femme, je suis un monde.

Gustave Flaubert, *La Tentation de saint Antoine*

CHAPITRE 1 : PASSIONS, SENSATION ET MATIÈRE

Les passions sont pour Grégoire l'une des caractéristiques de la vie sensible telle que l'être humain la connaît depuis le péché originel. Désormais entouré d'animaux de nature sensible, l'humain partage avec eux plusieurs qualités, dont la mortalité, la maladie, les douleurs de la procréation et les passions⁵⁵. Ces caractéristiques forment la « tunique de peau », notion que Grégoire utilise pour exprimer la condition déchu de l'incarnation, mais pas le corps, au contraire de Philon et d'Origène⁵⁶. La sensation (αἴσθησις) revêt au moins deux sens dans le *De hominis* et le *De anima* : elle est d'une part la propriété essentielle d'une catégorie d'êtres – les animaux – et consiste d'autre part en une faculté de l'âme humaine. Elle entretient aussi un lien étroit avec la matière (ὕλη). Celle-ci caractérise une catégorie d'êtres que Grégoire oppose à ceux dont la nature est spirituelle⁵⁷, est au fondement des réalités sensibles et du corps⁵⁸, et constitue la nourriture dont tout corps vivant a besoin pour subsister⁵⁹.

La matière dispose aussi d'un sens plus figuré, qui évoque un danger que l'humain doit éviter. Enfin, la passion, la sensation et la matière cultivent une relation particulière avec la nature (φύσις), dont l'un des sens est proche d'οὐσία, « essence » ou « substance ». De façon schématique, φύσις et οὐσία sont ce qui fait d'un être ce qu'il est, et la φύσις qualifie plus généralement « l'état naturellement bon de la création divine »⁶⁰. La notion permet aussi à Grégoire de désigner des catégories d'êtres et la faculté nutritive de l'âme, le corps, voire une nature universelle⁶¹.

⁵⁵ *De hominis* 188a-b, 232d-233a, 256a et 256c.

⁵⁶ Boersma, 2013, p. 88.

⁵⁷ *De hominis* 161a.

⁵⁸ Sorabji (1983) et Arruzza (2007) par exemple, concluent que ὕλη est synonyme de σῶμα chez Grégoire.

⁵⁹ *De hominis* 249a.

⁶⁰ Bouteneff, 2000, p. 416.

⁶¹ *De hominis* 185b. La φύσις universelle est éclairée par Zachhuber (2000) et Cross (2002). Williams (1993, p. 234) voit chez Grégoire une distinction entre οὐσία et φύσις, le premier terme renvoyant à l'âme en ce qu'elle a d'actif et d'intelligent, le second à l'âme comme animant un corps. Cette distinction n'ayant pas d'impact sur la théorie grégorienne des passions, nous ne la reprenons pas. Daniélou (1944, p. 54) comprend la φύσις comme composée de νοῦς, à laquelle il renvoie par l'expression « vie intellectuelle », et de πνεῦμα, « vie surnaturelle », et qui s'oppose à la ψυχή, vie animale. Il n'y a pas de consensus autour de l'usage de ces termes chez Grégoire.

Ce chapitre examine la relation qui prévaut, pour le Nyssien, entre la passion, la sensation et la matière. Nous nous concentrons d'abord sur la sensation comme catégorie ontologique, qui permet à Grégoire de distinguer l'humain, dont la nature est rationnelle, de l'animal. En associant les passions à la sensation et à l'animal tout en estimant qu'elles sont le lot des êtres rationnels, Grégoire peut condamner les passionnés en ce qu'ils se comportent en contradiction avec leur nature. En 1.2, nous nous intéressons à la sensation comme faculté de l'âme humaine, et plus particulièrement à la perception sensorielle, et à la relation qu'elle entretient avec la raison et la passion. La sensation contraste avec la connotation souvent négative de la matière, que nous explorons en 1.3. Cette dernière est au fondement des êtres évoluant dans le monde sensible en même temps qu'elle est intimement liée à la passion et surtout aux conséquences de la passion sur l'âme et le corps. Enfin, la section 1.4 fait le lien entre les trois premières, en examinant le rôle que jouent les notions d'ἐπιθυμία et de θυμός dans les passions. Ces puissances appartiennent, avec les sens, à la faculté de sensation, mais la nature de leur activité dépend de la raison.

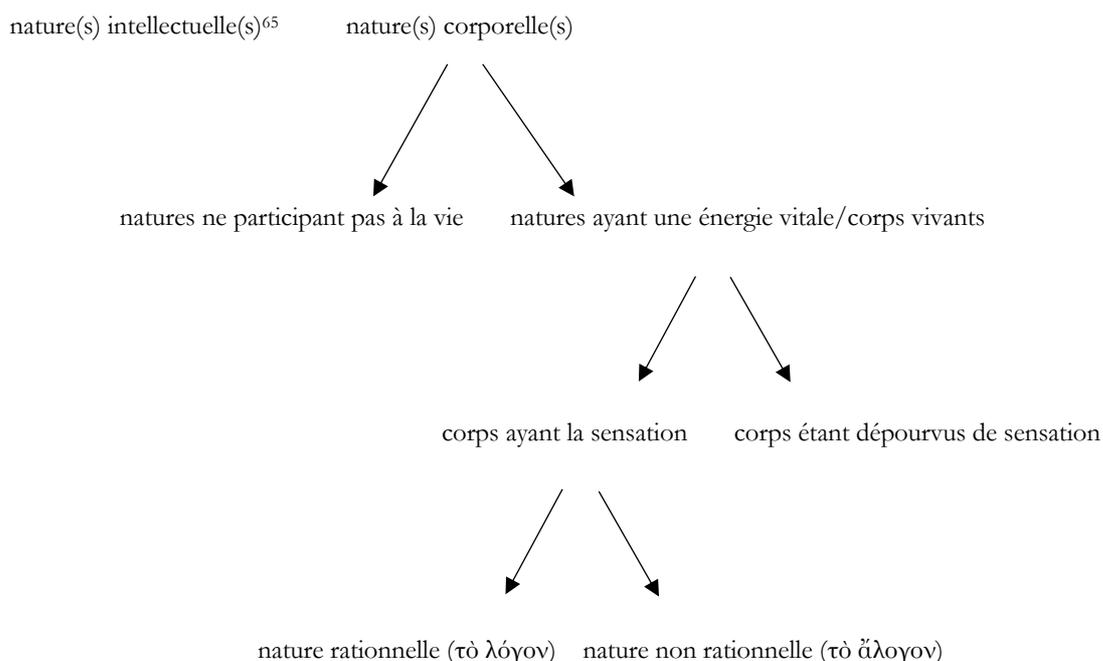
1.1 LA SENSATION : CATÉGORIE ONTOLOGIQUE

Grégoire envisage la passion comme relevant du règne animal, alors qu'elle est en même temps le propre de l'humain, c'est-à-dire de l'être rationnel. Ce dernier est mis à distance de l'animal et valorisé par rapport à celui-ci grâce à sa nature rationnelle, l'animal étant défini par la sensation. Les notions de raison et de passions s'inscrivent ainsi dans une réflexion d'ordre ontologique, qui sert de base à un raisonnement d'ordre moral.

En 145a-b du *De hominis* et §42-43 du *De anima*, Grégoire propose une classification des êtres qui distingue les êtres spirituels ou intelligibles des êtres corporels⁶². Les corporels se divisent encore en deux catégories supplémentaires : les inanimés (ou non-vivants) et les

⁶² Grégoire propose d'autres classifications ailleurs, que Balás (1966) présente dans le chapitre 2 de la première partie de son ouvrage et synthétise au moyen d'un schéma en page 50. Biriukov (2015) rend compte de la classification de *Contre Eunome*, qui distingue trois catégories d'êtres : Dieu, les anges et les âmes humaines, et les êtres sensibles. Pour une autre représentation de la classification de *De hominis* 145a-b, voir Drobner (2000, p. 95) pour qui Grégoire s'inspire, sans doute par le biais de Posidonius, de la hiérarchie des êtres du chapitre 2 de l'*Isagoge* de Porphyre.

animés (vivants), ces derniers étant ou non doués de sensation. La nature des êtres sensibles peut être soit rationnelle soit non rationnelle. Par ailleurs, chaque être animé est constitué de quatre éléments, « à un degré plus ou moins grand »⁶³, ce qui leur permet de subsister. On peut représenter la classification que propose Grégoire en 145a-b du *De hominis* de la manière suivante⁶⁴ :

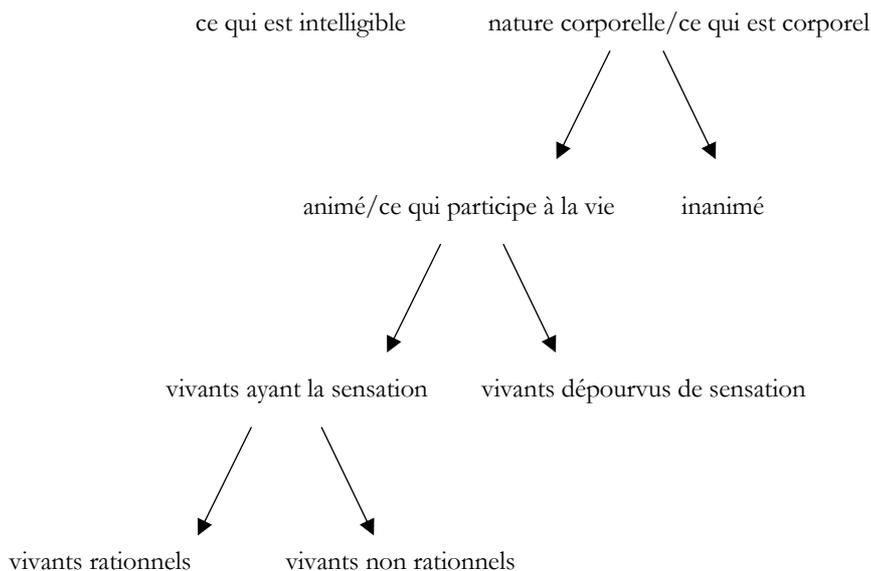


La classification de l'extrait §42-43 du *De anima* se conçoit ainsi :

⁶³ *De hominis* 180a.

⁶⁴ Balás (1966, p. 34) ajoute à son schéma des classifications de *De hominis* et *De anima* la catégorie « Être », qu'il place au-dessus des natures intellectuelle et corporelle. Il traduit par ailleurs αἰσθητικόν par « sentient », que nous traduisons par « corps ayant la sensation ».

⁶⁵ La nature intellectuelle renvoie aux anges selon Balthasar (1941, p. xviii). Notons avec Daniélou (1967, p. 397) que ce n'est pas parce qu'ils sont intelligibles que les anges n'ont pas de corps. Le corps angélique est seulement non matériel. Les anges vivent dans l'hypercosmos, qui équivaut au monde intelligible de Platon, alors que les autres êtres créés habitent le cosmos, le monde sensible. Sont aussi présents dans l'hypercosmos Dieu et les âmes selon Gaïth (1953, p. 41). Le corps immatériel des anges est sans doute celui qu'avait les humains avant la chute du Paradis.



On constate que les deux classifications se recoupent largement, hormis quelques variations terminologiques. Les êtres humains disposent de la sensation, comme les animaux, mais aussi de la raison, ce qui les distingue de ces derniers⁶⁶. L'être humain a, selon *De hominis* 133.31-33 (133b), la « double jouissance (ἐκατέραν ἀπόλαυσιν) de Dieu par sa divine nature, des biens terrestres par la sensation qui est du même ordre que ces biens ». Toutefois, Grégoire identifie en même temps seuls les animaux comme des êtres fondamentalement sensibles, c'est-à-dire déterminés par la sensation⁶⁷, au contraire de l'humain. La sensation est ainsi le propre des animaux dépourvus de raison⁶⁸.

Cette caractérisation des animaux paraît contredire une thèse que formule plusieurs fois le *De anima*, qui postule qu'un être ne peut être défini que par une qualité qui lui est propre et non par des propriétés qu'il partage avec d'autres êtres⁶⁹. Pour Grégoire, seule doit être retenue la différence pour définir un être. Aussi, si la raison distingue bien l'humain de

⁶⁶ Corrigan (2013, p. 62) s'intéresse aussi à cette définition de la nature humaine, notamment en la comparant à celle que Plotin présente dans son *Ennéade* I, 1, 53, 4.

⁶⁷ *De anima* §43.

⁶⁸ Notons toutefois que Grégoire fait aussi usage du terme αἴσθησις et de ses dérivés pour renvoyer au cosmos en général, comme l'indique *De hominis* 133b. Cette qualification découle de l'opposition platonicienne entre monde intelligible et monde sensible, que Grégoire adopte implicitement. L'αἴσθησις comprend ainsi parfois la « nature corporelle » dans sa totalité.

⁶⁹ Voir *De anima* §25 et §37. Cette théorie n'est pas sans rappeler celle qu'Aristote présente dans ses *Topiques* 143b9 et 153a15 et 23 selon Warren Smith (2004, note 39, p. 241 ; voir aussi p. 63 pour la présentation du rapprochement entre Grégoire et Aristote).

l'animal non rationnel, on peut se demander ce qui distingue les plantes (qui possèdent la vie nutritive) des animaux (qui possèdent la vie nutritive et sensitive) et des êtres humains (qui sont dotés des facultés nutritive, sensitive et intellectuelle), et les animaux des êtres humains. Cette difficulté peut être contournée en présumant que la qualité privative peut faire office de trait distinctif, ce que suggère l'alpha privatif de τὸ ἄλογον et de ἀμοιρεῖ τῆς αἰσθήσεως⁷⁰. En ce sens, les plantes se différencieraient des animaux et des humains en ce qu'elles sont privées de sensation, et les animaux se distingueraient des humains en ce qu'ils sont privés de raison⁷¹.

Cela dit, les deux classifications des êtres que proposent le *De hominis* et le *De anima*, couplées avec la thèse selon laquelle les êtres ne se définissent que par une qualité distinctive, révèlent avant tout les prémisses de la conception grégorienne de la création. Nombre de spécialistes de Grégoire ont souligné le rôle central que joue l'humanité dans sa cosmologie⁷². S'inscrivent dans cette approche anthropocentriste et logocentriste, la classification des êtres de *De hominis* 145a-b et *De anima* §42-43 ainsi que la méthode que préconise le Nyssien pour définir l'essence de ces êtres en *De anima* §25 et §37 : c'est à partir de l'humain, point de référence de la création, que les autres êtres sont pensés⁷³. L'humain est « ce qu'il y a de plus précieux dans toute la création visible », selon l'intitulé du chapitre III de *De hominis*. Aussi, ce que Grégoire présente comme une classification des êtres et une méthode pour déterminer l'essence de ces êtres s'avère d'abord un moyen d'exprimer et de souligner la singularité de l'humanité, qui procède de sa faculté rationnelle, unique parmi les êtres créés. Dès lors, et c'est là l'important, la distinction et la définition des êtres ne dépendent pas de leurs qualités propres, contrairement à ce qu'affirme Grégoire lui-même : elles dépendent de la présence ou de l'absence en eux de la raison, cette dernière étant finalement le seul critère pertinent à ses yeux. Ainsi, si la sensation détermine bien une catégorie ontologique parmi d'autres, elle

⁷⁰ *De hominis* 145.16-17.

⁷¹ On trouve d'ailleurs ce raisonnement en *De hominis* 176a, où Grégoire définit la partie nutritive comme « ce qui n'a pas la sensation (χωρίς αἰσθήσεως) » (176.11) et la partie sensitive comme « exempte d'activité rationnelle (ἀμοιροῦσαν δὲ τῆς λογικῆς ἐνεργείας) » (176.12-13).

⁷² Voir par exemple Daniélou (1971).

⁷³ Daniélou (1971, p. 7) voit dans la conception anthropocentrique du monde chez Grégoire une influence stoïcienne.

se conçoit en premier lieu par ce qu'elle n'est pas : les animaux sont des êtres sensitifs, mais surtout des êtres non rationnels, des ἄλογοι.

De cette distinction ontologique des êtres découle une distinction morale qui valorise la raison par rapport à la sensation, l'humain par rapport à l'animal. En 145a du *De hominis*, Grégoire note que « la perfection se trouve dans la nature rationnelle, c'est-à-dire la nature humaine » et que cette perfection se reflète dans son corps : la stature droite⁷⁴, la nudité⁷⁵, les mains⁷⁶ ou la voix⁷⁷ sont autant de propriétés corporelles qui distinguent et valorisent l'être humain par rapport aux animaux⁷⁸. Il existe ainsi des degrés de valeur entre les différents êtres, le plus haut degré se situant du côté de l'humain, précisément en ce qu'il est rationnel. La valeur morale des êtres se calque sur l'essence de ceux-ci et il revient à ceux qui sont doués de raison d'occuper le premier rang :

L'animal, en effet, par son activité sensible (τῆ ἀισθητικῆ ἐνεργείᾳ), paraît peu élevé (μικρὸν γὰρ τι πλεονεκτεῖν) au-dessus des êtres qui se nourrissent et s'accroissent sans cette activité. Ceci peut servir d'enseignement aux amis de la chair pour leur persuader de ne pas conduire leurs pensées selon les apparences sensibles, mais de se consacrer aux biens supérieurs de l'âme, puisque c'est en eux que celle-ci réside en sa vérité (τῆς ἀληθοῦς ψυχῆς), tandis que la sensation leur est commune avec les animaux (τῆς δὲ αἰσθήσεως καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις τὸ ἴσον ἐχούσης).⁷⁹

L'animal est supérieur au végétal. Les animaux l'emportent sur (πλεονεκτέω) et devancent (φθάνω) les végétaux qui n'ont pas une « âme parfaite (τελείας) », car leur « activité [...] est toute physique et ne s'élève pas (οὐκ ἔφθασε) aux mouvements de la vie sensitive »⁸⁰.

⁷⁴ *De hominis* 140d et 144b.

⁷⁵ *Ibid.* 141c. On trouve des idées similaires dans le *Protagoras* de Platon (231c-322b).

⁷⁶ *De hominis* 144b.

⁷⁷ *Ibid.* 148c-d. Les réflexions de Grégoire sur les aptitudes particulières de l'être humain au langage ne sont pas sans rappeler celles de Diogène de Babylone et de Xénophon que cite Kleczkowska dans son article sur les animaux (2014, pp. 104-105). Par ailleurs, Platon entendait « la voix [λόγος] et la raison comme deux faces de la même pièce » (Sorabji, 1996, p. 324 ; traduction libre) dans *Théétète* 189e-190a et *Sophiste* 263e sqq.

⁷⁸ Notons toutefois que, malgré la particularité et la perfection du corps humain, dont Grégoire fait l'éloge dans le dernier chapitre de *De hominis*, ce corps ne joue pas de rôle dans la classification des êtres. Grégoire ne prend en compte que les puissances psychiques et n'évoque pas non plus le corps des autres êtres, qu'ils soient animés ou non. Faut-il en conclure que le corps humain fait partie des caractéristiques qui se situent à la périphérie de la nature humaine, comme les âmes végétative et sensitive ? C'est la question que pose aussi Bouteneff (2000, p. 410).

⁷⁹ *De hominis* 177.8-15, 177a.

⁸⁰ *Ibid.* 256.19-20, 256b.

Quel sens donner à cette hiérarchie ? L'âme des êtres sensitifs est plus parfaite que celle des végétaux, car plus proche de la raison dans l'ordre de création des êtres. Cette thèse trouve ses origines dans le stoïcisme, peut-être plus particulièrement le stoïcisme posidonien⁸¹. Mais, encore une fois, ce passage révèle avant tout l'anthropocentrisme et le logocentrisme du Nyssien ; il éclaire en priorité la nature humaine. Il ne s'agit pas tant d'affirmer qu'il vaut mieux être un animal qu'une plante, mais d'affirmer qu'en tant qu'humain, il vaut mieux privilégier une vie dirigée par la raison qu'une vie dirigée par le sensitif voire le nutritif, la première étant la qualité essentielle et par excellence de l'humain tandis que la deuxième et la troisième qualités sont des caractéristiques d'autres êtres, inférieurs parce qu'étrangers à la raison. Aussi, si la sensation octroie à des êtres un statut supérieur à d'autres, il reste qu'elle est considérée à partir de la faculté rationnelle et de l'être en lequel la raison s'incarne, ce qui fait d'elle une qualité moins aboutie et désirable que la raison.

Cette conception de la sensation a des répercussions sur la théorie grégorienne des passions : la passion suppose l'emprise temporaire de la sensation et de l'animal sur la raison et l'humain. En écho à la définition de la passion stoïcienne que propose Glibert-Thirry – la passion est « un mouvement de la raison contraire à la raison elle-même »⁸² –, on peut dire que la passion telle que Grégoire la conçoit est un mouvement contraire à la raison et, parce que la raison est au fondement de la nature humaine, la passion est un mouvement contraire à l'humain lui-même. La passion implique une rupture temporaire de l'humain avec sa nature, rupture qui n'entraîne pas pour autant de transformation sur le plan ontologique. En effet,

⁸¹ Ladner, 1958, p. 71. Rappelons que la création ordonnée des êtres ne suppose pas l'espace-temps du monde sensible. Comme Philon, Clément d'Alexandrie et Basile avant lui (Blowers, 2016), Grégoire soutient que la création des êtres se fait simultanément. Grégoire, comme Évagre, voit deux créations ou deux « étapes » à la création. Laplace (1943) distingue deux créations en s'appuyant sur *In Hexaemeron*, GNO IV/I, 8 (72a-b de l'édition de Migne). La première, qui est ἐν ἀρχῇ, en Dieu, se situe hors du temps et de l'espace. Elle relève de la création, par Dieu, de l'essence (οὐσία) de chaque être au moyen d'un seul mouvement de création. La seconde création s'étend sur six jours, avec une venue à l'existence successive des êtres selon leur degré de perfection. Blowers formule cette théorie de la manière suivante : « God simultaneously made the starting points (ἀφορμάς), causes (αἰτίαι) and potencies (δυνάμεις) of all creatures before actualizing them in time and space » (2016, p. 15). Il souligne par ailleurs la volonté qu'avait Grégoire de prendre ses distances avec Origène, qui soutenait que la création ἐν ἀρχῇ a lieu *avant* la création matérielle (Blowers, 2012, p. 146). Voir Bouteneff (2008) pour une synthèse des différentes façons d'interpréter la dualité de la création chez Grégoire, qui se fonde sur Genèse 1, 26-27.

⁸² Glibert-Thirry, 1977, p. 393.

même si la passion procède de la sensation, qualité première de l'animal, l'humain ne devient pas pour autant animal quand il connaît la passion, contrairement à ce que suggèrent certains extraits du *De hominis* et du *De anima*, qui décrivent les conséquences du premier péché et qui ont pu être interprétés dans ce sens. On peut ainsi lire dans *De hominis* 189d-192a, qu'« à cause [du péché originel, l'humain] a été rejeté dans la compagnie des bêtes sans raison et leur est devenu semblable (ὁμοιώθη αὐτοῖς). Il est réellement devenu bestial (ὄντως γὰρ κτηνώδης ἐγένετο) »⁸³. Dans *De anima* 113.23-114.3, Grégoire évoque la « tunique de mort et de honte tirée des peaux animales et jetée sur nous – entendant le terme “peau”, je comprends la forme (τὸ σχῆμα) de la nature animale dont nous avons été revêtus pour nous être familiarisés avec la passion ». En rejoignant la vie sensible après la chute, l'humanité en vient à posséder des attributs qu'elle n'avait pas avant, mais sa nature reste identique. Ces attributs ajoutés sont accidentels et non essentiels, pour parler en termes aristotéliens.

Cette thèse, si elle n'est pas formulée ainsi par Grégoire, apparaît dans la discussion sur la transmigration des âmes de *De anima* §91 : l'humain ne peut jamais être autre chose qu'humain. On trouve une réflexion similaire en *De hominis* 224d. Nous nous alignons ainsi sur l'interprétation de Corrigan⁸⁴ et écartons celle de Daniélou, qui voit dans la passion grégorienne « une véritable métamorphose »⁸⁵, une « transformation [qui] apparaît comme presque physique »⁸⁶. Daniélou renvoie pour son analyse – comme le fait Cavarnos⁸⁷, dont l'interprétation est similaire – aux *Béatitudes* 7, 4. Ce passage indique bien une ressemblance passagère entre l'animal et l'humain lors de la passion, mais il ne postule pas de changement ontologique selon nous. On peut argumenter contre les interprétations de Daniélou et de Cavarnos en mobilisant d'une part la notion de participation horizontale de Balás⁸⁸ – l'être humain ne peut être plus ou moins humain, car aucun humain ne participe davantage de la nature humaine qu'un autre –, d'autre part la notion de φύσις universelle, qui empêche toute

⁸³ *De hominis* 189.50-192.2.

⁸⁴ Voir Corrigan, 2013, p. 63.

⁸⁵ Daniélou, 1944, p. 83 et plus généralement pp. 82-84.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 83 et 1955, note 1, p. 128.

⁸⁷ Cavarnos, 1955, p. 139.

⁸⁸ Balás, 1969, p. 1084.

transformation ontologique d'un être : « man's image character is blurred, not destroyed »⁸⁹. Aussi, se débarrasser des passions ne permet pas de recouvrer la *nature* humaine, comme si celle-ci pouvait être perdue, mais le *reflet* de Dieu en celle-ci. Et de même que l'humain ne devient pas Dieu en étant vertueux, de même il ne devient pas animal en étant passionné et vicieux. C'est d'ailleurs justement parce que Grégoire distingue toujours les êtres humains des animaux qu'il peut désigner les premiers des seconds quand il parle de la passion en la condamnant : rapprocher l'humain passionné de l'animal – voire du végétal ! – lui donne l'occasion de formuler un jugement moral sur celui qui choisit de ne pas se conformer à sa nature, mais de se comporter selon la nature d'un être qui lui est inférieur. Le passionné est « ami de la chair »⁹⁰, c'est-à-dire qu'il choisit de donner la priorité à son corps, ce qui relève de la faute morale pour un être comme lui.

On retrouve cette idée autrement en *De hominis* 145d-148a, qui liste les trois principes qui dirigent les humains : le « “charnel” ne voit que le ventre et le plaisir »⁹¹, l'animal se situe entre « la vertu et le vice, supérieur au second, sans appartenir tout à fait au premier »⁹², et le « “spirituel”, [...] consiste en la perfection de la vie selon Dieu »⁹³. Le vice que suppose la passion procède du premier principe, que Grégoire appelle « charnel » et qu'il associe à la partie nutritive ou naturelle de l'âme, appelée aussi corps (σῶμα) et cœur (καρδία) dans *De hominis* 145.53-54. Le deuxième principe est rattaché à la partie sensible de l'âme : il n'est ni complètement vice ni complètement vertu, la vertu pure s'inscrivant dans ce qui est spirituel, rationnel et divin. La vertu signifie plus précisément pour Grégoire la participation de l'âme en la vie divine⁹⁴, chaque vertu renvoyant à une qualité divine⁹⁵. Malgré les apparences, ce raisonnement ne porte, encore une fois, pas tant sur le végétal et l'animal que sur l'humain : il ne s'agit pas, pour Grégoire, de considérer que la plante ou l'animal sont en soi vicieux et

⁸⁹ Zachhuber, 2000, p. 241.

⁹⁰ *De hominis* 177a.

⁹¹ *Ibid.* 148a.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Boersma, 2013, p. 4. Pour une discussion extensive de la notion de participation chez Grégoire, voir Balás, 1966.

⁹⁵ Ladner, 1958, p. 67.

passionnés – la thèse serait contraire à l'idée selon laquelle Dieu ne crée que du bon et nous verrons qu'il faut être rationnel pour être vicieux et passionné –, mais qu'est vicieux et passionné l'humain qui dirige sa vie selon les besoins de son âme nutritive (ou de son corps) ou sensitive, ce qui l'associe à la plante ou à l'animal. Grégoire fait ainsi se rencontrer des réflexions d'ordre ontologique et moral. Pour lui, tant que l'humain fait le choix d'une vie qui enfreint les fondements de sa nature propre, il ne peut ni « saisir des doctrines plus élevées » ni « compren[dre] les choses de l'esprit »⁹⁶. Il se comporte comme un animal ou une plante, ce qui obscurcit ses capacités rationnelles. Cette transgression fait obstacle à la réalisation de sa nature, qui demeure alors à l'état potentiel.

Grégoire explicite l'emprise temporaire de la sensation sur la raison lors de la passion au moyen de l'image du char ailé, qu'il emprunte en la transformant à Platon dans *De anima* 42.13-43.16 :

Mais si la raison lâche les rênes et si, tel un cocher enlacé au char, elle est entraînée par ce dernier à la renverse, emmenée là précisément où l'emporte le mouvement irraisonné des animaux de l'attelage, alors les impulsions se retournent en passions, comme on peut justement le voir aussi chez les êtres non doués de raison : puisqu'en effet le raisonnement ne gouverne pas le mouvement qui réside en eux selon leur nature, les animaux irascibles se détruisent les uns les autres, conduits par la colère, et ceux qui sont charnus et puissants ne profitent de leur puissance pour aucun bien qui leur convienne, leur absence de raison faisant d'eux la chose de l'être raisonnable ; quant à l'activité du désir et du plaisir (ἢ τε τῆς ἐπιθυμίας καὶ τῆς ἡδονῆς ἐνέργεια), elle n'est absorbée à aucune tâche sublime (τῶν ὑψηλῶν), et aucune non plus des activités que l'on voit chez eux n'est ordonnée à l'utile par quelque acte de raison. Il en est de même pour nous aussi : si le raisonnement ne conduit pas ces passions vers le devoir, mais que celles-ci l'emportent sur la puissance de l'esprit, c'est en un être sans raison ni intelligence que l'homme se change, il s'écarte de ce qui est intelligent et de forme divine pour, sous la poussée de tels mouvements passionnels, se ravalier au rang de la brute (ἀποκτηνούμενος).⁹⁷

La rupture qu'implique une nature humaine et rationnelle dirigée par l'animal et le sensible est éclairée par l'image du cocher renversé par les chevaux qui dirigent à sa place : c'est l'ordre naturel des facultés de l'âme qui est retourné. La raison, lorsqu'elle occupe sa fonction

⁹⁶ *De hominis* 148a.

⁹⁷ *De anima* §46.

naturelle et dirigeante, non seulement permet à l'être humain de vivre une vie conforme à sa nature et de se réaliser comme être rationnel, mais elle informe les autres puissances de son âme afin que celles-ci aspirent elles aussi à une « tâche sublime » conforme à la nature humaine, c'est-à-dire à la raison⁹⁸. L'être humain qui fait l'expérience de la domination, par la passion, de la sensation sur la raison *ressemble* (οἰκειότης)⁹⁹ à l'animal, sans devenir animal. Par sa libre volonté, il peut ressembler à n'importe quel être vivant¹⁰⁰. Il réfléchit ce vers quoi son âme décide de se tourner¹⁰¹, ce qui se traduit, dans le cas des passions, par des actions qui sont habituellement celles des animaux. La « brute »¹⁰² que Grégoire évoque de façon péjorative dans cet extrait n'est en vérité pas l'animal, mais l'humain passionné. Ce n'est pas l'animal qu'il vilipende, mais l'être rationnel qui fait le choix de s'abrutir en se comportant comme un être qui lui est à la fois étranger et inférieur par nature.

1.2 LA SENSATION COMME FACULTÉ

Malgré le statut ontologique et moral moindre que Grégoire accorde à la sensation par rapport à la raison, il met régulièrement en évidence l'importance des sens pour l'humain dans sa vie sur Terre, comme en 153a du *De hominis* :

Souvent, à partir de différents sens (ἐκ διαφόρων αἰσθητηρίων), une seule connaissance est rassemblée en nous (μία γνώσις ἡμῖν συναγέρεται), le même objet étant divisé en plusieurs parties selon les sens. Au contraire on peut, à partir d'un seul sens, connaître (μαθεῖν) bien des objets variés qui naturellement n'ont entre eux rien de commun. Ainsi (éclairons cela, comme il vaut mieux, par un exemple), lorsque, en ce qui concerne les saveurs, on cherche à reconnaître (ζητεῖσθαι) ce qui est doux à la sensation (πρὸς τὴν αἴσθησιν) de ce qui a mauvais goût, c'est le sens du goût qui révèle l'amertume de la bile et la

⁹⁸ On trouve une idée similaire en 164c-d et 176b du *De hominis*.

⁹⁹ *De hominis* 192.44. On trouve des réflexions similaires dans le traité sur la colère de Basile de Césarée : selon les Écritures, le colérique ressemble, par son comportement, à un chien idiot – adjectif que Basile utilise aussi pour qualifier la personne envieuse (*Homélie XI*, p. 467) – ou serpent. La colère suppose notamment l'absence de respect vis-à-vis des anciens ou de la vie vertueuse, des caractéristiques qui ne peuvent s'appliquer à la vie du chien ou du serpent (*Homélie X*, p. 448).

¹⁰⁰ Bentley Hart, 2002, p. 549.

¹⁰¹ Daniélou, 1955, p. xxi ; Karfiková, 2018, p. 266.

¹⁰² Ce terme réapparaît, avec le même sens, en *De hominis* 181c, 189d et 192d.

douceur du miel. Ici nous avons affaire à des objets différents ; mais un même objet peut produire une connaissance unique (μίαν εἰσάγει γνῶσιν τὸ αὐτὸ πρᾶγμα), bien qu'il s'introduise dans la pensée (τῇ διανοίᾳ εἰσοικιζόμενον) à partir de sens nombreux, par exemple, par le goût, l'odorat, l'ouïe et souvent par le toucher et la vue. Ainsi quelqu'un voit du miel, l'entend nommer, le goûte, sent son odeur par le nez, le reconnaît au toucher : par chacun de ces sens, il n'a connu qu'un même objet (τὸ αὐτὸ πρᾶγμα δι' ἑκάστου τῶν αἰσθητηρίων ἐγνώρισε). Il y a aussi le cas où, par un seul sens, nous apprenons à connaître une multitude d'objets divers (ποικίλα δὲ πάλιν καὶ πολυειδῆ διὰ μίας τινος αἰσθήσεως διδασκόμεθα) : ainsi, l'oreille reçoit toutes sortes de sons, les yeux peuvent recevoir sans distinction les choses les plus hétérogènes. En effet ils tombent aussi bien sur du blanc ou du noir que sur toutes les couleurs les plus opposées. Il en est de même pour le goût, l'odorat, le toucher et pour chaque sens qui, percevant selon sa nature, communique la connaissance d'objets de toutes sortes (διὰ τῆς οἰκείας ἀντιλήψεως τὴν γνῶσιν ἐντίθησιν).¹⁰³

Ce long passage indique ce que les sens rendent possible : à partir d'eux peut se former une science ou un enseignement (γνώσις, μανθάνειν, διδάσκω) des êtres. Cette connaissance s'apparente à la saisie des caractéristiques externes d'un être par les sens¹⁰⁴, de sorte que cet être est rendu présent et connaissable à la raison. Elle ne donne pas accès à la nature des êtres, cette science étant du ressort de la faculté rationnelle.

C'est aussi par la voie des sens que l'on sait si un être animé est vivant. Au début du *De anima*, la mort est décrite par Grégoire* comme la compréhension, par les sens, du départ de la vie sensible, qui se manifeste elle aussi par une activité sensorielle :

On n'a pas à être triste [...] quand celui qui jusque-là voyait et parlait, on le voit soudain privé de souffle, de voix, de mouvement, que se sont éteints pour lui tous les sens de sa nature, que la vue, que l'ouïe ne fonctionnent pas, ni aucune autre source de perception par la sensation ?¹⁰⁵

Enfin, c'est par la perception sensible que l'humain connaît « la jouissance de ce qui s'offre à lui »¹⁰⁶, une idée que Grégoire développe en 241a du *De hominis* :

[...] tous les biens que la nature accorde à l'humain pour lui permettre de vivre aisément : ce sont les organes des sens. Ils ne constituent pas la vie de l'être humain, puisque certains font souvent défaut,

¹⁰³ *De hominis* 153.7-35, trad. partiellement modifiée par nos soins. Voir aussi *De anima* §12.

¹⁰⁴ *De anima* §24.

¹⁰⁵ *Ibid.* §3, trad. légèrement modifiée par nos soins.

¹⁰⁶ *De hominis* 133b.

sans qu'elle en soit atteinte ; mais, sans leur activité, l'humain ne peut trouver de plaisir dans l'existence (τῶν κατὰ τὴν ζωὴν ἡδέων τὴν μετουσίαν ἔχειν).¹⁰⁷

Les sens ne sont pas vitaux pour l'humain, mais ils offrent une plus-value à sa vie dans le cosmos. L'expérience sensitive lui permet de vivre une vie agréable et plaisante¹⁰⁸.

Non seulement Grégoire considère-t-il que la sensation et les sens peuvent être bénéfiques pour l'humain, mais il affirme que leur activité est interdépendante avec celle de la raison, ceci malgré la hiérarchie ontologique et morale qui les marque. Il note dans le *De hominis* que le sommeil libère (ἀπολύω) l'âme des sens, ce qui a pour effet que celle-ci se trouve « nécessairement aussi hors des activités de la raison (τῶν κατὰ νοῦν ἐνεργειῶν ἐκτός) »¹⁰⁹. Remarque à laquelle Grégoire ajoute : « si [les sens] cessent d'agir, la raison reste aussi inactive (ἀργεῖν) »¹¹⁰. Cette conséquence vaut pour les sens vis-à-vis de la raison : « en dehors de la puissance spirituelle, les sens à leur tour ne peuvent avoir d'activité »¹¹¹. Aussi les sens dépendent-ils de la présence de la raison pour fonctionner et la raison, bien que primordiale dans la nature humaine, connaît elle aussi un lien de dépendance quant à son activité avec les autres facultés dont l'humain est doté pour sa vie sensible. Balthasar voit dans cette relation de dépendance un écho à l'ordre de création des êtres : « chaque étape est la condition nécessaire de la possibilité de l'étape supérieure : la vie animale ne pourrait exister sans la vie végétale, la vie humaine n'aurait pu s'unir à la matière ni même à la vie végétale sans le fondement de la vie sensitive »¹¹². Selon cette lecture, la relation de dépendance entre les activités des facultés végétale, sensitive et rationnelle serait naturelle chez l'humain, parce que celui-ci est le dernier à avoir être créé. Cette interprétation présente néanmoins une limite, car on ne trouve pas de passage – en tous les cas dans le *De hominis* ou le *De anima* – qui explicite la dépendance entre l'activité rationnelle et l'activité nutritive.

¹⁰⁷ *Ibid.* 241. 1-5, trad. partiellement modifiée par nos soins.

¹⁰⁸ Vinel (2000, p. 143) cite plusieurs passages de la troisième oraison des *Béatitudes* qui vont dans le même sens.

¹⁰⁹ *De hominis* 168.35-36, 168c, notre traduction.

¹¹⁰ *Ibid.* 168.38-39, 168c, trad. partiellement modifiée par nos soins.

¹¹¹ *Ibid.* 176b.

¹¹² Balthasar, 1941, p. 32.

Dans le *De anima*, Grégoire accentue la complémentarité au lieu de l'interdépendance de la sensation et de la raison. Les exemples du médecin en §15 et de l'observation de la taille du soleil par rapport à celle de la Terre en §16 et de la provenance de lumière de la lune en §17 illustrent cette relation complémentaire. À travers « l'ouïe instructive »¹¹³ et d'autres sens comme le toucher, Grégoire avance que le médecin « reconnaît le mal » chez son patient, c'est-à-dire sa maladie (ἀρρώστημα, νόσος)¹¹⁴, son « état interne »¹¹⁵. Mais c'est la raison qui dirige les opérations : c'est « la pensée [qui] conduit le toucher vers la connaissance de l'objet (τῆς ἐννοίας πρὸς τὴν τοῦ ὑποκειμένου γνῶσιν τὴν ἀφήν ὁδηγούσης) »¹¹⁶. Selon *De anima* §15, la raison a ainsi la capacité de réunir en un seul enseignement les informations diverses que lui livre séparément chaque sens, ce que souligne aussi *De hominis* 153a. Sans pénétration des sens par la raison, l'humain prend le risque de se tromper ou de disposer d'une connaissance incomplète des objets qu'il saisit. Sans la raison, on peut imaginer que le médecin se trouverait incapable de distinguer la peste du paludisme ou un kyste bénin d'une tumeur cancéreuse.

Le deuxième exemple de Grégoire porte sur la circonférence du soleil et celle de la Terre : la vue nous incite à penser que le soleil est plus petit que la Terre, ce qu'une démarche rationnelle contredit¹¹⁷. Il en va de même pour la lumière de la lune qui, bien qu'elle paraisse venir de la lune, provient en réalité du soleil¹¹⁸. Aussi les informations sensorielles ne sont-elles pas par définition fausses, mais elles nécessitent toujours d'être vérifiées, ce que l'humain doit faire au moyen d'un « examen attentif »¹¹⁹, qui repose uniquement sur sa raison. En outre, pour accéder à une connaissance de la nature des sensibles et non seulement de leur apparence – qui peut mener à l'erreur –, la raison doit intervenir. Grégoire explique cette intervention de la manière suivante :

¹¹³ *De anima* §15.

¹¹⁴ *Ibid.* 16.7 et 15.15.

¹¹⁵ *Ibid.* §15.

¹¹⁶ *Ibid.* 16.9-10, §15.

¹¹⁷ *Ibid.* §16.

¹¹⁸ *Ibid.* §17.

¹¹⁹ *Ibid.* §17.

par la perception sensible (διὰ τῆς αἰσθητικῆς ἀντιλήψεως) nous découvrons le monde entier, et par l'activité même que nous exerçons dans la sensation, nous sommes conduits à l'idée de la réalité et de la pensée qui dépassent la sensation (δι' αὐτῆς τῆς κατὰ τὴν αἴσθησιν ἡμῶν ἐνεργείας εἰς τὴν τοῦ ὑπὲρ αἴσθησιν πράγματος τε καὶ νοήματος ἔννοιαν ὁδηγούμεθα).¹²⁰

La sensation donne lieu à la découverte du cosmos, mais la raison permet de dépasser les apparences, la « réalité » perçue par la sensation ; « l'œil intellectif de l'âme (τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ) », comme Grégoire l'appelle en 12.19-20 du *De anima*, permet d'aller au-delà de ce qui s'offre aux sens pour aboutir à l'idée (ἔννοια) des êtres qui composent le monde sensible et révèlent la présence de Dieu¹²¹.

L'absence d'information de la raison dans la sensation est justement ce qui a mené Épicure et ses pairs à l'erreur d'après Macrine. Selon Épicure, dans les termes de Macrine, « la nature des êtres se définissait par ce qui se voit (τὸ φαινόμενον) » et « notre saisie de toutes choses était [...] mesurée par la sensation »¹²². Le résultat de cette approche est que les épicuriens ne « regardent que la terre, l'eau, l'air, le feu ; mais l'origine de chacun de ces éléments, ce en quoi il se trouve, ce qui le contient, leur étroitesse d'esprit leur empêche de le discerner »¹²³. Par ses sens, l'humain perçoit les êtres qui l'entourent, mais ne peut accéder à leur nature. Il distingue le monde dans lequel il vit sans le comprendre ; sa connaissance en est superficielle et limitée. Il demeure dans le visible sans pouvoir se hisser à l'invisible (τὰ μὴ βλεπόμενα)¹²⁴. Raison et sensation doivent donc travailler de concert pour voir et voir à travers (διὰ) le cosmos et ses apparences. Sans les sens, l'être humain n'a pas accès aux êtres sensibles – sa raison demeure inactive –, mais sans guide rationnel, il ne dispose d'aucune garantie que les informations que ses sens saisissent sont correctes et complètes.

Grégoire accorde une place importante à l'erreur à laquelle peuvent mener les sens dans sa réflexion sur les passions. Le passage en *De hominis* 197c-d distingue la connaissance

¹²⁰ *Ibid.* 13.16-19, §12.

¹²¹ *Ibid.* §12.

¹²² *Ibid.* 9.5-6, §8.

¹²³ *Ibid.* §8. La même idée se trouve en 177a du *De hominis*. Ce passage soutient que les humains ne doivent pas « conduire leurs pensées selon les apparences sensibles, mais [...] se consacrer aux biens supérieurs de l'âme ».

¹²⁴ *De anima* 19.4.

(γνώσις) du discernement (διάκρισις) : la connaissance ne permet pas de distinguer entre le bien et le mal parce qu'elle ne suppose pas l'exercice de la raison mais celui des sens, une idée que répète *De hominis* 153a. Si l'humain décide de s'en tenir uniquement à ce que lui transmet sa faculté sensible, il poursuit nécessairement ce que ses sens éprouvent d'agréable. Il s'en tient aux apparences, parce que la connaissance sensorielle n'est pas conçue pour aller au-delà. Or ces apparences sont malheureusement porteuses d'illusion ou, plus exactement, elles cachent leur potentiel néfaste par une apparence prometteuse de bien : « Le mal se présente toujours sous forme de mélange »¹²⁵. Et ce mélange confère au mal un pouvoir auquel les sens seuls ne peuvent échapper :

Le vice serait sans efficacité (ἄπρακτος), s'il ne se colorait de quelque beauté excitant le désir chez celui qui se laisse tromper (τὸν ἀπατῶμενον). [...] par une apparence trompeuse, il fait paraître une image du bien (οἷόν τινα δόλον ἐγκεκρυμμένον ἔχουσα, ἐν δὲ τῇ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀπάτη καλοῦ τινα φαντασίαν παραδεικνύουσα) : la belle couleur de l'argent semble (δοκεῖ) un bien pour les avarés, ce qui n'empêche pas l'avarice d'être la racine de tous les maux. Glisserait-on vers le borborygme infect de la licence, si le plaisir n'était un bien désirable pour celui qui par cet appât se laisse entraîner vers les passions ? Ainsi des autres fautes : leur action corruptrice est cachée (ἐγκεκρυμμένην). Dès l'abord elles semblent (δοκεῖ) désirables et sont recherchées comme un bien à la suite d'une tromperie (ἀπάτης) par ceux qui n'y regardent pas de près.¹²⁶

Ce passage est truffé d'une terminologie renvoyant au simulacre et à la sournoiserie. Il y est question d'une part de termes comme φαντασία, δοκέω et ἐγκρύπτω qui suggèrent l'illusion, d'autre part de termes tels δόλος et ἀπατάω qui évoquent la tromperie. Les sens sont dupes parce qu'ils s'en tiennent à ce qui se présente à eux comme un bien par la promesse de sensations agréables, qui procède de l'apparence des sensibles. Nombre de ces objets promettent le plaisir, comme l'argent ou la relation sexuelle. L'individu qui use de ses facultés de discernement et de jugement, qui sont du ressort de sa raison, sait faire la différence entre le bien réel (τὸ ὄντως)¹²⁷ et le bien apparent (τὸ δοκοῦν)¹²⁸ ; poursuivre l'argent dans le but

¹²⁵ *De hominis* 200a.

¹²⁶ *Ibid.* 200.6-20, 200a.

¹²⁷ *Ibid.* 200.22.

¹²⁸ *Ibid.*

de devenir riche et le sexe dans le but d'éprouver du plaisir ne relève pas du bien réel. Les passions sont en ce sens la conséquence d'une raison qui ne parvient pas à identifier le bien réel (qui n'est pas fondé sur le plaisir sensoriel) parce qu'elle s'en remet aux informations que lui livrent les sens. Cette raison poursuit des sensibles sur la base d'informations fausses et incomplètes. La passion découle ainsi de la confusion entre le bien apparent et le bien réel, confusion qui survient lorsque la raison n'utilise pas de ses facultés.

Nous reviendrons plus longuement sur ces thèses en 2.3. Pour le moment, concluons sur l'idée que, si les sens sont à l'occasion loués par Grégoire, ils n'ont de valeur réelle que s'ils sont informés par la raison ; les sens ne mènent l'humain vers la vérité, le bien et la vertu que si la raison les guide. Dans le cas contraire, ils font courir le risque de l'erreur, du vice et de la passion. Par conséquent, la hiérarchie entre sensation et raison discutée en 1.1 demeure, malgré l'interdépendance et la complémentarité que Grégoire peut voir entre l'activité de ces facultés.

1.3 LA SENSATION, ENTRE MATIÈRE ET RAISON

Grégoire adopte une approche nettement plus pessimiste de l'αἴσθησις lorsqu'il l'associe à la matière (ὕλη), dont la connotation est souvent péjorative. Nous avons vu que la sensation comme faculté peut jouer un rôle dans l'émergence de la passion lorsque la raison n'est pas aux commandes. À présent, nous allons voir comment la matière, présente en chaque être sensible, peut gâter l'âme et le corps à cause de la passion. Cette section met en évidence la relation entre matière et sensation, d'abord à partir d'une perspective ontologique (1.3.1), puis du point de vue de la relation entre corps et âme (1.3.2). La sous-section 1.3.3 prolonge la réflexion en considérant l'effet qu'a la matière sur l'âme et le corps dans le cas de la passion. En 1.4, nous examinons d'une part les définitions qu'offrent le *De anima* et le *De hominis* de l'ἐπιθυμία et du θυμός ainsi que la relation que ces facultés entretiennent avec la passion, d'autre part les conséquences de la passion sur l'âme et le corps en général.

1.3.1 UNE MATIÈRE FONDATRICE

La matière, dont l'origine tient à la combinaison de plusieurs qualités (ποιότητες) ou idées (λόγοι)¹²⁹, est « commune (κοινόν) [...] pour la nature sensible des éléments »¹³⁰. Grégoire établit donc une relation de codépendance du sensible avec la matière, qu'il pousse plus loin en 41.1-3 du *De anima* :

Puisque donc la vie sensitive ne saurait exister sans la matière, l'être spirituel ne saurait non plus être dans un corps sans être enraciné dans la faculté sensitive (ἐπει οὖν ἡ αἰσθητικὴ ζωὴ οὐκ ἂν δίχα τῆς ὕλης συσταίη οὐδ' ἂν τὸ νοερὸν ἄλλως ἐν σώματι γένοιτο μὴ τῷ αἰσθητικῷ ἐμφυόμενον).¹³¹

Matière et faculté sensitive sont ici substituées l'une à l'autre et ne renvoient qu'à une seule réalité. Cette relation est exprimée plus subtilement en 52.16-17 du *De anima*, où Grégoire réunit la matière et le sensible en une seule épithète : l'« essence sensible et matérielle (τῆς αἰσθητικῆς τε καὶ ὕλικῆς οὐσίας) », qui distingue les êtres créés de la nature divine. Ce qui est sensitif est nécessairement matériel. Mais l'inverse n'est pas vrai, car si la matière compose effectivement l'essence du monde sensible qui constitue à son tour l'essence des êtres sensibles, on peut inférer, à partir de la distinction en *De anima* 52.16-7 notamment, que la matière est aussi essentielle pour les êtres non sensitifs, c'est-à-dire pour la nature corporelle en général. La matière fonde chaque être dont la vie est ancrée dans le cosmos, que cet être soit sensitif ou non. Elle leur offre couleur, forme (σχῆμα), résistance (ἀντιτυπία), poids

¹²⁹ *De anima* 94.10-11. On trouve la même idée dans *De hominis* 213b et *In Hexaemeron*, GNO IV/I, 7 (69b-c dans l'édition de Migne). Selon Armstrong (1962) et Arruzza (2007), Grégoire s'inspire pour cette thèse de son frère Basile, et plus précisément de sa première *Homélie sur l'Hexaéméron*. Arruzza y voit aussi une inspiration du *Traité des principes* IV d'Origène, même si celui-ci rejette explicitement pareille production de la matière. Le déroulement exact de l'union des qualités intelligibles n'est pas détaillé par Grégoire, ce qui laisse la place à une grande souplesse interprétative. Ainsi, certains commentateurs contemporains, tels Sorabji (1983), Balthasar (1941), Zachhuber (2000) et Hill (2009), voire Armstrong (1962) et Wolfson (1970), considèrent ou laissent entendre que Grégoire adhère à une posture idéaliste. D'autres estiment que le détail que nous livrent les œuvres du Nyssien est insuffisant pour avancer une thèse aussi radicale, l'idéalisme étant rare au 4^e siècle. Selon cette lecture, à laquelle nous nous rattachons, la position de Grégoire serait bien moins tranchée que ne l'implique une adhésion à l'idéalisme, qui plus est à l'idéalisme berkeleyen tel que proposé par Sorabji et d'autres avant lui (voir Weiswurm, 1952, p. 47, note 34). Cette lecture avance que Grégoire ne considère pas que les choses n'existent que dans notre esprit, comme le voudrait une posture idéaliste, mais que les principes intelligibles peuvent générer des corps sensibles auxquels appartiennent des qualités intelligibles, c'est-à-dire des idées à l'existence purement spirituelle. Voir Hibbs (2005) et Marmodoro (2015) pour des détails sur l'interprétation à laquelle nous adhérons.

¹³⁰ *De anima* 19.10, trad. Pottier §19.

¹³¹ *Ibid.* §42. Pour une discussion plus approfondie de la notion de matière chez Grégoire, voir Arruzza (2007).

(βάρος), quantité (πηλικότης), « étendue en trois dimensions (τὴν εἰς τρία διάστασιν) » et « position dans l'espace (τὴν ἐπὶ τόπου θέσιν) »¹³². Ces qualités sont ce que la faculté sensitive saisit (καταλαμβάνω)¹³³ quand elle appréhende les êtres corporels¹³⁴ et en tire une connaissance. La faculté de sensation est l'instrument saisissant les expressions de la matière de chaque réalité sensible.

1.3.2 LE SENSIBLE ENTRE ÂME ET CORPS

En *De hominis* 145c, Grégoire parle de la sensation comme étant l'un des trois genres d'âme, en mettant en évidence sa possible proximité avec la matière :

Cet animal rationnel qu'est l'humain est en effet formé de la fusion de tous les genres d'âmes : sa nourriture, il la prend par la partie naturelle (τὸ φυσικόν) de son âme ; à cette puissance d'accroissement, il unit la puissance des sens, qui tient naturellement le milieu entre la substance intellectuelle et la matérielle, mais plus elle participe de la lourdeur de la matière, moins elle participe de l'intelligence (μέσως ἔχουσα κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν τῆς τε νοερᾶς καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας · τοσοῦτω παχυμερεστέρα ταύτης, ὅσῳ καθαρωτέρα ἐκείνης). Ensuite se fait l'intime fusion entre la substance spirituelle et ce qu'il y a de plus mince (τὸ λεπτόν) et de plus lumineux (φωτοειδές) dans la nature sensible, en sorte que l'humain se trouve composé de ces trois substances.¹³⁵

La « partie naturelle » est implicitement associée à la « substance matérielle » dans ce passage. Ces termes renvoient-ils à une puissance de l'âme ou au corps ? L'attribut « de l'âme » permet facilement de déduire à quelle puissance Grégoire rattache la partie naturelle. En ce qui concerne la substance matérielle, l'expression apparaît une autre fois dans le *De hominis*, le contexte de ce passage suggérant que la substance matérielle a trait au corps et non l'âme¹³⁶. Dans ce même sens, nous avons vu en 1.3.1 que la matière compose l'essence de tout *corps* sensible (ou renvoie à la nature corporelle qui s'oppose à la nature intelligible). Ailleurs dans

¹³² *De anima* 24.16-25.2, §24. Voir aussi plus loin dans §24 pour les mêmes qualités, ainsi que *De hominis* 209d-212a. In *Hexaemeron*, GNO IV/1, 7 (69c de l'édition de Migne) ajoute à cette liste d'autres qualités comme la légèreté, la pesanteur, l'humide, le sec ou le froid.

¹³³ *De anima* 25.2.

¹³⁴ Voir la sous-section 1.1.2 pour davantage de détails sur ce point.

¹³⁵ *De hominis* 145.33-41, trad. partiellement modifiée par nos soins.

¹³⁶ *Ibid.* 176b.

le *De hominis* et le *De anima*, des expressions proches du point de vue sémantique, comme « partie matérielle » ou « vie matérielle », renvoient aussi au corps¹³⁷. Le passage en *De anima* 41.11-16 (§43) est sans doute le plus éclairant à ce sujet :

[...] la nature a le pouvoir d'attirer ce qui est nécessaire à la vie matérielle – phénomène qui en nous est appelé appétit (ὄρεξις), et dont nous disions qu'il appartient à la forme végétative de notre vie, puisque dans les végétaux aussi on peut voir comme des impulsions qui agissent naturellement, quand ils s'empressent de ce qui leur est approprié et se gonflent pour la germination [...].

L'appétit dont parle Grégoire dans ce passage est la « partie naturelle » dont parle *De hominis* 145c, appelée aussi « partie nutritive (τοῦ θρεπτικοῦ μέρους) » en 145.45-46 (145d). Cette partie est ce qui, dans l'âme, œuvre pour la vie du corps¹³⁸, c'est-à-dire la vie matérielle. Par conséquent, il est fort probable que la notion de « substance matérielle » en 145c renvoie au corps et non à l'âme. La prise en compte de *De hominis* 145.43-44 nous contraint toutefois à nuancer ces propos, Grégoire affirmant que Paul qualifie la partie nutritive de corps (σῶμα) et la partie sensitive d'âme (ψυχή). Il apparaît ainsi que les frontières entre l'âme et le corps sont floues lorsqu'il est question de « partie naturelle » et de « substance matérielle » ; il est difficile de dire où s'arrête le corps et où commence l'âme.

De hominis 145c affirme également que, contrairement à la puissance des sens, la partie naturelle (c'est-à-dire l'appétit ou la partie nutritive) ne peut pas pencher soit du côté de la matière et du corps, soit du côté de la raison. Elle a comme préoccupation principale le corps, même si elle est une faculté de l'âme ; elle communique intimement avec le corps pour assurer la survie de celui-ci. Malgré cette proximité avec le sensible et le matériel, Grégoire ne déprécie pas cette partie. Peut-être son absence de jugement est-elle due à la relation que cette partie entretient naturellement avec le corps et à sa distance tout aussi naturelle avec la raison ?

Mais qu'en est-il alors de la relation entre la « puissance des sens » et la substance matérielle, c'est-à-dire le corps, en *De hominis* 145c ? Cette relation paraît aussi floue que celle

¹³⁷ *De hominis* 161d, 164b, 164c, 165a et 177b.

¹³⁸ On trouve un sens similaire à l'expression « partie nutritive » en *De hominis* 169b, où Grégoire dit qu'elle est « occupée, grâce au sommeil, à la digestion et [qu'] elle assure le soin de toute la nature », c'est-à-dire du corps.

qui prévaut entre la partie naturelle et la substance matérielle, même si elle est différente¹³⁹. La « puissance des sens », qui renvoie à la faculté de sensation dans ce passage, est plus éloignée du corps et plus proche de la raison que la partie naturelle. Elle peut pencher de son côté lorsqu'elle « participe de la lourdeur de la matière » plutôt que de « l'intelligence », c'est-à-dire de la raison. Ce flou offre une base à Grégoire pour penser les passions : parce qu'elle est associée à l'âme, la faculté de sensation est moralisable, et cette moralité s'exprime, dans le cas où il y a passion, par une association et une proximité avec le corps. La puissance des sens appartient à l'âme si elle suit le principe directeur, la raison – elle devient alors « ce qu'il y a de plus mince et de plus lumineux dans la nature sensible » –, sinon elle s'attache au corps, ce qui a pour effet qu'elle « participe de la lourdeur de la matière ». La partie sensitive penche du côté du corps dans le cas où la raison ne la pénètre pas, ce qui survient avec la passion. La sous-section suivante offre l'occasion d'approfondir ces réflexions.

1.3.3 UNE MATIÈRE ÉPAISSE ET LOURDE

La matière lourde qu'évoque *De hominis* 145c est étrangère à l'âme et à ce qui la définit. En évoquant son poids, Grégoire nous fait comprendre les conséquences qu'a la matière sur une âme qui n'est pas dirigée par la raison : la matière agit comme une ancre, retenant l'âme dans le cosmos, lieu qui lui est étranger par nature. On trouve des descriptions similaires de la relation âme-corps et des qualités propres à l'âme ou au corps dans le *De anima*. L'âme est dite « étrangère à l'épaisseur du corps (παρά τὴν σωματικὴν παχυμέρειαν) »¹⁴⁰, expression que Grégoire emploie à l'identique en 28.3. Plus loin, en 79.12-15, il décrit l'« enveloppe corporelle » qui, après la mort, sera « tissée à nouveau des mêmes éléments, non pas à la mode d'aujourd'hui, épaisse et grossière (οὐ κατὰ τὴν παχυμερῆ ταύτην καὶ βαρεῖαν κατασκευήν), mais cousue d'un fil des plus subtils et aériens (ἀλλ' ἐπὶ τὸ λεπτότερόν τε καὶ

¹³⁹ Meredith (1989, p. 49) fait une observation similaire. L'appartenance des sens à l'âme ou au corps reste un problème que Grégoire ne résout pas et qui l'embarrasse visiblement.

¹⁴⁰ *De anima* 13.15, trad. Pottier §12. On trouve aussi cette qualification dans *Moïse* II, 191, qui oppose « la vie épaisse et charnelle » à « ce qui est sans poids, léger et aérien » après la résurrection.

ἀερῶδες μετακλωσθέντος τοῦ νήματος) »¹⁴¹. Ces caractères sont ceux du corps sublimé. Cet extrait, qui fait non seulement usage du terme παχυμερής mais aussi de l'adjectif λεπτός, fait manifestement écho à *De hominis* 145c : ce qui est épais et grossier est la matière qui forme l'essence du corps et qui atteint l'âme – surtout sa part sensitive – qui se préoccupe excessivement, c'est-à-dire avec passion, de la vie du corps, ce qui la fixe dans le cosmos.

L'idée d'une matière qui alourdit l'âme – que l'on retrouvera chez Évagre¹⁴² – prend ses racines dans la tradition platonicienne. Grégoire y ajoute toutefois des éléments nouveaux, que nous discuterons davantage en 1.4. Platon évoque une âme alourdie par le corps matériel en 18c du *Phédon*, avec les adjectifs βαρύς et γεώδης. Il s'agit pour lui de discuter du devenir de l'âme à la mort du corps : le risque, pour l'âme, est de ne pas pouvoir se détacher du corps à la mort de celui-ci et d'y demeurer attachée, ce qui la pousse à poursuivre « ses appétits et ses plaisirs » au lieu des siens. Grégoire reprend ces termes dans son *De anima* : Macrine y oppose la « réalité intelligible et sans étendue », « invisible et incorporelle » qu'est l'âme¹⁴³ à la réalité matérielle du corps. Elle emploie, au sujet de l'âme, les qualificatifs d'ascensionnel (ἀνωφερής) et de léger (κοῦφος), alors que le corps est « lourd et terrestre (τὸ βαρὺ καὶ γεώδες) »¹⁴⁴. Elle ajoute que la vie vertueuse permet à l'âme de rompre les liens avec la chair, ce qui rend « légère et libre (ἄνετος) [...] sa course au bien »¹⁴⁵, alors que les « amis de la chair » possèdent une âme « devenue plus matérielle »¹⁴⁶, qui « demeure encore auprès de sa forme visible après sa destruction et alors qu'elle l'a déjà quittée, par nostalgie elle erre en des lieux matériels (τοῖς τῆς ὕλης ἐπιπλανᾶσθαι τόποις) et revient les hanter »¹⁴⁷.

¹⁴¹ Trad. Pottier §87, légèrement remaniée par nos soins. Grégoire fait encore usage du terme παχύτης dans le *De anima* 86.10, mais dans le cadre de la réfutation de la doctrine de la transmigration des âmes.

¹⁴² Voir le sous-chapitre 5.3.

¹⁴³ Notons que dans le *Phédon*, l'âme est dite ressembler à ce qui est intelligible, mais elle n'est pas identifiée à lui (voir *Phédon* 80b, par exemple).

¹⁴⁴ Voir *De anima* 30.8-9, trad. Pottier §31.

¹⁴⁵ *Ibid.* 64.2, trad. Pottier §70. On trouve une image similaire dans *Moïse* II, 224, où il est question d'une âme qui s'est « délivrée de ses attaches terrestres [et qui] s'élance légère et rapide vers les hauteurs ».

¹⁴⁶ *De anima* §71, trad. Pottier.

¹⁴⁷ *Ibid.* 65.5-6, trad. Pottier §71.

L'écho au *Phédon* est évident : l'âme qui se soucie excessivement du corps est retenue dans un lieu qui lui est étranger et peine à s'élever dans les hauteurs auxquelles la destinait sa nature. Chez Grégoire toutefois, cette réflexion ne s'inscrit pas dans la problématique de la destinée de l'âme après la mort du corps, et ce n'est pas la *nature* du corps qui retient l'âme dans le monde sensible – une thèse platonicienne qu'en bon chrétien de son temps, Grégoire se doit d'écarter. C'est le corps qui pâtit des mauvais choix de la raison, qui révèlent la matière qui le compose ; à cause des choix de la raison, la matière transforme le corps en chair¹⁴⁸ et atteint l'âme, qui devient « plus matérielle ». Dans la pensée de Grégoire, contrairement à ce qui se passe chez Platon par exemple, la matière et le corps ne sont pas par définition épais et lourds, et l'âme n'est pas nécessairement retenue dans le sensible à cause du corps. Ces conséquences surviennent uniquement dans le cas où il y a passion, lorsque la raison a choisi de ne plus agir comme ἡγεμονικόν, c'est-à-dire comme partie directrice de l'âme.

Grégoire ajoute sans doute ici à l'influence de Platon celle d'Origène, pour qui l'âme devient charnelle lorsque le νοῦς « se tourne vers la chair »¹⁴⁹. Mais la chair ne renvoie pas, pour Origène, en tout cas selon l'interprétation qu'en donne Crouzel, au corps en tant que tel, mais plutôt à « la force qui attire l'âme vers le corps »¹⁵⁰. La notion de chair fait donc davantage allusion chez lui à un mouvement de l'âme vers le corps qu'à un état dépravé du corps lui-même. Malgré l'écho évident à Origène, la chair, pour Grégoire, – en tout cas dans le contexte de sa réflexion sur les passions et la matière – renvoie bien au corps et non à l'âme, et plus précisément au corps qui pâtit de l'absence de la raison et attire donc l'âme vers lui, malgré lui, ce qui la matérialise.

Mais qu'est-ce qui amène l'être humain à se préoccuper de façon immodérée de son corps ? Grégoire identifie deux raisons à ce choix : la première cause la passion tandis que la

¹⁴⁸ Cette terminologie est issue de Paul, qui distinguait σῶμα de σάρξ, le second terme supposant la présence du vice (Bouteneff, 2000, p. 413). Notons toutefois que Grégoire fait parfois usage de σάρξ sans qu'il soit question de vice, pour renvoyer simplement au corps, comme en *De hominis* 236d.

¹⁴⁹ Crouzel, 1985, p. 125.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 126.

seconde est conséquence de la passion¹⁵¹. L'idée d'une matière pesante, qui arrime l'âme au cosmos, est développée dans le *De anima* notamment :

Si donc l'âme se trouve légère (κούφη) et toute simple (ἀπέριττος), sans aucun fardeau corporel qui pèse sur elle (μηδεμιάς σωματικής ἀχθηδόνας αὐτὴν πιεζούσης), agréable et aisée (ἡδεῖα καὶ εὐκόλος) devient son approche vers celui qui l'attire. Mais si les clous de l'attachement passionnel la fixent dans un état tourné vers les choses de la matière (τοῖς τῆς προσπαθείας ἦλοις τῆ πρὸς τὰ ὑλώδη σχέσει καταπαρεῖν), elle souffre, semble-t-il, un peu à la manière des corps que pressent (τὰ ἐμπιεσθέντα) les décombres, dans les ruines dues aux séismes ; que l'on propose par hypothèse que les corps ne sont pas seulement écrasés (μὴ βεβαρῆσθαι) par les ruines, mais encore qu'ils sont transpercés (διαπεπερονῆσθαι) par des broches ou des pièces de bois qui se trouvent dans les décombres ; voici ce que, tout naturellement, doivent supporter (ὑπομεῖναι) les corps qui sont dans cette situation, quand leurs proches les retirent de cet amas de ruines pour les ensevelir saintement : ils vont être tout déchiquetés et mis en pièces et ils subiront tout ce qu'il y a de plus pénible, lacérés par les décombres et par les clous sous l'effet d'une traction violente. C'est aussi une souffrance de ce genre qu'à mon avis éprouve l'âme lorsque la puissance divine, par amour des êtres humains, attire hors des ruines faites de non rationnel et de matériel (ἐκ τῶν ἀλόγων τε καὶ ὑλικῶν συμπτωμάτων) ce qui la constitue en propre.¹⁵²

L'âme devrait s'élever vers Dieu après la mort du corps. Mais si le corps pèse sur elle comme les décombres de ruines, elle est comme ensevelie sous son poids, incapable de s'en libérer. Ce n'est toutefois pas le corps seul qui a ce pouvoir sur l'âme ; pour que l'âme lui soit enchaînée, il lui faut un liant. C'est ce rôle que jouent les passions : elles fixent l'âme au corps et à ce qui se rapporte au sensible et à la matière. Le souci excessif du corps révèle la présence de la passion qui fait basculer la puissance des sens du côté du corps au lieu de la raison, et transforme le corps en chair et matérialise l'âme. Si la raison est coupable de causer la passion en premier lieu, la passion est coupable, elle, d'entretenir le cercle vicieux déclenché par la raison¹⁵³, en fixant le regard de l'âme sur le sensible.

¹⁵¹ Nous nous pencherons sur la première raison dans le troisième chapitre.

¹⁵² *De anima* 71.15-72.12, trad. légèrement modifiée, §79.

¹⁵³ Nous poussons plus loin l'explication que développe O'Keefe au sujet de la passion, qui affirme que « failure to choose the good is not a problem with the will itself but a problem endemic to this life where passions interfere with proper decision making » (1989, p. 57). Nous postulons que la raison cause la passion qui aveugle ensuite la raison face à la vérité et au bien.

On peut s'étonner que Grégoire emprunte l'image des dégâts que les tremblements de terre font aux corps pour expliquer les dommages que le corps cause à l'âme au moyen des passions. Tout le vocabulaire de ce passage appartient au champ du corps et de la matière bien qu'il traite de la réalité incorporelle et rationnelle qu'est l'âme¹⁵⁴ : de l'image du clou, largement présente dans la tradition platonicienne¹⁵⁵, à l'image du séisme, des ruines et des décombres qui pressent (ἐμπιέζω), alourdissent, écrasent (βαρέω), transpercent (διαπερνάω), déchiquettent (ζαίνω), mettent en pièces (σπαράσσω) et lacèrent (καταζαίνω). L'adoption de ces images et de cette terminologie – qui ne sont pas sans rappeler l'idée d'une matière lourde, épaisse et encombrante – signifie l'emprise de la matière et du corps sur l'âme par la passion : à cause de la passion, l'âme est matérialisée, corporalisée, ce qui l'empêche de suivre sa trajectoire naturelle¹⁵⁶. Cette matérialisation ne doit toutefois pas être comprise comme une transformation ontologique de la raison – qui demeure intelligible pour Grégoire –, comme nous l'avons vu au sujet de la nature humaine en 1.1. Elle est une transformation des intérêts et des préoccupations de la raison, qui portent alors sur le sensible de manière démesurée.

Des exemples similaires de l'effet des passions sur l'âme apparaissent ailleurs dans le *De anima*, comme en 62.23-63.2, où Grégoire observe que « celui qui est soumis aux passions et ami de la chair (τὸν ἐμπαθῆ καὶ φιλόσαρκον), après avoir vu que son malheur est sans échappatoire, se préoccupe de ses proches parents qui sont sur Terre »¹⁵⁷, suggérant que la

¹⁵⁴ On trouve pareil usage des images de réalités corporelles pour décrire une réalité incorporelle dans *Virginité* XII, 2, 49-50 par exemple, où la beauté déformée de l'âme est dite se trouver « obscurcie par le péché comme le fer par la rouille ».

¹⁵⁵ Cette image apparaît d'abord chez Platon, dans le *Phédon* 83d. Courcelle (1958 et 1967, p. 403) note que l'image du clou apparaît avec celle de la colle dans les *Béatitudes* 7, 4 de Grégoire, comme c'est le cas dans le *Sur l'abstinence* I, 38 de Porphyre, duquel Grégoire s'inspirerait directement ici. Grégoire mentionne aussi l'image du clou dans *Virginité* V, 5-10. D'après Courcelle (1958), d'autres auteurs, tels Philon, Jamblique, Ambroise ou encore Augustin, s'inspirent, chacun à leur manière, des trois images du *Phédon* que sont le lien, la colle et le clou pour parler de l'attachement malsain de l'âme au corps. L'image de la colle parviendra jusqu'à l'époque médiévale, chez des auteurs comme Guillaume de Saint-Thierry ou Ailred de Rievaulx. En ce qui concerne la métaphore du clou seulement, on la retrouve chez Plutarque, Justin et Clément d'Alexandrie.

¹⁵⁶ Un effet rhétorique est sans doute aussi recherché par la violence que cette image provoque à sa lecture : en décrivant une âme meurtrie, Grégoire inspire de la peur chez celles et ceux qui le lisent, les incitant à éviter les passions. Hart fait une remarque similaire dans son article sur *Virginité*, dans lequel il observe que Grégoire « is using the passions to inspire in his readers a desire for the freedom from passion that characterizes the life of the saint » (1990, p. 452).

¹⁵⁷ *De anima* §69.

passion enchaîne l'être humain en l'entraînant à se soucier de ses semblables mortels plutôt que du bien et de Dieu¹⁵⁸. *De anima* 63.11-12 décrit « le riche [...] encore attaché comme par de la glu, même après sa mort, à la vie charnelle (ὁ δὲ πλούσιος οἶον ἰζῶ τινι τῇ σαρκίνη ζωῇ καὶ μετὰ θάνατον ἔτι προσίσχεται) »¹⁵⁹. Et ajoute qu'« [...] il est évident qu'il ne s'est pas encore affranchi d'un attachement passionnel à la chair (τῆς σαρκικῆς...προσπαθείας) »¹⁶⁰. Le riche, chez qui on peut penser que l'avarice a porté ses fruits, est indissociable de son corps, car la passion l'imprègne et le fixe dans la vie corporelle. *De anima* 73.8 évoque une âme « enveloppée dans des attachements passionnels de nature matérielle et terrestre (ταῖς ὕλικαῖς τε καὶ γεώδεσι προσπαθείαις ἐνειληθείσαν) »¹⁶¹, tandis qu'en 74.7-11, Grégoire explique les conséquences des choix de vie présents sur la purification de l'âme après la mort du corps :

[...] c'est selon la quantité de matière (παρὰ τὸ ποσὸν τῆς ὕλης) que jaillira plus ou moins cette flamme porteuse de douleur, tant qu'elle aura de quoi se nourrir. Ainsi, pour celui dont le fardeau de matière (ὁ ὕλωδης ἔπεστι φόρτος) est important, la flamme destructrice est nécessairement intense et de plus longue durée ; mais, pour celui qui est moins mêlé de matière à consumer par le feu, le châtement perd d'autant plus de sa force impétueuse et mordante que dans le sujet le volume du mal va en diminuant.¹⁶²

Les vices et la quantité de matière à éradiquer dépendent de la présence de passions en plus ou moins grand nombre dans l'âme. La passion suppose la présence d'une matière qui agit comme une charge ou une cargaison (φόρτος), une idée que l'on retrouve quelques lignes plus loin, lorsque Grégoire décrit une âme « qui se lie au mal » et qui est comme « entraînée [...] jusqu'à la vie matérielle », « mélangée à la lourdeur de la nature matérielle (τῇ παχύτητι τῆς ὕλικῆς καταμιγνύμεναι φύσεως) »¹⁶³.

La passion matérialise d'une part l'âme en la détournant de ses préoccupations naturelles, d'autre part le corps en le transformant en chair.

¹⁵⁸ Grégoire développe le même raisonnement dans *Virginité* selon Hart (1990, p. 456). Le mariage peut avoir pour effet que l'on s'attache excessivement (passionnément) à la personne avec laquelle on se marie.

¹⁵⁹ *De anima* §70.

¹⁶⁰ *Ibid.* 63.15, §69.

¹⁶¹ *Ibid.* §81.

¹⁶² *Ibid.* §82.

¹⁶³ *Ibid.* 86.10, §94.

1.4 LE ΘΥΜΟΣ, L'ΕΠΙΘΥΜΙΑ ET LES PASSIONS

La section précédente a notamment démontré que la faculté sensitive brouille la frontière entre âme et corps, même si Grégoire peut la rattacher explicitement à l'âme. Il reste à définir précisément ce qu'est cette faculté chez l'humain et à explorer plus à fond ses liens avec la passion.

1.4.1 DÉFINIR LE ΘΥΜΟΣ ET L'ΕΠΙΘΥΜΙΑ

Les puissances du θυμός et de l'ἐπιθυμία forment, avec la puissance des sens, la faculté sensitive, même si les liens qu'elles entretiennent avec les cinq sens ne sont pas évidents et nulle part explicités. A-t-on affaire à deux faces d'une même pièce ? Ce qui est certain, c'est que les sens transmettent à l'ἐπιθυμία et au θυμός – comme à la raison – des informations concernant les réalités terrestres comme nous l'avons vu en 1.2, informations qui composent ce que Grégoire nomme la connaissance¹⁶⁴. Les effets de l'ἐπιθυμία et du θυμός sur les sens sont moins clairs que ceux de la raison. Nous savons néanmoins que, comme pour les sens, l'ἐπιθυμία et le θυμός appartiennent d'abord à la nature animale : « l'activité qui relève du θυμός et de l'ἐπιθυμία est commune à toute nature privée de raison, c'est reconnu »¹⁶⁵, affirme Macrine dans le *De anima*, une idée répétée en §72 ainsi qu'en *De hominis* 193b, qui observe que c'est de « la nature non rationnelle de la bête (τῆς κτηνώδους ἀλογίας) »¹⁶⁶ que ces deux puissances tirent leur origine (ἀφορμάω)¹⁶⁷. Celles-ci sont encore une fois reléguées à l'animal et au sensible en *De anima* §48-50 dans le cadre de la parabole du bon grain et de l'ivraie. Là, si Grégoire* n'affirme pas explicitement qu'elles ne font pas partie de la nature humaine comme l'a fait Macrine au cours de leur long échange¹⁶⁸, les symboles qu'il utilise pour y renvoyer ne laissent pas de place à une position alternative : l'ἐπιθυμία et le θυμός sont le bon grain que reçoit la terre qui symbolise la raison et dont le travail est d'empêcher la germination

¹⁶⁴ Voir la section 1.2.

¹⁶⁵ *De anima* §37 légèrement modifiée.

¹⁶⁶ 193.16-17, notre traduction.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Voir la section 1.1 pour des détails sur cet échange.

des germes à la direction mauvaise et de favoriser celle des germes à la direction bonne, qu'elle rend féconds et florissants, les transformant en fruits de vertu. L'image met au centre de l'âme la raison et envisage l'ἐπιθυμία et le θυμός comme des caractéristiques secondaires et périphériques, dont l'évolution dépend de l'action rationnelle, une hiérarchie que Bouteneff présente comme une opposition entre des qualités essentielles et existentielles¹⁶⁹, à laquelle nous faisons allusion en 1.1. L'ἐπιθυμία et le θυμός sont des instruments de la raison ; à partir du grain qu'ils sont, leurs germes croissent selon les conditions qui se présentent à eux et qui sont inhérentes à la terre, c'est-à-dire à la raison.

Cette parabole est complétée par une seconde métaphore en *De anima* §50, qui compare la raison au roi face à ses sujets que sont l'ἐπιθυμία et le θυμός. L'ordre naturel de l'âme comme du royaume suppose que la raison ou le roi soit au pouvoir et que le θυμός et l'ἐπιθυμία, ses sujets, lui obéissent. Le risque sinon est un renversement (τροπή)¹⁷⁰ du pouvoir qui mènerait l'âme ou le royaume à sa perte. C'est donc la faculté rationnelle qui donne le ton et le θυμός et l'ἐπιθυμία qui se contentent de suivre. Au vu du silence de Macrine après les deux exposés de Grégoire*, on peut en déduire qu'elle et Grégoire* s'accordent sur cette vision de l'âme et de la nature humaines, et que c'est certainement ainsi que Grégoire de Nysse les perçoit. Aussi, lorsque *De hominis* 145c décrit une puissance des sens qui peut pencher vers la matière au lieu de la raison, on peut en déduire que cette orientation concerne spécifiquement l'ἐπιθυμία et le θυμός, qui sont malléables et moralisables selon les choix de la raison, contrairement aux sens.

Tournons-nous à présent vers les définitions de l'ἐπιθυμία et du θυμός qu'offrent le *De anima* et le *De hominis*. *De anima* 37.8-11 affirme au sujet de l'ἐπιθυμία que

si d'autre part nous voulons définir l'ἐπιθυμία en elle-même, nous parlerons d'élan vers ce qui manque, ou d'amour d'une jouissance faite de plaisir, ou de tristesse pour ce qui n'est pas selon le cœur, comme on le voudrait, ou d'attitude à l'égard du plaisir dont on ne jouit pas présentement (κἂν τὴν ἐπιθυμίαν

¹⁶⁹ Bouteneff, 2000, p. 409. Cavarnos (1976, p. 71) va jusqu'à estimer que le θυμός et l'ἐπιθυμία ne font pas partie de l'âme, une idée que nous réfutons.

¹⁷⁰ *De hominis* 192.50. Le terme est utilisé en référence au renversement de l'ordre naturel interne de l'âme passionnée, en laquelle disparaît alors « l'empreinte de Dieu » pour ressembler à la place à l'animal.

ἐφ' ἑαυτῆς ὀρισώμεθα, ἔφεσιν λέζομεν τοῦ ἐνδέοντος ἢ πόθον τῆς καθ' ἡδονὴν ἀπολαύσεως ἢ λύπην ἐπὶ τῷ μὴ κατ' ἐξουσίαν ὄντι καταθυμίῳ ἢ τινα πρὸς τὸ ἡδὺ σχέσιν, οὐ μὴ πάρεστιν ἢ ἀπόλαυσις).¹⁷¹

Un peu avant ce passage, en 37.7, Grégoire définit le θυμός comme « une impulsion à faire du mal à celui qui a provoqué (θυμός ἐστὶν ὄρμη τοῦ κακῶσαι τὸν παροξύνοντα) »¹⁷² et non, comme « pour beaucoup, [...] une ébullition du sang qui entoure le cœur [ou] une propension à rendre la pareille à qui le premier a causé de la tristesse (θυμὸν δὲ ζέσιν εἶναι τοῦ περικαρδίου αἵματος τοῖς πολλοῖς δοκεῖ, ἑτέροις δὲ ὄρεξιν τοῦ ἀντιλυπῆσαι τὸν προκατάρξαντα) »¹⁷³, une définition qui rappelle d'ailleurs la conception évagrienne de la rancune¹⁷⁴.

Que tirer de ces définitions ? Il est difficile d'en déduire que celle de l'ἐπιθυμία concerne une ἐπιθυμία saine ou malade, qui échappe à l'influence d'une raison rationnelle et saine, et qui priorise la matière. En effet, « l'élan vers ce qui manque » peut tout aussi bien porter sur une réalité sensible qu'intelligible, ce qui est aussi le cas de l'« attitude à l'égard du plaisir dont on ne jouit pas présentement »¹⁷⁵. De façon générale, on peut toutefois noter que l'ἐπιθυμία a pour fonction, dans l'âme, de satisfaire un besoin réel dans le cas où la raison dirige, ou un besoin perçu comme réel dans le cas où la faculté de sensation ainsi que le corps ont pris le dessus parce que la raison s'est retirée. L'ἐπιθυμία a trait au désir et au plaisir, qu'elle cherche respectivement à satisfaire et assouvir. La définition du θυμός en 37.7 écarte pour sa part toute influence d'une raison saine, celui-ci étant détourné de ce que Grégoire appelle sa « tâche sublime » en *De anima* §46. Cette thèse est confirmée par l'exemple de Moïse, que Grégoire prend quelques lignes avant. Moïse est décrit comme « doux (πρῆος) [car] il ignorait l'irritation (τὸ ἀόργητον) et était étranger à la colère (καὶ τὴν πρὸς τὸν θυμὸν ἀλλοτριώσιν) »¹⁷⁶.

¹⁷¹ *De anima* §39, trad. légèrement modifiée.

¹⁷² *Ibid.* 37.7, trad. Pottier §39, légèrement modifiée à la lumière de la trad. Terrieux §39.

¹⁷³ *Ibid.* 37.4-7, §39.

¹⁷⁴ Voir *Pensées* 2, 5-7 : « si dans mon esprit se forme le visage de quelqu'un qui m'a fait du tort ou m'a déshonoré, ce sera la preuve que la pensée de la rancune m'a visité ».

¹⁷⁵ Ce qui manque peut être le bien et la vertu, qui ne sont pas des données lors de la vie terrestre, mais des biens à désirer et poursuivre. En ce qui concerne le plaisir qui peut provenir d'autre chose que le corps, Grégoire en parle en *De anima* 42.19-43.1 : lorsque la raison opère pour le bien, « l'élan de l'ἐπιθυμητικόν nous procure un plaisir divin et sans mélange (τῆς δὲ ἐπιθυμητικῆς ὄρμης τὴν θεῖαν τε καὶ ἀκίρατον ἡμῖν ἡδονὴν προξενούσης) » (§45, trad. légèrement modifiée), ou en §46 lorsqu'il est question de la « tâche sublime » à laquelle s'attèle « l'activité du désir et du plaisir ».

¹⁷⁶ *De anima* 36.12-13, §38.

L'état du θυμός de Moïse ne correspond pas à celui du θυμός de 37.7, ce qui laisse penser que ce dernier est éloigné des effets de la raison ; le θυμός informé par la raison – celui de Moïse, par exemple – ne cherche pas à « faire du mal à celui qui a provoqué ». Il en va ainsi pour le θυμός de Phinéas également, qui « apaisa (ἰλεώσατο) Dieu »¹⁷⁷. Un extrait de la parabole du bon grain et de l'ivraie de *De anima* §49 vient toutefois nuancer la définition d'un θυμός rationalisé et sain qui serait seulement doux et apaisant. Cet extrait stipule que, lorsque le germe du θυμός s'oriente vers la matière au lieu de la raison, il n'arme pas l'humain en vue de combattre le diable comme il le devrait, mais l'incite à combattre ses semblables. Ainsi fait aussi partie de la définition du θυμός sain et donc étranger à la passion la volonté de s'attaquer au diable, c'est-à-dire à un ennemi avéré de l'humain.

Ce dernier élément fournit un indice important concernant la définition que Grégoire donne de la passion : il ne s'agit pas de condamner unilatéralement la colère ou le plaisir, par exemple, mais de condamner ces affects selon l'objet sur lequel ils portent et selon l'intention qui préside à l'action. Se mettre en colère contre le diable ne relève pas de la passion pour Grégoire, mais au contraire de la vertu, tandis qu'amasser de l'argent dans le but de devenir riche relève bien de la passion et du vice. Nous reviendrons sur ces points au chapitre 4. Pour l'instant, focalisons-nous sur les conséquences d'une raison défaillante sur les facultés de l'ἐπιθυμία et du θυμός, qui nous permettent d'enrichir davantage leur définition.

1.4.2 LE DÉTOURNEMENT DU ΘΥΜΟΣ ET DE L'ΕΠΙΘΥΜΙΑ

La différence entre une ἐπιθυμία et un θυμός informés ou non par la raison est abordée dans la parabole du bon grain et de l'ivraie de *De anima* §48-49. Grégoire* y décrit un ἐπιθυμητικόν qui

a détourné (μετεποίησε) sa pousse vers ce qui est bestial et dépourvu de raison (πρὸς τὸ κτηνώδες καὶ ἄλογον), puisque c'est à cela que le manque de discernement à propos du bien (τῆς περὶ τὸ καλὸν ἀκρισίας) a porté l'élan de l'ἐπιθυμία. De la même manière, la semence du θυμός non plus n'a pas

¹⁷⁷ *Ibid.* 38.18, §40. Voir aussi §50, où le θυμός de Phinéas est identifié à une vertu.

produit de pointe tournée vers le courage (πρὸς ἀνδρείαν), mais elle a équipé d'armes pour le combat contre les congénères.¹⁷⁸

À cause d'une faculté rationnelle défaillante, l'ἐπιθυμία s'attache à ce qui est animal et non rationnel, et le θυμός ne débouche pas (στομόω) sur le courage, mais s'attaque aux humains, une définition du θυμός qui fait écho à *De anima* 37.7 et §49. Grégoire décrit une ἐπιθυμία étrangère à l'influence de la raison en *De hominis* 164b également : la « chute [de la partie matérielle de notre être] n'a d'autre cause (οὐκ ἄλλως γίνεται) que le retournement de la tendance spontanée de la nature à la suite de l'ἐπιθυμία qui ne tend pas vers le Bien, mais vers ce qui a besoin d'un autre pour l'embellir »¹⁷⁹. L'ἐπιθυμία, comme la partie naturelle et la puissance des sens évoquées en 1.3, est flexible : elle peut tendre vers le bien lorsqu'elle s'accorde à la raison ou au contraire vers « ce qui a besoin d'un autre pour l'embellir », c'est-à-dire vers la matière et le corps, ce qui suppose la présence de la passion.

Le manque de discernement qui conduit au détournement de la tâche sublime à laquelle l'ἐπιθυμία devrait s'attacher par nature ne pourrait avoir lieu si le mal ne prenait pas l'apparence du bien. En effet, si les réalités sensibles révélaient le mal potentiel qu'elles peuvent causer, la passion serait inenvisageable ; l'humain éviterait le mal. Mais ce n'est pas le cas : l'arbre de la connaissance du bien et du mal, qui s'inscrit dans le mythe d'Adam et Ève autant qu'il symbolise la vie sur Terre¹⁸⁰, est composé de fruits mauvais dont l'aspect extérieur ne permet pas de faire la différence avec les fruits bons¹⁸¹. Les fruits mauvais ont une apparence de fruits bons, sans que cette ressemblance n'annule leurs effets potentiellement funestes¹⁸². Nous avons vu en 1.2 que le « mal serait sans efficacité s'il ne se colorait de quelque beauté excitant le désir chez celui qui se laisse tromper »¹⁸³ et que les sens peuvent mener à l'erreur, car ils ne sont pas conçus pour dépasser les apparences, au contraire

¹⁷⁸ *De anima* 45.6-9, §48.

¹⁷⁹ *De hominis* 164.20-24.

¹⁸⁰ *De anima* §65.

¹⁸¹ *De hominis* 200a.

¹⁸² Notons que dans le cas du fruit défendu, ces effets sont garantis puisque la consommation du fruit était interdite par Dieu. En ce qui concerne les sensibles, les fruits mauvais n'impliquent pas nécessairement le péché, mais peuvent mener au péché. Les fruits bons garantissent au contraire le bien en toutes circonstances.

¹⁸³ *De hominis* 200a.

des facultés rationnelles. Une ἐπιθυμία qui penche vers le mal, c'est-à-dire vers le matériel et le sensible, fait par conséquent les frais d'une transmission d'informations partiellement incorrectes sur le monde sensible par les sens à la raison, sans qu'on ne puisse accuser les sens d'être en cause. Nous disons « partiellement », parce que les sens transmettent correctement les caractéristiques extérieures de l'objet à la raison, mais incorrectement – car ce n'est pas de leur ressort – les caractéristiques essentielles de l'objet. Autrement dit, la pomme d'Ève est bien rouge et luisante et son goût sucré, mais elle est par nature nuisible à l'humain, une information à laquelle les sens n'ont pas accès, de même qu'ils n'ont pas accès à la cause de la luminosité de la lune ou à la différence entre une tumeur et un kyste, leur apparence pouvant être similaire¹⁸⁴. L'ἐπιθυμία qui désire manger la pomme de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ne se détourne pas du bien réel à cause d'une vulnérabilité ou d'une déficience d'ordre sensoriel, mais à cause d'une raison qui défaille et n'investit pas les sens et les données sensorielles. L'ἐπιθυμία poursuit à la place, tout comme le fait la raison devenue non rationnelle, ce que les sens éprouvent d'agréable.

Parce que les sens poursuivent l'agréable par nature, ils peuvent être facilement trompés par le diable qui exploite cette attirance. L'ἐπιθυμία non informée par la raison poursuit ce que les sens saisissent de bon : les avarés recherchent l'argent parce que sa « belle couleur » les attire, d'autres cherchent à fornicer parce qu'ils croient (οἶομαι) que le plaisir qui en résultera est « un bien désirable (καλόν τι καὶ αἰρετόν) »¹⁸⁵. Le plaisir joue ainsi un rôle non négligeable dans la passion : il en est le moteur, mais aussi la conséquence lorsqu'il a pu être concrétisé. Grégoire en parle ainsi dans *De anima* 38.4-9 :

Quant à la tristesse, l'une et l'autre passion lui fournissent sa matière : l'affaiblissement du θυμός, incapable de repousser ceux qui les premiers ont rendu triste, devient tristesse, et désespérer de ce que l'on désire (καὶ ἡ ἀπόγνωσις τῶν ἐπιθυμουμένων), être privé de ce que l'on aime (καὶ ἡ στέρησις τῶν

¹⁸⁴ Cette thèse rappelle celle de Platon dans le *Théétète* en 186b-c : « Il y a des choses que, par nature, peuvent, dès la naissance sentir hommes et bêtes : toutes les impressions qui, par l'intermédiaire du corps, se prolongent jusqu'à l'âme. Mais établir le rapport entre ces impressions et la réalité ou l'utilité, c'est avec peine et longueur de temps, grâce à bien des expériences et de l'éducation, qu'en vient la capacité, et encore : à ceux auxquels elle vient ! ». Ce passage se conclut avec l'idée selon laquelle il ne faut pas « chercher [la science] dans la sensation » (187a), c'est-à-dire qu'on ne peut connaître la nature des choses en se basant sur des informations sensorielles.

¹⁸⁵ *De hominis* 200.15, 200a.

καταθυμίων) introduisent dans l'esprit cette attitude sombre. Et ce que l'on considère comme opposé à la tristesse, je veux dire la notion de plaisir, se répartit (ἐπιμερίζεται) pareillement entre le θυμός et l'ἐπιθυμία, car le plaisir gouverne de la même manière chacune de ces deux passions.¹⁸⁶

Le plaisir est ce qui commande (ἡγεμονεύω) le θυμός et l'ἐπιθυμία corrompus, qui deviennent alors des passions qui produisent d'autres passions. Le plaisir, communiqué par les sens, est le moteur de l'ἐπιθυμία passionnée et des passions qui en procèdent, comme l'avarice ou la cupidité – en *De hominis* 193a, Grégoire parle de « variétés de fautes de plaisir (διαφορὰς τῶν κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀμαρτανομένων) »¹⁸⁷ qui découlent de l'amour du plaisir (φιληδονία) –, tandis qu'il est la cause des passions du θυμός, telle la tristesse, qui sont le résultat d'un désir inassouvi¹⁸⁸. Le lien entre désir, plaisir et tristesse apparaît aussi en *De hominis* 192c à propos des animaux : « Et quand ils ne peuvent contenter leurs plaisirs (τὸ διαμαρτεῖν οὐτινοσοῦν τῶν καθ' ἡδονὴν), les animaux connaissent aussi le chagrin »¹⁸⁹.

Nous avons vu que la passion s'explique en partie par la corruption (διαφθορά) et le mal que peuvent cacher (ἐγκρύπτω) en eux certains sensibles¹⁹⁰. L'ἐπιθυμία trompée se détourne du bien réel pour s'attacher au bien apparent, c'est-à-dire aux objets dont le caractère est mélangé, dont l'apparence est bonne mais les conséquences potentiellement mauvaises. Mais comment alors distinguer les objets à l'apparence plaisante et au fond bon de ceux à l'apparence plaisante mais aux effets potentiellement nuisibles ? Une apparence plaisante est-elle toujours le signe d'un mauvais fond pour Grégoire ?

La réponse à ces questions n'est pas évidente, d'une part parce qu'il nous faut prendre en compte le fait que Grégoire estime que les réalités sensibles ne peuvent être mauvaises en soi, car elles sont l'œuvre de Dieu et du Bien, d'autre part parce que, même si certaines de ces réalités étaient mauvaises, il suffirait d'éviter ce qui est agréable aux sens pour ne pas faire

¹⁸⁶ *De anima* §39, trad. légèrement modifiée.

¹⁸⁷ *De hominis* 193.4-5.

¹⁸⁸ Un raisonnement similaire apparaît chez Évagre, pour qui la tristesse et la colère sont rangées du côté du θυμός, car elles sont le résultat de la frustration d'un désir (voir *Disciples* 166 par exemple). Grégoire semble s'inspirer en partie d'une thèse d'Épictète sur ce point. Celui-ci considérerait que la passion « ne vient point d'ailleurs que du fait de se voir frustré dans ses désirs » (*Entretiens* III, II, 3).

¹⁸⁹ *De hominis* 192.30-32.

¹⁹⁰ *Ibid.* 200.17-18.

l'expérience du mal. Or ce n'est pas ce que dit Grégoire. Rappelons-nous qu'il ne condamne pas unilatéralement les sens, ceux-ci étant parfois essentiels à l'activité rationnelle et ajoutant une plus-value à la vie sur Terre. Les objets qui s'avèrent mauvais pour l'humain ne sont pas mauvais *par nature* – lorsque cela s'applique, ils ne sont d'ailleurs pas mauvais pour les animaux non plus –, mais mauvais selon l'usage que l'humain en fait. Cet usage découle de la valeur qu'on leur accorde et de l'intention qui préside à nos actes. L'argent ne devrait pas être poursuivi au détriment de l'ascèse morale, c'est-à-dire des biens intelligibles, et ne devrait pas être amassé dans le but de devenir riche ; le sexe ne devrait pas être pratiqué de façon excessive ni sans but reproductif. Ces réalités sensibles existent pour une raison précise, déterminée à l'avance lors de leur création. Les rapports sexuels permettent la reproduction de l'espèce et l'atteinte du plérôme ; l'argent donne sans doute, même si Grégoire n'en parle pas, l'occasion d'échanger des biens. Pour Grégoire, la raison peut être amenée à considérer, par une erreur de discernement et de jugement, qu'une réalité est bonne parce qu'elle possède une apparence plaisante. Le mal ne réside non pas dans l'objet poursuivi, mais dans la valeur erronée – erreur à laquelle le plaisir, ou plutôt la promesse de plaisir, peut contribuer – que l'humain accorde à cet objet.

Bien et plaisir sont deux choses distinctes qui ne doivent pas être confondues, car la présence de l'un n'implique pas celle de l'autre. De même que prendre un médicament au goût mauvais peut être un bien pour un malade, comme l'observe Platon dans son *Protagoras*, de même la consommation de bonbons à la fraise, aussi succulents soient-ils, n'est pas bénéfique pour la santé. Le bien réel et le bien apparent ne peuvent pas être distingués selon le critère du plaisir sensoriel ; le plaisir n'est pas un critère du bien¹⁹¹. Cette idée est fondamentale dans la conception grégorienne des passions : chez l'avare autant que chez le fornicateur, la confusion entre bien et plaisir explique la passion. Ces personnes confondent les deux notions parce qu'elles n'ont pas fait un usage correct de leurs facultés de jugement et de discernement ; elles ont cru bon de laisser leurs sens diriger. Elles croient ainsi à tort

¹⁹¹ Hart (1990, p. 455) observe la même chose dans *Virginité* de Grégoire : ce n'est pas le plaisir qui est mauvais, mais le fait de faire appel à la dimension du plaisir pour déterminer ce qui est bien et mal.

que le bien se cache sous l'agréable en toutes circonstances. Et c'est cela que Grégoire dénonce : non pas les réalités sensibles elles-mêmes, car celles-ci ne peuvent être en soi mauvaises, mais l'illusion de bien causée par un aspect extérieur agréable, face à laquelle la raison est dupe par sa propre faute. En utilisant sa raison, l'humain peut découvrir ce qui est réellement bon et ce qui en revêt seulement l'apparence.

Nous reviendrons sur ces idées dans le chapitre 4. Tournons-nous à présent vers une autre conséquence de la passion sur l'ἐπιθυμία et le θυμός que la poursuite du bien apparent : la fragmentation de l'âme et de la relation entre l'âme et le corps. Grégoire insiste de part et d'autre de son œuvre sur la simplicité et l'unité que forme l'être humain : l'âme et le corps sont créés simultanément, et l'âme n'est pas à louer davantage que le corps puisque tous deux sont des créations divines. Nous avons pourtant vu que le Nyssien considère en même temps que l'âme, et plus particulièrement la faculté rationnelle, est seule à définir la nature humaine et qu'elle est souvent valorisée par rapport au corps, ceci parce qu'elle reflète l'image de Dieu. En ce sens, bien qu'il parle d'unité, de cohésion et de simplicité de l'humain dans son ensemble, ces qualités sont assurées par la raison seule. C'est effectivement elle qui possède une caractéristique que Grégoire vénère autant que Platon : la raison est simple et non composée, deux qualités qui vont avec son immortalité¹⁹². Par conséquent, si Grégoire postule bien une unité de l'humain au départ, celle-ci n'est actualisée ou concrétisée que grâce à l'activité d'une seule de ses puissances. Il incombe à la raison de maintenir d'une part l'harmonie intérieure de l'âme en assurant son règne sur les autres puissances de l'âme – ce maintien garantit à l'âme d'être une¹⁹³ –, d'autre part l'ensemble que forment l'âme et le corps,

¹⁹² Cavarnos, 1955, p. 138. Voir aussi p. 140.

¹⁹³ *De hominis* 176b. Nous sommes en désaccord avec les interprétations qui voient dans l'âme de Grégoire une unité constante car naturelle. La position de Cavarnos (1955, pp. 138-139) est ambiguë à ce sujet. Se basant sur *De hominis* 176b – passage dans lequel Grégoire observe qu'« on ne doit pas en conclure que le composé humain soit formé d'un mélange de trois âmes que l'on pourrait considérer dans leurs délimitations propres et qui donnerait à penser que notre nature est un composé de plusieurs âmes » –, Cavarnos soutient que l'âme est toujours une et sans partie, ceci parce qu'elle reflète la nature divine. D'autre part, faisant aussi appel à *De anima* §43, il affirme que la seule âme véritable est la raison et que « whatever irrational element is encrusted on the soul proper is simply the product and result of the soul's association and connection with the body. Therefore, everything irrational connected with the soul is not part of the soul itself, but a vital activity [...] essential to the existence of man in this world ». Nous soutenons que, pour Grégoire, l'unité de l'âme est un idéal prévu par Dieu qui n'est toutefois pas un donné. L'âme est une seulement si la raison règne. Il n'est par ailleurs jamais question de « plusieurs âmes » chez Grégoire, mais d'une âme désunie et non harmonieuse.

en garantissant le règne de l'âme sur le corps. C'est ainsi que l'être humain forme *une* entité entièrement dirigée vers et insufflée par le bien et le divin.

La passion met toutefois à mal cette unité, ce qui résulte en une fracture interne de l'âme, qui détruit son unité, mais aussi de la relation entre l'âme et le corps, ce que les sections précédentes ont démontré autrement. La passion, par la faute de la raison, dissout l'influence de la raison qui devrait être salvatrice et fragmente l'humain à la fois dans son âme et dans la relation que son âme entretient avec son corps, ce dernier étant écarté de l'influence de la raison, ce qui ouvre la porte à l'emprise d'une matière informe et difforme¹⁹⁴. *De hominis* 161d-164a met particulièrement bien en lumière ces disruptions intérieures. Grégoire y soutient que l'esprit est à l'image de Dieu pour autant qu'il lui ressemble. Il se maintient dans le bien et reflète Dieu comme un miroir, le corps étant, lui, miroir de miroir¹⁹⁵. Tant que la raison gouverne les autres parties, l'humain reflète dans sa totalité le bien et le beau de nature divine. Il participe de la nature divine comme le corps participe de la nature de l'âme¹⁹⁶ :

Tant que cette dépendance est gardée entre les éléments, tous sont unis, chacun à son degré, à la beauté en soi, car l'élément supérieur transmet sa beauté à celui qui est placé sous lui. Mais lorsque dans cette harmonie naturelle, il se produit une rupture ou que, à l'inverse de l'ordre, le supérieur se met à la remorque de l'inférieur, alors la matière, mise à part de la nature, met à jour sa difformité [...] ; puis sa difformité corrompt la beauté de la nature, qui reçoit sa beauté de l'esprit. Et ainsi c'est sur l'esprit même que, par l'intermédiaire de la nature, passe la laideur de la matière, en sorte que l'on n'y voit plus l'impression de l'image divine qui s'y modelait.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Notons que Grégoire ne perçoit pas de fragmentation interne à la raison, celle-ci étant par nature simple.

¹⁹⁵ Voir *De hominis* 164b pour la même expression. Cette thèse rappelle la théorie des Formes de Platon, dont les pendants sensibles sont des copies à la valeur ontologique et épistémologique moindre. Warren Smith (2006, pp. 222-223) voit dans l'idée de miroir de miroir une influence plotinienne. Voir Pépin (1992) pour une analyse du terme « miroir », de son rapport à l'image et des différents sens que peut lui donner Grégoire, ainsi que Karfíková (2018) pour la notion de miroir dans le *Commentaire sur le Cantique* chez le Nyssien, mais aussi chez Platon, Plotin et Porphyre. Ce dernier emploie la notion dans un sens proche de Grégoire dans sa *Lettre à Marcella*.

¹⁹⁶ Cette participation est celle que Balás qualifie de « participation verticale », qu'il définit de la façon suivante : « 1) to participate in a perfection means to have it not by nature but as received from its source, i.e. from God who *is* that perfection [...] essentially and by nature [...]. This implies further : 2) composition between the receiving subject and the perfection participated (in opposition to the simplicity of God) ; 3) a greater or less degree in its possession according to the disposition of the subject (as opposed to the infinite perfection of God) ; 4) a call for constant progress, but also a possibility of decrease and loss (as opposed to the interchangeability of God) ; and thus 5) an inherently "extended" (in the temporal sense) existence of all rational creatures (as opposed to the timeless eternity of God) » (1969, p. 1082).

¹⁹⁷ *De hominis* 164a.

La passion cause la disharmonie au sein de l'âme, faisant en sorte que l'entier de l'âme se met à poursuivre ce qui paraît agréable aux sens, sans discrimination. Il en résulte non seulement une vie dirigée par ce qui est agréable d'un point de vue sensoriel et non par ce qui est réellement bon par discernement et choix du bien réel, mais également une désunion des différentes parties de l'humain et une « mise à l'écart progressive du bien »¹⁹⁸, qui se manifeste d'abord – dans un esprit platonicien et surtout plotinien¹⁹⁹ – par la matière qui révèle et étend sa laideur et sa difformité, qui atteignent l'âme elle-même ainsi que le composé âme-corps.

La rupture de l'unité, causée par la passion, est évoquée autrement en *De hominis* 200a-200c. Nous avons vu que l'arbre de la connaissance du bien et du mal est formé de fruits mélangés, à l'apparence bonne mais au fond potentiellement nuisible. Or ce qui est mélangé ou composé – et existe comme conséquence du premier péché pour l'humain²⁰⁰ – est opposé au bien réel, qui est un et simple :

[...] le bien réel est par nature sans composition, que sa forme est simple et qu'il est étranger à toute duplicité et à toute union avec son contraire, tandis que le mal est bigarré et se présente de telle sorte qu'on le tient pour une chose et qu'à l'expérience il se révèle tout autre [...].²⁰¹

Puisque Dieu est un, le bien est un. Le bien réel est étranger aux qualités contraires ; Grégoire parle de « vrai et unique bien (τὸ ὄντως καὶ μόνον...καλόν) » en *De anima* 65.3. Il ne peut y avoir de bien véritable là où se trouve un composé de bien (qui concerne l'aspect extérieur d'un objet) et de mal (comprendre la nocivité potentielle d'un objet). Or les fondations de la

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ Armstrong, 1948, p. 121 ; Kalligas, 2018, p. 200. Stead (1976, p. 111) voit dans la notion grégorienne de matière un héritage platonicien : le réceptacle platonicien peut admettre toutes les qualités, mais n'en possède aucune lui-même.

²⁰⁰ *De anima* §65. En choisissant de s'écarter du bien lors du premier péché, l'humain « a fait venir à lui la vie faite du mélange des contraires (τὴν ἐκ τῶν ἐναντίων σύγκρατον ζωὴν ἐπεσπάσατο) » (60.2). Notons que péché et passion sont quasiment toujours synonymes chez Grégoire (O'Keefe, 1989, p. 56), sauf en ce qui concerne le péché originel, qui occasionne la passion. À ce propos, le péché originel s'explique difficilement chez Grégoire : si Adam et Ève ne vivent pas dans le monde sensible, n'ont pas de θυμός et d'ἐπιθυμία (ce qui semble être le cas des anges auxquels les humains ressemblaient avant la chute) et n'ont pas de corps sensible, comment expliquer que le péché soit causé par le fait que « la femme vit que le fruit était bon à manger et agréable à voir et agréable à contempler » (*De hominis* 200d) ? O'Keefe note un problème similaire : comment expliquer le péché sans l'existence de la passion ? S'appuyant notamment sur *Virginie* 373c-d, Leys relève un autre problème dans la conception grégorienne du péché originel, que l'on retrouve chez Plotin et Origène au sujet de la chute des âmes : « Comment l'esprit peut-il se détourner du Bien lorsqu'il le contemple ? Comment peut-il se tourner vers la volupté [...] "lorsqu'en toute franchise il voit le visage de Dieu" ? » (1951, p. 107).

²⁰¹ *De hominis* 200c. Voir aussi 164a.

passion reposent sur ce composé. En effet, de même que la passion n'est concevable que dans le monde sensible, de même elle ne peut survenir sans composé de bien et de mal²⁰². Elle est faite d'« union avec son contraire » et est « bigarrée » ; elle suppose la poursuite du composé et donc du bien apparent.

La pluralité qu'implique le phénomène passionnel et l'expérience que l'humain en fait est exprimée par Grégoire jusque dans les descriptions qu'il en donne : sont « vus en opposition les uns avec les autres (τὰ ἐξ ἀντιθέτου ἀλλήλοις ὀρώμενα) [...] la lâcheté et l'audace, la tristesse et le plaisir, la crainte et le mépris, et tous les autres sentiments du même genre »²⁰³. Il mentionne également la présence d'« une grande variété de différences (πολλάς τε καὶ ποικίλας διαφοράς) »²⁰⁴ dans le cas de la passion. Nous verrons que le caractère pluriel de la passion sera d'autant plus saillant chez Évagre²⁰⁵.

Désuni par la passion, l'humain ne peut désormais plus ni éprouver le bien ni le refléter par sa raison. Mais est-il pour autant condamné au vice jusqu'à la résurrection et l'apocatastase ? C'est une question que nous aborderons dans les chapitres suivants.

1.5 CONCLUSION

Ce chapitre a mis en évidence la relation entre passion, matière et sensation, en tenant compte de la notion de φύσις entendue dans son contexte anthropologique, dont le sens est proche de la notion d'οὐσία, « essence » ou « substance ».

Il est clair que, pour Grégoire, la raison est au cœur non seulement de l'humain et de sa nature, mais de la création tout entière. Les autres êtres, comme les animaux, se définissent à partir de l'humain en tant qu'il est rationnel. La distinction entre rationnel et non rationnel

²⁰² Ainsi, Ludlow affirme au sujet du monde sensible dont la nature est composée : « [...] the Cappadocians want to avoid condemning multiplicity *per se*, because as Christians they regard the visible, multiple, material world as good. Nevertheless, they do seem to express the idea that the plural is not worthy of worship. They are careful to construe their doctrine of the Trinity in such a way as to avoid the idea that Father, Son and Spirit can be counted in the way that three created objects could be counted » (2012, pp. 209-210).

²⁰³ *De anima* 37.14-15, §39.

²⁰⁴ *Ibid.* 32.7, §33.

²⁰⁵ Voir la section 5.2.

ou sensible remplit une fonction utile à Grégoire dans le contexte de sa réflexion sur les passions, car elle lui permet d'introduire une hiérarchie morale entre les êtres du monde sensible, qui lui donne l'occasion de juger et condamner l'être rationnel qui fait le choix de ressembler, par ses actions passionnées, à un animal et ainsi de s'éloigner du bien et de Dieu.

La hiérarchie qui marque les êtres se retrouve dans l'âme et le corps humains. Même si Grégoire ne condamne pas le θυμός, l'ἐπιθυμία, les sens et le corps, qui appartiennent à la nature animale et sensible, ceux-ci occupent une place inférieure à celle de la raison. Le rôle de la raison est de diriger le reste de l'âme et du corps afin d'assurer à l'humain une vie bonne, calquée sur la vie divine. Par ailleurs, Grégoire considère que les réalités sensibles peuvent être en apparence trompeuses pour l'humain, ce qui nécessite qu'elles soient appréhendées par la raison, qui seule peut discerner le bien réel du bien apparent.

Les problèmes de la passion sont les suivants : celle-ci mène l'humain à se comporter comme un animal, c'est-à-dire à valoriser le sensible, et notamment le plaisir sensoriel, par rapport à l'intelligible qui héberge le bien. Ce comportement suppose deux transformations intérieures. Premièrement, l'âme et le corps sont matérialisés, ce qui signifie que l'âme est retenue dans le monde sensible par des préoccupations sensibles, et que le corps devient chair, autrement dit difforme et laid. Il n'est plus question ni de miroir pour l'âme vis-à-vis de Dieu, ni de miroir de miroir pour le corps. Deuxièmement, la passion fragmente l'humain, à la fois dans son âme et dans la relation que son âme entretient avec son corps. À la place de la simplicité et de l'unité, reflets de la nature divine, on trouve le composé et le multiple, qui sont à l'image du monde sensible. Dans cet état, l'être humain ne peut contempler Dieu ni s'en approcher sur le plan moral.

CHAPITRE 2 : PASSIONS ET MOUVEMENTS

La thématique du mouvement est chère à Grégoire. Elle apparaît dans le contexte de sa cosmologie sous au moins deux formes. Premièrement, la création suppose le passage du non-être à l'être²⁰⁶ : elle est envisagée comme mouvement²⁰⁷. Deuxièmement, le mouvement (κίνησις) et son contraire, le repos (στάσις), rendent possibles l'avènement de la vie corporelle et sa subsistance²⁰⁸ par un procédé complexe dans lequel le mouvement, que Grégoire associe à l'instabilité (ἄστατος), et le repos, apparenté à la stabilité, assurent l'évolution des êtres tout en garantissant à ceux-ci leur place dans l'univers²⁰⁹ et en assurant leur identité à travers le temps²¹⁰. Mouvement et repos donnent non seulement lieu à la vie de l'univers et des êtres qui le composent²¹¹, mais assurent que cet univers « demeure en lui-même et se meut sur lui-même (αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένον καὶ περὶ ἑαυτὸ κινούμενον) »²¹², ceci jusqu'à ce qu'il ait « entièrement épuisé la phase temporelle de son mouvement »²¹³. Car le muable ayant un début, il a aussi une fin²¹⁴. Ainsi, le temps est étroitement lié au changement. Ces qualités sont parmi celles qui opposent les créatures à Dieu, qui est immuable (ἄτρεπτος)²¹⁵. Grégoire accorde encore à la κίνησις une dimension plus anthropologique, puisque le terme peut renvoyer à un mouvement intérieur de l'âme, qui concerne tant les sens, le θυμός et l'ἐπιθυμία que la raison. La κίνησις est également ce qui permet à l'âme de s'assimiler à Dieu par un mouvement ascensionnel et vertical. Parce que le mouvement lui est intrinsèque, l'humain se

²⁰⁶ *De hominis* 212b-c.

²⁰⁷ Corsini, 1971, p. 120. La thématique du mouvement s'exprime encore autrement chez Grégoire, notamment avec les notions de διάστημα et δ'ἀκολουθία, qu'il utilise surtout dans le cadre de ses réflexions cosmologiques. Pour ces notions, voir par exemple Corsini (1971), Daniélou (1953) et les deux entrées du dictionnaire de Mate-Seco et Maspero (2010).

²⁰⁸ *De hominis* 128d, 129a et 184c-d, ainsi que *De anima* §126.

²⁰⁹ *De hominis* 128d. Voir aussi 129d-132a ainsi que 165a-b.

²¹⁰ Grégoire formule clairement cette question en *De anima* §121 : « Comment en effet pourrait se conserver dans l'identité ce qui se transforme ? ». La question se pose autrement après la mort du corps, où l'âme assure la continuité de l'identité (voir Drury, 2005 pour une réflexion plus poussée sur la question).

²¹¹ *De hominis* 184c-d.

²¹² *De anima* 13.3.

²¹³ *Ibid.* §110, trad. Pottier.

²¹⁴ *De hominis* 209b.

²¹⁵ *Ibid.* 184.40-41.

meut continuellement et toujours vers quelque chose, qui peut être bon ou mauvais²¹⁶. Le mouvement suppose ainsi tant un déplacement spatial ou physique que moral.

La notion de ὄρμη évoque plus fréquemment que celle de κίνησις, du moins dans le *De hominis* et le *De anima*, les mouvements internes des êtres corporels. Elle renvoie avant tout à un mouvement intérieur de l'âme, quoiqu'y figurent des exceptions qui la rapprochent du premier sens de κίνησις, sans que la notion ne s'applique à l'univers²¹⁷. La ὄρμη, qui pousse un être à l'action, a trait à la partie naturelle de l'âme, à la partie sensitive (à l'exception des sens)²¹⁸ et à la raison. Plus concrètement, l'appétit, le θυμός et l'ἐπιθυμία sont des impulsions, tandis que la raison meut l'âme et le corps sans être elle-même ὄρμη. Dans ce contexte, les passions – qui sont le produit d'un θυμός et d'une ἐπιθυμία déréglés – sont des impulsions corrompues par un mouvement non rationnel de la raison. Les passions entraînent l'humain à agir de façon néfaste sans que cette conséquence ne soit le fait du θυμός et de l'ἐπιθυμία en premier lieu.

Ce chapitre clarifie la relation entre les mouvements de l'âme et la passion. Nous nous concentrons en premier lieu (2.1.1) sur le mouvement tel qu'il se manifeste chez les êtres du monde sensible, puis (2.1.2) sur l'impulsion végétale et animale, dont seule la dernière est concernée par les passions. La sous-section 2.1.3 est consacrée à la notion de ῥοπή, qui exprime un penchant de l'humain tout entier vers le monde sensible. La section 2.2 s'intéresse d'abord au mouvement rationnel, dont la perversion ou l'irrationalité découle de la raison elle-même. Nous nous focalisons ensuite sur le mouvement du corps comme expression du mouvement rationnel, malade ou non, et finalement sur les mouvements de l'âme nécessairement étrangers à la passion après la mort du corps.

²¹⁶ Robb-Dover, 2008, p. 215.

²¹⁷ Voir par exemple *De hominis* 244b-c, 248a et 249c.

²¹⁸ Notons que les sens eux-mêmes peuvent toutefois faire défaut (voir *De hominis* 241a).

2.1 LES MOUVEMENTS SENSIBLES ET ANIMAUX

Le mouvement et la stabilité sont deux idées contraires qui permettent à Grégoire d'expliquer la survenue de passions en l'être humain tout en maintenant la constance de sa nature. Par ailleurs, les passions impliquent d'une part la rencontre entre des mouvements propres aux animaux et à la raison, d'autre part l'inclination de l'âme vers le mal.

2.1.1 ENTRE ALTÉRATION ET STABILITÉ DE L'ÊTRE

Le mouvement instable de l'univers se retrouve jusque dans les êtres animés²¹⁹. La κίνησις renvoie à un mouvement qui permet aux plantes, aux animaux et aux humains de naître, de grandir, de mourir et de se déplacer²²⁰. Il assure la génération des êtres²²¹ et plus simplement leur vie²²². Le mouvement, par l'instabilité qu'il cause, permet l'évolution et l'altération des êtres, selon *De hominis* 129c-132a. En ce qui concerne plus précisément l'humain, la κίνησις permet de comparer « la nature humaine [...] à un courant »²²³ qui touche tant le corps que l'âme, puisque tous deux évoluent à travers le temps, une idée à laquelle Grégoire fait appel en *De hominis* 236a-d et 237b-c. Se départissant d'Origène, il soutient la création simultanée de l'âme et du corps. Grâce au mouvement qui leur est inné, ceux-ci croissent parallèlement jusqu'à l'âge adulte²²⁴.

Malgré ces changements, Grégoire répète qu'il demeure une stabilité chez tous les êtres animés, qui assure leur identité et permet leur connaissance :

Notre être, en effet, n'est pas tout entier dans l'écoulement (ῥύσει) et la transformation (μεταβολῆ). S'il n'avait aucune fixité naturelle (στάσις ἔχειν ἐκ φύσεως), il serait absolument incompréhensible. En réalité, il est plus exact de dire qu'une partie de notre être demeure (ἔστηκε), tandis que l'autre procède

²¹⁹ *De hominis* 165a-b.

²²⁰ *Ibid.* 129c, 233b-c, 244b-c et 249c-d, et *De anima* §106 et 144.

²²¹ *De anima* §108.

²²² *De hominis* 248a et 256b. Grégoire décrit aussi le mouvement du πνεῦμα qui permet la respiration en 248c et la répartition de la chaleur dans les organes du corps en 249c.

²²³ *De anima* §121. Grégoire évoque aussi ce « changement perpétuel » dans *Moïse*, mais il l'inscrit dans une réflexion d'ordre moral, ce changement étant « toujours en bien ou en mal » (II, 2).

²²⁴ Voir aussi *De anima* §106-107 pour une idée similaire.

par altération (τὸ δὲ δι' ἀλλοιώσεως). Notre corps devient autre, quand il grandit ou diminue, et il revêt, comme des vêtements, des âges successifs. Mais à travers ce mouvement demeure inchangée la forme propre de notre être (ἔστηκε δὲ διὰ πάσης τροπῆς ἀμετάβλητον ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶδος).²²⁵

À quelle partie de l'être humain cette « forme inchangée » renvoie-t-elle ? Bien que Grégoire mette en avant le changement corporel dans cet extrait, il n'est pas manifeste que ce qui demeure inchangé est l'âme. Il n'est pas certain, autrement dit, que l'εἶδος soit du ressort de l'âme et non du corps. Le passage suivant cet extrait du *De hominis* suggère d'ailleurs que l'εἶδος se rapporte au corps et plus particulièrement à son aspect extérieur, tel que Dieu l'a pensé et qui le distingue des autres corps de nature sensible²²⁶. Rappelons aussi que, parmi les caractéristiques que la *matière* offre aux êtres corporels, figure ce que Grégoire nomme la forme ou l'apparence (σχῆμα) en *De anima* §24 et *De hominis* 209d-212a, dont le sens est proche de l'un des sens d'εἶδος²²⁷.

Malgré le changement du corps avec le temps, qui peut par exemple être déformé par la maladie – Grégoire donne l'exemple de la lèpre en *De hominis* 228a –, quelque chose fait qu'il garde l'aspect d'un corps humain et ne prend pas l'allure d'un autre corps. C'est à cet aspect comme immuable et fixe du corps durant la vie terrestre que renvoie l'εἶδος dans le passage en 225c-d. L'εἶδος est la forme du corps, c'est-à-dire « l'ensemble de [ses] traits caractéristiques »²²⁸. Il est « the form which is to be made visible in the body »²²⁹. Dans un passage du dernier chapitre du *De hominis*, Grégoire, s'il ne fait pas mention explicite de l'εἶδος, semble avoir cette notion en tête alors qu'il traite de la raison, d'où peut-être la confusion entre une appartenance à la raison et au corps qu'ont pu occasionner certaines occurrences du terme, comme en *De hominis* 225d²³⁰. En 253c, décrivant l'effet de l'âme sur

²²⁵ *De hominis* 225.42-49, 225c-d.

²²⁶ Des usages proches d'εἶδος peuvent être trouvés en *De anima* 19.40, 20.6, 52.22, 53.2 et 14, 65.6, 121.1 et 12.

²²⁷ Des usages similaires de la notion de σχῆμα peuvent être trouvés en *De hominis* 136.21 ; 137.3 ; 144.11 ; 14 et 25 ; 149.17 ; 176.47 ; 201.43 ; 213.17 ; 252.23 et 43. Pour le *De anima*, voir 17.6 ; 20.2, 6 et 21 ; 25.11 ; 48.15 ; 57.13 et 18 ; 65.5 ; 94.9 ; 119.4 et 6.

²²⁸ Dumas, 2006, p. 590.

²²⁹ Bouteneff, 2000, p. 412.

²³⁰ Laplace propose deux traductions du terme dans le *De hominis* : la notion renvoie d'une part à la forme, qui renvoie à une réalité substantielle et permanente ; d'autre part à l'aspect extérieur qui indique la superficialité et le changement. La définition philosophique de l'εἶδος remonte à Platon, qui l'ancre dans la problématique de

le corps, Grégoire note que le développement de la première informe celui du second : « le bloc n'a pas changé de substance en raison de l'idée, mais c'est l'idée qui, par le travail, a pénétré la masse »²³¹. L'εἶδος s'applique ainsi au corps et plus spécifiquement à son apparence, mais il est l'expression de l'action de l'âme. Bien que l'âme et le corps soient créés en même temps, leur croissance repose sur l'action d'une puissance de l'âme : la raison. Cette action a un effet accidentel et non essentiel sur le corps ; celui-ci n'a pas besoin de la raison pour être ce qu'il est, mais il en a besoin pour concrétiser ce que sa nature prévoit. Concrètement, les bras et les jambes font partie de la nature du corps sans que l'âme n'y soit pour quelque chose, mais ils croissent sous l'influence de la raison.

Quoique Grégoire n'applique pas la notion d'εἶδος à la raison, il considère que celle-ci évolue aussi avec l'âge et selon les circonstances tout en demeurant essentiellement la même, ceci d'autant plus que, contrairement au corps, elle reflète Dieu, nature immuable²³². Citant sans le nommer la première Épître aux Corinthiens, « Quand j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant », Grégoire précise au sujet de l'évolution de la raison en *De hominis* 256a que

Ce n'est pas par l'introduction dans l'être humain d'une âme différente de son âme d'enfant que les habitudes de pensée de l'enfance sont chassées et que celles de l'humain apparaissent ; mais la même âme montre dans l'un son état d'imperfection, dans l'autre son état de perfection.

la relation entre constance et changement, et unité et diversité (Strauss, 2016, p. 5). Dixsaut souligne la polysémie du terme chez Platon, son sens évoluant de façon significative entre le début et la fin du *Phédon* par exemple (1991, p. 486). De manière plus générale, l'εἶδος platonicien « répond à la question de savoir à quoi une chose doit être rapportée pour être elle-même, donc pour recevoir son nom, et de ce qu'elle peut recevoir et supporter sans cesser d'être elle-même » (*ibid.*, p. 493). La notion renvoie aussi à ce qui « est responsable de l'acquisition et de la possession des propriétés [comme la grandeur], de l'être ou du devenir quelque chose » (*ibid.*, p. 494). Nous pensons que ces deux définitions font écho à celle que Grégoire donne à l'εἶδος en *De hominis* 225c-d, sans toutefois être étrangère à l'εἶδος d'Origène, qui le rattache au thème de la résurrection en affirmant que l'εἶδος est ce qui demeure dans un corps qui traverse des changements quantitatifs (taille, poids, couleur, etc.). L'εἶδος assure en ce sens l'identité entre les corps terrestre et ressuscité (Petroff, 2017). Chez Grégoire, le terme revient plus de vingt fois dans le *De hominis*, sans compter les trois occurrences en 225c-d (145a-c, 148c, 169b, 192b, 193b, 196c, 205c, 212d, 236a, 236d, 241d, 249b, 252d et 253c-d). Son sens est variable. En ce qui concerne l'identité du corps terrestre et ressuscité, Daniélou note que « Grégoire développe la thèse intéressante d'une information par l'*éidos*, par la forme du corps qu'est l'âme, de ses éléments, en sorte qu'il leur reste uni » (1966, p. 160), une thèse qui fait écho à l'hylémorphisme aristotélicien autant qu'au problème de l'identité assurée entre les corps terrestre et ressuscité qu'Origène cherchait à résoudre.

²³¹ *De hominis* 253c.

²³² *Ibid.* 161e.

La constance de l'essence de l'âme, bien qu'intelligible et simple, est comparable à celle du corps de nature composée tel qu'il est décrit en *De hominis* 225c-d. Ailleurs, Grégoire évoque à l'aide d'une autre image la transformation accidentelle ou superficielle de l'humain – de son âme et de son corps – durant sa vie sur Terre. Cette image est celle de la flamme qui « donne l'apparence d'être toujours la même, car la continuité du mouvement en propose une image ininterrompue et identique »²³³. Dans les faits, la flamme n'est pourtant jamais la même d'une seconde à l'autre : « La flamme est toujours nouvelle, immédiate, sans cesse naissante, n'arrêtant pas de se succéder à elle-même sans jamais se fixer »²³⁴. L'évolution de l'âme et du corps est incessante, même si elle ne suppose jamais que l'une et l'autre réalités s'éloignent de ce qui fait d'elles ce qu'elles sont.

Qu'en est-il des puissances du *θυμός* et de l'*ἐπιθυμία* ? Changent-elles sur le plan de l'essence ou seulement de façon superficielle selon le temps et les circonstances ? Au vu de ce que nous avons observé en 1.4, la réflexion que développe Grégoire au sujet du corps s'applique au *θυμός* et à l'*ἐπιθυμία* : ces derniers peuvent être transformés, non par la maladie physique, mais par la passion – maladie de l'âme –, ce qui n'affecte toutefois pas leur fonction naturelle. Même lorsqu'ils sont gâtés par une raison défaillante, l'*ἐπιθυμία* continue de désirer et le *θυμός* de réagir à un désir frustré ou de se défendre du mal éprouvé. Une certaine stabilité est ainsi maintenue et le changement se situe seulement dans les objets que l'*ἐπιθυμία* désire et sur lesquels porte le *θυμός* ainsi que sur l'intensité de leurs rapports avec ces objets. Ces objets et cette intensité diffèrent selon que les puissances de l'âme sont informées ou non par la raison. La passion n'a d'impact que superficiel ou accidentel sur le l'*ἐπιθυμία* et le *θυμός*.

2.1.2 DES OPMAI VÉGÉTALE ET ANIMALE À LA OPMH HUMAINE

La notion de *ὄρμη* concerne deux parties de l'âme : d'un côté, le *θυμός* et l'*ἐπιθυμία*, qui forment ensemble l'impulsion dite animale ; de l'autre, la faculté nutritive qui est une *ὄρμη* de nature végétale. Dans les deux cas, ces impulsions permettent à l'humain de se mettre en

²³³ *De anima* §126, trad. Pottier.

²³⁴ *Ibid.*

mouvement pour rechercher ce dont il a besoin pour vivre dans le monde sensible. La ὄρμη végétale est aussi appelée appétit ou partie naturelle par Grégoire, comme nous l'avons vu dans le chapitre 1. Elle permet aux animés de subsister en se nourrissant et de se reproduire : « dans les plantes aussi on voit comme des impulsions qui les portent naturellement à s'emplir de ce qui leur convient et à se gorger de sève pour la reproduction »²³⁵. Cette impulsion, présente d'abord chez les plantes puis les animaux et les humains selon l'ordre de création des êtres, reste imperméable à la passion, contrairement à l'impulsion animale. Grégoire ne la moralise à aucun moment ; elle demeure la même au cours de la vie des êtres animés.

La ὄρμη animale – que Grégoire nomme aussi κίνησις en *De anima* 66.19 – est une protection (ἀσφαλίζω) qui

ser[t] à la conservation (συντήρησιν) de la vie animale [...]. Ainsi le θυμός préserve les carnivores ; la recherche du plaisir (φιληδονία) est la sauvegarde des plus féconds. Ceux qui n'ont pas de forces, la couardise (δειλία) les protège et la crainte (φόβος) ceux qui sont d'une prise facile aux forts ; la gloutonnerie (λαιμαργία) garde ceux qui sont d'un grand embonpoint (πολόσαρκον). Et quand ils ne peuvent contenter leurs plaisirs, les animaux connaissent aussi le chagrin (λύπη).²³⁶

De même que l'impulsion végétale permet la survie physique des êtres animés puisqu'elle assure leur alimentation et leur hydratation, de même l'impulsion animale permet la survie physique de ces mêmes êtres en les protégeant des autres êtres animés par le courage, la couardise ou la crainte, et en assurant l'avènement des générations et ainsi la perpétuation de l'espèce²³⁷. Toutes les impulsions de l'âme sont bénéfiques pour l'être humain comme pour l'animal en ce qu'elles leur permettent de subsister.

Grégoire introduit néanmoins une distinction entre l'impulsion animale chez l'animal et celle de l'espèce humaine, qui signale encore l'importance de l'imprégnation de la raison dans l'âme humaine. Cette distinction lui permet d'expliquer l'apparition de la passion chez l'être rationnel. Alors qu'il ne moralise pas l'impulsion animale chez les animaux – elle n'est ni vicieuse ni vertueuse –, il ne procède pas de même pour l'impulsion animale humaine.

²³⁵ *De anima* §43.

²³⁶ *De hominis* 192.24-32, 192b-c, trad. légèrement modifiée par nos soins.

²³⁷ Ramelli (2018, p. 116) renvoie à Philon pour la même idée.

Chez l'animal, l'impulsion reste fidèle à sa nature en tout temps, alors que chez l'humain, elle est soit corrompue soit sublimée. L'impulsion humaine ne peut être neutre. Dans le cas où il y a corruption, elle devient passion. Sa fonction demeure toutefois la même en ce qu'elle pousse l'humain à agir, mais ceci en vue de ce qui se révélera être un mal pour lui :

Ainsi le désir de plaisir (φιληδονία) dont le principe en nous est notre ressemblance avec les animaux prend dans les péchés des humains une telle extension et donne naissance à de telles variétés de fautes de plaisir (τῶν κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀμαρτανομένων) qu'on n'en trouve pas de pareilles chez les animaux. L'excitation au θυμός (ἢ πρὸς τὸν θυμὸν διανάστασις) est de même famille que l'impulsion des animaux sans raison, mais chez nous elle se développe par l'assistance de nos raisonnements (τῆ τῶν λογισμῶν συμμαχίᾳ). De là viennent le ressentiment (μῆνις), l'envie (φθόνος), le mensonge (ψεῦδος), la machination (ἐπιβουλή), l'hypocrisie (ὑπόκρισις). [...] Ainsi ce qui est glotonnerie chez les porcs devient chez nous cupidité (πλεονεξίαν) et la fierté (γαῦρον) du cheval devient de l'orgueil (ὑπερηφανίας).²³⁸

L'ἐπιθυμία et le θυμός sont à l'origine de ce que Grégoire nomme « une grande variété de différences (πολλάς τε καὶ ποικίλας διαφοράς) »²³⁹. On peut ajouter à la liste de passions l'audace (θράσος) et le mépris (καταφρόνησις) qui « présupposent [...] une emphase de l'impulsion du θυμός » et « l'attitude lâche et peureuse (ἢ κατὰ δειλίαν καὶ φόβον [...] σχέσις) » qui signale sa « baisse et son relâchement »²⁴⁰. Les impulsions du θυμός et de l'ἐπιθυμία n'ont pas la même signification selon qu'elles apparaissent chez l'animal ou l'être humain. Moins prolifiques chez le premier, elles se multiplient chez le second sous l'effet de sa raison, qui défaille. Mais surtout, ces impulsions sont transformées et n'assistent plus forcément à sa protection. Le θυμός et l'ἐπιθυμία changés en passions poursuivent des réalités sensibles de façon excessive, non par impulsion naturelle, mais par résultat d'une raison malade. À ce sujet, la notion d'excitation ou stimulation (διανάστασις) du passage précité est particulièrement parlante puisqu'elle suggère que le θυμός subit une influence extérieure qui affecte ce sur quoi il porte, influence qui ne peut être autre que celle de la raison.

²³⁸ *De hominis* 193.1-16, 193a-b, trad. légèrement modifiée par nos soins.

²³⁹ *De anima* 32.7, trad. Pottier §33.

²⁴⁰ *Ibid.* 38.1-4, trad. légèrement modifiée par nos soins.

Si Grégoire n'offre malheureusement pas de définition des différentes passions qu'il liste dans son œuvre, on peut avancer que le dénominateur commun à la passion est d'être une impulsion investie d'une raison qui prend à tort le mal pour un bien, ce qui l'éloigne du bien réel et de Dieu. La passion est une impulsion pervertie qui conduit à la concrétisation d'une faute imputable à la raison seule. En ce sens, si elle est inhumaine en ce qu'elle est contraire à la nature rationnelle de l'être humain, la passion ne peut en même temps être qu'humaine. Elle est contraire à la raison, mais elle suppose l'existence et l'activité de celle-ci. Cette thèse rapproche Grégoire des propos que tenaient les stoïciens au sujet des passions : celles-ci sont rationnelles de par leur contenu propositionnel en même temps que non rationnelles, ou plus exactement irrationnelles, parce que contraires à la nature de la raison²⁴¹. Le mal qui s'incarne dans la passion s'inscrit au cœur de la rencontre entre les facultés animale et humaine ; ce qui est sensible et animal n'est pas mauvais, mais donne l'occasion à ce qui est rationnel d'agir pour le mal par les promesses illusoires qu'il peut offrir et que l'humain croit vraies dans le cas où sa raison ne domine pas.

Dans le contexte de sa réflexion sur les passions et leur lien avec les mouvements du θυμός et de l'ἐπιθυμία, Grégoire fait intervenir un mythe platonicien. Si Macrine affirme d'abord dans le *De anima* qu'elle et Grégoire feraient mieux de laisser « de côté le char de Platon et son attelage, la paire de poulains aux élans disparates et leur cocher »²⁴² leur objectif étant de découvrir la vérité, il n'empêche qu'en 43.1-9 (§46), elle y fait clairement appel, quoiqu'en le transformant :

Si au contraire la raison lâche les rênes et si, tel un cocher enlacé au char, elle est entraînée par ce dernier à la renverse, emmenée là précisément où l'emporte le mouvement non rationnel (ἡ ἄλογος κίνησις) des animaux de l'attelage, alors les impulsions sont perverties (καταστρέφονται) en passions, tout comme on peut justement le voir aussi chez les êtres non doués de raison : puisqu'en effet le raisonnement ne gouverne pas le mouvement qui réside en eux selon leur nature, les animaux irascibles (θυμώδη) se détruisent les uns les autres, conduits par le θυμός (τῷ θυμῷ στρατηγούμενα), et ceux qui

²⁴¹ Knuuttila, 2004, p. 59.

²⁴² *De anima* §35, trad. Pottier.

sont charnus et puissants ne profitent de leur puissance pour aucun bien qui leur convienne, leur absence de raison faisant d'eux la chose de l'être rationnel (κτῆμα τοῦ λογικοῦ διὰ τὴν ἀλογίαν γινόμενα).

Les impulsions du θυμός et de l'ἐπιθυμία sont devenues des passions parce que la raison a fait le choix de ne plus occuper sa fonction directrice, ce qui permet au θυμός (et à l'ἐπιθυμία) de prendre le dessus. La raison se retrouve alors à être mue non par elle-même comme elle le devrait, mais par une source extérieure, les puissances animales de l'âme, qui l'entraînent à la renverse et meuvent l'entier de l'être humain vers le mal.

Il est surprenant que Grégoire observe, dans le passage précité, que les animaux « se détruisent les uns les autres » parce que leur θυμός n'est pas rationalisé : non seulement cette référence contredit la théorie des passions que nous avons exposée plus haut, selon laquelle la passion ne peut émerger que chez un être rationnel, mais elle contredit aussi la description des impulsions animales de *De hominis* 192b-c, dont la fonction est de servir les animaux en toutes circonstances. Qu'en penser ?

Deux lectures s'offrent à nous : ou il nous faut considérer que Grégoire fait preuve d'incohérence et soutient que les impulsions peuvent avoir des conséquences funestes pour les animaux comme pour les êtres humains (quoique différemment), ou nous pouvons faire l'hypothèse que Grégoire n'a pas à l'esprit les animaux, mais les humains, une interprétation qui nous a déjà été utile pour donner sens à certains passages examinés dans le chapitre 1. D'autres extraits nomment en effet expressément les animaux alors qu'il s'agit manifestement pour Grégoire de discuter de la condition humaine. Aussi, on peut penser que les « animaux irascibles » de *De anima* §46 forment une image qui sert à Grégoire à décrire – et surtout dénoncer – des humains qui font le choix d'être dominés par leur θυμός au lieu de leur raison, en totale contradiction avec leur nature. Dans le passage précité, il semble en effet peu probable que Grégoire ait en tête des ἄλογοι puisque ceux-ci sont par définition dominés par le θυμός (et l'ἐπιθυμία) et ne disposent pas d'une puissance psychique qui leur permettrait d'inverser cette tendance. Ce passage critique donc en vérité l'être rationnel qui fait le choix de devenir le sujet des mouvements animaux et non rationnels du θυμός et de l'ἐπιθυμία. Qui voudrait se conduire comme un animal alors qu'il n'en est pas un ? Et qui souhaiterait éprouver les conséquences de ce choix et voir sa vie condamnée ? De même que nous avons

vu en 1.3.3 que Grégoire cherchait à susciter la peur chez son lectorat par l'image des ruines, de même il cherche ici à éloigner l'humain du choix de la passion en suggérant d'abord la perversion de son âme, puis la destruction de son corps, qui devient difforme et laid²⁴³. Le mythe platonicien de l'attelage ailé se trouve adapté pour signifier d'une part ce à quoi l'être humain ne doit pas ressembler – un animal – et d'autre part pour illustrer les conséquences concrètes de ce choix : la mort morale et la dégradation physique²⁴⁴.

De anima 46.17-21 présente un raisonnement similaire, mais souligne l'influence bonne ou mauvaise que peut avoir la raison sur les impulsions de l'âme :

Dans ces conditions, nous ne déclarons ni vice ni vertu par eux-mêmes tous ces mouvements qui appartiennent à l'âme mais qui, pour être conformes au bien ou à son contraire, dépendent du pouvoir de ceux qui les utilisent. Ainsi, si un mouvement d'excellence (πρὸς τὸ κρεῖττον ἢ κίνησις) les anime, ils deviennent matière à louange, comme pour Daniel son désir (τὴν ἐπιθυμίαν), pour Phinée sa colère (τὸν θυμόν), et son chagrin pour qui pleure comme il le faut (καὶ τῷ καλῶς πενθοῦντι τὴν λύπην) ; mais si l'impulsion (ῥοπή) se porte vers un bien inférieur, alors ces tendances deviennent passions, et sont ainsi nommées.²⁴⁵

Le θυμός et l'ἐπιθυμία sont des mouvements dont la direction morale procède d'une source extérieure à eux : ils ne sont ni vicieux ni vertueux chez l'animal, mais nécessairement l'un ou l'autre chez l'être humain. Si la raison est rationnelle, c'est-à-dire conforme à sa nature et dominante, le θυμός et l'ἐπιθυμία se convertissent en vertus. Si, au contraire, « l'impulsion se porte vers un bien inférieur », les mouvements orientent l'être humain vers le mal, ce qui la

²⁴³ *Béatitudes* 74, 4 établit un rapprochement entre l'apparence du diable et l'apparence de l'humain en colère. Tous deux ont « l'œil [...] hagard, [...] injecté de sang, la langue pendante, la voix perçante et hurlante, avec des sons rauques ». *Béatitudes* 7, 5 évoque, pour la jalousie comme pour le découragement des « yeux secs, enfoncés sous les paupières desséchées ; le sourcil froncé ; à la place des chairs, on voit les os ».

²⁴⁴ Notons d'ailleurs que l'image platonicienne du cocher et des chevaux apparaît pour la première fois en *De anima* §1, dans un sens encore différent : face au chagrin de Grégoire*, Macrine, « à la manière des gens habiles à conduire les chevaux, [entreprend] de [...] brider [son frère] par sa parole, corrigeant par son raisonnement, comme un mors, le désordre de [son] âme ». Warren Smith (2001, p. 44 et 2004, pp. 82 et 86) remarque très justement que Grégoire ne fait pas de distinction entre les chevaux, au contraire de Platon (*Phèdre* 246a-248a) ; pour le Nyssien, les deux chevaux sont pareillement attirés par le sensible. Selon Daniélou, Grégoire modifie l'image du char ailé sous l'influence des Écritures et de Philon : « le cocher qui entraîné par les chevaux tombe en arrière indique une contamination biblique (Ex. XIV, 27) : dans ce passage il est question du cavalier (égyptien) “qui tombe en arrière” » (1944, p. 70). Chez Philon, il y a aussi identification du cavalier au νοῦς, les deux chevaux représentant les passions.

²⁴⁵ *De anima* §50, trad. partiellement modifiée en tenant compte de celle de Pottier, §50. Voir aussi *De anima* §41 et §73 pour deux passages comparables.

transforme en passion. Aussi l'impulsion n'existe pas en tant que telle chez l'humain : elle est soit vertu soit passion et vice. Bien que l'influence stoïcienne soit manifeste au regard de la notion de ὁρμή lorsqu'il s'agit des passions pour Grégoire, ce dernier rejette l'idée stoïcienne d'indifférent ; il n'existe pas d'intermédiaire entre le bien et le mal pour lui²⁴⁶.

Mais comment comprendre la notion de ῥοπή que Grégoire utilise ? Est-elle synonyme d'impulsion animale ? Ou renvoie-t-elle à un autre type de mouvement, comme le suggère la grammaire de *De anima* 46.17-21 ?

2.1.3 LA ΡΟΠΗ

On retrouve le terme ῥοπή plusieurs fois dans le *De hominis*²⁴⁷. En 192a, Grégoire décrit les conséquences du péché originel, qui font que Dieu attribue à l'être humain des traits propres aux animaux, comme la reproduction sexuelle : « ce genre de naissance [...] le fait déchoir, à cause de son penchant vers la matière (διὰ τὴν πρὸς τὸ ὑλῶδες ῥοπήν) »²⁴⁸. Cet usage de la notion peut être éclairé en tenant compte des occurrences en 192d, 193c, 201b et 205a de la même œuvre. En 192d, Grégoire note, à propos de l'humain, que « souvent aussi son raisonnement s'abrutit par son penchant et son comportement animaux (ὁ λόγος ἀποκτηνοῦται διὰ τῆς πρὸς τὸ ἄλογον ῥοπῆς τε καὶ διαθέσεως) et la plus mauvaise partie (τὸ κρεῖττον) de notre être recouvre la meilleure »²⁴⁹. C'est ce qui arrive lorsque la raison se soumet aux mouvements du θυμός et de l'ἐπιθυμία, ce qui la mène à cultiver « les principes des passions [seulement, les] faisant proliférer en abondance »²⁵⁰. Quelques lignes plus loin, en 193c, Grégoire note encore que

comme l'inclination produite en nous par le péché (ἡ τῆς ἁμαρτίας ῥοπή) nous alourdit et nous porte vers le bas, la plupart du temps, c'est le contraire qui a lieu. La partie directrice de l'âme est bien plus

²⁴⁶ Radde-Gallwitz, 2009, p. 188. On peut noter une exception sur ce point : la partie naturelle et nutritive, ou appétit (ὄρεξις), semble effectivement neutre chez Grégoire.

²⁴⁷ La notion réapparaît dans le *De anima* mais dans des contextes dans lesquels Grégoire critique les positions d'autres penseurs (voir 7.15 ; 84.17 et 87.5). Nous mettons de côté ces occurrences, qui ne nous apprennent rien de certain sur la position de Grégoire.

²⁴⁸ *De hominis* 192.1-2, 189d-192a.

²⁴⁹ *Ibid.* 192.45-47, 192d, trad. Laplace, partiellement modifiée par nos soins.

²⁵⁰ *Ibid.* 192d.

tirée vers le bas par la lourdeur de la nature non rationnelle qu'elle n'aspire vers les hauteurs notre lourdeur matérielle. Aussi fréquemment notre misère fait méconnaître le don divin et, comme un masque hideux, les passions de la chair (τὰ πάθη τῆς σαρκός) recouvrent les beautés de l'image.²⁵¹

Enfin, en 201b, il s'agit cette fois d'une ῥοπή qui emporte un être vers le mal mais dont la course prendra nécessairement fin puisque le mal possède des limites, tandis que 205a revient sur la création de l'humanité : Dieu prédit « notre inclination vers le mal (τὴν πρὸς τὸ χεῖρον ῥοπήν) »²⁵², qui nous fait rejoindre le rang des animaux.

Qu'en tirer sur le sens de la notion de ῥοπή ? Ces passages montrent que la ῥοπή – « penchant », « inclination », « impulsion », « propension » et « élan », la ῥοπή étant un mouvement déterminant, comme Laplace le traduit en *De hominis* 201b – ne renvoie pas spécifiquement aux puissances du θυμός ou de l'ἐπιθυμία, mais à un mouvement général qui concerne l'ensemble du composé humain dans l'expérience qu'il fait du mal, que ce soit avant (dans le cas de *De hominis* 205a) ou après (dans le cas de *De hominis* 192a, 192d, 193c et 201b, et de *De anima* 46.17-21) le péché originel. Ce mouvement vient embrasser l'âme et le corps pour faire pencher l'humain tout entier du côté de ce qui est contraire à sa nature et donc mauvais. Si Grégoire n'établit pas de lien entre d'un côté la matérialisation de l'âme et du corps causée par la passion²⁵³, et de l'autre les conditions d'apparition de la ῥοπή, il y a dans les deux cas un alourdissement de l'humain à cause de la passion. La passion tire l'humain en direction du monde sensible au lieu de le laisser s'élever dans un mouvement vertical d'ascension vers l'intelligible, le bien et Dieu, comme sa nature le prévoit²⁵⁴. Partant de l'interprétation que Behr donne à la chute – celle-ci équivaut au renversement d'une dynamique à l'origine ascensionnelle en mouvement descendant²⁵⁵ –, on peut postuler que le

²⁵¹ *De hominis* 193.33-39, 193c, trad. Laplace, partiellement modifiée par nos soins.

²⁵² *Ibid.* 205.3, 205a, trad. Laplace.

²⁵³ Voir 1.3.3 pour des détails sur ce point.

²⁵⁴ Notons qu'en ce qui concerne *De anima* 46.17-21, il semble que la ῥοπή intervienne avant la passion, à cause d'une raison malade. Daniélou (1944), Ferguson (1973), Blowers (1992), Robb-Dover (2008) et Harmon (2016) soulignent la relation entre le progrès perpétuel (ἐπέκτασις) et le mouvement ascendant vers Dieu, que Grégoire décrit au moyen de diverses images, notamment dans *Moïse* et son commentaire sur le *Cantique*.

²⁵⁵ Behr, 1999, p. 224. En écho à la note précédente, notons que la chute consiste en un mouvement vertical descendant, qui suppose en retour une remontée verticale de l'âme et du corps. Mosshammer (2000, p. 362), à propos des *Béatitudes*, fait une remarque intéressante à propos de la relation entre le mal et la gravité : « Gregory associates goodness with the upward movement of intelligence and evil with the downward movement of

mouvement passionnel (après la chute) englobe l'âme et incline (ρόπή) l'humain dans sa totalité vers le bas, là où se trouve le sensible.

2.2 LE MOUVEMENT DE LA RAISON

On peut s'étonner de la possibilité d'une raison muable, car cela semble en contradiction avec l'idée selon laquelle la raison reflète un Dieu immuable. En réalité, le mouvement rationnel fait partie des quelques qualités qui distinguent les créatures du créateur, et doit être compris différemment du mouvement des ὀρμαί végétale et animale.

2.2.1 QU'EST-CE QUE LE MOUVEMENT RATIONNEL ?

Bien que la raison soit à l'image d'un Dieu immuable²⁵⁶, elle dispose de son mouvement propre et est elle-même en mouvement, quoique ce mouvement soit imperceptible parce qu'intelligible. Le mouvement rationnel se distingue de celui du θυμός et de l'ἐπιθυμία en ce qu'il n'a pas de cause extérieure, mais est automoteur. Plusieurs facultés de la raison sont concernées par la motion. La volonté libre (τὸ αὐτεξούσιον, προαίρεσις) « permet à l'humain d'être maître de lui-même et de décider par lui-même »²⁵⁷ et nous ramène aux conditions de création de l'humanité et au premier péché. Ce dernier consiste en un mouvement volontaire d'éloignement vis-à-vis du bien, permis par le « mouvement du choix délibéré humain (τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως ἢ κίνησις) » qui est autonome (αὐτοκρατής) et libre (αὐτεξούσιον)²⁵⁸. Cette liberté et cette autonomie sont des dons divins que l'humain peut mettre en pratique à souhait. La liberté de la raison se traduit par un mouvement de

matter. Because of the natural forces of gravity, evil is easy, good difficult. Human nature, he says, still in the second homily is like a heavy object perched on a precipice. You can't push it up at all but give it a little nudge and its weight will hurl it downwards with incredible speed ». Voilà qui complète nos réflexions sur la matière alourdissement présentées au chapitre 1.

²⁵⁶ Dieu est tout de même concerné par le mouvement, mais de façon métaphorique. *De hominis* 184.6 évoque Dieu qui « s'élançe (ὀρμήσας) à la création de la nature humaine », tandis que *De anima* 93.10 décrit « l'impulsion du choix délibéré de Dieu (ἡ ὀρμή τῆς θείας προαιρέσεως) » lors de la création *ex nihilo* des êtres.

²⁵⁷ Dal Toso, 2010, p. 647.

²⁵⁸ *De hominis* 185.4-5, 185a.

rapprochement ou à l'inverse de distanciation vis-à-vis du bien, distanciation que Grégoire nomme mal (κακία)²⁵⁹.

Une autre faculté motrice et automotrice de la raison est la pensée (διάνοια), que Grégoire entend comme « un mouvement et une activité propres de l'intellect (τὸν νοῦν) »²⁶⁰. Cette définition de la pensée apparaît dans le contexte d'une réflexion sur la notion d'art (τέχνη), que Grégoire comprend comme « une pensée qui œuvre à travers la matière pour atteindre son but »²⁶¹ : le mouvement de la raison permet à la pensée de concrétiser ses idées, de la même façon que le mouvement animal permet à l'humain de subvenir aux besoins du corps. Le mouvement de la pensée est encore commenté par Grégoire en *De hominis* 157a, dans une critique qu'il formule à l'égard des penseurs qui localisent la raison dans une partie du corps :

L'un dit que le mouvement de la pensée (τὴν ἐκ τῆς διανοίας κίνησιν) est du même genre que celui du feu, puisque l'un et l'autre sont sans arrêt. Or on sait que la chaleur a sa source dans le cœur. Aussi ces auteurs, comme ils tiennent que le mouvement de l'esprit (τὴν τοῦ νοῦ κίνησιν) se confond avec la mobilité de la chaleur, concluent que le cœur qui renferme la chaleur est le réceptacle de la nature spirituelle (τῆς νοερᾶς φύσεως).²⁶²

Si Grégoire est en désaccord quant à la conclusion à tirer de l'écho que se font le mouvement incessant de la pensée et la chaleur qui procède du cœur, il ne s'oppose pas à l'idée que le mouvement de la pensée est comparable au feu en ce qu'il ne prend jamais fin. L'image du feu réapparaît d'ailleurs quelques paragraphes plus loin, en 169b-c :

Il faut en dire autant de l'esprit (τοῦ νοῦ) : comme il est uni à la partie sensitive de l'âme, il serait logique d'affirmer que les mouvements de celle-ci déterminent les mouvements de l'esprit et que son repos (ἡρεμοῦντος) amène le repos de l'esprit. C'est ainsi que normalement il arrive pour un feu. Lorsque de tous côtés on l'a recouvert de paille mais qu'aucun souffle ne vient agiter la flamme, celle-ci ne se répand

²⁵⁹ Mosshammer (2000, p. 363), au sujet des *Béatitudes*, remarque que le mouvement rationnel est aussi contraire au mouvement des parties matérielles de l'humain en ce qu'il est fin et aéré, ce qui dirige son mouvement vers le haut, tandis que le second est lourd, ce qui pousse son mouvement vers le bas. On ne trouve pas cette idée en *De hominis* et *De anima*.

²⁶⁰ *De anima* 23.15, §22, trad. légèrement modifiée par nos soins.

²⁶¹ *Ibid.* §22, légèrement modifiée par nos soins.

²⁶² *De hominis* 157.4-11, 157a.

pas sur les matières environnantes. Cependant le feu n'est pas tout à fait éteint. De la même façon l'esprit (ὁ νοῦς), recouvert pendant le sommeil par la suite de l'inaction des sens, n'a pas la force de faire briller en eux sa lumière ; mais il n'est pas tout à fait éteint. Son mouvement (κινεῖται) est celui de la fumée : il a bien quelque activité, mais elle est sans force.²⁶³

Lorsque les sens sont inactifs, l'esprit est semblable au feu recouvert de paille : il est réduit à l'état de fumée. L'absence de mouvement des sens suppose la réduction du mouvement rationnel, mais non sa disparition. Le mouvement de la raison est autonome, libre et continu, et ceci dès la création de l'humanité, avant la chute et l'adjonction de qualités nouvelles. Ce mouvement distingue la raison humaine de la raison divine : « le vouloir divin, partout et toujours, reste immuable, notre nature mobile (τὸ...τρεπτόν τῆς φύσεως ἡμῶν) ne s'arrête pas »²⁶⁴. On retrouve cette idée en *De anima* §74.

2.2.2 LE CORPS : EXPRESSION DU MOUVEMENT RATIONNEL

Le mouvement de la raison se répartit dans l'âme et le corps, et joue un rôle proche de celui que Platon donne à l'âme vis-à-vis du corps dans le *Cratyle* 399d-e et le *Phédon* 105c-d²⁶⁵, et Aristote dans *De l'âme* II, 1, 412b : l'âme donne forme et vie au corps. Pour Grégoire, c'est la raison seule qui donne forme et vie au corps. Une autre différence subsiste entre Grégoire et Aristote, pour qui l'âme et le corps forment un couple inséparable au sein duquel l'âme « n'est rien d'autre que la vie du corps »²⁶⁶. Chez Grégoire, il est clair que l'âme est une réalité dont l'existence est indépendante de celle du corps, c'est-à-dire qu'elle n'a pas besoin du corps pour vivre. La vie du corps, par contre, repose sur le souffle de l'âme, malgré leur création simultanée :

²⁶³ 169.25-40.

²⁶⁴ *De hominis* 201.17-19, 201b.

²⁶⁵ En plus de ces sources, Cavaros (1955, p. 138, note 27) nous renvoie à *Phèdre* 245c-246a et *Lois* 894b-896d pour Platon ainsi qu'à *De l'âme* I, 5, 411b d'Aristote.

²⁶⁶ Narcy, 2019, p. 4.

L'âme est une substance créée, une substance vivante, spirituelle, qui introduit par elle-même dans un organisme corporel capable de sensation une puissance vivifiante et propre à saisir les réalités sensibles, tant que la nature capable de recevoir ces dernières subsiste (συνέστηκε).²⁶⁷

En plus de donner vie au corps, la raison lui donne forme comme l'artiste et l'artisan donnent forme à la matière qu'ils travaillent²⁶⁸, un exemple qui rappelle nos réflexions en 2.1.1 au sujet de l'εἶδος et qui n'est pas sans rappeler celui que donne Aristote de la hache dans *De l'âme* II, 1, 412b, 11-28 : le fer ne peut devenir hache sans prendre la forme de la hache, mais cette forme dépend de l'individu qui la façonne et cette forme peut exister sans le fer²⁶⁹. La raison est la forme du corps sans appartenir à ce corps ; elle existe indépendamment de lui, ce qui n'est pas le cas du corps. Ces thèses rapprochent aussi Grégoire de Plotin, pour qui, suivant le *Timée* de Platon (36d-e), ce n'est pas l'âme qui est dans le corps, mais le corps qui est dans l'âme²⁷⁰, ce à quoi Porphyre ajoute que la raison à cela est que l'âme contrôle tout²⁷¹. Au lieu d'une inspiration néoplatonicienne, Drobner voit dans la relation grégorienne de l'âme avec le corps une influence stoïcienne, les stoïciens concevant l'âme comme cause de vie dans un être animé²⁷². Ce qui est certain, c'est que le corps demeure sans vie en l'absence de la raison pour Grégoire : « toute chair, si elle n'a pas d'âme, est morte, la mort étant la privation d'âme »²⁷³. En outre, le Nyssien compare l'insufflation du corps par l'âme à celle des créatures par Dieu en *De anima* §28. On constate ainsi à nouveau les proximités théoriques avec Plotin, pour qui l'âme n'est pas circonscrite en une partie spécifique du corps, mais est présente partout (et nulle part en même temps puisqu'elle n'est pas localisable), comme l'âme du monde vis-à-vis des différents éléments²⁷⁴.

²⁶⁷ *De anima* 15.6-9, §14, trad. légèrement modifiée par nos soins.

²⁶⁸ *De anima* §22.

²⁶⁹ Corrigan, 2013, p. 61.

²⁷⁰ *Ibid.* Ramelli (2018, p. 120) renvoie à la quatrième *Ennéade* IV, 3, 20, 10-16.

²⁷¹ Ramelli (2018, p. 120) nous renvoie au fragment F261 dans le recueil porphyrien *Σύμμικτα ζητήματα* (Smith, 1993, pp. 278-279).

²⁷² Drobner, 2000, p. 94.

²⁷³ *De hominis* 236d. Voir aussi *De hominis* 256b pour la même idée ainsi que *De anima* §107 et 112. Le Nyssien ne commente malheureusement pas les raisons qui pousseraient l'âme à donner ou priver le corps de vie, d'autant plus dans un contexte où leur création est simultanée. L'explication de *De anima* §14 d'une vie donnée par l'âme « tant que la nature capable de recevoir [les réalités sensibles] subsiste » (trad. légèrement modifiée) est au demeurant mystérieuse. On la retrouve en §29.

²⁷⁴ Meredith, 1989, pp. 45-46.

En plus de lui donner vie et forme, la raison permet au corps de se déplacer : le « souffle de la volonté libre [...] s'étend à travers les nerfs »²⁷⁵, ce qui « pousse le corps au mouvement et lui en donne la faculté »²⁷⁶. Grégoire soutient également que « l'esprit n'est pas enchaîné à une partie du corps, mais [...] s'attache également à l'ensemble et communique le mouvement conformément à la nature de la partie qui lui est soumise (καταλλήλως τῇ φύσει τοῦ ὑποκειμένου μέρους ἐνεργοῦντα τὴν κίνησιν) »²⁷⁷. La raison se répand ainsi de manière égale dans toutes les parties du corps, qu'elle infuse selon leurs besoins. Enfin, *De hominis* 176b note que les êtres corporels, qui connaissent naturellement le changement et l'altération, requièrent l'insufflation de la raison pour maintenir leur mouvement, c'est-à-dire leur activité. Aussi, la raison, par son mouvement, accorde aux êtres leur propre mouvement en même temps qu'elle permet à ces êtres de maintenir ce mouvement actif.

Parallèlement à ces affirmations, Grégoire avance toutefois que la raison a besoin du corps pour se manifester et manifester ses mouvements propres²⁷⁸. Dans une réflexion qui rappelle celle qu'il développe au sujet de l'interdépendance des sens et de la raison, il avance que, sans le corps, l'existence de la raison resterait improuvable durant la vie sensible. Bien que la raison ne dépende pas d'une source extérieure pour être mobile – elle « agit et se meut » elle-même²⁷⁹ – et que ses mouvements soient immatériels et incorporels, ceux-ci ne sont perceptibles qu'à travers les mouvements matériels et corporels du corps. Cela de trois façons. Premièrement, par le simple fait que le corps est animé, ce qui signifie qu'il dispose d'un souffle, d'une voix, d'un mouvement et de sens actifs, qui dépendent de l'activité de la raison²⁸⁰ : celle-ci « réalise [...] la figure (τὸ σχῆμα), la forme (τὸ εἶδος), le son (τὸν ἦχον), le mouvement (τὴν κίνησιν) »²⁸¹. Deuxièmement, l'esprit touche les organes qu'il a animés, ce qui lui permet d'être non plus caché et invisible, mais perceptible « par le bruit qu'il fait dans

²⁷⁵ *De hominis* 244b, notre traduction.

²⁷⁶ *Ibid.* 244b-c.

²⁷⁷ *Ibid.* 173.44-47, 173d.

²⁷⁸ *De anima* §13. Voir aussi *De hominis* 149b pour la même idée.

²⁷⁹ *De anima* §13, notre traduction.

²⁸⁰ *Ibid.* §3.

²⁸¹ *Ibid.* 20.5-6, trad. Pottier §19.

les sens »²⁸². Troisièmement, la raison manifeste son mouvement à travers l'art (τέχνη), c'est-à-dire par les engins qu'elle pense, puis par le corps qu'elle administre afin de concrétiser ces engins. La raison « conduit les organes des sens, par ses impulsions propres, vers ce qui lui plaît »²⁸³. Aussi la raison utilise-t-elle le corps comme son instrument. Et Grégoire va plus loin, car pour lui le corps a été créé afin que (ἵνα) la raison, « touchant à la façon d'un plectre les parties aptes à la voix, traduise par l'impression de sons variés le mouvement venu de l'intérieur (διὰ τῆς ποιᾶς τῶν φθόγγων τυπώδεως ἐρμηνεύσῃ τὴν ἔνδοθεν κίνησιν) »²⁸⁴. La voix consiste donc en un moyen de traduire, sous forme phonique, le mouvement rationnel. D'un point de vue plus général donc, Grégoire considère que le corps est modelé en vue des besoins de l'âme.

Quel impact cette conception du corps a-t-elle sur la théorie grégorienne des πάθη ? Le corps étant la caisse de résonance de la raison, il subit les décisions de la raison lorsque celle-ci est dérégulée et que les passions surviennent. La raison malade imprègne le θυμός et l'ἐπιθυμία, mais aussi le corps qui, de subordonné devient supérieur, assisté par les sens ainsi que l'ἐπιθυμία et le θυμός. Grégoire critique la gouvernance de la raison par le corps en *De hominis* 173d : la passion a fait en sorte que celle-ci « s'uni[sse] au corps pour lui fournir les moyens qui sont en lui de satisfaire à [ses] besoins ». Aussi, si la passion est causée en premier lieu par une raison qui défaille, elle cause ensuite la perte de l'âme et du corps, les entraînant dans un cercle vicieux dans lequel la seule poursuite qui vaille est la réalité sensible qui procure du plaisir. « La nature du corps prend le commandement à la suite de la tristesse qui est en nous ou du désir qui nous charme (τοῦ εὐφραίνοντος ἐπιθυμίας) : alors elle a l'initiative (ἀρχάς), excitant en nous l'appétit ou nous faisant chercher notre plaisir »²⁸⁵. Dans ce cas, la partie sensitive et le corps poursuivent les mêmes buts et entraînent dans leur course la raison. Lorsque cela arrive, Grégoire observe que

²⁸² *De hominis* 149c.

²⁸³ *De anima* §13, notre traduction.

²⁸⁴ *De hominis* 149.28-31.

²⁸⁵ *Ibid.* 173.49-54, 173d-176a.

la plus mauvaise partie de notre être recouvre la meilleure. Lorsqu'en effet quelqu'un ramène toute son activité spirituelle à ces mouvements [ceux du corps] et force son raisonnement à se faire leur serviteur, il se produit un renversement de l'empreinte de Dieu en nous vers l'image de la brute.²⁸⁶

La priorité que la raison donne au corps et à la sensation introduit une ressemblance entre l'humain et l'animal ; l'humain se comporte comme un animal et privilégie la vie sensible, ce qui est contre sa nature.

2.2.3 LE MOUVEMENT DÉRÉGLÉ DE LA RAISON

Le corps et les facultés sensibles détrônent la raison à cause de la raison elle-même. La cause de leur changement est extérieure, ce qui n'est pas le cas du dérèglement de la raison. En effet, parce que la raison est automotrice, la source du dérèglement de son mouvement est intérieure. En ce sens, on peut dire que le mouvement irrationnel de la raison est rationnel, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'autre cause que la raison elle-même, qui agit contre sa nature. Cette conception nous renvoie à nouveau à certains aspects de la théorie stoïcienne des passions, qui détermine comme cause à la passion une raison devenue irrationnelle. Pour Grégoire, les passions sont le résultat d'un dérèglement de la raison qui n'a d'autre cause que la raison elle-même. Et parce qu'elle insuffle toutes les autres parties de l'âme et le corps, son dérèglement affecte l'entier de l'être et a pour conséquence que les subordonnés deviennent rois.

Une fois la passion apparue, l'être humain est entraîné dans un cercle vicieux au sein duquel le mouvement déréglé de la raison dérégle les mouvements du θυμός et de l'ἐπιθυμία autant que le mouvement du corps, tous trois prenant alors le dessus sur les mouvements de la raison. À ce stade, le mouvement irrationnel de la raison – est-il question de ῥοπή ? – est entretenu à cause du renversement²⁸⁷ de la hiérarchie entre les différentes parties de l'humain. Les passions impliquent que le θυμός et l'ἐπιθυμία « ne s'orientent pas comme il faut, mais s'imposent à l'autorité de la pensée », ce qui a pour conséquence que « l'humain se porte vers le non-rationnel et le non-intelligent (πρὸς τὸ ἄλογον τε καὶ ἀνόητον), se coupe du réflexif

²⁸⁶ *Ibid.* 192d.

²⁸⁷ *De hominis* 192d.

(ἀπὸ τοῦ διανοητικοῦ) et du divin et s'abrutit sous l'impulsion de ces passions »²⁸⁸. Le corps, désormais difforme et laid, gêne l'âme, avec les conséquences décrites en 1.3.3. La pensée (διάνοια) devient comme charnelle, « absorbant tout mouvement et activité de l'âme dans les volontés de la chair »²⁸⁹, ce qui la retient dans le corps et dans des considérations terrestres. Le corps, laissant libre cours à la matière qui le compose, atteint la pensée et la matérialise, « rend[ant] boiteux le mouvement »²⁹⁰ qui la caractérise à l'origine. Ce mouvement boiteux a pour effet, par exemple, que « c'est servilement et par crainte que l'esprit accepte [de suivre les injonctions des Écritures], sans y adhérer d'un élan volontaire (οὐχ ἔκουσίῳ τινὶ ὀρμῆ) »²⁹¹.

Qu'est-ce que l'humain peut faire pour se libérer de la passion et du mal lorsque ceux-ci se sont installés ? Est-il condamné à être mauvais ? Le cercle vicieux qu'amorce la raison suggère que c'est le cas, car si la raison est la seule cause des passions, elle ne peut être, en retour, que le seul remède. Comment donc ce qui est cause du vice pourrait-il se transformer en thérapie du vice, d'autant que le vice ne permet plus de distinguer le bien réel du bien apparent ? Le Nyssien répond à ce problème en faisant appel à l'idée d'une victoire nécessaire et assurée du bien sur le mal, une idée qu'il reprend sans doute à Origène²⁹². En effet, parce que le mal présente des limites en ce qu'il est contraire au bien sans limites (car associé à Dieu qui est infini), Grégoire considère que le mal cessera nécessairement, peu importe la gravité de la faute et de la passion, et du degré d'affection de la raison. Aussi, dans le cas où l'être humain tendrait vers le mal,

lorsqu'il a accompli la course du vice et qu'il est parvenu à son sommet, alors l'élan qui l'emporte ne trouvant nulle part où s'arrêter, à la fin de tout ce parcours dans le vice, nécessairement tourne vers le bien. Car le vice ne peut aller jusqu'à l'illimité, mais contenu nécessairement dans des bornes, selon toute logique, à la limite, il passe au bien.²⁹³

²⁸⁸ *De anima* 43.14-15, trad. Pottier §46, légèrement modifiée par nos soins. Le terme πάθος renvoie ici aux puissances du θυμός et de l'ἐπιθυμία en état de corruption.

²⁸⁹ *Ibid.* §71, trad. Pottier, légèrement modifiée par nos soins.

²⁹⁰ *De hominis* 177c.

²⁹¹ *De anima* 5.16-17, trad. Pottier §4.

²⁹² Daniélou, 1948, pp. 271-272.

²⁹³ *De hominis* 201b-c. On retrouve une idée similaire en *De hominis* 232c.

Le mal cède nécessairement sa place au bien, ce qui signifie que l'humain finit toujours par revenir au mouvement premier, celui du bien, en accord avec sa nature. Le mouvement de détournement du bien prend forcément fin et laisse le mouvement conforme au bien reprendre sa place, transformant les impulsions du θυμός et de l'ἐπιθυμία en vertus. La raison voit dès lors les choses telles qu'elles sont ; le bien réel lui apparaît comme le seul bien à poursuivre et le bien apparent un mal à éviter.

Ce raisonnement indique une forme de fatalisme qui serait contraire à deux idées qui sont pourtant clés dans la pensée anthropologique de Grégoire : celle du libre choix et celle de la responsabilité individuelle du mal qui point en l'âme. Nous reviendrons sur ce problème dans le chapitre suivant. Pour l'instant, intéressons-nous aux mouvements qui subsistent après la mort du corps.

2.2.4 LES MOUVEMENTS APRÈS LA MORT

De même que Grégoire est clair quant au fait que les mouvements du θυμός et de l'ἐπιθυμία ont été ajoutés à l'humanité après sa chute du Paradis – ceci pour assister l'humain durant sa vie sensible –, de même il se montre explicite quant à leur disparition après la mort du corps et lors de la résurrection²⁹⁴, qu'il appelle « renouvellement » (ἀνάλυσιν)²⁹⁵ et qui est déclenchée par l'univers qui a « entièrement épuisé la phase temporelle de son mouvement »²⁹⁶. La cessation des mouvements corporels est due au départ de l'âme, qui refroidit et immobilise le corps, ce qui signifie la mort²⁹⁷.

La raison de la disparition du θυμός et de l'ἐπιθυμία (et sans nul doute des sens et des impulsions végétales, quoique Grégoire ne les mentionne pas) à la mort du corps est simple : en dehors du monde sensible, elles ne sont d'aucune utilité. L'âme humaine n'est alors plus que raison et le corps se trouve sublimé et rationalisé, devenant comparable à celui des

²⁹⁴ Voir *De hominis* 205d, par exemple.

²⁹⁵ *Ibid.* 205.45. Voir aussi 225.39 pour le même terme avec le même sens.

²⁹⁶ *De anima* §110, trad. Pottier. Voir aussi quelques lignes plus loin : « Une telle condition de vie, l'enseignement divin des Écritures l'appelle résurrection, car en même temps que le redressement de l'élément terrestre, est désigné aussi le mouvement général des éléments ».

²⁹⁷ *De hominis* 237a. Notons que Grégoire ne justifie pas le départ de l'âme ; on ne sait pas pourquoi elle décide de quitter le corps.

anges. D'une part cette âme et ce corps n'ont plus besoin d'être protégés des menaces de la vie terrestre – mourir de faim ou de soif, causer la fin de l'espèce si la reproduction n'est pas accomplie, se faire dévorer par un animal –, d'autre part le bien qui inspire la raison ne se situe plus hors d'elle, mais entièrement en elle, une différence qui justifie la disparition de l'ἐπιθυμία, quoique l'idée de progression vers le bien et vers Dieu subsiste. Faut-il en déduire que l'âme et le corps sont immobiles et que le rapprochement vers Dieu ne s'exprime plus par le mouvement ?

Examinons la réponse que nous offre *De anima* 69.16-70.3 :

Quand l'âme, devenue simple, uniforme et exactement semblable à Dieu, rencontre ce bien vraiment simple et immatériel, le seul qui soit réellement aimable et chérissable (ἀγαπητὸν καὶ ἐράσιμον), elle s'enracine en lui et s'y mêle par le mouvement et l'activité de l'amour (διὰ τῆς ἀγαπητικῆς κινήσεώς τε καὶ ἐνεργείας) ; elle se modèle sur ce qu'elle étroit et découvre sans cesse, et par ressemblance au bien (διὰ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὁμοιότητος), devient précisément ce qui fait la nature de l'être auquel elle participe. Et comme en lui point de désir (ἐπιθυμίας), puisque aucun bien ne lui manque, il serait logique que l'âme aussi, parvenue à cet état sans besoin, rejette au loin le mouvement et la disposition du désir (τὴν ἐπιθυμητικὴν κίνησιν τε καὶ διάθεσιν), qui n'existent qu'en l'absence (ποθοῦμενον) de l'objet désiré.²⁹⁸

On trouve la même idée dans *De anima* 66.22-67.5, qui précise que la jouissance (ἀπόλαυσις) suit (ἐκδέχομαι) l'ἐπιθυμία, parce que l'âme « est alors revenue en elle-même (πρὸς ἑαυτὴν πάλιν ἐπανελθοῦσα), [qu'elle] s'est vue avec précision telle qu'elle est en sa nature et, comme en un miroir et en image, à travers la beauté qui est la sienne, elle regarde vers l'archétype »²⁹⁹. Il n'y a plus besoin de désir, parce que l'objet du désir est continuellement présent en l'âme elle-même. Désirer le bien n'a plus de sens puisque le bien est toujours là.

Ainsi, l'humain qui atteint cet état de jouissance ne désire plus les plaisirs terrestres, qui se situent hors de lui, qui sont multiples, limités dans le temps et toujours susceptibles de lui échapper parce qu'ils sont sensibles. Une telle conception du désir et du plaisir terrestres

²⁹⁸ *De anima* §76, trad. Pottier. Voir aussi §72 pour la disparition du θυμός et de l'ἐπιθυμία à la résurrection, à laquelle Grégoire renvoie ici au moyen du terme « purification ».

²⁹⁹ *Ibid.* §73.

rappelle celle que présente Platon dans le *Gorgias* au sujet des plaisirs sensibles et des passions qui tiennent de la partie non rationnelle de l'âme :

En effet, chez les hommes qui ne réfléchissent pas, il [« un homme subtil, Sicilien ou Italien »] dit que ce lieu de l'âme, siège des passions, est comme une passoire percée, parce qu'il ne peut rien contrôler ni rien retenir – il exprime ainsi l'impossibilité que ce lieu soit jamais rempli.³⁰⁰

Cette idée est reprise par Grégoire dans *Moïse* II, 61, qui ajoute la notion de satiété transitoire :

À mesure en effet que le désir d'une chose recherchée est satisfait, le désir naît d'une autre, par rapport à laquelle il se trouve vacant ; et quand il s'en est rassasié, il redevient vide pour la suivante, sans que cela cesse jamais de se produire en nous, tant que nous ne nous sommes pas soustraits à la vie matérielle.

Les plaisirs terrestres et le désir qui les préside, même lorsqu'ils s'accordent à la raison pour Grégoire, s'inscrivent dans un cycle répétitif de désir que l'humain cherche à assouvir et de satiété (κόρος) – un terme emprunté à Origène³⁰¹ – qui n'amène jamais définitivement l'âme auprès du bien et de Dieu, contrairement à ce que permettent le désir et les plaisirs spirituels³⁰². Dans les termes de Daniélou, le mouvement de l'ἐπιθυμία est « sans fin et sans progrès », car il est « pure agitation »³⁰³. Balthasar, se basant sur *De anima* §73, rapproche l'état de jouissance de l'âme au repos, qui ne doit pas être compris comme « un repliement solitaire de l'âme sur elle-même, [mais comme] la suprême assimilation à Dieu »³⁰⁴. L'âme (la raison) trouve Dieu lorsqu'elle est elle-même et se trouve elle-même en étant en Dieu. Elle jouit de plaisirs qui se situent en elle, qui sont simples et infinis, accessibles à tout instant.

Il demeure toutefois en la raison « le mouvement et l'activité de l'amour », selon *De anima* §76. Qu'est-ce donc que ce mouvement qui subsiste après la mort du corps ? En quoi diffère-t-il du mouvement terrestre de l'ἐπιθυμία ? Ce mouvement, qui appartient à la raison, d'où sa subsistance après la mort du corps, est une force centripète qui rapproche infiniment

³⁰⁰ *Gorgias* 493a-b.

³⁰¹ Chez Origène, la notion de κόρος explique la chute des natures rationnelles, qui auraient été rassasiées de Dieu et se seraient ainsi détournées de lui. Grégoire critique cette explication dans *De anima* §77. Il réfute l'idée « d'une sorte de nausée provoquée par un excès de contemplation du bien et du beau » (Arruzza, 2009, p. 263).

³⁰² Robb-Dover, 2008, p. 217.

³⁰³ Daniélou, 1955, p. xxii.

³⁰⁴ Balthasar, 1941, p. 92.

la raison d'elle-même en même temps que du bien et de Dieu, et qui se distingue de l'amour-*eros* qui porte sur le terrestre et l'humain, et est caractéristique des passions³⁰⁵. Cet amour peut exister durant la vie terrestre si l'être humain désire Dieu et participe en la vie divine³⁰⁶. *De anima* §76 évoque ainsi la « disposition à aimer (τῆς ἀγαπητικῆς διαθέσεως), qui s'attache par nature au beau »³⁰⁷ et définit l'amour comme un « attachement profondément enraciné à ce qui s'accorde à l'esprit (ἡ πρὸς τὸ καταθύμιον ἐνδιάθετος σχέσις) »³⁰⁸. L'amour pour l'intelligible peut donc être présent durant la vie sensible, mais il déploie tout son effet lors de la vie après la mort, lorsque l'âme s'est définitivement débarrassée de toute attache au terrestre et baigne dans le bien et Dieu. Il suppose l'union de l'âme avec elle-même, c'est-à-dire avec ce qu'elle est par nature. Gaïth voit dans cette assimilation de l'âme à Dieu un mouvement non pas de départ de l'âme vers Dieu, mais un mouvement intérieur de l'âme, qui rentre en elle-même³⁰⁹ dans la jouissance de ce qu'elle est en tant que miroir de l'Être suprême. Le mouvement de l'amour pour l'intelligible, quoique Grégoire l'appelle κίνησις, n'est en ce sens pas un mouvement comparable à celui du θυμός et de l'ἐπιθυμία : il n'a ni début ni fin, et s'inscrit non pas entre l'âme et le monde sensible toujours muable, mais entre l'âme et Dieu, qui se confondent. L'amour est un mouvement stable et intelligible, contrairement au mouvement instable de la nature corporelle tel que Grégoire le définit en *De anima* §12 : « le courant qui coule en notre nature et celui qui s'échappe d'elle, toujours en circulation et mobiles sous l'effet du mouvement de transformation, ne s'arrêtent qu'au terme même de la vie : tant que ce flux participe à la vie, il ne connaît pas de stabilité ».

2.3 CONCLUSION

Ce chapitre a éclairé la relation entre mouvements de l'âme et passion. Nous avons vu que Grégoire postule simultanément un changement et une stabilité dans l'âme et dans le corps,

³⁰⁵ Armstrong, 1960, pp. 84-85.

³⁰⁶ Hart, 1990, pp. 463-464.

³⁰⁷ *De anima* 69.14-15.

³⁰⁸ *Ibid.* 69.15-16, §76, trad. légèrement modifiée par nos soins.

³⁰⁹ Gaïth, 1953, p. 36. Pour d'autres discussions sur la notion d'amour et l'intériorité, voir Corrigan, 2013.

parfois grâce à la notion d'εἶδος. Il existe en chaque partie de l'âme – raison comprise – et du corps une part stable et une part instable. Cette instabilité est ce qui permet la passion et ses conséquences. Ainsi la raison, bien que cela soit contraire à sa nature, peut se mettre à poursuivre des réalités qui ne sont pas bénéfiques à l'humain, et l'ἐπιθυμία peut désirer des sensibles de façon excessive, en excluant Dieu de sa quête.

Ces directions différentes que peuvent prendre l'âme et le corps s'expliquent surtout par la notion de ὁρμή, qui suppose que les trois puissances de l'âme meuvent l'humain vers l'accomplissement de certains actes : se nourrir, par exemple, mais aussi se mettre en colère. Dans le cas où la raison règne, la totalité des mouvements de l'âme s'aligne sur le bien. Dans le cas contraire, c'est la passion qui prend le dessus pour mouvoir l'âme et le corps vers le mal. La passion comme mouvement est problématique en ce sens qu'elle implique que l'humain tout entier se distancie du bien, ce qui survient lorsque sa raison n'est plus mue par elle-même comme le voudrait sa nature, mais par une source extérieure, c'est-à-dire les ὁρμαί que sont le θυμός et l'ἐπιθυμία. La sujétion de la raison mène à la mort morale de l'âme et à la dégradation corporelle, comme le chapitre précédent l'a démontré. Le corps et les facultés sensibles détrônent la raison par sa propre faute.

Les mouvements de l'âme disparaissent avec la mort du corps, ce qui signifie que plus aucune passion ne peut survenir dans l'âme. En effet, les mouvements du θυμός et de l'ἐπιθυμία n'ont été créés que pour assister l'être humain dans sa vie sur Terre : ils le protègent d'une part et d'autre part coopèrent avec la raison pour se rapprocher de Dieu. Avec la mort, le bien, c'est-à-dire Dieu, est présent constamment, de sorte que la raison en jouit à chaque instant. La seule forme de motion qui demeure est l'amour, qu'il faut distinguer des ὁρμαί puisque l'amour est un mouvement intérieur de l'âme en direction de l'intelligible, un mouvement non plus linéaire, mais centripète, qui part de soi pour se rapprocher de soi, en lequel se trouve reflété un Dieu éternel. Le mouvement de la passion, qui procède du θυμός et de l'ἐπιθυμία, s'inscrit au contraire dans un monde et des biens qui sont extérieurs à l'âme et qui menacent toujours de disparaître, laissant place au chagrin.

CHAPITRE 3 : PASSIONS, DISCERNEMENT ET JUGEMENT

Grégoire insiste sur l'idée que la nature de l'esprit, de même que la nature de Dieu, échappe à notre connaissance et notre compréhension³¹⁰, une thèse qui remonte à Philon³¹¹. Pour lui, les facultés humaines sont trop imparfaites pour pouvoir découvrir le sens et la nature de ces mystères. Mais si la nature même de ces réalités reste hors d'atteinte, il demeure possible d'en saisir les contours, et avec eux le rôle de l'esprit dans les passions.

Outre le fait qu'elle serve à Grégoire à définir la nature humaine, la raison occupe des fonctions multiples chez l'être humain : commandement de l'âme et du corps, discernement, jugement, spéculation, construction de savoirs d'ordre sensible et intelligible, contemplation. La raison permet aussi de vivre avec tempérance (σώφρων)³¹², c'est-à-dire sans gloutonnerie (λαίμαργια)³¹³. Elle est donc principe de science autant que siège moral de l'âme. Elle donne à l'humain la possibilité de vivre sa vie comme il l'entend, plus particulièrement grâce aux facultés de la προαίρεσις, de l'αὐτεξούσιον et du θέλημα³¹⁴ :

Quant à l'âme, venue à l'existence selon le mode qui plaît au Créateur, elle choisit alors elle-même, en toute liberté de décision, ce qui est conforme à son jugement, et elle devient, par sa capacité de choix délibéré, cela même qu'elle veut (τότε κατ' ἐξουσίαν αὐτὴν αἰρεῖσθαι τὸ κατὰ γνώμην ἐκ τῆς προαιρετικῆς δυνάμεως, ὃ τί περ ἂν ἐθέλη, τοῦτο καὶ γινομένην).³¹⁵

Ces facultés rendent l'âme autonome, libre dans ses décisions et dans la direction qu'elle donne à la vie³¹⁶. La raison est libre de poursuivre le bien ou de s'en détourner.

³¹⁰ *De hominis* 156b.

³¹¹ Stead, 1982, p. 48.

³¹² *De anima* 60.21. Hart (1990), qui examine *Virginité* de Grégoire, rattache un grand nombre de passions à la cupidité (πλεονεξία), c'est-à-dire au fait de vouloir toujours davantage. Grégoire ne développe pas cette notion dans le *De hominis* ou dans le *De anima*.

³¹³ *De anima* 60.18.

³¹⁴ La notion de βούλημα (« volonté », « vouloir ») ne semble caractériser que Dieu (voir *De anima* §73 ainsi que *De hominis* 129a, 132b, 184d et 236b pour des exemples).

³¹⁵ *De anima* 91.2-3, §101. Voir aussi *De hominis* 176a.

³¹⁶ *De hominis* 136b et 184b. Voir aussi 185a. Notons que la notion de θέλημα et ses dérivés caractérisent surtout Dieu (voir 189a et 212c). Grégoire utilise cependant cette notion une fois pour parler des « volontés de la chair (τοῖς θελήμασι τῆς σαρκός) » en *De anima* 64.5-6.

Pour Grégoire, comme pour Origène et pour Évagre, le mal n'existe pas en tant que tel, mais uniquement en tant que refus du bien, ceci parce que tout être est bon, car créé par Dieu. Ce qui n'est pas bien n'est pas³¹⁷ ou, plus précisément, le mal n'existe que comme non-existence du bien³¹⁸ ou forme pervertie de ce qui est³¹⁹, et sa cause provient d'un choix de la volonté libre, puissance de la raison. Selon les termes de Junod à propos du chapitre 24, §3-4 de la *Philocalie* d'Origène, « il n'y a pas de mal en dehors de l'action mauvaise commise par un sujet. Par exemple, il n'existe pas de substance “meurtre”, mais il n'y a que des meurtriers »³²⁰. Ces thèses donnent lieu au paradoxe suivant : si la raison humaine existe et donc est forcément bonne, pourquoi ferait-elle l'expérience du mal ? Ce dernier chapitre se concentre sur cette question, en examinant d'abord les deux causes principales de la passion, soit (3.1) l'intervention du diable sur la raison et (3.2) l'imperfection naturelle de la raison, qui expliquent les erreurs de discernement et de jugement de cette dernière. La section 3.3 met enfin en évidence les conséquences de la passion sur la raison elle-même : alors que celle-ci est responsable de la passion en premier lieu, elle en devient ensuite l'esclave, ce qui cause la corruption des impulsions de l'âme.

3.1 L'INTERVENTION DU DIABLE

Une fois le péché accompli et la chute concrétisée, Grégoire envisage trois destinées pour l'humain, qui dépendent de ce que sa raison se représente comme bien :

ou bien, par libre décision (ἐκ προαιρέσεως), elle ferme les yeux face au bien, ou bien les embûches (ἐξ ἐπιβουλῆς) de l'ennemi qui habite en notre vie blessent son regard et elle vit dans les ténèbres de la tromperie (ἐν τῷ τῆς ἀπάτης βιοτεύουσιν σκότῳ), ou bien à l'inverse elle dirige un regard pur sur la vérité et s'éloigne des ténèbres porteuses des passions.³²¹

³¹⁷ *De anima* §75 et §82.

³¹⁸ Mosshammer, 1991, p. 143.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 144.

³²⁰ Junod, 1976, p. 69.

³²¹ *De anima* 91.10-13, §101.

S'écarter du bien s'explique soit par un choix de la raison elle-même, soit par un choix biaisé à cause d'une intervention diabolique. En comparaison avec Évagre, Grégoire se montre plutôt réservé lorsqu'il s'agit de parler du diable et des démons, préférant insinuer leur présence et leurs effets que de développer une théorie sur leur nature et leurs motivations. Du moins est-ce le cas en ce qui concerne le *De hominis* et *De anima*³²². D'autres œuvres offrent davantage de détails³²³.

Pour Grégoire, le diable n'est pas créé mauvais au commencement. Il a été créé par Dieu pour régner sur la Terre, mais l'envie et l'orgueil ont pris le dessus quand il s'est aperçu que l'humain a été créé à l'image de Dieu alors même qu'il est terrestre³²⁴. Cette envie et cet orgueil causent sa chute et aveuglent sa raison. Il croit désormais avoir la capacité de tromper Dieu³²⁵ et cherche à corrompre l'humain en le détournant du bien. Notons à ce sujet, suivant Ludlow qui s'appuie sur l'étude de Dale Martin, que la démonologie tardo-antique tend à revoir l'association entre supériorité ontologique et supériorité morale, qui était populaire chez les païens³²⁶. La section 1.1 de ce travail a montré que Grégoire fait cette association en ce qui concerne l'être humain, qui est ontologiquement *et* moralement supérieur aux animaux. Dans le cas du diable et des démons, il renonce néanmoins à cette logique : le diable, qui est moralement inférieur à l'être humain étant donné le vice qui le caractérise, dispose d'une puissance plus importante et d'un corps plus subtil que lui, ce qui indique sa supériorité ontologique³²⁷. On retrouvera cette idée chez Évagre.

Le diable, que Grégoire évoque souvent de manière détournée dans le *De hominis* et le *De anima*, apparaît à la fois avant et après le premier péché dans la vie humaine. Il joue d'abord un rôle important dans le mythe d'Adam et Ève, que Grégoire développe dans une

³²² Fisher et Kirchoff, 2016, pp. 84-85.

³²³ Voir Mateo-Seco, 2010, p. 223.

³²⁴ Grégoire n'explique pas comment le diable devient passionné. Notons par ailleurs que, même si le diable et les démons sont mauvais, ils ne sont pas mauvais par nature ; ils font seulement systématiquement le choix de s'éloigner du bien (Ludlow, 2012, p. 192). En ce sens, ils sont des « paradoxes vivants » : ontologiquement bons car créés par Dieu, mais moralement mauvais (*ibid.*).

³²⁵ Fisher et Kirchoff, 2016, pp. 88-90.

³²⁶ Ludlow, 2012, p. 191.

³²⁷ Voir Ludlow, 2012, pp. 191-192.

description qui occupe les chapitres XIX et XX du *De hominis*. Son intervention contribue à expliquer non seulement le péché originel, mais également les mauvais choix que peut faire la raison au cours de sa vie sensible. Autrement dit, le fait de recourir au diable participe à expliquer pourquoi un être non seulement créé bon mais reflétant le Bien peut faire le choix de s'écarter du bien. Le diable « blesse le regard » que la raison porte sur les sensibles ainsi que sur les autres puissances de l'âme et le corps.

En 197b, 200a et 200c-d, Grégoire décrit l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont les fruits sont mélangés : leur apparence est bonne et promet le bien, mais leurs conséquences sont néfastes. Dieu en interdit la consommation à Adam et Ève, au contraire du diable, incarné en serpent, qui la conseille (συμβουλεύω). Si Grégoire ne s'intéresse pas aux conditions de création de cet arbre, il avance que le diable « met en avant (προδείκνυσιν) le fruit mauvais du péché [...] faisant briller la grâce extérieure des apparences (διά τινος ὥρας τὸ φαινόμενον ἀγλαΐσας) »³²⁸. La perversité du diable se situe dans la volonté de cacher la nature véritable (le mal potentiel) des fruits interdits. Le rôle du diable est poussé plus loin dans la lecture que Grégoire propose de la parabole du bon grain et de l'ivraie dans le *De anima*. Il y affirme non seulement que le θυμός et l'ἐπιθυμία sont créés en vue du bien véritable puisqu'ils sont le produit de Dieu, mais que le diable intervient directement et durablement dans la direction morale de l'âme, semant l'ivraie parmi les bons grains. D'un rôle plus passif en *De hominis* 200c, où il dissimule un mal déjà présent, le diable revêt un rôle plus actif en *De hominis* 197b et dans le *De anima*, étant la source de l'introduction du mal dans la vie humaine³²⁹.

De anima 45.4-6 avance que « ce n'est pas en direction du bien par nature, en vue duquel [il] avait même été semé [...] en nous, que l'ἐπιθυμητικόν a pris naissance et a crû (ὁὐ πρὸς τὸ τῆ φύσει καλὸν, οὐ χάριν κατεσπάρη ἡμῖν, ἐφύη τε καὶ ἀνέδραμεν) »³³⁰, ceci parce que

³²⁸ *De hominis* 200.38-43, 200c. On trouve une expression similaire dans le *Discours catéchétique* XXI et XXVI.

³²⁹ Mosshammer (2000, p. 370) note la même ambiguïté quant au rôle actif ou passif du diable dans les *Béatitudes* et le commentaire sur le *Cantiques des Cantiques* de Grégoire : la première œuvre décrit le diable comme profitant de la faiblesse humaine, tandis que, dans la seconde, le diable corrompt la volonté humaine.

³³⁰ *De anima* §48.

l'erreur totale à propos du discernement du bien (ἡ περὶ τὴν τοῦ καλοῦ κρίσιν διαμαρτία) a été semée avec eux [c'est-à-dire avec les bonnes semences que sont le θυμός et l'ἐπιθυμία], et ce qui en sa nature propre est le vrai et unique bien a subi, à cause de la pousse de tromperie (διὰ τοῦ συναναφύεντος βλαστοῦ τῆς ἀπάτης) qui a grandi en même temps, un obscurcissement (ἐπεσκοτίσθη).³³¹

L'origine de cette erreur est le diable, que Grégoire appelle ennemi (ὁ ἐχθρός)³³² et qu'il met sur le même plan que Dieu : tandis que ce dernier sème le θυμός et l'ἐπιθυμία en l'humain, le diable sème l'erreur, c'est-à-dire la confusion à propos de ce qui est bien et mal, ce qui affecte le θυμός et l'ἐπιθυμία.

Comme l'ivraie vis-à-vis du bon grain dans la parabole, la confusion à propos du bien et du mal a des conséquences non seulement sur Adam et Ève, mais également sur l'humanité durant sa vie sensible. Le θυμός et l'ἐπιθυμία sont marqués jusqu'à la mort du corps par la tromperie à laquelle la raison a été sujette au Paradis, ce qui se manifeste par un penchant pour le sensible qui exclut l'intelligible. La raison, à cause d'une influence diabolique, s'est trompée une première fois sur la valeur à accorder aux réalités perçues par les sens et court le risque de se tromper à nouveau lors de la vie sensible, ceci parce que les réalités sensibles ont en commun avec les fruits interdits de cacher le mal potentiel qui les accompagne. C'est à cause de cette erreur de discernement et de jugement de la part de la faculté rationnelle que l'ἐπιθυμία peut rechercher « ce qui est bestial et dépourvu de raison », que le θυμός peut s'attaquer aux humains au lieu du diable, et que la raison peut privilégier, sans modération (μέτρον) mais avec gloutonnerie, c'est-à-dire excès, les biens sensibles au lieu des biens intelligibles³³³.

Cette réflexion permet de mieux saisir ce que Grégoire entend par une création des impulsions de l'âme « en vue du bien » en *De anima* 45.4-6. Son idée n'est pas d'affirmer que le θυμός et l'ἐπιθυμία sont destinés à poursuivre le bien à l'origine – ce qui affaiblirait la capacité humaine de libre choix – mais d'avancer que la raison, avant de devenir la victime

³³¹ *Ibid.* 45.2-4, §48, légèrement modifiée par nos soins.

³³² *Ibid.* 44.9.

³³³ Dans *Moïse* I, 63, Grégoire explique que le premier péché est causé par « l'excès (ἀμετρία) des plaisirs du ventre » (notre traduction).

du diable, use correctement de ses facultés de discernement et de jugement, ce qui a pour effet que le θυμός et l'ἐπιθυμία sont accordés au bien. Nous avons vu qu'il est prévu par Dieu qu'ils assistent la raison dans sa quête du bien durant la vie sensible.

Mais qu'est-ce que ce bien ? Les chapitres précédents ont montré que Grégoire fait une distinction entre bien réel et bien apparent. Mais associe-t-il le bien réel à l'intelligible et le bien apparent au sensible ? Non, même s'il ne faut pas mettre sur un pied d'égalité le bien réel qui est du ressort de l'intelligible et le bien réel qui a trait au sensible. Le bien apparent suppose que la raison soit aveuglée et qu'elle se trompe sur la valeur à accorder à une réalité dans le contexte de sa vie terrestre. Cette erreur ne semble pas s'appliquer aux anges ou à Dieu, qui peuvent seulement être l'objet de l'erreur. Autrement dit, les anges et Dieu peuvent faire les frais d'un tel aveuglement parce qu'ils sont *écartés* par une raison qui défaille. Dieu ne peut jamais être lui-même un bien apparent pour l'être humain, mais il peut être mis de côté par une raison qui voit le bien ailleurs qu'en lui. Il en va autrement des sensibles, que la raison peut survaloriser, c'est-à-dire qu'elle peut leur attribuer une valeur plus importante qu'elle ne le devrait et se mettre à les poursuivre de manière excessive, en écartant les biens intelligibles. La passion est le signe et le produit de cette erreur d'évaluation quant à la valeur que la raison devrait accorder aux réalités sensibles et intelligibles.

En même temps, le bien réel n'est pas totalement étranger au monde sensible et il ne sert pas seulement à qualifier l'intelligible pour Grégoire. En effet, il ne s'agit pas pour lui de soutenir que l'ἐπιθυμία est créée dans le seul but de désirer les biens intelligibles. Les biens sensibles doivent aussi être poursuivis, pour autant que la raison ne leur accorde ni plus ni moins que la valeur qu'ils devraient avoir pour un être défini par la raison. Il n'est pas mauvais et faux de rechercher un bien sensible et de satisfaire un désir sensible, mais il est mauvais et faux de le faire pour certaines raisons et dans certaines conditions³³⁴. La nourriture et la protection de sa vie doivent être poursuivies, car la mort surviendrait sinon rapidement, mais ni l'une ni l'autre ne doivent être recherchées de façon à ce que la vie humaine soit centrée

³³⁴ Dans ce sens, Ludlow (2012, p. 198) remarque que les démons ne cherchent pas tant à faire passer le mal pour le bien, mais à semer la confusion à propos du mal et du bien selon les circonstances, une chose pouvant être bonne dans un certain contexte et mauvaise dans une autre.

sur elles et définie par elles. Ce qui distingue le bien réel intelligible du bien réel sensible est le fait que le bien sensible peut *devenir* néfaste pour l'humain alors que le bien réel de nature intelligible reste bon en toutes circonstances. Cette distinction est ce qui amène Grégoire à insister sur l'usage que l'humain fait des réalités sensibles ; diriger les impulsions de l'âme en vue du bien sensible tient moins de la nature de l'objet poursuivi que des raisons et des conditions dans lesquelles cet objet est poursuivi.

En ce qui concerne le passage en *De hominis* 197b, qui accorde aussi un rôle actif au diable dans le péché originel, Grégoire note que le conseil que celui-ci donne à Adam et Ève de manger le fruit interdit « est persuasif (πιθάνος), car il entoure le fruit de belles couleurs et de charme, afin qu'il paraisse agréable et qu'il excite (ὑπερεθίσαιεν) en nous l'appétit (τὴν ὄρεξιν) d'en goûter »³³⁵. Le diable est à l'origine de l'aspect des fruits qui attirent l'humain ; il sait que c'est une voie prometteuse pour affecter ce dernier. Les sens humains livrent à la faculté rationnelle les informations qu'ils saisissent de ces fruits ; ils lui communiquent l'idée selon laquelle ces fruits sont bénéfiques à qui les mange parce qu'ils ont une belle couleur et une belle forme. Mais ces informations ne peuvent en même temps être interprétées ainsi par la raison que si celle-ci fait fi de ses facultés ; une raison qui se fonde sur sa capacité de discernement ne se laisse pas persuader de la présence du bien réel par la seule apparence de ce qui se présente à elle. Aussi, même lorsque le diable intervient directement sur des réalités que l'humain appréhende, il est difficile de lui attribuer la responsabilité entière du péché humain ; le diable y contribue certainement, mais l'être humain y joue un rôle prépondérant, sans lequel le péché ne pourrait advenir. La raison dysfonctionnelle, qui ne s'appuie pas sur les facultés qui lui permettraient d'éviter le mal et qui n'investit pas le θυμός, l'ἐπιθυμία et les sens comme il est prévu qu'elle le fasse, se laisse convaincre du bénéfice que lui promet le sensible à l'apparence plaisante, comme Épicure est convaincu que ce que ses sens saisissent relève de la nature des êtres³³⁶. Nous avons vu que sans l'activité de la raison et son imprégnation, les sens ne peuvent livrer que des informations qui sont au mieux partiellement

³³⁵ *De hominis* 197.27-30, 197b, trad. légèrement modifiée.

³³⁶ *De anima* §8.

correctes et complètes. Dans le cas du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, les sens sont laissés à eux-mêmes et la raison occupe une position passive. Le conseil du diable est donc persuasif parce que la raison s'est soumise aux sens, qui cherchent naturellement l'agréable.

On peut donc dire que l'erreur porte cette fois non pas sur la valeur que la raison accorde aux réalités sensibles, mais sur la valeur qu'elle s'accorde à elle-même par rapport à la valeur qu'elle accorde aux autres puissances de l'âme et du corps. Cette erreur précède celle qui porte sur les sensibles : c'est parce que la raison s'octroie une valeur moindre que celle qu'elle octroie aux autres puissances de l'âme qu'elle octroie ensuite une valeur erronée aux sensibles et qu'elle en fait un mauvais usage. Mais comment à présent expliquer cette erreur ? Il semble qu'il faille accorder un sens plus large à *De anima* 45.2-4 que celui que nous lui avons donné au début de ce sous-chapitre : « l'erreur totale à propos du discernement du bien » ne concerne pas seulement le $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ et l' $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ qui seraient gâtés par une raison qui se trompe sur la valeur à accorder aux objets sensibles, mais également la raison elle-même, qui ne parvient pas à situer sa place dans l'âme et parmi les sensibles. Ainsi, la raison elle-même est obscurcie avec le premier péché, dont la marque du mal la pousse à se tromper sur son rôle et son autorité. Parce que la raison adopte un rôle passif, les sens lui communiquent une valeur faussée, exagérée, des bienfaits des objets sensibles. Et une fois qu'elle s'est retirée pour laisser place aux sens, le critère du bien devient le plaisir sensoriel. L'humain confond ainsi, sans même s'en rendre compte, plaisir (qui caractérise le bien apparent) et bien réel ; le fruit interdit lui promet le bien parce qu'il promet le plaisir. Le diable exploite cette possibilité et la tire à son avantage, soit qu'il sème directement le mal comme en *De hominis* 197b et en *De anima* 45.2-4, soit qu'il le cache seulement comme en *De hominis* 200a-d.

3.2 L'IMPERFECTION RATIONNELLE

La raison humaine se distingue de Dieu du fait qu'elle est créée. Cette différence a pour conséquence qu'elle est imparfaite par rapport à la raison divine, dont le discernement et le jugement sont toujours alignés sur la vérité. Dieu ne se trompe jamais car il est le bien lui-

même, mais la raison humaine, parce qu'elle est créature, peut connaître l'erreur ; elle est bonne par choix et non par nature³³⁷. Cette vulnérabilité de la raison explique l'efficacité de l'action du diable sur les réalités sensibles.

Grégoire évoque l'erreur due à l'imperfection de la raison en 76.4 du *De anima* au moyen du terme ἀβουλία, terme que l'on retrouve en 60.3, 61.2 et en 68.4 de la même œuvre et en *De hominis* 201.14. On peut traduire ἀβουλία par « irréflexion », « imprudence » ou encore « défaillance du vouloir ». Gaïth propose de comprendre le terme de deux façons chez Grégoire : « absence de connaissance, imprudence – et défaut de volonté, absence de choix réel »³³⁸. Si les occurrences en 61.2 et en 68.4 du *De anima* apportent peu d'éclairage sur le sens du terme chez Grégoire, en 76.4, il est dit qu'Ève choisit « par imprudence (ἀβουλίᾱς), le plaisir pur et sans mélange du contraire ». Dans une discussion portant sur les conditions de vie originelles de l'être humain, Grégoire précise encore que ce dernier a choisi de s'écarter du bien sans pour autant que « la providence divine [ne laisse] sans la corriger la défaillance de notre vouloir »³³⁹, créant la possibilité d'une vie sensible. C'est donc par ἀβουλία que l'humain pêche et qu'il choisit le bien apparent. Autrement dit, l'humain ne choisit pas le mal pour le mal, mais le mal par ignorance du bien³⁴⁰, de sorte qu'il devient difficile de parler d'un choix volontaire du mal.

L'idée du choix du mal à cause de l'ignorance du bien remonte à Platon, qui l'évoque par exemple dans *Protagoras* 345e. Socrate y partage ses doutes quant au fait qu'un « homme puisse se tromper de son plein gré ou commettre de son plein gré des actions laides et mauvaises ». Le mal viendrait de l'erreur, c'est-à-dire de la confusion entre le bien et le mal ; autrement dit, celui qui fait le mal croit faire le bien. Gaïth établit un rapprochement entre Grégoire, Platon et les autres philosophes qui ont soutenu cette position. Il note que Grégoire voit dans la cause du péché un « manque d'expérience » et de discernement, un égarement, une imprudence (ἀβουλίᾱ), une « erreur causée par le jugement des sens » et de

³³⁷ Mosshammer, 1991, p. 146.

³³⁸ Gaïth, 1953, p. 104.

³³⁹ *De anima* 60.3, §65.

³⁴⁰ En ce qui concerne le péché des anges, Gaïth (1953, p. 43) parle de distraction.

l'ignorance³⁴¹. Ses observations viennent confirmer les nôtres à propos du *De anima* et du *De hominis*. Et on peut pousser cette réflexion plus loin en faisant l'hypothèse que l'ignorance vis-à-vis du bien suppose l'ignorance vis-à-vis de ce qui est véritablement, et plus précisément des différents degrés d'être³⁴². La raison qui valorise le sensible par rapport à l'intelligible fait preuve d'ignorance quant à la hiérarchie qui empreint la création ; elle choisit ce qui a moins d'être et est donc moins bon que ce qui est l'être et le meilleur en soi.

La faillibilité de la raison est expliquée en *De hominis* 201b. Les facultés de celle-ci sont par nature vulnérables à l'erreur³⁴³, et cette vulnérabilité d'origine est accrue par le péché, dont les conséquences persistent durant la vie sensible :

Mais comme l'inclination produite en nous par le péché nous alourdit et nous porte vers le bas, la plupart du temps, c'est le contraire qui a lieu. La partie supérieure de l'âme est bien plus tirée vers le bas par la lourdeur de la nature irrationnelle qu'elle n'aspire vers les hauteurs notre lourdeur matérielle.³⁴⁴

On retrouve ainsi l'idée de l'alourdissement de l'âme examinée au chapitre 2, sauf que la notion de choix y est absente, puisque cet alourdissement est subi et non plus évitable. L'expérience du mal par le premier péché alourdit l'humain, ce qui contribue à expliquer pourquoi sa raison peut décider de lâcher les rênes de la direction de son âme et se soumettre à une direction du corps, administrée par les impulsions animales et végétales. On retrouve la thèse d'une raison durablement marquée par l'introduction du mal plus loin dans le *De anima*, passage qui nous permet de conclure cette section. En *De anima* §133, Grégoire observe que « nous étions en effet épi [...] à l'origine, d'une certaine manière, lorsque nous avons été desséchés par la brûlure du mal »³⁴⁵. La marque de cette brûlure continue de se

³⁴¹ Gaïth, 1953, p. 104.

³⁴² Warren Smith parvient à une conclusion similaire : « Whether an individual's desire is appropriate or not, i.e. whether it is a virtue like the love for God or a vice like lust, depends on the accuracy of his judgment of the object's value in relation to the cosmic hierarchy of goods » (2004, p. 95).

³⁴³ On trouve une idée proche dans *Béatitudes*, sauf que Grégoire voit dans la cause du péché l'arrogance. Il y développe la réflexion suivante, dans les termes de Mosshammer (2000, p. 369) : « In the *Homilies on the Beatitudes*, as in others of Gregory's earlier works, this arrogance arises from ignorance ; and ignorance is in turn inherent in the limited status of human intelligence as created ». Cette ignorance consiste en l'incapacité à réaliser ce qu'est le bien réel. Le diable profite de cette faiblesse pour pousser l'humain à pécher.

³⁴⁴ *De hominis* 193c.

³⁴⁵ §133.

faire sentir durant la vie terrestre de l'âme ; elle incline l'entier de l'âme en direction du mal, ce qui exige une attention accrue de la part de la raison.

3.3 ÉPROUVER LE ΠΑΘΟΣ

Dieu crée les impulsions de l'âme afin qu'elles servent la raison. Mais à cause de son imperfection et du diable qui a semé la confusion en elle, la raison peut faire le choix de devenir le sujet des impulsions et du corps. Cette erreur est la première faute que commet la raison et c'est celle qui mène à la transformation du θυμός et de l'ἐπιθυμία en passions et à la production de passions par ces puissances. Grégoire repère 38 passions qu'il identifie explicitement comme telles : la tristesse (λύπη)³⁴⁶, l'orgueil (ὕπερηφανία)³⁴⁷, la cupidité ou l'avarice (πλεονεξία)³⁴⁸, le fait d'être « follement épris de gloire (δοξομανή) »³⁴⁹, l'ambition (φιλότιμος)³⁵⁰, l'envie (φθόνος)³⁵¹, la rancune (μνησικακία)³⁵², la haine (μῖσος)³⁵³, les « excès dans les plaisirs (ἡ πρὸς τὰς ἡδονὰς ἀμετρία) »³⁵⁴, l'amour du pouvoir (φιλαρχία)³⁵⁵, la vaine gloire (κενοδοξία)³⁵⁶, la colère (ὀργή)³⁵⁷, le « dédain des inférieurs (πρὸς τὸ ὑποχείριον τὴν ὕπερηφανίαν) »³⁵⁸, l'hypocrisie (ὕποκρισις)³⁵⁹, l'aigreur (πικρία)³⁶⁰, la misanthropie (μισανθρωπία)³⁶¹, le plaisir (ἡδονή)³⁶², la « recherche du plaisir (φιληδονία) »³⁶³, l'ignominie

³⁴⁶ *Virginité* III, 5, 26 ; XVII, 1, 12 ; XVII, 2, 4 et *De hominis* 192.31.

³⁴⁷ *Virginité* IV, 2, 12 ; *Moïse* II, 125 et *De hominis* 193.15.

³⁴⁸ *Virginité* IV, 3, 1 ; IV, 5, 9 ; IV, 5, 27 ; *Moïse* II, 125 et *De hominis* 193.14.

³⁴⁹ *Virginité* IV, 3, 2.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.* 3, 6 et 5, 30 ; *Discours catéchétique* VI, 53 ; *Moïse* II, 125 et 256 et *De hominis* 193.9.

³⁵² *Virginité* IV, 3, 6 et XVII, 1, 12.

³⁵³ *Ibid.* IV, 3, 6 et *De hominis* 192.21-22 et 193.23.

³⁵⁴ *Virginité* IV, 5, 10.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*, 5, 25 et 28.

³⁵⁷ *Ibid.*, 5, 29 et XVII 2, 5 et *Moïse* II, 125.

³⁵⁸ *Virginité* IV, 5, 29-30.

³⁵⁹ *Ibid.*, 5, 31 et *De hominis* 193.9.

³⁶⁰ *Virginité* IV, 5, 31.

³⁶¹ *Ibid.*, 5, 32.

³⁶² *Ibid.*, 5, 34 ; XII, 4, 18 ; XVII 1, 14 et 2, 4 et XXI, 2, 4-10 ainsi que *Moïse* II, 122 et 301 et *De hominis* 192.19.

³⁶³ *De hominis* 192.28.

(ἀτιμία)³⁶⁴, la honte (αἰσχύνη)³⁶⁵, la crainte (φόβος)³⁶⁶, l'irritation (παροξυσμός)³⁶⁷, la lâcheté (δειλία)³⁶⁸, la témérité ou l'audace (θράσος)³⁶⁹, les « désirs impurs (τὴν ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν) »³⁷⁰, « l'esprit de rapine (τὴν ἀρπακτικὴν διάνοιαν) »³⁷¹, la vanité (τῶφος)³⁷², les « élans de violence (τὴν θυμώδη ὀρμὴν) »³⁷³, la colère ou le ressentiment (μῆνις)³⁷⁴, la jalousie (βασκανία)³⁷⁵, la gourmandise (γαστριμαργία)³⁷⁶, la glotonnerie (λαιμαργία)³⁷⁷, l'ἐπιθυμία³⁷⁸, le θυμός³⁷⁹, le « désir des grands biens (ἡ τοῦ πλείονος ἔφεσις) »³⁸⁰, le mensonge (ψεῦδος)³⁸¹, les embûches ou la machination (ἐπιβοθλίη)³⁸² et la « puissance de l'amour (ἡ...ἀγαπητικὴ δύναμις) »³⁸³.

Les passages 42.8-13 et §46 de *De anima* expriment clairement la transformation du θυμός et de l'ἐπιθυμία :

C'est tel usage précis de la volonté libre (τῆ ποιᾷ χρήσει τῆς προαιρέσεως) qui fait devenir instrument (ὄργανα) de vertu ou de vice tels mouvements de l'âme, tout comme le fer, quand le façonne le bon plaisir de l'artisan, prend aussi sa forme selon précisément la conception de celui qui le travaille, en devenant épée ou quelque outil d'agriculteur.³⁸⁴

³⁶⁴ *Virginité* VII, 2, 19-20.

³⁶⁵ *Ibid.* XII, 4, 18.

³⁶⁶ *Ibid.*, 4, 18 et XVII, 2, 5 ainsi que *De hominis* 192.28 et 193.22.

³⁶⁷ *Virginité* XVII, 1, 12.

³⁶⁸ *Ibid.*, 2, 4 et *De hominis* 192.20 et 192.28.

³⁶⁹ *Virginité* XVII, 2, 4 et *De hominis* 192.20 et 193.22.

³⁷⁰ *Moïse* II, 125.

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.* et *De hominis* 193.8.

³⁷⁵ *Moïse* II, 125.

³⁷⁶ *Ibid.*, 264.

³⁷⁷ *De hominis* 192.30.

³⁷⁸ *Moïse* II, 279 et 280.

³⁷⁹ *De hominis* 192.18, 192.27 et 193.21.

³⁸⁰ *Ibid.* 192.20-21.

³⁸¹ *Ibid.* 193.9.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.* 193.24.

³⁸⁴ *De anima* §44.

Si au contraire la raison lâche les rênes et si, tel un cocher enlacé au char, elle est entraînée par ce dernier à la renverse, emmenée là précisément où l'emporte le mouvement non rationnel des animaux de l'attelage, alors les impulsions sont perverties en passions, tout comme on peut justement le voir aussi chez les êtres non doués de raison : puisqu'en effet le raisonnement ne gouverne pas le mouvement qui réside en eux selon leur nature, les animaux irascibles se détruisent les uns les autres, conduits par le θυμός, et ceux qui sont charnus et puissants ne profitent de leur puissance pour aucun bien qui leur convienne, leur absence de raison faisant d'eux la chose de l'être rationnel.

Lorsque la raison estime qu'il est correct de survaloriser tout ce qui relève du sensible – que cela concerne les puissances non rationnelles de l'âme et le corps, ou les réalités sensibles elles-mêmes –, la passion prend le pouvoir dans l'âme et le corps. La raison devient son sujet. Concrètement, cela signifie que la raison et par conséquent le θυμός et l'ἐπιθυμία poursuivent de façon démesurée les réalités sensibles selon le plaisir que celles-ci peuvent offrir. Le sexe, par exemple, n'a pas été créé dans l'objectif d'être abusé, mais lorsque la passion est présente et tant que l'acte garantit du plaisir, l'humain cherchera à l'accomplir autant que possible et dans n'importe quelles circonstances, c'est-à-dire non pas seulement dans le cadre du mariage et de la reproduction de l'espèce.

Lorsque la matière prend ainsi le dessus sur l'âme et le corps, c'est

[...] l'esprit qui suit comme un serviteur (οἶον ὑπηρέτης) les impulsions de la nature. Souvent, en effet, la nature du corps prend le commandement, à la suite du chagrin qui est en nous ou du désir qui nous charme : alors elle a l'initiative (ὥστε ταύτην μὲν τὰς πρώτας παρέχειν ἀρχάς), excitant en nous l'appétit ou nous faisant chercher notre plaisir. Pendant ce temps, se soumettant (ἐκδεχόμενον) à ces impulsions, l'esprit s'unit au corps pour lui fournir les moyens qui sont en lui de satisfaire à ces besoins. Ceci ne se passe pas chez tous, mais seulement dans les natures vulgaires, qui mettent leur raison au service des instincts de la nature (οἱ δουλώσαντες τὸν λόγον ταῖς ὁρμαῖς τῆς φύσεως) et qui, par cette alliance de l'esprit (διὰ τῆς τοῦ νοῦ συμμαχίας), flattent comme des esclaves (δουλοπρεπῶς) tout ce qui est agréable à leurs sens.³⁸⁵

Par sa décision libre, la raison devient esclave des autres puissances de l'âme et privilégie, sous l'impulsion de ces puissances, les besoins du corps. L'idée selon laquelle la raison est semblable, dans un tel contexte, à une esclave revient plusieurs fois dans l'œuvre de Grégoire.

³⁸⁵ *De hominis* 173.48-176.6, 173d-176a, trad. légèrement modifiée par nos soins.

Elle est en outre un lieu commun chez les philosophes antiques³⁸⁶. Les occurrences les plus intéressantes se trouvent en *De hominis* 192d-193a et *De anima* §50. Elles décrivent comment cet asservissement est au départ consenti et volontaire avant de devenir subi. C'est ainsi que la passion est d'abord le résultat d'un choix plus ou moins délibéré (puisque la raison est faillible et que le diable cherche à la confondre) avant qu'il n'implique une sujétion. Par la passion, la raison se retrouve prise à son propre piège, qui consiste, autant que l'est la passion, en une expérience contraire à la nature humaine, créée libre³⁸⁷.

On constate toutefois que cette soumission de la raison n'implique pas la fin de son influence. Par le choix qu'elle a fait à l'origine, la raison va faire ce que Grégoire appelle un « mauvais usage » des impulsions de l'âme. Ce mauvais usage est une conséquence du choix de la sujétion de la raison autant qu'il suppose, en parallèle, un discernement et un jugement faux à propos du sensible. On imagine ainsi que dans le cas de la colère, la raison estime qu'il est juste de s'en prendre à autrui ; dans le cas de la crainte, elle considère qu'il est correct d'avoir peur des araignées. Ces exemples ne proviennent pas de Grégoire lui-même, qui semble davantage concerné par les conditions permettant la passion et les conséquences de la passion que l'expérience passionnelle en tant que telle.

Quoique Grégoire n'en parle pas en ces termes, la passion implique une forme de croyance erronée sur ce qu'est le bien. Le mauvais usage des sensibles découle du fait que la raison se trompe sur ce qu'est le véritable bien, ce qui lui arrive lorsqu'elle n'occupe plus sa position dominante au sein de l'âme. Mais rappelons ce qu'a montré la section 3.1 : comment la raison peut-elle se prémunir contre ses propres erreurs si le diable l'a marquée de son sceau et qu'elle est naturellement vulnérable à commettre des erreurs ? Grégoire n'offre pas de réponse satisfaisante à ce problème. En effet, s'il insiste de part et d'autre de son œuvre sur l'importance de la domination de la raison sur les autres puissances de l'âme et sur le corps, et sur l'exercice de la raison, il n'explique pas comment s'assurer que cette domination et cet exercice s'accomplissent en toutes circonstances. Peut-être ce flou lui est-il utile pour

³⁸⁶ On la trouve par exemple dans la *Lettre à Marcella* de Porphyre : « celui qui est sous la domination des passions ne saurait être libre : autant de passions, autant de maîtres cruels » (34, 12-14).

³⁸⁷ Cartwright, 2018, p. 179.

expliquer la présence continue des passions dans la vie humaine – personne, sauf Moïse selon lui, ne semble connaître une vie sensible dénuée de passion – et pour encourager son lectorat à pratiquer ce qu’il promet ?

Cette réflexion nous amène à relever un autre aspect problématique de la théorie des passions de Grégoire : la raison est à la fois cause et remède de cette maladie de l’âme. S’il s’avère difficile pour le Nyssien d’expliquer comment nous pouvons nous assurer que notre raison règne, il s’avère tout aussi difficile pour lui d’expliquer comment nous pouvons nous sortir de notre asservissement volontaire. La raison est ainsi vulnérable à l’erreur à cause de ses propres facultés et seule responsable de leur victoire sur cette erreur dont elle est la cause. Pourtant, Grégoire affirme bien que la raison peut régner, comme en *De hominis* 193b, et que les impulsions animales peuvent être transformées en vertus : « le θυμός devient de la force, la timidité de la prudence, la crainte de la facilité à se soumettre, la haine devient le détournement du vice, la force de l’amour donne le désir de la vraie beauté ». Voilà les « tâches sublimes » auxquelles l’âme devrait s’adonner. Notons au passage l’influence de la tradition platonicienne : force, prudence, docilité, mépris du vice, désir de la vraie beauté sont des vertus qui rappellent celles exposées dans le *Phédon* ou *Phèdre* pour Platon ainsi que le traité 19 de la *Première Ennéade* de Plotin. Grégoire fait état d’une liste similaire dans le *De anima*, où il affirme que « la crainte fait naître l’obéissance, la colère la virilité (ἀνδρεϊον), la peur la sécurité, et que l’élan du désir nous procure un plaisir divin et sans mélange »³⁸⁸. En outre, en 204b-c du *De hominis*, Grégoire renvoie au désir que l’humain ressent vis-à-vis de la résurrection, désir qui résultera en la « réalisation de notre joie »³⁸⁹. Et *De anima* §50 s’inspire directement des Écritures et notamment de Nombres 25, 11 et 2 Corinthiens 7, 10 :

Daniel en effet fut loué de son désir, Phinées par sa colère se rendit Dieu favorable ; nous avons appris que le commencement de la sagesse, c’est la crainte, et que la tristesse selon Dieu a pour terme le salut, nous l’avons appris de Paul ; le mépris du danger, l’Évangile nous le prescrit, et le fait de ne pas être

³⁸⁸ *De anima* 42.17-43.1.

³⁸⁹ *De hominis* 204b.

effrayé d'épouvante, ce n'est rien d'autre qu'une description de la hardiesse, ce que justement l'Écriture a rangé au nombre des biens.

La transformation des passions en vertus rappelle les εὐπάθειαι stoïciennes, qui sont des affects alignés sur la raison. Les vertus qui concernent les puissances de l'ἐπιθυμία et au θυμός sont des affects rationnels, des passions non passionnées, qui poussent l'humain à l'action bonne puisqu'ils sont conformes au bien. Aussi, loin des reproches que l'on a pu faire aux chrétiens, Grégoire ne condamne pas l'« émotion » au profit d'une rationalité sévère. L'affect a toute sa place dans une âme rationnelle, tant que celle-ci est gouvernée par la raison : « tous ceux dont l'âme est purifiée des mauvaises pensées (ἐκ λογισμῶν) connaissent par ardeur et désir (διὰ σπουδῆς τε καὶ ἐπιθυμίας) la vie conforme à la vertu »³⁹⁰.

Dans le cas de cette transformation des impulsions en vertus et du règne du bien au sein de l'âme, la raison est dite libre. Cette liberté suppose, paradoxalement, de se conformer à sa nature : « La liberté, c'est devenir semblable à ce qui est indépendant et autonome, et elle nous a été donnée en présent par Dieu à l'origine »³⁹¹, observation à laquelle il ajoute que « la vertu n'a pas de maître »³⁹², faisant ainsi écho au livre X, 617e de la *République* de Platon. Il n'y a, pour Grégoire, de déterminisme (ἀνάγκη)³⁹³ que là où il y a domination de la passion sur la raison, c'est-à-dire du mal sur le bien, ceci parce que la nature de l'âme est rationnelle et bonne. Si la raison règne, on peut dire de l'humain qu'il est libre, car il agit en privilégiant naturellement le bien, à l'image de Dieu qui privilégie toujours le bien.

3.4 CONCLUSION

Ce chapitre a mis en évidence la relation entre les facultés de l'intellect et les passions. Nous avons vu que le νοῦς avait deux raisons de s'écarter du bien. Ce qui est en cause est en premier lieu l'intervention du diable avant le premier péché, qui marque durablement la raison durant

³⁹⁰ *De anima* 90.16-17, trad. légèrement remaniée par nos soins.

³⁹¹ *Ibid.* §85.

³⁹² *Ibid.* Voir aussi *De hominis* 184b pour la même expression.

³⁹³ *De hominis* 184.25.

sa vie sensible, et en second lieu sa vulnérabilité naturelle. Aussi, si la raison ainsi que le θυμός et l'ἐπιθυμία ont été créés en vue du bien véritable, comme le dit Grégoire, tous trois font les frais de façon définitive de l'intervention diabolique. Si la raison est bien responsable des passions, cette responsabilité n'est donc pas entière, malgré l'usage de termes et d'expressions qui suggèrent la centralité de la notion dans la pensée anthropologique de Grégoire. La raison est certes la principale responsable de l'avènement passionnel, mais nous devons garder en tête le fait qu'elle reste intrinsèquement vulnérable à l'erreur selon Grégoire.

Cette erreur relève du défaut de rationalité, c'est-à-dire de la faculté de discernement et de jugement de la raison qui attribue une valeur trop élevée aux facultés non rationnelles de l'âme, au corps et au sensible, et une valeur trop faible à son rôle et son autorité. C'est la rencontre de ces deux erreurs qui conduit à la transformation des autres puissances de l'âme en passions. Le résultat est un θυμός et une ἐπιθυμία qui recherchent ce qu'ils ne devraient pas, comme la colère vis-à-vis d'autrui pour le θυμός ou le plaisir sexuel pour ce qui est de l'ἐπιθυμία, ainsi qu'une raison qui dirige l'âme et le corps vers le sensible, persuadée à tort que le bien s'y trouve. Or le bien pour un être rationnel comme l'humain se trouve surtout dans l'intelligible, c'est-à-dire auprès de Dieu. Grégoire n'écarte toutefois pas entièrement le sensible – seulement le bien d'ordre sensible n'est pas absolu comme le bien divin. Le bien sensible peut devenir néfaste pour l'humain et cela dépend de l'usage qui en est fait, tandis que le bien intelligible est bon en toutes circonstances.

Pour éviter de mésuser du sensible et de se tourner vers le mal, l'humain doit faire en sorte que sa raison s'impose au reste de son être. Si la raison dépend des sens pour avoir accès au monde sensible, elle doit veiller à les diriger, sans quoi les sens lui livreraient des informations partiellement fausses. Ce risque est particulièrement important lorsqu'il s'agit des sensibles, que le diable peut revêtir d'une apparence prometteuse de bien alors que ces réalités peuvent mener au mal. Une fois que l'humain a accordé le rôle de gouverneurs au θυμός, à l'ἐπιθυμία et au corps, la passion prend les commandes et l'asservit. L'autorité de la raison sur eux n'est néanmoins pas anéantie, puisque c'est elle qui gâtera le θυμός, l'ἐπιθυμία et le corps. La responsabilité lui revient donc.

En dernier lieu, ce chapitre a signalé une faiblesse dans la théorie de Grégoire, qui ne livre pas de réponse à la question suivante : comment la raison peut-elle se prémunir de ces erreurs ? Sont-elles inévitables ? La passion est-elle inévitable lors de la vie sensible ? Nous verrons que les réponses qu'Évagre apporte à ce problème sont plus convaincantes. C'est vers lui à présent que nous nous tournons.

II. ÉVAGRE LE PONTIQUE

Quand j'étais jeune, je menais une vie très austère ; je me félicitais de ma force de caractère chaque fois que je repoussais une sollicitation. Je ne comprenais pas qu'en croyant me libérer, je devenais de plus en plus esclave de mon orgueil.

André Gide, *Les faux-monnayeurs*

On peut s'empoisonner avec des rêveries comme avec des fleurs. Suicide enivrant, exquis et sinistre. Le suicide de l'âme, c'est de penser mal. C'est là l'empoisonnement. La rêverie attire, enjôle, leurre, enlace, puis fait de vous son complice.

Victor Hugo, *L'Homme qui rit*

CHAPITRE 4 : LA MÉCANIQUE DES PASSIONS

Évagre se montre beaucoup plus loquace que Grégoire quant aux passions. D'une part, son œuvre offre une longue liste de passions qu'il identifie explicitement comme telles ; d'autre part, il développe une véritable théorie de l'avènement de la passion chez l'être humain, dans laquelle le diable joue un rôle important. Il considère, comme Grégoire, que les puissances non rationnelles de l'âme sont au cœur de la question des passions : le θυμός et l'ἐπιθυμία sont le lieu d'origine et de production de celles-ci. Mais chaque passion entretient en plus une relation avec une puissance spécifique de l'âme : le θυμός, l'ἐπιθυμία et le νοῦς sont tous directement concernés par des πάθη en particulier. Le plaisir caractérise par ailleurs quasiment toutes les passions, à l'exception de la colère, de la tristesse et de l'acédie.

Malgré la richesse des réflexions d'Évagre sur la notion de passion, la lecture de ses œuvres révèle rapidement un problème terminologique qui complexifie l'analyse de la notion. Évagre fait en effet usage de cinq autres notions dans sa conception du πάθος – νόημα, φαντασία, λογισμός, δαίμων et πνεῦμα – qu'il ne définit pas et qu'il utilise parfois de manière interchangeable, sans raison apparente. Cette ambiguïté a donné lieu à des interprétations diverses de la notion de πάθος.

Ce chapitre met d'abord en évidence les passions qu'Évagre identifie dans son œuvre et le rôle structurant que joue le plaisir dans la passion. S'ensuit un bref état de l'art des définitions qui ont pu être données des concepts de représentation, de pensée et de démon chez Évagre, accompagné d'une présentation de notre propre lecture de ces termes. Enfin, nous présentons les deux explications que donne le Pontique à la passion humaine.

4.1 IDENTIFIER LES PASSIONS

Évagre identifie de façon explicite au moins 21 passions dans son œuvre : échec rapide de l'ascèse (ἔκπτωσις ταχεῖα...τῆς ἀσκήσεως)³⁹⁴, colère (ὀργή)³⁹⁵, rancune (μνησικακία)³⁹⁶, fornication (πορνεία)³⁹⁷, ἐπιθυμία³⁹⁸, θυμός³⁹⁹, cupidité (πλεονεξία)⁴⁰⁰, avarice (φιλαργυρία)⁴⁰¹, faim (πείνα)⁴⁰², orgueil (ὑπερηφανία)⁴⁰³, tristesse (λύπη)⁴⁰⁴, vaine gloire (κενοδοξία)⁴⁰⁵, gourmandise (γαστριμαργία)⁴⁰⁶, incontinence (ἀκολασία)⁴⁰⁷, possession (πράγμα)⁴⁰⁸, plaisir (ἡδονή)⁴⁰⁹, acédie (ἀκηδία)⁴¹⁰, égoïsme (φιλαυτία)⁴¹¹, passion pour les femmes (τὸ πρὸς τὴν γυναῖκα πάθος)⁴¹², crainte (φόβος)⁴¹³ et honte (αἰσχύνη)⁴¹⁴. Il lui arrive d'ajouter à cette liste d'autres épreuves intérieures, en fonction de l'objet sur lequel celles-ci portent. C'est le cas du rire (γέλως) dans le chapitre 56, 6 de *SEccI* et de la réjouissance (εὐφροσύνη) en 56, 10 de la même œuvre. Parmi ces 21 passions, huit sont génériques, c'est-à-dire qu'elles produisent toutes les autres⁴¹⁵ : la gourmandise, la fornication, l'avarice, la tristesse, la colère, l'acédie, la

³⁹⁴ *Pratique* 7, 1-2.

³⁹⁵ *Pratique* 11, 1 ; *Pensées* 23, 1 ; *Disciples* 39, 2 ; 41, 3 et 62, 4 ; *Huit pensées* 1153c ; *Prière* 51, 2 et *Antirrétique* 5, 21.

³⁹⁶ *Prière* 51, 2 et *Pratique* 11, 6.

³⁹⁷ *Disciples* 62, 2 ; *Prière* 51, 2 ; *Huit pensées* 1148c et 1149c et *Antirrétique* 2, 9.

³⁹⁸ *Pensées* 3, 2 ; *Disciples* 39, 2 ; 65, 1 et 100, 3 et *Antirrétique* 2, 54 et 6, 45.

³⁹⁹ *Pensées* 3, 2 et *Disciples* 51, 2 ; 65, 1 et 100, 3.

⁴⁰⁰ *Pensées* 8, 21 et 22, 6.

⁴⁰¹ *Pensées* 19, 10 ; *Disciples* 86, 4 ; *Prière* 51, 2 ; *Huit pensées* 1152b et 1153b et *Antirrétique* 3, 15 et 27.

⁴⁰² *Pensées* 22, 4.

⁴⁰³ *Ibid.* 23, 1 et *Huit pensées* 1164c.

⁴⁰⁴ *Pensées* 23, 2 ; *Disciples* 39, 3 ; 41, 3 et 62, 4 et *Huit pensées* 1156c.

⁴⁰⁵ *Prière* 73 ; *Disciples* 39, 3 et 100, 4 ; *Vives* 4 ; *Huit pensées* 1160c et 8, 31 et *Antirrétique* 7, 31.

⁴⁰⁶ *Prière* 51, 1 et *Huit pensées* 1145a.

⁴⁰⁷ *Huit pensées* 1149c et 1149d.

⁴⁰⁸ *Ibid.* 3, 7.

⁴⁰⁹ *Ibid.* 8, 26.

⁴¹⁰ *Antirrétique* 6, 10.

⁴¹¹ *Disciples* 41, 2.

⁴¹² *Ibid.* 86, 3.

⁴¹³ *SProv* 113, 4.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ Le lien entre passion et pensée sera éclairci en 4.2., 4.3 et 4.4.

vaine gloire et l'orgueil⁴¹⁶. On reconnaît là les sept vices (plus connus, pour nous, sous le nom de « péchés ») capitaux qui apparaîtront deux siècles plus tard sous l'influence de Grégoire le Grand, après un détour par Cassien⁴¹⁷. Toutes les autres passions sont le produit des huit passions originelles, qu'Évagre rattache parfois de manière explicite à une puissance de l'âme.

Dans les chapitres 69 et 130 de *Disciples*, Évagre identifie l'ἐπιθυμία comme donnant lieu à la gourmandise, à l'avarice et à la vaine gloire. Le chapitre 130 complète cette liste en ajoutant la fornication. Évagre voit une raison évidente pour identifier ces quatre passions à la puissance de l'ἐπιθυμία : elles ont en commun d'avoir trait au désir⁴¹⁸ ou à « l'amour pour le monde et ce qu'il contient »⁴¹⁹. Pourtant, le chapitre 69 de *Disciples* omet la fornication alors même qu'il s'intéresse à déterminer quelles pensées passionnées produit l'ἐπιθυμία. Ce flou sémantique concerne d'autres passions : la tristesse est parfois rangée du côté du θυμός, avec la colère par exemple, comme dans *Disciples* 166, ces deux passions étant le résultat de la

⁴¹⁶ *Pratique* 6. Voir Tobon (2010, pp. 108-122), Harmless (2005, pp. 323-327) et Fogielman (2015, pp. 231-245 et 2017, pp. 183-203) pour les définitions des huit (parfois neuf) passions ou pensées passionnées principales. Casiday et Cook (2013) s'intéressent à la gourmandise et à la colère, Sorabji (2007, pp. 368-371) à l'acédie, l'orgueil et la fornication, et Guillaumont et Guillaumont à l'acédie (1971, pp. 84-90), comme Crislip (2005). Alphandéry (1929) examine l'acédie, quoiqu'il se concentre surtout sur Cassien, comme Despland (2013), qui identifie ses occurrences bibliques et conte la mutation de l'acédie en tristesse avec Grégoire le Grand, en paresse avec Cassien, et son association, au Moyen-Âge, avec la mélancolie, avant sa disparition entre le 15^e et 16^e siècles. Burton-Christie (2009) s'intéresse à la tristesse, surtout chez Évagre et qui, avant de disparaître du vocabulaire et de la tradition monastiques, s'est muée en acédie puis en paresse. Tilby (2005, pp. 148-149) caractérise la plupart des huit pensées d'Évagre par la peur : la glotonnerie serait la peur de manquer de nourriture et l'avarice la peur de manquer d'argent. Cette interprétation pose problème pour au moins deux raisons : elle considère d'abord que la peur structure les passions, ce qui n'est pas le cas pour Évagre, puis elle omet l'idée d'excès, qui est, elle, au cœur de la définition évagrienne des πάθη. Clark (1990, pp. 152-153) conçoit plutôt les pensées d'origine démoniaque comme narrat des potentialités heureuses pour le moine : le démon de la gourmandise lui fait croire qu'il *devrait* manger pour préserver sa santé, le démon de la fornication lui fait penser que le mariage et les enfants sont des biens qu'il *pourrait* chérir avec innocence, par exemple. Nous présentons notre définition des pensées en 4.2.3.

⁴¹⁷ Pour Cassien, voir *Institutions cénobitiques* V à XII, et plus particulièrement V, 1, 5-11 pour la liste des huit vices principaux : « 1^o la gastrimargie – qui signifie concupiscence du manger –, 2^o la fornication, 3^o la philargyrie – qui signifie avarice, ou, pour parler plus exactement, amour de l'argent –, 4^o la colère, 5^o la tristesse, 6^o l'acédie – c'est l'anxiété ou le dégoût du cœur –, 7^o la cénodoxie – qui signifie vaine gloire –, 8^o l'orgueil ». En ce qui concerne Grégoire le Grand, voir *Morales sur Job*, livres XXX-XXXII, et plus précisément XXXI, XLV, 87, pour la liste des sept péchés capitaux : « La racine [...] du mal tout entier est l'orgueil, comme l'atteste l'Écriture : *Le commencement de tout péché, c'est la superbe*. Les premiers rejetons qui sortent de cette racine empoisonnée sont assurément les sept vices capitaux : c'est-à-dire la vaine gloire, la jalousie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise, la luxure ». Grégoire le Grand considère ainsi l'orgueil comme ne faisant pas partie des vices capitaux, mais comme les engendrant, ce qui fait passer leur nombre de huit à sept. Cassien non seulement considère l'orgueil comme un des vices principaux, mais le place en dernier. Par ailleurs, Grégoire supprime l'acédie que comptait Cassien et la remplace par la jalousie ou l'envie (*invidia*). Selon de Vogüé, le « caractère étranger du mot [*acedia*], joint à la nature plus spécialement monastique du vice en question, a sans doute incité notre auteur latin à lui substituer le vice plus courant de l'envie » (2009, p. 18).

⁴¹⁸ *Disciples* 69.

⁴¹⁹ *Ibid.* 166, 2-3.

frustration d'un désir. D'autres fois, comme dans *Réflexions*, elle ne concerne que les êtres rationnels, ce qui suggère qu'elle ne provient ni du θυμός ni de l'ἐπιθυμία (deux puissances que les humains partagent avec les animaux non rationnels), mais de l'intellect⁴²⁰. L'intellect serait-il donc le lieu de production de certaines passions pour Évagre ? Une telle thèse le démarquerait radicalement de la plupart des penseurs de son temps. C'est pourtant cette idée qu'indique *Pensées* 3, 5-6, qui postule que c'est à partir (ἐκ) de l'ἐπιθυμία et du θυμός « que se forment à peu près (σχεδόν) toutes les pensées démoniaques » (nous soulignons). On rencontre un flou similaire au sujet de l'acédie : le chapitre 40 des *Réflexions* l'assigne tant au θυμός et à l'ἐπιθυμία qu'à l'intellect, tandis que le chapitre 177 de *Disciples* l'associe aux êtres rationnels seuls, avec la passion de la vaine gloire et de l'orgueil. De même, en *Pensées* 18, 1-3, la vaine gloire, l'orgueil, la jalousie et le dénigrement sont considérés comme le résultat des « démons impurs [qui] tentent l'humain comme humain » et non comme « animal sans raison ». Et le chapitre 28, 1-3 des *Pensées* avance que « quand les démons n'ont pas pu troubler de nuit le θυμός ou l'ἐπιθυμία, alors ils inventent des rêves de vaine gloire »⁴²¹. La production, par l'intellect, de certaines passions est sous-entendue dans d'autres œuvres encore, comme *Vices*, qui attribue à l'ἐπιθυμία la gourmandise, la fornication et l'avarice, au θυμός la tristesse, la colère et l'acédie, et à l'intellect la vaine gloire, l'envie et l'orgueil, « sans [pourtant] que la correspondance soit toujours stricte »⁴²².

Force est donc de constater que, malgré la persistance du Pontique dans cet exercice, l'assignation d'une passion à une puissance de l'âme manque de cohérence et de systématicité. Évagre n'offre pas lui-même d'éléments qui justifieraient ces contradictions ni d'ailleurs qui expliqueraient la pertinence de l'assignation du πάθος à une puissance de l'âme : sommes-nous en présence d'une théorie de la genèse des passions ? Ou d'un diagnostic qui permettrait

⁴²⁰ Voir les chapitres 40 et 60.

⁴²¹ *Pensées* 28, 1-3. Le chapitre 6 de *Disciples* exclut aussi la vaine gloire de l'ἐπιθυμία et du θυμός.

⁴²² Fogielman, 2017, pp. 180-181. Notons qu'Évagre considère que les vices sont les passions, une synonymie que note aussi Konstantinovsky (2016, p. 133). Voir Tobon (2010, pp. 123-128) pour la présentation des différentes origines des passions génériques, ainsi que Guillaumont (2004, pp. 216-217) et Fogielman (2017, pp. 180-183). Stewart (2011, p. 268) attribue la gourmandise, la fornication et l'avarice à l'ἐπιθυμία, la tristesse, la colère et l'acédie au θυμός et la vaine gloire et l'orgueil à l'intellect. Fogielman propose une classification similaire, en comptant toutefois l'envie qu'Évagre compte parmi les passions génériques dans *Euloge* et *Vices*. L'envie est le « second des trois vices intellectifs » (2015, p. 240), avec la vaine gloire et l'orgueil.

ensuite de prescrire le traitement adéquat à chaque passion, selon la puissance de l'âme de laquelle elle relève ? L'inconsistance d'Évagre peut s'expliquer, selon Tobon, d'une part par la proximité des trois puissances de l'âme – dont l'origine est effectivement unique, celles-ci étant les résidus de la fragmentation des *vóes* après le premier péché – et d'autre part par le souci de refléter autant que possible les expériences variables des moines⁴²³. Selon cette lecture, le flou sémantique dont Évagre fait preuve dans sa classification des passions serait à la fois prévisible, car intrinsèque à son anthropologie, et volontaire en ce qu'il permet l'identification du plus grand nombre. La cohérence théorique passerait naturellement au second plan. Ce n'est pas impossible, mais ces hypothèses présentent le défaut de sous-estimer le niveau d'exigence d'Évagre et celui de son lectorat. La qualité de la pensée d'Évagre ne fait plus de doute aujourd'hui et nous savons non seulement que la plupart des moines du désert n'étaient pas illettrés comme on l'a longtemps pensé, mais issus de milieux cultivés⁴²⁴. Se satisferaient-ils de ces ambiguïtés ? La vie monastique exigeait par ailleurs de lire et de méditer les Écritures⁴²⁵ selon la tradition exégétique d'Alexandrie, telle que développée par Philon, Clément et Origène⁴²⁶, ce qui laisse également supposer que le lectorat d'Évagre pouvait avoir des attentes élevées au regard de la qualité théorique des textes qu'il lisait et qu'il disqualifierait donc les œuvres incohérentes.

Bien qu'elles ne soient pas en mesure de justifier l'absence de systématisme d'Évagre, deux autres hypothèses se profilent pour expliquer l'assignation des passions à des puissances de l'âme. Premièrement, il se peut qu'Évagre se retrouve contraint, par l'opposition qu'il a introduite entre les passions attachées au désir (à l'*ἐπιθυμία*) et les passions qui procèdent de la frustration du désir (passions du *θυμός*), à catégoriser autrement les passions qui ne sont ni clairement du ressort de l'*ἐπιθυμία* ni clairement de celui du *θυμός*. C'est le cas de la

⁴²³ Tobon, 2010, pp. 127-128.

⁴²⁴ Wipzycka, 1984.

⁴²⁵ *Ibid.* Voir aussi Gautier (2008). Wipzycka fait notamment l'hypothèse que la représentation de moines du désert comme analphabètes et illettrés pouvait servir aux hagiographes afin de « montrer la vanité de la culture du monde dans lequel vivent leurs lecteurs, et de rejeter l'échelle des valeurs admise par les profanes, échelle où le fait de savoir lire et écrire occupait une place tellement importante. Pour ces pieux auteurs, l'essentiel était de démontrer que la véritable sagesse et la piété des petits et des humbles doivent être placées plus haut que la foi des gens instruits » (1984, pp. 292-293).

⁴²⁶ Brakke, 2017, p. 18.

jalousie, de l'orgueil, de la vaine gloire et de l'acédie. Mais Évagre veut sans doute en même temps éviter d'identifier l'intellect comme le producteur de passions, à l'instar des penseurs qui l'ont précédé et influencé. Il se retrouve donc dans une situation délicate : certaines passions n'entrent pas aisément dans les catégories qu'il a pensées, mais, en accord avec les sources qui l'inspirent, il ne peut pas affirmer que ces passions sont des produits de l'intellect. Aussi choisit-il de rester vague quant à l'origine de la jalousie, de l'orgueil, de la vaine gloire ou de l'acédie, privilégiant des expressions évasives comme en *Pensées* 3, 5-6 et 18, 1-3. C'est donc à partir de l'ἐπιθυμία et du θυμός « que se forment à peu près (σχεδόν) toutes les pensées démoniaques », et la vaine gloire, l'orgueil, la jalousie et le dénigrement sont le résultat des « démons impurs [qui] tentent l'humain comme humain ».

Une autre hypothèse, plus convaincante, s'offre à nous : la classification d'Évagre, plutôt que de nous renseigner sur l'origine des passions, nous informe seulement sur la puissance de l'âme qui est la première concernée par une passion. Autrement dit, il s'agit non pas d'établir la genèse des πάθη, mais de mettre en lumière la connivence entre l'objet sur lequel porte une passion et une puissance particulière de l'âme. La gourmandise, désir excessif de nourriture, s'apparente davantage à l'ἐπιθυμία, puissance du désir et puissance la plus proche du corps, qu'au θυμός, puissance de défense et du cœur. La colère, une réaction excessive à l'idée que « quelqu'un [nous] a fait du tort ou [nous] a déshonoré[s] »⁴²⁷, s'affilie plus naturellement au θυμός qu'à l'ἐπιθυμία. En ce qui concerne la vaine gloire, l'orgueil et l'acédie, par exemple, celles-ci portent surtout sur la vision de soi, un soi que le Pontique identifie – comme Grégoire de Nysse et d'autres penseurs issus de la tradition monastique orientale⁴²⁸ – au νοῦς. Contrairement aux autres passions, la vaine gloire, l'orgueil et l'acédie impliquent peu les objets sensibles, comme le corps et la nourriture pour l'ἐπιθυμία ou une tierce personne ou des biens désirables hors d'atteinte dans le cas du θυμός. Elles portent sur la vision que le moine a de lui-même au sein d'une communauté à laquelle il s'identifie⁴²⁹ et

⁴²⁷ *Pensées* 2, 5-6.

⁴²⁸ Graiver, 2018b, p. 37.

⁴²⁹ En ce qui concerne l'orgueil, Évagre observe aux chapitres 50, 1 et 210, 2-3 (C3d) de *Disciples* qu'il porte plus spécifiquement sur les bonnes actions que le moine s'attribue à tort. Stewart (2005, p. 30) fait une

supposent l'exercice de facultés rationnelles comme l'abstraction et le jugement. Le moine atteint de vaine gloire s'imagine qu'on va lui « confier le gouvernement spirituel de la Première ville »⁴³⁰, ce qui le distingue des autres moines. Il se rêve « en train de réprimander les démons et de soigner certaines affections corporelles », ce qui l'amène, une fois réveillé, à imaginer « les gens qui seront guéris, les honneurs rendus par les frères ainsi que les présents apportés par les gens de l'extérieur »⁴³¹. Dans le chapitre 76 de *Disciples*, la vaine gloire provient, pour l'anachorète, de la « rectitude de sa vie », de sa capacité à « chasser les démons », de « prendre soin des âmes », ou encore de sa maîtrise « d'un art ou d'une occupation ». L'acédie suppose, elle, que l'anachorète se remémore sa vie passée et la regrette. Elle « lui inspire de l'aversion pour le lieu où il est, pour son état de vie même, pour le travail manuel, et, de plus, l'idée que la charité a disparu chez les frères, qu'il n'y a personne pour le consoler »⁴³². Ces passions entretiennent une certaine complicité avec l'intellect au vu de l'objet sur lequel elles portent, sans pour autant que l'intellect en soit le producteur.

Une telle approche de l'assignation des passions permet d'une part de préserver l'idée que l'intellect ne produit pas lui-même des passions⁴³³, cette activité procédant des puissances non rationnelles de l'âme que sont le θυμός et l'ἐπιθυμία, qu'Évagre nomme παθητικόν⁴³⁴ ; d'autre part d'expliquer – autrement que dans la première hypothèse – le caractère évasif des expressions suggérant que l'intellect est à l'origine des passions. Quand Évagre spécifie, au chapitre 177 de *Disciples*, que « trois espèces de pensées viennent de l'être humain raisonnable, à savoir l'acédie, la vaine gloire et l'orgueil, et elles surviennent quand on a triomphé des pensées qui viennent de l'ἐπιθυμία et du θυμός », il nous indique moins l'origine de l'acédie,

association proche de la nôtre : la vaine gloire et l'orgueil sont des « distortions of self-identity », d'où leur assimilation à l'intellect.

⁴³⁰ *Pensées* 20, 6.

⁴³¹ *Ibid.* 28, 10-13.

⁴³² *Ibid.* 12, 9-12.

⁴³³ On pourrait nous rétorquer qu'Évagre s'inspire sur ce point des stoïciens, pour qui les passions sont des produits de l'intellect. Les stoïciens jugeaient toutefois que les passions étaient des jugements erronés, ce qui n'est pas le cas d'Évagre : les passions sont certes liées à des jugements erronés, mais elles ne sont pas en tant que telles des jugements erronés. Nous verrons en outre en 4.2, 4.3 et 4.4 pourquoi l'idée d'un intellect qui produit des passions ne fait pas sens chez Évagre.

⁴³⁴ *Pratique* 49, 4 et 74.

de la vaine gloire et de l'orgueil que le fait qu'elles sont spécifiques à l'être humain en ce qu'elles supposent l'activité de facultés rationnelles, et plus précisément une réflexion sur sa condition de moine et d'humain. L'acédie est produite par le παθητικόν, mais implique l'activité de l'intellect.

Malgré leurs sources variables, toutes les passions, à l'exception de la tristesse voire de la colère⁴³⁵, ont en commun d'être caractérisées par le plaisir, celui-ci pouvant lui-même être une passion. Le plaisir – « défendu »⁴³⁶ mais consenti par l'individu passionné, qu'Évagre qualifie d'« ennemi de l'humain »⁴³⁷ – est à la fois ce qui incite le moine à éprouver de la passion et à pécher⁴³⁸, et ce qui indique la présence de la passion dans son âme : « ce n'est pas celui qui a succombé une fois à la gourmandise, à la fornication, à la vaine gloire ou à la colère, qui est appelé passionné, mais celui qui possède une disposition passionnée durable envers tous les plaisirs (ἀλλ' ὁ ἔζη ἐμπαθῆ πρὸς πάσας τὰς ἡδονὰς ἔχων) »⁴³⁹. Par ailleurs, le plaisir donne l'occasion aux démons de pousser le moine au péché et à la passion, ceci soit en introduisant en lui des pensées qui dépeignent du plaisir⁴⁴⁰, soit en affectant les pensées de son intellect en lesquelles ils « vomissent les plaisirs mauvais »⁴⁴¹.

Mais en quoi le plaisir est-il si néfaste ? Évagre voit plusieurs raisons à cela. En étant plus attractif que la pratique ascétique⁴⁴² qui demande un effort psychique et physique pénible et constant de la part du moine⁴⁴³ – qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler la pénibilité de la

⁴³⁵ *Disciples* 69, 6-7 et 153, 2-3 ; *Pensées* 12, 1-5 et *Pratique* 10, 5-12 et 19, 1-3. La passion de la colère exclut elle aussi le plaisir quand elle est associée à la tristesse (voir *Pratique* 23 et *Euloge* 8, 29). Si l'on s'en tient à la raison donnée par Évagre en *Disciples* 69 et 166 pour attribuer les passions de gourmandise, d'avarice, de vaine gloire voire de fornication à l'ἐπιθυμία – soit le fait qu'elles impliquent toutes un désir et de l'amour pour le sensible – on peut faire l'hypothèse que la tristesse et la colère, voire l'acédie, étant la conséquence d'un désir frustré, excluent nécessairement le plaisir. Si « tout plaisir commence par le désir » (*Pratique* 4, 2-3), le plaisir cesse lorsque le désir reste inassouvi.

⁴³⁶ *Pratique* 75, 1.

⁴³⁷ *Pensées* 19, 17.

⁴³⁸ Il ne semble pas y avoir d'autre péché que la passion chez Évagre, de sorte que l'on peut considérer que les deux termes sont synonymes. Clark (1990, p. 152) estime que le péché est spécifiquement la pensée passionnée.

⁴³⁹ *Disciples* 71.

⁴⁴⁰ Voir *Euloge* 11, 30 et 36 et *Pratique* 54.

⁴⁴¹ *Euloge* 11, 42.

⁴⁴² Voir *Disciples* 144 et *Euloge* 22, 3.

⁴⁴³ Graiver (2018b, chapitre 3) renvoie à de nombreuses sources tarso-antiques qui font mention de la pénibilité de la tâche ascétique et des difficultés que rencontraient souvent les moines, particulièrement ceux du désert. Il ressort en particulier la difficulté d'éviter l'errance de l'intellect lors de la prière et de contrôler les λογισμοί, qui pouvaient apparaître à tout moment. Cette pénibilité explique que certains moines abandonnent leur

sortie de la caverne que Platon présente dans le septième livre de sa *République*, qui contraste avec la satisfaction qu'éprouvent les prisonniers à regarder les ombres des êtres, ignorant l'existence du soleil –, le plaisir lui fait courir le risque d'abandonner son engagement. Le plaisir est un moyen efficace pour l'humain, moine ou non, de s'attacher aux réalités sensibles⁴⁴⁴ et de leur accorder davantage d'attention qu'il ne le devrait en tant qu'être rationnel. Le regard critique que pose Évagre sur le plaisir pourrait aussi relever – quoiqu'il ne le mentionne pas lui-même – d'une critique de la philosophie épicurienne. On sait qu'Origène, source-clé pour Évagre, « n'éprouve nulle estime pour cette doctrine enseignant la recherche du plaisir pour lui-même et la fuite devant la souffrance » et qu'il « soutient que les biens concernent l'âme, non le corps »⁴⁴⁵. La recherche de plaisir serait ainsi propre à un courant de pensée qui éloigne l'humain, par ce qu'il revendique comme bien, de Dieu.

Une autre raison au regard sévère qu'Évagre pose sur le plaisir concerne l'assurance de passions futures. En parvenant aisément à ancrer l'être humain dans le monde sensible, le plaisir le mène à d'autres passions, plus précisément la tristesse et la colère⁴⁴⁶, puisque les sensibles sont par nature passagers⁴⁴⁷. Parce que les réalités sensibles ne sont pas éternelles, elles impliquent que celui qui en tire du plaisir et qui y est attaché fasse un jour l'expérience de la frustration et par conséquent de la colère et de la tristesse⁴⁴⁸, ce qui l'empêche de se rapprocher de Dieu. « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde », conseille ainsi Évagre au chapitre 94 de *Disciples*, renvoyant au livre 1 de Jean 2, 15. Enfin, Évagre évoque encore, sans entrer dans les détails, le fait que le plaisir du sensible affecte les vertus, qu'il amollit (*χαυνόω*)⁴⁴⁹, alors que celles-ci sont intrinsèques au mouvement ascétique. Pour toutes ces raisons, Évagre recommande de « s'abstenir des plaisirs donnés par les objets » et

engagement et que d'autres contemplent le suicide (*ibid.*, p. 97). La dépression aurait aussi été un problème courant chez les novices (*ibid.*).

⁴⁴⁴ *Pensées* 19.

⁴⁴⁵ Junod, 1976, p. 98. Voir aussi Crouzel, 1985, p. 208.

⁴⁴⁶ *Disciples* 153, 2-3.

⁴⁴⁷ *Ibid.* 55, 1-2.

⁴⁴⁸ Voir par exemple *Euloge* 10, 9.

⁴⁴⁹ *Ibid.* 21, 7.

par les pensées⁴⁵⁰, ce qui suppose à la fois de renoncer aux objets sensibles (ce que facilite la retraite dans le désert) et de supprimer les passions.

Outre les défis théoriques que nous venons d'aborder, l'identification des passions dans l'œuvre d'Évagre pose une question terminologique, évoquée dans l'introduction de ce chapitre. Évagre place au cœur de sa théorie des passions les notions de représentation (νόημα, parfois φαντασία), de pensée (λογισμός) et de démon (δαίμων, parfois πνεῦμα⁴⁵¹) sans offrir de définition de ces termes et en les utilisant de manière interchangeable, sans se justifier. Cet usage a mené à des prises de position variables parmi les spécialistes du Pontique. S'il peut être tentant, selon les chapitres que l'on examine, de conclure à une synonymie entre ces notions, un examen attentif révèle que leur identité n'est avérée que lorsque certaines conditions ont été remplies. Il importe dans le cas contraire de saisir séparément le sens et le rôle de ces notions si l'on veut expliquer comment survient la passion.

Les notions de νόημα/φαντασία, λογισμός, δαίμων/πνεῦμα et πάθος forment ensemble deux chaînes causales coexistantes, que le Pontique évoque surtout dans les *Pensées*, sans les présenter lui-même comme deux explications de la passion. Les chapitres 141, 174 et 179 de *Disciples* avancent que la passion est causée soit par les démons soit par les êtres humains au moyen de la sensation. On retrouve ces causes dans d'autres chapitres de son œuvre, sans toutefois qu'elles réapparaissent côte à côte. Dans la première explication, les démons forment le premier maillon d'une chaîne de réactions pouvant mener à la passion et qui inclut les notions de représentation et de pensée. Le second scénario met l'accent sur les facultés de l'âme et fait avant tout appel aux notions de représentation et de pensée. Malgré leurs différences, les deux scénarios partagent plusieurs caractéristiques, comme la présupposition du mauvais état de santé du θυμός et de l'ἐπιθυμία, ou l'idée selon laquelle,

⁴⁵⁰ *Disciples* 92, 1-2. Voir aussi *Pratique* 89 et 99.

⁴⁵¹ Quoiqu'Évagre privilégie généralement le terme δαίμων pour parler d'êtres rationnels mais maléfiques, il fait parfois aussi usage de πνεῦμα. Voir *Pensées* 1,7 ; 9, 32 ; 10, 4 ; 12, 23 ; 15, 4 et 16, 4 ; *Euloge* 3, 17 ; 4, 43 ; 5, 20 ; 6, 8 ; 7, 17 et 19 ; 13, 2 ; 17, 45 ; 20, 20 et 27 ; 21, 1 ; 23, 7 et 32, 23, et *Disciples* 152, 1 et 5. Évagre fait aussi usage de la notion de πνεῦμα pour renvoyer au Saint-Esprit, comme en *Pensées* 7, 3 ; 9, 46 ; 18, 9 et 37, 18 ; en *Prière* 59, 4 et 63, 1 ; en *Disciples* 2, 3 ; 22, 5 ; 29, 2 ; 5 et 7 ; 30, 7 ; 191, 1-2 et 198, 5, et dans le *Pratique* epil. 2-3.

même si l'humain n'est en aucun cas à l'origine des attaques démoniaques, il est l'unique responsable de leur dénouement. Avant de porter notre attention sur le détail de ces deux scénarios, il convient de définir ce qu'Évagre entend par représentation, pensée et démon.

4.2 QUELQUES CONCEPTS-CLÉS

L'imprécision d'Évagre a occasionné des interprétations divergentes au sujet des notions de νόημα, φαντασία, λογισμός, δαίμων et πνεῦμα. Tandis que certains affirment la synonymie de ces notions, d'autres estiment qu'elles ont chacune un sens propre⁴⁵².

4.2.1 DES SYNONYMES ?

Les termes νόημα, λογισμός et δαίμων sont-ils utilisés de manière synonyme par Évagre ? Pour Horyacha, cela ne fait aucun doute, en tout cas lorsqu'il s'agit du λογισμός, qui peut être traduit indifféremment par pensée, passion, démon, esprit ou tentation⁴⁵³. De façon plus nuancée, Crislip, qui se focalise sur l'acédie, estime qu'Évagre utilise les notions de pensée (λογισμός) et de démon (δαίμων, πνεῦμα) de façon « plus ou moins interchangeable »⁴⁵⁴, une position qui fait écho à celle d'Elm et de Watson, pour qui les démons sont l'incarnation des pensées⁴⁵⁵, ainsi que Guillaumont⁴⁵⁶. Les deux Guillaumont affirment néanmoins également que « le démon est une réalité distincte de la pensée ou mauvaise pensée »⁴⁵⁷. Cette lecture en apparence contradictoire – que l'on retrouve chez Ainalis, qui voit comme quasiment synonymes les pensées, les vices et les démons, tout en considérant que les démons « peuvent disposer d'un corps »⁴⁵⁸ – s'explique par le fait que le λογισμός serait seulement un raccourci

⁴⁵² Parmi la littérature secondaire que nous avons consultée, un seul auteur réfute toute synonymie entre les termes λογισμός et δαίμων, ceci même s'il affirme que les termes « renvoient à la même réalité » (Joest 2004, p. 131, note 45 ; notre traduction).

⁴⁵³ Horyacha, 2013, p. 115.

⁴⁵⁴ Crislip, 2005, p. 143, note 2, notre traduction.

⁴⁵⁵ Elm, 1991, p. 109 ; Watson, 2016, p. 237.

⁴⁵⁶ Guillaumont, 1972, p. 37 ; 1975, p. 19 et 2004, p. 212.

⁴⁵⁷ *Ibid.* 1972, p. 237.

⁴⁵⁸ Ainalis, 2014, p. 59.

sémantique qu'Évagre utilise à la place d'une « expression complète qui serait “la pensée du démon” »⁴⁵⁹. La pensée serait donc toujours le produit du démon selon les deux Guillaumont, ce qui permettrait à Évagre de faire appel à l'un ou l'autre terme sans qu'il ne sente la nécessité de justifier cette variation.

O'Laughlin adopte une interprétation similaire, mais ajoute qu'Évagre intériorise ce qui est démoniaque, de sorte que les moines craignent moins la présence des démons dans le désert que leur présence dans leur esprit⁴⁶⁰. Elle donne par ailleurs une autre explication que Guillaumont à l'usage variable des notions de pensée et de démon par Évagre : cet usage permet de « maintenir en même temps une origine extérieure et non humaine aux suggestions troublantes, et une responsabilité interne et humaine pour avoir hébergé ces suggestions »⁴⁶¹. Ainsi, ce qui semble être synonymique est en vérité un moyen de brouiller les frontières entre ce qui est du ressort du moine et ce qui ne l'est pas, ce qui permet peut-être de déculpabiliser le moine tout en lui garantissant la possibilité d'agir sur ce qui le fait souffrir. Harmless se montre plus prudent qu'O'Laughlin, estimant qu'Évagre utilise les notions de pensée et de démon « comme si » elles étaient synonymes, ce qui ne doit pas nous amener à déduire que le démon n'a qu'une existence métaphorique : « “Thoughts” were simply the most common mechanism by which desert solitaries encountered demons »⁴⁶². Graiver défend pour sa part l'idée que la passion et la pensée sont synonymes⁴⁶³ – ce que postule aussi Stewart, qui se montre plus précis : la passion et la pensée sont synonymes lorsque cette dernière est associée au désir ou à la répulsion⁴⁶⁴ – et nous renvoie, en ce qui concerne la pensée et le démon, à Origène, qui était le premier à réunir une conception psychologique (intérieure) et

⁴⁵⁹ Guillaumont et Guillaumont, 1971, p. 57.

⁴⁶⁰ O'Laughlin, 1987, p. 227. Stewart (2011, p. 266) adopte une position similaire, quoique moins claire puisqu'il insiste sur l'idée que c'est parce que le moine incorpore dans son intellect et fait siens les λογισμοί – qui peuvent être envoyés par les démons, mais pas toujours – qu'Évagre peut s'y référer au moyen du terme δαίμων.

⁴⁶¹ O'Laughlin, 1987, p. 268, traduction libre.

⁴⁶² Harmless, 2005, p. 327.

⁴⁶³ Graiver, 2018a p. 75 et 2018b, pp. 50-51.

⁴⁶⁴ Stewart, 2011, p. 268.

démonologique (extérieure) du péché, ce qui donne lieu à l'anthropologie démonologique⁴⁶⁵ que reprend Évagre.

En ce qui nous concerne, nous soutenons que les notions de représentation, de pensée et de démon (mais aussi de passion) sont à considérer en premier lieu distinctement. La grande majorité des occurrences indique qu'elles renvoient à des réalités distinctes, comme le démontreront les chapitres suivants. Pour autant, nous n'ignorons pas le fait qu'Évagre passe d'une notion à l'autre dans de nombreux passages de ses œuvres. Nous postulons par conséquent que la synonymie entre représentation, pensée, démon et passion n'est réelle que lorsque certaines conditions ont été remplies. En d'autres termes, chaque notion dispose initialement de son sens propre, mais, dans certaines circonstances, toutes renvoient à la même réalité. C'est seulement dans ces circonstances que nous pouvons les considérer comme synonymes.

4.2.2 LE NOHMA ET LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ

Les notions de νόημα et de φαντασία chez Évagre résonnent avec l'usage qu'en font Aristote et les stoïciens, même si Évagre les adapte à sa pensée. La plupart des spécialistes actuels d'Évagre considèrent que la représentation suppose l'activité des sens et de l'intellect.

Dans son ouvrage sur le Pontique, Guillaumont avance que

conformément à la tradition scolaire de nature aristotélico-stoïcienne, Évagre pense que tout ce qui est dans l'esprit est d'origine sensible. La perception d'un objet par le moyen des sens imprime dans l'intellect une « représentation », laquelle constitue la matière de la pensée [λογισμός].⁴⁶⁶

Cette interprétation diffère quelque peu de celle qu'il donne dans son article paru trente ans auparavant, qui voit dans la représentation une tentation ayant « le plus souvent un caractère intellectuel » et pouvant « affect[er] l'imagination ou [les] raisonnements »⁴⁶⁷. Stewart traduit νόημα non pas par « représentation », mais par le terme anglais *depiction* afin de souligner sa

⁴⁶⁵ Graiver, 2018b, p. 62.

⁴⁶⁶ Guillaumont, 2004, p. 235.

⁴⁶⁷ Guillaumont, 1972, p. 38.

nature visuelle. Les νοήματα, résultat d'une stimulation sensorielle⁴⁶⁸, « endossent la forme (μορφή) des objets ou des idées, ce qui permet à l'intellect de fonctionner »⁴⁶⁹. Pour Corrigan, le νόημα, « concept » ou « représentation », permet à Évagre de « désigner l'impression [*imprint*] de sensations sur l'âme ou l'intellect »⁴⁷⁰. Il affirme aussi que le Pontique privilégie la notion aristotélicienne de νόημα à la notion stoïcienne de φαντασία, « probablement parce que la conception aristotélicienne voit dans le φάντασμα une image produite par la perception de l'objet sensible et le νόημα comme une forme déjà conceptualisée du φάντασμα dans l'esprit »⁴⁷¹. Aussi le νόημα suppose-t-il l'intervention de l'intellect sur une image transmise par les sens, ce que fait moins la φαντασία stoïcienne. Plus loin, se basant sur le chapitre 25 des *Pensées*, Corrigan met aussi en avant l'idée selon laquelle le νόημα renvoie à la représentation que l'intellect se fait du corps qu'il meut, sent et perçoit⁴⁷². Konstantinovsky estime, elle, que les représentations sont acquises par les sens avant d'être traitées par l'intellect⁴⁷³, ce qui suggère qu'elles sont le produit et des sens et de l'intellect. Elle insiste par ailleurs sur le fait que, sans représentations, les démons ne peuvent agir sur les humains⁴⁷⁴ ; les représentations sont l'arme que les démons utilisent pour s'attaquer à eux. Gibbons est sans doute la plus explicite sur la part sensorielle et intellectuelle du νόημα, le terme renvoyant à la fois à une image mentale et à un « contenu conceptuel nécessaire pour interpréter l'objet sensible auquel renvoie l'image »⁴⁷⁵. Par ailleurs, sans νόημα, l'intellect n'est pas en mesure de saisir les objets sensibles, selon Gibbons. Et dans le cas de la pensée démoniaque, les représentations sont « des images de soi prenant du plaisir dans l'acquisition (au lieu de la contemplation) d'un objet sensible, ou de mécontentement (*displeasure*) au regard d'une certaine situation impliquant le monde sensible »⁴⁷⁶.

⁴⁶⁸ Stewart, 2009, p. 188.

⁴⁶⁹ *Ibid.* 2001, p. 187, notre traduction.

⁴⁷⁰ Corrigan, 2009, p. 78, notre traduction.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 79, notre traduction.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 95.

⁴⁷³ Konstantinovsky, 2009, p. 34.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁷⁵ Gibbons, 2015, p. 313, notre traduction.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 317, notre traduction.

D'autres lectures mettent en avant l'idée que le νόημα n'est pas nécessairement façonné par l'intellect. Bitton-Ashkelony considère ainsi que le νόημα est une image rappelée à l'intellect par la perception d'un objet sensible, cette image étant produite par les sens⁴⁷⁷.

En ce qui nous concerne, notre analyse a montré que la représentation consiste en l'impression, sur l'intellect, d'un objet sensible, une thèse qu'Évagre emprunte au stoïcisme, tout en laissant de côté l'idée que l'intellect est de nature sensible, contrairement à ce que soutient Guillaumont dans son livre : seule la représentation est matérielle et sensible. Le processus d'impression d'une réalité sensible, par les sens, sur une réalité immatérielle telle que l'intellect, demeure toutefois mystérieux, Évagre ne l'expliquant pas⁴⁷⁸. Ce νόημα, qu'Évagre appelle parfois copie (ὁμοίωμα) et qu'il identifie à une image (εἰκών), qui peut être stocké dans la mémoire et rappelé à souhait par l'intellect, forme la base de la pensée (λογισμός). Chaque pensée est composée de plusieurs représentations, qui sont comme des instantanés ou des photographies des objets du monde sensible, avec lesquels l'intellect peut créer n'importe quelle narration intérieure. Le νόημα peut aussi provenir du démon qui le façonne au moyen des réalités du monde sensible avant de l'introduire dans l'intellect du moine. La représentation démoniaque est nécessairement passionnée, c'est-à-dire qu'elle est une image déformée et corrompue des réalités sensibles, qui dépeint des actions contraires à la vertu et au bien. Notons que la représentation issue des sens n'est pas naturellement passionnée, mais qu'elle peut le devenir, comme nous le verrons en 4.3 et 4.4.

4.2.3 LE ΛΟΓΙΣΜΟΣ

Le sens de la notion de λογισμός est l'un des plus controversés, sans doute parce que, d'une part, cette notion se trouve au cœur de la réflexion qu'Évagre propose sur les démons et les passions, d'autre part elle tolère des interprétations très diverses. Dans le passé, le terme a été utilisé pour renvoyer à l'intellect ou l'esprit ; chez Platon, par exemple, il a un sens proche

⁴⁷⁷ Bitton-Ashkelony, 2011, pp. 300-301.

⁴⁷⁸ Nous revenons sur ce problème en 4.3.

de λόγος et de λογιστικόν dans la *République*, le *Banquet* ou les *Lois*⁴⁷⁹. C'est également le cas chez Aristote ou les épicuriens⁴⁸⁰. Avec le développement de la tradition monastique, le sens de la notion évolue et acquiert une connotation négative. Chez Évagre, l'influence la plus importante est celle d'Origène, qui voyait une relation entre pensée démoniaque et esprit mauvais, la pensée étant la première étape qui mène au péché⁴⁸¹. Il est probable qu'Origène lui-même s'inspire d'une notion juive, celle de *yaser*, qui « désigne, le plus souvent, le mauvais penchant qui est en l'homme »⁴⁸².

Tobon considère qu'Évagre donne trois définitions du λογισμός⁴⁸³. La première, exposée en *Pensées* 25, voit dans la pensée l'image du corps du moine, construite par l'intellect et empreinte de passion. La deuxième définition, proche de celle que nous proposons et que Tobon trouve en *Réflexions* 13, considère la pensée comme la production, par l'intellect, d'une image du corps de l'anachorète sur la base des représentations sensibles conservées dans la mémoire. Avec cette image, l'anachorète peut concrétiser ce que la pensée lui enjoint de faire. La troisième définition, présentée dans le chapitre 65 de *Disciples* et proche de l'interprétation que nous proposons, voit la pensée comme empreinte de passion et supposant la présence de représentations passionnées, ce qui permet à Évagre de les utiliser comme des synonymes. Tobon remarque toutefois qu'en adoptant une lecture qu'elle qualifie de métaphorique, on peut considérer que les λογισμοί ne proviennent pas du moine, mais d'une source extérieure, c'est-à-dire des démons, ce qui explique la distinction floue entre δαίμων et λογισμός⁴⁸⁴. Aussi toute pensée serait démoniaque, ce qui permet d'expliquer l'agentivité de la pensée.

Harmless a une lecture similaire de l'origine et de la responsabilité des pensées puisqu'il estime qu'aucune d'entre elles n'émane de l'anachorète⁴⁸⁵. Toutes proviennent des

⁴⁷⁹ Il existe toutefois des différences subtiles entre les termes de λογιστικόν, λόγος et λογισμός chez Platon. Selon Sorabji (1995, p. 66) s'appuyant sur la *République* 439c-d et 440b, le premier indique plus précisément la partie rationnelle de l'âme, le deuxième la capacité de raisonner du λογιστικόν et le troisième le processus de raisonnement qui appartient à cette partie.

⁴⁸⁰ Sorabji, 1995, pp. 10-29.

⁴⁸¹ Stewart, 2005, pp. 9-10. Voir aussi pp. 26-31.

⁴⁸² Géhin, Guillaumont et Guillaumont, 1998, p. 27.

⁴⁸³ Tobon, 2010, pp. 96-101.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁸⁵ Harmless, 2005, p. 322.

démons, qui produisent des fantasmes de désir ou des hallucinations⁴⁸⁶. O’Laughlin identifie pour sa part les pensées à des impulsions mauvaises qui attaquent l’intellect et le troublent⁴⁸⁷. S’appuyant sur le chapitre 6 du *Pratique*, il définit les pensées comme des attitudes de l’intellect inspirées des démons et envahissant la conscience du moine. Sorabji, dont l’interprétation des λογισμοί est désormais bien connue, donne à la pensée le même sens que les stoïciens donnent aux premiers mouvements de l’âme : les pensées sont l’équivalent des προπάθειαι. Elles sont des mouvements involontaires de l’âme, qu’Évagre appelle aussi « tentations »⁴⁸⁸, qui deviennent des passions lorsqu’il y a consentement. Cette interprétation suppose que la pensée soit antérieure à la passion, celle-ci étant un vice auquel l’anachorète aurait donné son consentement⁴⁸⁹. Bien qu’elle permette de distinguer la pensée de la passion, cette interprétation ne reflète pas la complexité de l’approche d’Évagre ni ses propos sur les λογισμοί, ce qui lui a valu de sérieuses critiques.

Antoine et Claire Guillaumont présentent une histoire de la notion de λογισμός⁴⁹⁰, mais se gardent malheureusement d’offrir une définition du λογισμός évagrien. Guillaumont, dans son article, considère que la pensée est un souvenir ou une représentation d’objets sensibles qui peut tenter ou distraire le moine⁴⁹¹. Bien qu’il identifie le démon à la pensée, Guillaumont ne semble pas considérer les démons comme la source des pensées démoniaques présentes dans l’intellect du moine. Celles-ci seraient plutôt des « fantasmes [...] qui surgissent incessamment, succédant les uns aux autres, des profondeurs de [la] psyché »⁴⁹². Enfin, dans son ouvrage sur Évagre, Guillaumont répertorie les pensées selon « leur nature et leur contenu »⁴⁹³. On trouve ainsi les « pensées suscitées par les souvenirs »⁴⁹⁴,

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 328.

⁴⁸⁷ O’Laughlin, 1987, p. 220, note 107.

⁴⁸⁸ Sorabji, 2007, p. 359.

⁴⁸⁹ Sorabji, 2007.

⁴⁹⁰ Guillaumont et Guillaumont, 1971, pp. 56-84.

⁴⁹¹ Guillaumont, 1975, p. 19.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 20.

⁴⁹³ *Ibid.*, 2004, p. 222.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

les « pensées suscitées par les objets ou les hommes environnants »⁴⁹⁵, les « imaginations et hallucinations »⁴⁹⁶, les « pensées de nature intellectuelle »⁴⁹⁷, les « pensées avec prétexte »⁴⁹⁸ et les « pensées avec raisonnement »⁴⁹⁹. Les λογισμοί sont généralement compris par Guillaumont comme des images, des imaginations, des composés d'images, de « simples réflexions ou suggestions ayant pour objet les conditions de vie du moine »⁵⁰⁰, ou comme une « forme [de] raisonnement, voire [de] véritable discours intérieur que le moine poursuit dans sa solitude »⁵⁰¹.

Fogielman comprend que la pensée passionnée est pour Évagre « envoyée par le démon pour distraire le moine de la prière »⁵⁰² tandis que, pour Gibbons, le λογισμός est une espèce de représentation en laquelle l'individu se voit prendre du plaisir au moyen d'objets sensibles tels que la nourriture, le sexe ou l'argent⁵⁰³. Konstantinovksy définit les pensées comme des images nocives, trompeuses et démoniaques, qui s'opposent aux représentations et images auxquelles Évagre réfère avec les notions de νόημα et εἰκών⁵⁰⁴. Ailleurs, elle voit dans le λογισμός une fusion entre des mouvements irrationnels de l'âme et diverses informations sensorielles⁵⁰⁵. Les pensées consistent en « des réponses cognitives erronées et irrationnelles aux réalités internes et externes »⁵⁰⁶, qui donnent lieu à des « inclinations vicieuses, c'est-à-dire [à des] vices, qu'Évagre appelle passions »⁵⁰⁷. La pensée précède ainsi la passion.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁰² Fogielman, 2017, p. 39.

⁵⁰³ Gibbons, 2011, p. 1 et 2015, p. 314.

⁵⁰⁴ Konstantinovksy, 2009, p. 35.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, 2016, p. 135.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, notre traduction.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, notre traduction.

D'autres commentateurs ont présenté des définitions encore différentes du λογισμός⁵⁰⁸. Notre interprétation est proche de celle de Sawicka-Sykes : « Evagrius often distinguishes between thoughts, λογισμοί, which can be planted in the mind by demons, and νοήματα, mental representations which are a normal part of mental processing and are morally neutral »⁵⁰⁹. Nous considérons que les pensées peuvent être introduites directement par le démon dans l'intellect du moine, ce qui signifie qu'elles sont nécessairement passionnées. Mais elles peuvent également être le résultat d'une combinaison de représentations d'objets sensibles avec la représentation du corps, sans que la passion ne soit présente. Avec la pensée, l'humain se représente lui-même, par le biais d'images et de l'image de son corps, comme agissant dans le monde sensible ; c'est au travers de la pensée qu'il peut évoluer dans ce monde. La pensée empreinte de passion suppose que le moine se représente lui-même en train d'accomplir des actions néfastes pour lui ou pour les autres, c'est-à-dire des actions contraires à la vertu et au bien. Cette pensée est appelée « pensée passionnée » par Évagre, mais celui-ci peut y renvoyer avec le raccourci « pensée ». Dans ce cas, c'est le contexte de l'occurrence qui nous permet de déterminer s'il s'agit d'une pensée passionnée ou non. Nous nuancions ainsi les positions de Corrigan et Gibbons : toute pensée passionnée, qu'elle soit d'origine démoniaque ou non, inscrit l'image du corps (et non celle du composé âme-corps, car l'intellect ne se représente pas son âme sous la forme imagée) dans un « discours intérieur négatif »⁵¹⁰ ; avec la pensée passionnée, l'individu se construit un récit visuel dans lequel il se voit prendre du plaisir – mais pas seulement, puisque certaines

⁵⁰⁸ Pour Corrigan, les pensées consistent en des « trajectoires de pensée négative en mouvement constant » (2009, p. 75, notre traduction). Le λογισμός démoniaque (et donc passionné) utilise l'image du corps ou l'image du composé âme-corps que produit l'intellect dans le but d'engager celui-ci dans un discours intérieur négatif qui repose sur cette image (*ibid.*, p. 95). Dysinger (2016, p. 81) définit les pensées comme pervertissant les pouvoirs naturels de l'intellect et conduisant celui-ci vers l'erreur. Brakke (2005, p. 231) considère que les pensées ne proviennent pas du moine, mais sont des suggestions venant des démons. Plus précisément, elles sont des « "arrows" that the demons hurled at the monk as they made war against him ». Despland (2013, p. 73) voit aussi dans les pensées les « armes des démons ». Elles sont « suscitées » par les démons au moyen des représentations. Pour Casiday et Cook (2013, pp. 68-69), les pensées sont des « phénomènes complexes, situés au carrefour de ce qui est rationnel et (de ce que nous appellerions) émotionnel » (*ibid.*, notre traduction). Les pensées « influencent, et sont influencées par, les aspects physiques autant que spirituels de la vie humaine » (notre traduction). Clark (1990, p. 152) postule qu'Évagre élabore une conception intériorisée du péché au travers de sa notion de λογισμός.

⁵⁰⁹ Sawicka-Sykes, 2017, p. 211.

⁵¹⁰ Corrigan, 2009, p. 95, traduction libre.

passions, comme la colère, sont étrangères au plaisir – au moyen d’objets sensibles⁵¹¹. Nous verrons dans quelles circonstances les pensées deviennent passionnées en 4.3 et 4.4.

4.2.4 LE ΔΑΙΜΩΝ ET LE ΠΝΕΥΜΑ

Le démon, qu’Évagre appelle le plus souvent δαίμων, mais qu’il lui arrive d’appeler πνεῦμα, « esprit », est un terme qui remonte à l’Antiquité grecque et notamment à Homère⁵¹², qui évoque les « démons de midi » que sont les Sirènes pour les marins de son *Odyssée*. La notion ne possède néanmoins pas toujours une connotation négative durant les premiers siècles de son existence ; Hésiode distingue les bons des mauvais démons par exemple⁵¹³, ce que fera également Porphyre⁵¹⁴. Le δαίμων a aussi des racines dans le judaïsme du 6^e siècle avant J.-C. puis se développe durant la période hellénistique⁵¹⁵. Certains auteurs païens des premiers siècles après J.-C., comme Celse, Plutarque ou Jamblique évoquent aussi les effets néfastes des démons sur les humains⁵¹⁶. Le terme est répandu dans la tradition chrétienne⁵¹⁷ et monastique, où il acquiert une connotation négative durable⁵¹⁸. On le retrouve chez Origène, duquel Évagre s’inspire pour sa propre démonologie. Athanase, avec sa *Vie de Saint-Antoine* – dans laquelle le démon est omniprésent autant qu’il est mauvais, notamment à l’encontre de l’humain –, représente également une source importante pour le Pontique.

Les moines considèrent que les démons ont une existence réelle. Fogielman exprime le décalage entre nos sensibilités actuelles et celles issues des mondes antique et tardo-antique de la manière suivante :

Si c’est bien aux influences démoniaques qu’Évagre attribue les tentations, les expressions « démon de la luxure », « démon de l’acédie », « démon de la tristesse » reviennent assez souvent sous sa plume pour

⁵¹¹ Gibbons, 2011, p. 1 et 2015, p. 314.

⁵¹² Voir Cailliois, 1991.

⁵¹³ Elm, 2019, p. 3.

⁵¹⁴ Hecht, 2019.

⁵¹⁵ Abate, 2013.

⁵¹⁶ Elm, 2019, p. 2 et p. 4.

⁵¹⁷ Voir par exemple Matthieu 8, 31, Marc 16, 9 et Luc 8, 1-2. Les versets de Luc rappellent d’ailleurs fortement les expressions utilisées par Évagre au début du chapitre 9 des *Pensées* et du chapitre 54 du *Pratique*.

⁵¹⁸ Elm, 2019, p. 3.

donner l'impression au lecteur moderne que ces démons sont entièrement assimilés au vice correspondant, et qu'ils seraient en quelque sorte une figure de style pédagogique, la prosopopée d'un phénomène psychologique complexe. Ce serait méconnaître profondément la doctrine d'Évagre, pour lequel le monde invisible est bien réel.⁵¹⁹

Les démons sont dotés d'un corps froid comme de la glace, selon Évagre, mais aussi fin comme l'air, ce qui leur permet de se glisser dans nos narines ou dans notre bouche lorsque nous bâillons. Les démons, invisibles à nos yeux, peuvent prendre la forme d'êtres vivants, sous les traits de femmes séduisantes ou d'animaux terrifiants. En conséquence, quoique les blessures qu'ils infligent soient surtout d'ordre psychique et moral, certains anachorètes témoignent de lésions physiques, que décrit en détail le travail de Brakke⁵²⁰. Celui-ci éclaire tant la démonologie évagrienne que la démonologie monastique en général, comme le fait Elm, qui s'intéresse à l'histoire des démons dès l'Antiquité⁵²¹. Guillaumont⁵²², Janiszewski⁵²³ et Smith⁵²⁴ fournissent des éléments au sujet des démons chez Évagre particulièrement.

Rares sont les commentateurs actuels à estimer que les démons ne possèdent qu'une existence métaphorique et non réelle pour Évagre et d'autres moines. Ainalis ne semble pas convaincu de leur existence, même si sa position reste ambiguë : « Les démons pour Évagre sont de prime abord des pensées impures qui assaillent l'âme tripartite de l'homme »⁵²⁵. Une thèse à laquelle il ajoute, quelques pages plus loin : « bien qu'Évagre considère que les démons sont principalement des pensées, il reconnaît qu'ils peuvent disposer d'un "corps" »⁵²⁶. On rencontre fréquemment l'interprétation selon laquelle le démon est à la fois une métaphore et une créature réelle pour Évagre. C'est notamment la position d'Elm⁵²⁷ et sans doute Corrigan, pour qui « demons are neither neurotic projections nor perverse father-

⁵¹⁹ Fogielman, 2017, p. 34.

⁵²⁰ Voir notamment Brakke, 1995, 2001, 2003 et 2005.

⁵²¹ Elm, 2019.

⁵²² Guillaumont, 1972 et 2004.

⁵²³ Janiszewski, 2008.

⁵²⁴ Smith, 2008.

⁵²⁵ Ainalis, 2014, p. 57.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁵²⁷ Elm, 2019, p. 1.

substitutes, but a kind of real psychic after-image, related to the mind's cramped condition, yet not simply identical with the mind's experience »⁵²⁸. D'autres chercheurs, auxquels nous nous rattachons, défendent une interprétation littérale du démon seulement, écartant l'idée selon laquelle le démon est métaphorique. Cette lecture semble être celle de Brakke, pour qui l'*Antirrétique* peut être comparé à un manuel de formules magiques destinées à contrer les attaques démoniaques⁵²⁹. En outre, selon lui, les démons, s'ils ne sont pas cardiognostes⁵³⁰, peuvent néanmoins avoir un effet concret tant sur le corps que sur l'esprit du moine :

It is not surprising that monks attributed arousal of the body's « members » and of the area « between the thighs » to demons, but they reported to Evagrius (and he claimed to have seen) also a range of bodily injuries – burned eyes and skin, punched noses, branding marks in the skin – which demons inflicted on them and which caused them discouragement. If the monastic self was a self in battle, that warfare was not simply mental or spiritual but engaged the body as well.⁵³¹

Les démons sont capables de stimuler le désir sexuel du moine, comme ils peuvent décourager le moine par la violence physique qu'ils lui imposent. Dans le même ordre d'idées, Kyrtatas et Stefaniw évoquent la possibilité, pour les démons, d'infiltrer l'esprit du moine⁵³². Stewart note qu'ils « manipulent » le cerveau des moines⁵³³. Évagre décrit effectivement, dans les chapitres 73 et 74 de *Prière*, l'effet du toucher des démons sur le cerveau humain :

Je pense que le démon, en touchant l'endroit indiqué, oriente à sa guise la lumière qui entoure l'intellect et qu'ainsi la passion de la vaine gloire se meut vers une pensée qui façonne l'intellect étourdimement à localiser la science divine et essentielle.⁵³⁴

Gibbons va plus loin et avance que les démons « *produisent* les passions à travers leur interaction physique avec les moines »⁵³⁵. D'autres spécialistes sont moins assertifs, comme Harmless, qui estime qu'Évagre rejette l'idée que les démons peuvent « forcer » les humains

⁵²⁸ Corrigan, 2009, p. 74.

⁵²⁹ Brakke, 2005, p. 224.

⁵³⁰ *Pensées* 37.

⁵³¹ Brakke, 2005, p. 226.

⁵³² Kyrtatas, 2012, p. 255 ; Stefaniw, 2016, p. 108.

⁵³³ Stewart, 2001, p. 194, notre traduction.

⁵³⁴ *Prière* 74, 1-5.

⁵³⁵ Gibbons, 2011, p. 140 (nous soulignons), notre traduction.

à agir d'une façon ou d'une autre, quoiqu'ils soient capables de « produire des fantasmes de désir » ou des hallucinations⁵³⁶. Aussi, les démons peuvent influencer l'esprit d'un humain, mais ils ne sont pas responsables des actions de ce dernier.

Nous postulons que les démons ont une existence réelle pour Évagre et que toute lecture métaphorique doit être écartée. Les démons ont la capacité d'introduire, en touchant de leur corps le nôtre et en modifiant sa composition, des représentations, des pensées et des souvenirs, qui marquent l'intellect à la façon d'un sceau sur de la cire. Les attaques que décrit Évagre reflètent son vécu dans le désert, peu importe les explications que l'on peut mobiliser aujourd'hui pour donner sens à ce vécu⁵³⁷. Nous ne soutenons toutefois pas que les démons sont moralement responsables des passions que les moines éprouvent. S'ils sont bien capables d'injecter dans l'intellect des représentations, des pensées et des souvenirs, les passions relèvent du choix humain. Autrement dit, dans le cas des passions, la responsabilité morale revient uniquement aux êtres humains, ce qui signifie que les passions sont évitables ou traitables en toutes circonstances. Ainsi, si Évagre peut extérioriser la source du mal en premier lieu, celui-ci ne se réalise *via* la passion que si l'humain l'a décidé. De cette manière, Évagre s'inscrit dans l'idée, populaire dans l'Antiquité tardive, d'une responsabilité morale qui se fonde sur la liberté de choix (προαίρεσις, τὸ αὐτεξούσιον), comme le fait Grégoire.

4.3 DES SOURCES DÉMONIAQUES...

Dans le premier scénario, un démon introduit (εἰσφέρω, εἰσάγω, ἐντίθημι) et injecte (ἐμβάλλω) dans l'intellect une représentation, une pensée ou un souvenir⁵³⁸. Le chapitre 21 des *Pensées* affirme ainsi que le démon de la vaine gloire, succédant aux attaques du démon de l'avarice, introduit des pensées dans l'intellect et notamment « une foule de gens qui louent le Seigneur ». On trouve une idée similaire au chapitre 6, 11 de la même œuvre, où le démon

⁵³⁶ Harmless, 2005, p. 328-329, notre traduction.

⁵³⁷ Hill (2010), par exemple, s'est demandé si Évagre était victime de trouble obsessionnel compulsif.

⁵³⁸ Bien que les démons ne soient pas cardiognostes (*Pensées* 37), il semble qu'ils aient accès aux souvenirs, c'est-à-dire aux pensées passées, du moins, ce qui leur permet d'en déposer de nouveaux qui leur soient apparentés (voir par exemple *Disciples* 152, 2-3 cité plus loin).

est dit injecter dans l'intellect des pensées de souci (μέριμνα), tandis qu'en 18, 3-5, il s'agit de démons qui « jettent en nous des représentations de vaine gloire, d'orgueil, de jalousie, ou de dénigrement ». Le chapitre 152, 2-3 de *Disciples* met pour sa part en lumière le procédé par lequel le démon introduit en nous les représentations : c'est « en modifiant par le toucher du corps sa composition [que l'esprit de fornication] dépose (ἐντίθησι) la représentation d'une (femme) aperçue autrefois ». Le démon se sert du corps du moine comme intermédiaire à l'injection de la représentation qu'il a formée⁵³⁹.

L'idée de l'introduction, par un être extérieur, d'un objet dans l'âme est également suggérée par des choix terminologiques, comme l'usage du verbe δέχομαι, qui apparaît trois fois dans le chapitre 24 des *Pensées*, et par le verbe πέμπω du chapitre 19. Si les deux dernières occurrences de δέχομαι peuvent être liées à ἐμβάλλω par déduction, la première y est explicitement rattachée :

Les démons ne nous tentent pas tous à la fois ni ne jettent en nous (ἡμῖν ἐμβάλλουσι) les pensées en même temps, car par nature l'intellect n'a pas la faculté de recevoir (διὰ τὸ μὴ πεφυκέναι...δέχεσθαι) au même moment la représentation de deux objets sensibles.

Aussi l'intellect reçoit-il du démon une pensée ou une représentation. Il demeure passif face à l'implantation d'une pensée ou d'une représentation d'origine démoniaque ; il reçoit ce que le démon lui donne, sans qu'il lui soit possible de refuser ce don⁵⁴⁰. La passivité de l'intellect est aussi exprimée par la grammaire de cet extrait, le démon étant l'initiateur de l'action tandis que l'intellect en est l'objet. Le chapitre 16, 7-9 des *Pensées* présente un raisonnement similaire : après avoir « introduit des hommes et des femmes qui badinent ensemble », le démon « rend (καθίστησι) l'anachorète spectateur d'actions et d'attitudes honteuses (αἰσχρῶν

⁵³⁹ Tobon (2010, p. 149) identifie aussi le démon comme cause de la présence d'une représentation contenant une passion, mais, pour elle, le démon fait émerger cette représentation en manipulant l'état du corps, ce qui suppose que la représentation soit une production de l'âme humaine, quoique sa stimulation soit externe. Nous soutenons au contraire que le démon crée lui-même des représentations à partir des réalités sensibles, qu'il introduit ensuite dans l'intellect *via* le corps humain qu'il touche, comme expliqué en 4.2.2.

⁵⁴⁰ En ce sens, *SProv* 166 parle de cadeaux (δῶρα) en ce qui concerne les représentations passionnées que nous « offrent (προσφερόμενα) » les démons. *Pratique* 80 nuance ce propos en affirmant qu'il nous est possible de repousser (ἀνατρέψαι) les pensées qui nous sont inspirées (ἡμῖν ἐμβαλλομένοις) des démons, ce qui n'est pas le cas de celles que nous inspirent les anges.

πραγμάτων καὶ σχημάτων τὸν ἀναχωρητὴν...θεατῆν) ». L'anachorète subit la volonté et l'action du démon à la façon du spectateur des ombres de l'allégorie de la caverne de Platon⁵⁴¹.

Le verbe ἐμβάλλω apparaît encore dans le chapitre 12, 9-12 de *Pratique* ainsi que dans le chapitre 76, 3-5 de la même œuvre, qui oppose les rôles et les effets qu'ont sur nous les anges et les démons :

Les anges se réjouissent quand le mal diminue, les démons quand diminue la vertu. Les uns, en effet, sont au service de la miséricorde et de la charité, les autres sont asservis à la colère et à la haine. Et les premiers, quand ils viennent auprès de nous, nous emplissent de contemplation spirituelle (καὶ οἱ μὲν πρότεροι πλησιάζοντες πνευματικῆς θεωρίας ἡμᾶς πληροῦσιν), les seconds, quand ils s'approchent, jettent l'âme dans des représentations honteuses (οἱ δὲ δεῦτεροι προσεγγίζοντες εἰς αἰσχρὰς τὴν ψυχὴν φαντασίας ἐμβάλλουσιν).

Dans cet extrait, le verbe ἐμβάλλω est a priori pourvu d'un sens légèrement différent des autres occurrences discutées plus tôt, car le démon n'injecte pas des représentations dans l'âme, ce qui impliquerait une origine démoniaque, mais jette *l'âme* dans des représentations, sans que la source de ces représentations soit spécifiée. Ce flou peut être levé en tenant compte des figures de style de cet extrait, qui signalent la source démoniaque de ces νοήματα. L'effet de parallélisme créé par le verbe ἐμβάλλω qui qualifie l'action des démons et le verbe πληρόω qui s'applique aux anges, combiné avec l'ellipse grammaticale de la première phrase, l'usage, par trois fois, de la corrélation μὲν/δέ, et la répétition « quand ils viennent (πλησιάζοντες) auprès de nous »/« quand ils s'approchent (προσεγγίζοντες) » permet d'inférer une origine démoniaque à ces représentations ; si les contemplations spirituelles sont introduites par les anges lorsqu'ils s'approchent de nous, les représentations honteuses proviennent, elles, des démons et sont insérées en nous lors de leur visite. La source de ces représentations, comme celle des νοήματα et des λογισμοί des exemples précédents, est extérieure à l'anachorète.

⁵⁴¹ Brakke (2005, p. 228) observe la passivité de l'intellect face aux pensées démoniaques de fornication. Selon lui, le moine « saw images of women that ran across his mind like figures on a movie screen » et peut prendre du plaisir dans cette « pornographie mentale (*mental pornography*) ».

Le verbe ὑποβάλλω (parfois ὑποτίθημι), bien qu'il attribue moins explicitement la représentation et la pensée au démon, exprime également leur extériorité originelle. Le chapitre 1, 3-4 de *Pensées* stipule que certains démons ont pour rôle de suggérer l'avarice, tandis que les chapitres 2, 11 et 5, 10 de la même œuvre qualifient le démon de « celui qui fait des suggestions » et les démons d'« auteurs de suggestions ». En 7, 5-8, Évagre oppose à l'intervention démoniaque par la représentation et la pensée celle du Saint-Esprit, d'où provient une « pensée d'hospitalité »⁵⁴² dans l'intellect ; celle du « tentateur survient et suggère d'être hospitalier pour la gloire ». On peut trouver des exemples similaires dans les chapitres 8 des *Pensées*, 15, 50, 129 et 207 de *Disciples*, et 10 et 134 de *Prière*. La suggestion démoniaque, bien qu'elle suppose la coopération de l'humain pour porter ses fruits, sert tout autant au démon pour détourner l'anachorète du droit chemin que l'implantation, discutée ci-dessus, de νοήματα et de λογισμοί, exprimée par les verbes εἰσφέρω, εἰσάγω, ἐντίθημι et ἐμβάλλω, d'un νόημα, d'un λογισμός ou d'une μνήμη.

Une fois introduits, la représentation, la pensée et le souvenir impriment (τυπώω) l'intellect. Ils y laissent leur marque à cause de leur nature sensible, une théorie qu'Évagre emprunte aux stoïciens, mais qui rappelle aussi une thèse que présente Aristote dans son *De l'âme* et que nous évoquons plus bas. Les stoïciens postulent que l'âme, dont la nature est corporelle, peut être imprimée par les objets matériels. Zénon qualifiait cette impression de représentation (φαντασία) et la comparait, s'inspirant sans doute du *Théétète* de Platon (191c-195d)⁵⁴³, aux « empreintes que l'on fait dans la cire avec une bague »⁵⁴⁴. Cléanthe aurait, lui, défini la représentation comme une « forme en creux et en pleins, comme l'impression du sceau dans la cire », une idée que Chrysippe a réfutée, notamment parce qu'« il lui paraît absurde de supposer que quelque chose d'aussi subtil que le souffle psychique puisse recevoir une impression comme de la cire, du moment qu'un corps plus dense que le souffle, comme l'eau, ne peut pas prendre la forme d'un sceau »⁵⁴⁵. Évagre retient certains éléments de

⁵⁴² Il est rare qu'Évagre accorde au λογισμός une connotation positive, comme c'est le cas dans cet extrait.

⁵⁴³ Gourinat, 1996, p. 38.

⁵⁴⁴ Diogène Laërce cité par Gourinat, 1996, p. 37.

⁵⁴⁵ Gourinat, 1996, p. 39.

l'approche stoïcienne tout en écartant d'autres : s'il consent à ce que la représentation soit l'impression d'un objet sensible, celle-ci concerne l'intellect (νοῦς) et non l'âme ; et comme Cléanthe, quoique pour des raisons différentes, Évagre défend l'idée qu'une seule représentation peut être accueillie à la fois⁵⁴⁶. Il n'explique pas, à nouveau comme Cléanthe aux yeux de Chrysippe, comment un intellect de nature intelligible peut être imprimé par un objet de nature sensible. C'est ici que l'on peut faire un bref détour par Aristote, qui utilise l'image (φαντασία) d'une bague faisant une marque dans de la cire pour exprimer l'impression de l'un des sens par une réalité sensible :

Ainsi, la cire reçoit la marque de la bague sans le fer et l'or [...]. De façon analogue, chaque fois que le sens perçoit, il pâtit de ce qui a une couleur, une saveur ou une sonorité ; ce n'est pas, cependant, de la chose qu'on dit avoir une de ces qualités, mais de la qualité précise en question et dans l'ordre formel⁵⁴⁷.

Scheiter utilise un exemple plus éclairant pour nous aujourd'hui : lorsque nous voyons une tasse de café blanche, notre œil reçoit la forme sensible de la blancheur, qui existe dans la tasse de café, sans pour autant recevoir la matière qui compose cette tasse⁵⁴⁸.

En ce qui concerne la définition de la φαντασία stoïcienne telle que la comprend Gourinat, qui y voit un « regard » que nous portons sur la chose, la lumière dans laquelle elle nous apparaît, autrement dit son mode même d'apparition à l'âme »⁵⁴⁹, Évagre s'en distancie et rapproche le νόημα de l'image, que Gourinat considère pourtant d'invention cartésienne. La φαντασία stoïcienne conçue comme image ne semble toutefois pas anachronique pour Bréhier, qui avance que celle-ci est une « image du réel produite dans l'âme par l'action de l'objet extérieur »⁵⁵⁰, ce qui semble la rapprocher de la φαντασία aristotélicienne, dont Évagre fait aussi usage. Cette interprétation se rapproche en tous les cas de la définition qu'Évagre donne du νόημα et qu'il présente de façon très claire au chapitre 25, 11-14 de *Pensées* :

⁵⁴⁶ *Pensées* 24, 3-4.

⁵⁴⁷ *De l'âme* II, 12, 424a19-24.

⁵⁴⁸ Scheiter, 2012, p. 255, traduction libre.

⁵⁴⁹ Gourinat, 1996, p. 37.

⁵⁵⁰ Gourinat citant Bréhier, 1996, p. 37.

Quelle que soit la forme de l'objet, telle sera nécessairement aussi l'image que reçoit l'intellect ; de là vient que les représentations des objets sont appelées des copies, puisqu'elles conservent la même forme qu'eux (ὅποια γὰρ ἂν εἴη τοῦ πράγματος ἢ μορφή, τοιαύτην ἀνάγκη καὶ τὸν νοῦν δέξασθαι τὴν εἰκόνα· ὅθεν καὶ ὁμοιώματα λέγεται τὰ νοήματα τῶν πραγμάτων τῷ τὴν αὐτὴν ἐκείνοις διασώζειν μορφήν).

La représentation est l'image d'une réalité sensible transmise à l'intellect. Elle consiste en une copie des sensibles qui nous entourent, laquelle nous apparaît sous forme imagée dans l'intellect. La pensée et le souvenir consistent pour leur part en la combinaison de plusieurs représentations, respectivement présentes et passées. Sur la base des représentations qu'ils contiennent, la pensée et le souvenir véhiculent des images de sensibles dans l'intellect.

La marque que laissent sur l'intellect le νόημα, le λογισμός et la μνήμη sensibles atteint négativement le θυμός et l'ἐπιθυμία. La représentation, la pensée et le souvenir issus des démons ébranlent ces puissances par l'irritation qu'ils causent. Évagre décrit l'irritation du θυμός et de l'ἐπιθυμία au moyen d'une série de verbes (ἐρεθίζω, ταρασσω, ἐκταράσσω, συνταράσσω, ἀνάπτω, κυκάω, παρενοχλέω, προταράσσω, ἐκφλογώω et ἐκθερμαίνω) et de substantifs (ζέμα, ταραχή, φλογμός ou encore ἕξαψις). La plupart de ces verbes suggèrent la chaleur, des connotations qui marquent surtout l'histoire des notions de θυμός et de colère (ὀργή). Platon exprime cette idée dans le *Timée*, qui décrit un θυμός qui s'échauffe (ζείω) en 70b, tandis qu'Aristote voit dans la colère (θυμός) la production de chaleur dans son traité *Les Parties des animaux* (650b35) et explique, dans *De l'âme* (403a-b), que la colère (ὀργή) est, pour les « spécialistes [...] de la nature [...] un bouillonnement (ζέσιν) du sang qui entoure le cœur ou celui d'un élément chaud ». Sur ce point, l'originalité d'Évagre se situe dans la richesse, les nuances et la fréquence des notions qu'il utilise, qui s'inscrivent dans un même champ lexical. Il lui arrive d'ailleurs d'associer de façon explicite la chaleur à la nocivité et au vice, comme dans le chapitre 22, 3-7 d'*Euloge*⁵⁵¹ :

⁵⁵¹ Voir aussi *Pensées* 29, 6.

N'habitue donc pas ta pensée (τὸν λογισμόν)⁵⁵² à converser avec les plaisirs ; car dans l'assemblée des vices brûle un feu (ἐν γὰρ συλλόγῳ κακῶν ἐκκαίεται πῦρ). En t'échauffant ainsi (οὕτω γὰρ ἐκθερμαίνοντες), ils te font comprendre qu'il est fatigant de maîtriser le brasier de la nature (τὴν πυρὰν τῆς φύσεως), que la maîtrise de soi prend longtemps et que la vie de sobriété est pesante.

Les démons et leurs actions sur l'humain sont liés à la chaleur et au feu. Ils cherchent à nous faire croire que ce que nous entreprenons pour notre bien, c'est-à-dire l'ascèse, relève d'un combat si difficile qu'il est impossible à remporter : chaque étape de l'ascèse suppose d'éteindre un feu dont la présence est pourtant naturelle ; l'ascèse *est* pénible.

Le démon nous tourmente (παρενοχλέω)⁵⁵³, nous trouble (ταράσσω)⁵⁵⁴ et trouble à la fois notre ἐπιθυμητικόν et notre θυμικόν⁵⁵⁵, ou seulement notre θυμός⁵⁵⁶. Il chauffe notre ἐπιθυμία par des pensées honteuses (οἱ αἰσχροὶ λογισμοί)⁵⁵⁷. Il veut que nous soyons « enflammés jusqu'à bouillonner sous les insultes »⁵⁵⁸. Et lorsqu'il ne parvient pas à « empêcher la prière du fervent », alors il « enflamme [celui-ci] de colère pour faire disparaître l'état excellent forgé en lui à partir de la prière »⁵⁵⁹, ou il l'irrite ou l'excite (ἐρεθίζω) par un « plaisir non rationnel ». Les représentations (φαντασίαι) du sommeil, soit les images dans nos rêves, nous troublent par les « visions (φάσμασιν) effrayantes ou obscènes » qu'elles renferment⁵⁶⁰.

Mais l'humain n'est pas complètement impuissant face aux offensives des démons. Bien que les démons soient les instigateurs du trouble éprouvé par les ascètes, Évagre ne manque pas d'accorder à ces derniers une part de responsabilité quant à leur réaction :

⁵⁵² Évagre privilégie généralement le terme νοῦς ou l'expression κατὰ διάνοιαν pour parler de l'intellect, mais il lui arrive d'emprunter d'autres termes, comme c'est le cas dans ce passage.

⁵⁵³ *Pensées* 12, 12 et *Pratique* 39, 3.

⁵⁵⁴ *Enloge* 4, 25 ; 6, 1 et 7, 38 ; *Pensées* 18, 1-3 et 19, 35-36, et *Pratique* 46, 1 et 80.

⁵⁵⁵ *Pratique* 54 et *Pensées* 27, 11-13.

⁵⁵⁶ *Disciples* 94. Voir aussi *Pratique* 21.

⁵⁵⁷ *Pensées* 16, 6. On constate ainsi que la chaleur peut aussi être associée par Évagre à l'ἐπιθυμία, ce que note aussi Tobon (2010, p. 71). Le feu de l'ἐπιθυμητικόν peut être éteint *via* le corps par le raisonnement. Manger jusqu'à la satiété alimente au contraire ce feu. La raison de cette association est l'idée de la chaleur vitale du cœur qui devient excessive dans le cas où il y a surplus de nourriture. Tobon développe cette idée en s'appuyant sur le dernier chapitre du *De hominis* de Grégoire de Nysse.

⁵⁵⁸ *Enloge* 4, 28-29.

⁵⁵⁹ *Prière* 48, 2-4.

⁵⁶⁰ *Pensées* 29, 1-2.

Quand il est entraîné contre sa nature, notre θυμός aide (συμβάλλεται) fortement les démons à atteindre leur but, et se prête très utilement à toute leur odieuse machination. Voilà pourquoi, de nuit comme de jour, aucun d'eux ne manque de le troubler ; et quand ils le voient lié à la douceur, alors ils trouvent de justes prétextes pour l'en détacher au plus vite afin que, en se faisant plus prompt, il serve leurs pensées féroces (τὸ τῆνικαῦτα ἐπὶ δικάιαις προφάσεσιν εὐθὺς αὐτὸν ἀπολόουσιν, ἴνα ὀξύτερος γεγωνῶς καὶ πρὸς τοὺς θηριώδεις αὐτῶν λογισμοὺς χρησιμεύσῃ). Aussi est-il nécessaire de ne le provoquer (αὐτὸν ἐρεθίζειν) sous aucun motif, juste ou injuste, et de ne pas tendre (μηδὲ...διδόναι) un funeste poignard aux auteurs des suggestions. J'en connais beaucoup qui souvent agissent ainsi et s'enflamment plus qu'il ne faudrait pour des prétextes futiles.⁵⁶¹

Si l'anachorète ne peut rien face aux démons qui ne dépendent pas de lui pour agir, il peut se rendre plus ou moins vulnérable à leurs attaques⁵⁶². L'état dans lequel se trouve son âme permet ou empêche les actions des démons d'avoir l'effet escompté. Selon le comportement qu'il adopte, l'ascète tend ou non la main au démon et lui permet de mener à bien son plan maléfique. La condition pour que le θυμός assiste les démons est le fait d'avoir été préalablement « entraîné contre sa nature », par exemple si on l'a irrité ou provoqué (ἐρεθίζω), et ceci quelle que soit la raison. Ce qui est essentiel ici est l'idée d'un ascète agent et non patient : il ne s'agit pas, pour Évagre, de condamner toute inflammation du θυμός, mais de souligner que cette inflammation est nuisible pour l'âme dès lors qu'elle est contre nature, c'est-à-dire dirigée contre les humains au lieu des démons⁵⁶³, ou causée par notre propre initiative, au lieu d'être le résultat d'une attaque sur laquelle nous n'avons pas de prise.

Si le θυμικόν saisit un prétexte pour devenir troublé, comme Évagre le dit au chapitre 22 du *Pratique*, l'état d'inflammation dans lequel il se trouve par la suite profite aux démons⁵⁶⁴. Pour le Pontique, l'être humain a ainsi sa part de responsabilité dans le trouble qu'il connaît à cause des représentations, des pensées et souvenirs introduits par les démons. Bien qu'il ne

⁵⁶¹ *Ibid.* 5, 1-12. Selon *KG* 1.25, S1 et S2, les démons « s'efforcent de saisir la partie passible qui est en [l'âme], ou bien le corps ou tous les alentours du corps ».

⁵⁶² Cette idée est développée aussi en *KG* 4.73, S1. Dans le même esprit, mais au sujet de Tatien et Athénagore, Crosignani (2017, p. 177) remarque que les démons peuvent affecter les humains si l'intellect se montre faible, ce qui arrive lorsque la foi dans le Christ et la connaissance divine font défaut (*ibid.*, p. 188). Selon Athénagore, les démons peuvent s'introduire dans l'intellect et inspirer une image mentale qui s'oppose à la vérité, mais trompe l'intellect, qui la croit vraie (*ibid.*, p. 185).

⁵⁶³ *Pratique* 24 et *Enloge* 20, 41-43.

⁵⁶⁴ *Pratique* 22, 2-4.

soit pas l'initiateur de ce trouble, il aggrave sa vulnérabilité s'il ne prend pas soin de son âme. Le chapitre 27 de *Pensées* met en évidence le fait que, lorsque les puissances non rationnelles ont été troublées, elles sont plus sensibles aux attaques des démons le lendemain. Lorsque la passion s'est installée, l'ἐπιθυμία et le θυμός accueillent plus facilement le νόημα, le λογισμός et la μνήμη qu'insèrent les démons :

Quand, dans les représentations (φαντασίαις) du sommeil, les démons, s'attaquant à l'ἐπιθυμητικόν, nous font voir des réunions d'amis, des banquets de parents, des chœurs de femmes et tous autres spectacles du même genre générateurs de plaisir, et que nous accueillons ces images avec empressement (ἡμεῖς δὲ προστρέχωμεν), c'est qu'en cette partie-là nous sommes malades (νοσοῦμεν) et que la passion y est forte (τὸ πάθος ἰσχύει). Quand, d'autre part, ils troublent (ἐκταράσσωσιν) le θυμικόν, nous forçant à suivre des chemins escarpés, faisant surgir des hommes armés, des bêtes venimeuses ou carnivores, et que nous sommes terrifiés devant ces chemins, et que, poursuivis par ces bêtes et par ces hommes, nous fuyons, alors prenons soin (ποιησώμεθα πρόνοιαν) du θυμικόν, et, invoquant le Christ dans nos veilles, ayons recours aux remèdes susdits.⁵⁶⁵

Les rêves que nous faisons sont un indice de l'état de santé de notre âme⁵⁶⁶. Plus celle-ci est en mauvaise santé, plus les attaques des démons sont efficaces, c'est-à-dire plus nous sommes réceptifs – et volontairement réceptifs, comme l'indique le verbe προστρέχω – aux images que ceux-ci nous envoient. Si les démons sont les acteurs dans l'envoi des représentations, pensées et souvenirs que notre intellect reçoit, notre réaction sera, elle, de notre pleine responsabilité et elle dépend de la négligence (παραμελέω, ἀμέλεια, ῥαθυμία, ὀλιγωρία) dont nous avons pu faire preuve au préalable vis-à-vis du bien et de la vertu⁵⁶⁷. « C'est de notre négligence que les pensées tirent leur force contre nous », dit Évagre en 12, 5-6 d'*Enloge*. Par l'absence de soins, le moine est coupable de renforcer la puissance des démons.

⁵⁶⁵ *Ibid.* 54.

⁵⁶⁶ Pour davantage de détails sur la conception évagrienne des rêves, voir Refoulé (1961), qui soutient que les rêves sont causés par les démons ou les anges. Rivas (2017), qui insiste sur l'apport d'Évagre à la science contemporaine des rêves, distingue rêves et visions diurnes, mais postule que tous deux sont faits d'images qui ont imprimé l'intellect et qui peuvent influencer l'action humaine, ce qui rapproche Évagre de la conception des rêves de penseurs comme Aristote. Selon Rivas, les rêves peuvent également provoquer des passions pour Évagre, comme la tristesse dans le cas où le moine se rappelle sa famille (*ibid.*, p. 533). C'est précisément, selon lui, le résultat des rêves qui leur confère une utilité dans le diagnostic des passions : en soi, ils n'apportent aucune information, mais ce sont les passions qu'ils provoquent qui indiquent au moine son état de santé (*ibid.*, pp. 534-535).

⁵⁶⁷ *Pratique* 5, 3 et 44, 3 ; *Pensées* 34, 7 ; *Disciples* 133, 2 et *Prière* 76, 5 et 81, 3.

L'état troublé des puissances de l'âme permet au démon de mettre en mouvement (κινέω) l'ἐπιθυμία⁵⁶⁸ et le θυμός⁵⁶⁹, et d'« entraîner notre θυμός et notre ἐπιθυμία dans un mouvement contraire à leur nature (παρὰ φύσιν κινῶσι) »⁵⁷⁰, non rationnel (ἄλογος)⁵⁷¹. Mais les démons mettent aussi en mouvement les pensées⁵⁷² et la mémoire pour y faire remonter les souvenirs⁵⁷³ et ne cessent « de mettre en mouvement les représentations des objets par la mémoire et de déclencher (ἀναμοχλεύων) toutes les passions par la chair »⁵⁷⁴. Le démon met en mouvement⁵⁷⁵, fait bouillonner (ζείω) « la passion qui [lui] est chère »⁵⁷⁶, et l'allume (ἐξάπτω)⁵⁷⁷. La mise en mouvement des deux puissances de l'âme relâche les passions que celles-ci contiennent : « la passion est sous-jacente (ὑπόκειται) dans l'âme (ἐν τῇ ψυχῇ) »⁵⁷⁸. Les passions émergentes correspondent alors au contenu imagé du νόημα, du λογισμός ou de la μνήμη introduits par le démon. La passion ne provient pas directement du démon, mais est relâchée par le θυμός et l'ἐπιθυμία en lesquels elle est contenue. Elle est le produit d'un trouble puis d'une mise en mouvement de ces puissances.

Les passions relâchées atteignent ensuite l'intellect ainsi que les représentations, les pensées et les souvenirs qui l'ont précédemment imprimé, ce qui les rend passionnés. La passion, affirme Évangère au chapitre 49, 3-4 de *Disciples*, est « à l'origine (ἐξ οὗ γεννᾶται) de la pensée passionnée », et c'est cette pensée que le démon veut faire émerger en l'anachorète⁵⁷⁹. La passion ancre l'intellect dans le monde sensible par le biais des représentations, pensées et souvenirs sur lesquels elle vient se greffer : « L'intellect ne pourra pas voir en lui le lieu de Dieu, [...] il ne s'élèvera pas, s'il n'a pas dépouillé (ἀπεκδυσάμενος) les passions qui

⁵⁶⁸ *Pratique* 71, 1.

⁵⁶⁹ *Disciples* 75, 3.

⁵⁷⁰ *Pensées* 18, 6-7. Voir aussi 2, 15-16.

⁵⁷¹ *Ibid.* 18, 13.

⁵⁷² *Pratique* 51, 5.

⁵⁷³ *Prière* 69, 1 et *Pensées* 2, 15-16, dans lequel Évangère utilise le verbe συνεπισπάω au lieu de κινέω.

⁵⁷⁴ *Prière* 47, 2-4. Voir aussi 69, 1-2 et *Disciples* 94, 2-3.

⁵⁷⁵ *Disciples* 154, 4. Voir aussi *KG* 5, 78, S2, qui spécifie que c'est l'odeur des démons qui met en mouvement les passions.

⁵⁷⁶ *Pensées* 34, 2-3.

⁵⁷⁷ *Disciples* 152, 4.

⁵⁷⁸ *Ibid.* 49, 3.

⁵⁷⁹ *Ibid.* 61.

l'attachent (τὰ πάθη...τὰ συνδεσμοῦντα) par (διὰ) les représentations aux objets sensibles »⁵⁸⁰. La passion amène l'intellect à s'attacher à des réalités auxquelles il ne devrait pas être attaché. Elle l'entraîne à attarder son regard sur les sensibles au lieu des intelligibles. Elle l'empêche de « voir le lieu de la prière spirituelle, car il est tirillé (ἔλκεται) et ballotté (περιφέρεται) du fait de la représentation passionnée, et il n'aura pas d'état stable (οὐχ ἔξει στάσιν ἄκλονον) »⁵⁸¹. S'il est passionné, il ne sert à rien à l'intellect d'entreprendre ses activités, telle la prière, car il sera comme celui qui « est malade des yeux [mais regarde] sans voile et avec insistance le soleil en plein midi et au plus fort de son rayonnement »⁵⁸². La passion fait aussi divaguer (κυκλεύω)⁵⁸³ l'intellect, l'empêchant de se concentrer sur ses tâches ascétiques.

4.4 ... AUX SOURCES HUMAINES

Le second scénario auquel Évagre fait appel pour expliquer l'avènement des πάθη met de côté les démons et se concentre sur les facultés humaines. La sensation (αἴσθησις), qui dépend du corps, joue un rôle de premier plan : elle est l'intermédiaire par lequel les sensibles impriment l'intellect. Ce sont les sens qui donnent accès aux réalités sensibles, ceci sous la forme de représentations qui ont imprimé l'intellect par leur nature sensible : « l'intellect est le support (ὑπόκειται) des représentations »⁵⁸⁴. Selon Évagre, l'intellect a naturellement la faculté de recevoir les représentations⁵⁸⁵, mais une seule à la fois⁵⁸⁶. Ce sont le corps et ses

⁵⁸⁰ *Pensées* 40, 1-4. Géhin, Guillaumont et Guillaumont (1998, note 40, p. 289) associent ce passage à deux chapitres des *Commentaires sur les Psaumes* d'Évagre. Le chapitre 1, 1, 1 de cette œuvre affirme que « le vouloir des impies est la pensée passionnée qui lie l'intellect aux objets sensibles », tandis que le chapitre 2, 145, 7 stipule que « ce ne sont pas les objets qui lient l'intellect ni leurs représentations, mais les représentations passionnées des objets ». On retrouve cette idée dans la *Lettre* 4, 3 qui explicite le lien entre l'attachement de l'intellect, par les passions, aux sensibles.

⁵⁸¹ *Prière* 72, 2-4.

⁵⁸² *Ibid.* 146, 1-3. On trouve une idée similaire en *KG* 6.63, S1.

⁵⁸³ *Pensées* 26, 13.

⁵⁸⁴ *Disciples* 126, 1.

⁵⁸⁵ *Pensées* 25, 8-11.

⁵⁸⁶ *Ibid.* 24, 1-4.

facultés qui rendent le sensible accessible à l'esprit et permettent sa connaissance⁵⁸⁷. Cette idée est complétée en *Pensées* 4, 3-6 à propos des représentations du sommeil, qui

se produisent (συμβαίνειν) dans l'intellect, soit par l'intermédiaire (διὰ) des yeux quand il voit, soit par l'ouïe quand il entend, soit par un sens quelconque (δι' αἰσθήσεως), ou bien elles viennent de la mémoire qui laisse des empreintes dans la faculté directrice (τὸ ἡγεμονικόν), non par l'entremise du corps (διὰ τοῦ σώματος), mais en mettant en mouvement ce qu'elle a obtenu par l'entremise du corps.

L'intellect reçoit une image (εἶδωλον)⁵⁸⁸ des sensibles grâce aux sens. Ces objets l'impriment et la représentation qui en résulte demeure dans la mémoire de laquelle elle peut être rappelée. À partir des représentations, l'intellect forme une pensée, qui devient un souvenir lorsqu'elle s'inscrit dans le passé. En d'autres termes, les représentations forment la matière des pensées et des souvenirs ; ceux-ci sont le résultat de la combinaison de représentations sensibles avec la représentation de notre corps :

C'est alors avec [la] figure (τοῦ σχήματος) [de notre corps] que notre intellect fait tout intérieurement (κατὰ διάνοιαν), qu'il s'assied et marche, donne et reçoit en pensée. Il fait et dit tout ce qu'il veut, grâce à la vitesse des représentations : tantôt il retient la figure de son propre corps (τοῦ ἰδίου σώματος ἀναλαμβάνων τὸ σχῆμα) et tend la main pour recevoir ce qu'on lui donne, tantôt il a délaissé cette figure et revêtu rapidement la forme du prochain, comme s'il donnait quelque chose de ses propres mains. Sans formes de cette sorte, l'intellect ne ferait rien, puisqu'il est à la fois incorporel et privé de tout mouvement semblable.⁵⁸⁹

L'intellect utilise les images qui lui viennent du monde sensible *via* les sens pour les associer sous la forme d'un récit dont il fait partie par la figure de son corps. En se représentant les réalités sensibles, il se représente lui-même agissant avec et parmi elles.

La nature matérielle et sensible des représentations ayant imprimé l'intellect – et les pensées et souvenirs auxquels ces représentations donnent lieu – trouble (παρενοχλέω) les puissances non rationnelles et l'intellect⁵⁹⁰. Le chapitre 89, 12-13 du *Pratique* relève ainsi que « les objets [...] mettent en mouvement en nous des représentations non rationnelles », tandis

⁵⁸⁷ *Disciples* 9, 7-11.

⁵⁸⁸ *Pensées* 4, 16.

⁵⁸⁹ *Ibid.* 25, 18-28.

⁵⁹⁰ *Pratique* 6, 6.

que le chapitre 131, 2-3 de *Disciples* identifie « la pensée d'un objet sensible » comme étant ce qui arrache (ἀποσπάω) l'intellect à la prière. C'est à cause de sa nature sensible et du risque de passion que la représentation sensible fait encourir à l'âme qu'Évagre soutient que le moine doit s'en dégager⁵⁹¹. Le chapitre 141 de *Disciples* observe encore que les passions sont « provoquées par la perception des sens », thèse que l'on retrouve en *Pratique* 38, où Évagre avance que c'est « par les sensations (ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων) que les passions sont naturellement mises en mouvement »⁵⁹². La nature sensible des représentations trouble l'âme et surtout le θυμός et l'ἐπιθυμία, qui en réponse produisent des passions⁵⁹³. Notons néanmoins que le Pontique émet par deux fois un doute quant à l'ordre de causalité de ces phénomènes : en *Pratique* 37, il se demande si c'est l'idée (ἔννοια) – que les deux Guillaumont traduisent par « représentation » et que Refoulé traduit par « pensée »⁵⁹⁴ – qui met en mouvement la passion ou l'inverse, et conclut, sans prendre position, que « cela demande réflexion. Certains en effet sont pour la première opinion, certains pour la seconde »⁵⁹⁵. Et dans le chapitre 11, 42-43 d'*Euloge*, il avance que « parfois ce sont les pensées qui entraînent (ἐφέλκονται) les passions, parfois les passions qui entraînent les pensées ».

Tout comme c'était le cas dans le premier scénario, la production de passions ne survient qu'à condition que le θυμός et l'ἐπιθυμία se trouvent en mauvaise santé, ce qui arrive

⁵⁹¹ Voir par exemple *Disciples* 85, 4-6 et 150 ; *Prière* 56 et 57, et *Pensées* 2, 19-21 ; 17, 4-5 ; 40, 1-3 et 41, 19-20.

⁵⁹² *Pratique* 38, 1, traduction partiellement modifiée par nos soins.

⁵⁹³ *Pensées* 3, 5-7.

⁵⁹⁴ Refoulé, 1961, p. 508.

⁵⁹⁵ Refoulé (*ibid.*) interprète ces positions comme renvoyant, pour Évagre, à celle défendue par les aristotéliens, qui auraient soutenu que la pensée met en mouvement la passion, et les stoïciens, qui soutenaient la thèse inverse. Dans leur note au chapitre 37, les Guillaumont proposent la lecture contraire : dans le cas de « l'idée qui déclenche la passion », il est possible qu'Évagre ait en tête les stoïciens, pour autant que l'on accepte de considérer que l'ἔννοια évagrienne corresponde à la δόξα stoïcienne. Ainsi, chez Épictète, on trouve la thèse selon laquelle « ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais les évaluations prononcées sur les choses » (*Manuel* V). Dans le cas où « la passion déclenche l'idée », les Guillaumont sont moins sûrs des auteurs qu'Évagre a en tête, mais ils font l'hypothèse que c'est Aristote. Dans *De l'âme* I, 1, 403a16-b3, celui-ci observe que « la passion est liée à un état du corps, plutôt qu'à une cause interne : la crainte, par exemple peut être éprouvée en l'absence de toute représentation d'un objet redoutable » (Guillaumont, 1971, note 37, p. 585). Les Guillaumont notent toutefois qu'Aristote affirme le contraire en III, 3, 427d20-24. Évagre n'est pas le seul à distinguer ces deux positions : on retrouve cette opposition chez Plotin (Guillaumont, 1971, note 37, p. 585), qui ne donne pas non plus de source. Nous suivons les Guillaumont, Refoulé ne renvoyant pas à une source particulière pour Aristote et les stoïciens.

lorsqu'on n'en prend pas soin et qu'on les néglige⁵⁹⁶. En effet, pensées et souvenirs ne mènent pas automatiquement à la passion. Ainsi, la pensée humaine « ne vise pas plus l'acquisition qu'elle ne scrute le symbolisme de l'or, mais elle introduit dans l'esprit (τὴν διάνοιαν) la forme simple de l'or, en dehors de toute passion de cupidité »⁵⁹⁷. Cette pensée véhicule une image dénuée de passion ; elle transmet seulement la forme de sensibles. On constate qu'à ce stade, comme c'était le cas dans le premier scénario, Évagre introduit une forme d'agentivité en l'ascète, qui le rend responsable non pas de sa nature partiellement sensible, mais de la place qu'il donne à cette nature. Par le soin qu'il apporte à son âme et sa capacité à s'écarter de ce qui lui est néfaste, le moine avancé, c'est-à-dire le gnostique ou le contemplatif, sait se mettre à l'abri des effets troublants de ces réalités. Il doit prendre des mesures pour éviter d'exciter ses puissances non rationnelles, ce qui mène à leur trouble, et d'aggraver leur irritation dans le cas où il aurait été négligent au préalable. Aussi, le chapitre 99, 1-4 du *Traité pratique* traite de l'exemple suivant :

Un autre parmi les moines a dit : Si je retranche (περὶαιρῶ) les plaisirs, c'est pour enlever tout prétexte au θυμός (ἵνα τὰς τοῦ θυμοῦ περικόψω προφάσεις). Je sais, en effet, que celui-ci combat toujours en vue des plaisirs (ἐπὲρ τῶν ἡδονῶν), qu'il trouble mon intellect, et qu'il chasse la science.

Le θυμός cherche des raisons pour parvenir au plaisir, que l'anachorète doit s'efforcer de lui retirer. En retranchant les plaisirs, le moine ôte toute occasion à son θυμός d'agir contre sa nature et de troubler son intellect. Autrement dit, ce moine prend soin de son θυμός ainsi que de son intellect. Mais cette tâche demeure ardue et Évagre rappelle qu'il en connaît

beaucoup qui souvent [...] s'enflamment plus qu'il ne faudrait pour des prétextes futiles. En vue de quoi, en effet, dis-moi, « te jettes-tu si vite dans une querelle », s'il est vrai que tu as méprisé nourritures, richesses et gloire ? Et pourquoi nourris-tu ce chien, alors que tu fais profession de ne rien avoir ? S'il aboie et attaque les gens, il est évident qu'il possède à l'intérieur certains biens et qu'il veut les garder.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ C'est ce qui mène Évagre à dire que « la passion, c'est le θυμός, l'ἐπιθυμία, etc. » en *Disciples* 65, 1. Les parties non rationnelles de l'âme sont réductibles à la passion elle-même lorsqu'elles la produisent.

⁵⁹⁷ *Pensées* 8, 17-21. Voir les chapitres 4, 12 et 18-21 pour d'autres exemples.

⁵⁹⁸ *Pensées* 5, 11-17. Voir aussi le chapitre 13 pour l'expression « chien » pour renvoyer au θυμός.

Le risque est de négliger l'ἐπιθυμία et le θυμός⁵⁹⁹, par exemple en mangeant ou en buvant « jusqu'à la satiété »⁶⁰⁰. Cette poursuite a pour conséquence que les représentations sensibles affectent l'âme. Le θυμός et l'ἐπιθυμία produisent alors des passions qui rendent passionnés à leur tour les représentations, pensées et souvenirs, et l'intellect lui-même⁶⁰¹. La passion finit ainsi par affecter l'âme tout entière.

C'est dans ce contexte que le chapitre 49, 3-10 de *Disciples* prend tout son sens :

la passion est sous-jacente dans l'âme, et elle est à l'origine de (ἐξ οὗ γεννᾶται) la pensée passionnée. Avant son apparition, les pensées se combinent pour qu'il y ait péché en esprit (κατὰ διάνοιαν) ; de même aussi, avant le péché en action, de nombreux objets s'associent. Mais une fois que le péché a été commis, les intermédiaires (τὰ μέσα) se retirent, et il ne reste plus que l'image du péché (τὸ εἶδωλον τῆς ἁμαρτίας) dans l'intellect de l'âme et la passion qui engendre la pensée (καὶ τὸ πάθος τὸ γεννῶν τὸν λογισμόν).

La passion donne lieu à une pensée passionnée qu'Évagre identifie au péché en esprit. Elle donne naissance à la pensée passionnée, ce à quoi fait écho le chapitre 57 de *Disciples*. Par suite, lorsque le péché a été concrétisé par le biais du corps, c'est-à-dire que le péché en esprit est devenu péché en acte, il reste en l'intellect les images de ce qui a été accompli avec ces objets, que ce soit une femme dans le cas de la fornication, un gâteau dans le cas de la gourmandise, ou un frère qui nous « a fait du tort ou [nous] a déshonoré »⁶⁰² dans le cas de la rancune. En plus de cette image, il demeure la passion de laquelle naît la pensée passionnée. Plus précisément, il reste dans l'intellect le produit de la combinaison de représentations d'objets variables, c'est-à-dire la pensée, qui a été entachée de passion.

Évagre formule autrement cette idée en *Disciples* 58, où il oppose l'humain extérieur à l'humain intérieur, une opposition qui recoupe celle qu'il établit entre le péché en esprit et le péché en acte ou en action : « De même que, chez l'humain extérieur (ἐπὶ ἔξω ἀνθρώπου), l'âme pèche en agissant par le corps, de même l'humain intérieur (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), c'est-à-

⁵⁹⁹ *Ibid.* 27, 19-22.

⁶⁰⁰ *Ibid.* 43, 3.

⁶⁰¹ Voir *Prière* 72 pour les représentations et *Pratique* 34 ainsi que *Disciples* 32 pour les souvenirs.

⁶⁰² *Pensées* 2, 5-6. Guillaumont (2004, p. 223) note qu'Évagre reprend cette idée d'Aristote et des stoïciens, qui soutenaient que « la colère naît d'une peine qui nous a été infligée ».

dire l'intellect (τουτέστιν ὁ νοῦς), (pèche) par les représentations passionnées ». De même que le péché en esprit ou intérieur signifie l'accomplissement d'un acte vicieux par le biais d'une représentation, d'une pensée et d'un souvenir passionnés, de même le péché en action ou « à l'extérieur » implique que l'anachorète réalise, en engageant son corps, le contenu de la représentation, de la pensée ou du souvenir. La pensée passionnée est « une image (εἰκῶν) de l'humain sensible constituée intérieurement (κατὰ διάνοιαν) [...] avec laquelle l'intellect qui est entraîné par les passions parle ou agit en secret, de façon impie, en s'adressant aux images (εἶδωλον) qu'il forme successivement »⁶⁰³. L'action passionnée est la mise en application ou la concrétisation, au moyen du corps, d'images présentes en l'intellect.

En conséquence de la présence de la passion dans l'âme, Évagre relève que l'intellect « ne s'élèvera pas [parce que] les passions [...] l'attachent par les représentations aux objets sensibles »⁶⁰⁴. Il prend le soin de nous rappeler que « ce n'est pas contre les objets ni contre les représentations, mais contre les passions qui leur sont jointes que nous devons combattre »⁶⁰⁵. Une idée qu'il réitère au chapitre 165, 1-3 de *Disciples* : « le mal, ce n'est pas l'intellect ni l'objet ni la représentation, mais la passion jointe à la représentation ». Une fois que la passion s'est installée, qu'elle a entaché les différentes puissances de l'âme, il devient difficile de la combattre. Avec l'atteinte des représentations, des pensées et des souvenirs par les passions, l'intellect devient passionné et choisit, par sa volonté libre, de laisser s'attarder (χρονίζω) en lui les νοήματα, les λογισμοί et les μνήμαι passionnés⁶⁰⁶. L'intellect qui « ne se déplace pas et ne lâche pas l'objet (περιεχόμενος τοῦ πράγματος) [...] est submergé (βεβάπτισται) par la passion »⁶⁰⁷, ce qui peut le mener au péché en action. Le chapitre 162 de *Disciples* complète cette idée en affirmant que « les objets ou les représentations pour lesquels l'intellect a une passion, il s'y installe (ἐν τούτοις περικαθέζεται) ; et on peut difficilement l'en

⁶⁰³ *Pensées* 25, 52-56.

⁶⁰⁴ *Ibid.* 40, 3-5.

⁶⁰⁵ *Disciples* 64.

⁶⁰⁶ *Pensées* 16, 28.

⁶⁰⁷ *Ibid.* 24, 26-27.

retirer, puisqu'il s'est attardé (ἐπειδὴ ἐχρόνισεν) ». Une thèse que répète encore le chapitre 74 de *Disciples* et 22, 1-10 de *Pensées*.

Par la passion qui agit comme une ancre, l'intellect est retenu dans les réalités sensibles avec lesquelles il entretient un rapport excessif et vicieux. La passion pousse le moine à agir malicieusement, ce qui affecte sa santé morale et donc son salut. C'est dans ce contexte précis – qui s'applique aussi au premier scénario – qu'Évagre peut utiliser les notions de passion et de pensée de façon interchangeable, comme dans le chapitre 11 du *Pratique* :

La colère est une passion très prompte. [...] Elle rend l'âme furieuse tout le long du jour, mais c'est surtout pendant les prières qu'elle se saisit de l'intellect, lui représentant le visage de celui qui l'a contristé. Parfois même, quand elle dure et se transforme en ressentiment, elle provoque, la nuit, des troubles, avec défaillance du corps, pâleur, assauts de bêtes venimeuses. Ces quatre signes, qui font suite au ressentiment, on peut les trouver accompagnant de nombreuses pensées.

La pensée et la passion renvoient dans cet extrait à la même réalité. La pensée de la colère est une pensée imprégnée de la passion de la colère.

La synonymie entre pensée, passion et démon apparaît dans d'autres contextes, comme les chapitres 2, 5-7 des *Pensées* ainsi que 8 et 12 du *Pratique*. Dans les *Pensées*, Évagre avance que « si dans mon esprit (ἐν τῇ διανοίᾳ) se forme le visage de quelqu'un qui m'a fait du tort ou m'a déshonoré, ce sera la preuve que la pensée de la rancune m'a visité », le verbe παραβάλλω étant le plus souvent utilisé par Évagre dans le cas où des démons nous approchent⁶⁰⁸. Le λογισμός peut prendre la place du δαίμων dans cet extrait, car le sens que prennent ces deux termes est à présent le même.

4.5 CONCLUSION

Schématiquement, on peut représenter les deux scénarios exposés dans ce chapitre de la façon suivante :

⁶⁰⁸ Voir *Pensées* 18, 3 ; 19, 1 et 28 ainsi que *Disciples* 75, 3 et 185, 1.

Scénario 1

Introduction dans l'intellect d'une représentation, pensée ou souvenir par un démon



Impression de l'intellect



Irritation et trouble de l'ἐπιθυμία et du θυμός s'il y a eu négligence



Production de passions (latentes) par l'ἐπιθυμία et le θυμός



Mise en mouvement de l'ἐπιθυμία et du θυμός, mouvement qui est contre nature



Libération des passions contenues dans l'ἐπιθυμία et le θυμός



Atteinte de l'intellect, puis des représentations, pensées et souvenirs, qui deviennent passionnés



Ancrage de l'intellect dans le monde sensible

(synonymie potentielle entre les notions de représentation, pensée, souvenir et démon)

Scénario 2

Impression de l'intellect par les représentations *via* la sensation



Formation potentielle de pensées et de souvenirs sensibles



Trouble et mise en mouvement de l'ἐπιθυμία, du θυμός et de l'intellect s'il y a eu négligence



Production de passions par l'ἐπιθυμία et le θυμός



Atteinte, par les passions, des représentations, pensées et souvenirs, ainsi que de l'intellect



Attardement volontaire des représentations, pensées et souvenirs passionnés, et ancrage de l'intellect dans le sensible

(synonymie potentielle entre la notion de représentation, pensée, souvenir et démon)

Les différences principales entre ces scénarios concernent d'abord la responsabilité de l'ascète vis-à-vis de la présence en lui de représentations, souvenirs et pensées passionnés, ensuite le moment de relâchement des passions par l'ἐπιθυμία et le θυμός dans l'âme. Dans le premier scénario, l'anachorète n'est pas responsable de la présence de représentations, pensées et souvenirs démoniaques et passionnés dans son intellect ; il n'est responsable que de l'état dans lequel se trouvent son ἐπιθυμία et son θυμός, qui favorise ou annule l'effet irritant de ces représentations, pensées et souvenirs. Dans le second scénario, la présence de représentations, pensées et souvenirs passionnés relève de la responsabilité du moine ; elle repose d'abord sur la négligence dont il a fait preuve vis-à-vis du soin de son âme, qui rend vulnérables son ἐπιθυμία et son θυμός, ensuite sur l'attardement consenti des représentations, pensées et souvenirs corrompus par la passion dans son intellect, qui mène au péché en esprit. Par ailleurs, la production de passion dans le premier scénario ne mène pas directement à la corruption des représentations, pensées et souvenirs. Il existe en effet une étape intermédiaire, les passions demeurant d'abord à l'état latent dans l'ἐπιθυμία et le θυμός. Ce n'est que lorsque les démons mettent en mouvement ces puissances que les passions sont libérées ou activées, et qu'elles atteignent les représentations, les pensées et les souvenirs ainsi que les facultés de l'âme.

CHAPITRE 5 : PASSIONS, MATIÈRE ET SENSIBLES

Évagre ne développe pas de théorie extensive de la matière (ὄλη), mais la notion revêt chez lui plusieurs sens. La matière est l'essence de toute chose (πράγματα) et de tout corps (σῶμα) sensibles⁶⁰⁹. Elle est aussi l'occasion et l'aliment de la passion et du vice, quoiqu'elle ne puisse être elle-même passionnée et vicieuse⁶¹⁰ ; elle œuvre simplement comme support à la passion. Les réalités matérielles, corps compris, ne sont donc pas porteuses de passion, mais sont une condition de la passion : « Aucune pensée impure ne survient en nous sans objet sensible »⁶¹¹ et « si tout plaisir commence par le désir, le désir, lui, naît de la sensation (ἐπιθυμίαν δὲ τίκτει αἴσθησις), car ce qui n'a pas part à la sensation est exempt aussi de passion »⁶¹². Ces extraits illustrent de manière concise la relation qu'Évagre construit entre la passion et le sensible : la première est conditionnée au second.

L'idée d'une matière qui n'est pas intrinsèquement vicieuse relève de la nécessité théologique, comme nous l'avons vu pour Grégoire : considérer ce qui est matériel et sensible comme passionné et vicieux supposerait d'imputer à Dieu la responsabilité de l'existence du mal. Aussi Évagre doit-il trouver une autre explication à la présence du vice et de la passion. Pour d'autres penseurs qui l'ont précédé, le matériel et le sensible sont au mieux suspects, au pire condamnables car vicieux par nature. Parmi les sources qu'écarte Évagre, on compte les idées que Platon présente dans son *Phédon*, qui avance que le corps corrompt l'âme⁶¹³, Plotin pour qui « le mal, c'est la matière »⁶¹⁴, et les gnostiques, qui condamnent le monde sensible

⁶⁰⁹ *Disciples* 25. Notons qu'en *KG* 1.36, S1 et S2, Évagre conçoit la relation entre la matière et le sensible d'un point de vue épistémologique et non ontologique, comme c'est le cas dans *Disciples*.

⁶¹⁰ Voir par exemple *Pensées* 31, 9-11 et *Disciples* 118.

⁶¹¹ *Pensées* 24, 5-6.

⁶¹² *Pratique* 4, 2-4. Cette thèse se retrouve dans la *Lettre* 4, 3 d'Évagre, où il dit que les pensées impures sont engendrées par les soucis du monde visible.

⁶¹³ Voir par exemple 81b et 82d-83a. Platon n'adopte pas toujours une vision aussi pessimiste du corps. La conception qu'il développe dans le *Timée* contraste avec celle du *Phédon*.

⁶¹⁴ Plotin, *Ennéade* I, 8, 8, 10-11. Notons que la vision plotinienne de la matière présente des incohérences et que la matière n'est pas toujours associée au mal par Plotin. Voir O'Brien (1999) et Arruzza (2011, pp. 23-54) pour une discussion sur la théorie de la matière et du mal chez Plotin.

dans sa totalité puisque celui-ci serait formé de matière mauvaise produite par un démiurge mauvais.

5.1 MATIÈRE ET NOHMATA

La relation entre la passion et la matière repose sur les facultés de l'âme et du corps. Plus précisément, la présence de la matière est médiée par la représentation d'une réalité sensible, qui suppose l'activité de la sensation et la réceptivité de l'intellect, voire l'intervention du démon. La passion s'immisce au sein de cette relation pour teinter la représentation qu'un individu se fait des objets matériels et lui offrir une vision erronée du monde sensible.

Le chapitre précédent a mis en évidence le fait que les objets de nature matérielle – l'or⁶¹⁵, les humains⁶¹⁶, la nourriture⁶¹⁷ ou les biens⁶¹⁸, par exemple – marquent l'intellect et troublent le θυμός et l'ἐπιθυμία lorsque ceux-ci ont été négligés. L'impression de l'intellect paraît sous la forme d'une représentation dans laquelle l'intellect ne joue aucun rôle, si ce n'est celui de réceptacle de cette image, une faculté qui lui est naturelle. La représentation d'un objet sensible est comparée à la marque que laisse le sceau dans la cire, et la nature du νόημα est matérielle et sensible, car l'objet dont le νόημα communique les qualités est matériel et sensible⁶¹⁹. Évagre ne donne pas d'explication quant à la possibilité, pour un objet sensible, de marquer un objet intelligible par le biais de la sensation, tout comme il n'explique pas comment une réalité intelligible peut être marquée comme de la cire. Il s'en tient seulement à l'idée que le sceau (l'objet sensible) laisse une empreinte (la représentation) dans la cire (l'intellect), ce qui révèle les contours de l'objet en question, de sorte que l'on peut le reconnaître : l'image du cheval que l'on voit dans notre intellect correspond au cheval qui se tient devant nous et que saisissent nos sens. Les caractéristiques physiques des chevaux se

⁶¹⁵ *Pensées* 8, 19-24.

⁶¹⁶ *Ibid.* 17 et *Disciples* 32.

⁶¹⁷ *Pensées* 22.

⁶¹⁸ *Ibid.* et *Disciples* 32.

⁶¹⁹ *Pensées* 2. Guillaumont parvient à la même conclusion (2004, p. 238).

recourent. La matière et le monde sensible sont ainsi traduits sous la forme de traces lorsqu'ils atteignent l'intellect par la voie de la sensation.

La représentation d'une réalité intelligible, à laquelle Évagre renvoie par les notions de νόημα et de θεώρημα (contemplation), se distingue de la représentation d'un sensible de trois manières : premièrement, elle s'introduit dans l'intellect par une voie différente, c'est-à-dire par les anges, le Saint-Esprit ou les Écritures ; deuxièmement, puisque son contenu porte sur un objet intelligible, il n'est pas question d'image ou d'empreinte de l'intellect par l'objet lui-même ; troisièmement, la représentation d'un intelligible peut être altérée par l'intellect au point que l'intellect peut s'imprimer lui-même avec cette représentation. Plus précisément, la représentation de Dieu – qu'il vaudrait mieux traduire par notion, idée ou concept⁶²⁰ pour proscrire toute connotation sensible – ne laisse pas de trace sur l'intellect parce que « Dieu n'est pas un corps (σῶμα) »⁶²¹. Pourtant, Évagre admet que l'intellect peut, lorsqu'il y a passion, anthropomorphiser Dieu : « Ne te figure pas (μὴ σχηματίσης) la divinité en toi quand tu pries »⁶²². Le moine qui se représente le divin de cette manière détourne et corrompt la nature de la représentation de Dieu en même temps qu'il imprime son intellect, ce qu'il devrait éviter. Nous pouvons donc dire que ce processus introduit une quatrième différence entre la représentation intelligible et sensible, puisque la représentation intelligible repose sur l'activité de l'intellect, qui peut soit la recevoir comme réalité intelligible et la traiter comme telle, soit la recevoir et la matérialiser en l'inscrivant dans le monde sensible.

Clark voit dans le νόημα corrompu d'un intelligible le résultat d'un délire qui découle d'une vie passée dans le sensible – mais quelle est la cause de ce délire ? – ainsi que l'œuvre du diable qui, en « touch[ant] l'endroit du cerveau qui palpète dans les veines »⁶²³, mène le moine à penser que l'image qu'il voit apparaître dans son intellect reflète fidèlement la réalité intelligible qu'est Dieu ou que sont les anges⁶²⁴. On peut ajouter à ces deux explications de la

⁶²⁰ Géhin, Guillaumont et Guillaumont, 1998, note 7, p. 293.

⁶²¹ *Pensées* 41, 28-29.

⁶²² *Prière* 67.

⁶²³ *Ibid.* 73, 7-8.

⁶²⁴ Clark (1992, p. 66). On trouve une idée proche dans le chapitre 74 de *Prière*, dans lequel Évagre parle d'un moine qui pense être le récepteur d'une apparition divine, alors qu'il est la victime d'une illusion engendrée par

représentation visuelle d'un intelligible l'œuvre de la passion, en nous basant sur le chapitre 73 de *Prière*, qui pourrait renvoyer au délire mentionné par Clark : la passion distord ladite représentation et implique une vision faussée des intelligibles, qui se manifeste sous la forme d'images semblables à celles qui composent la représentation d'un sensible. La représentation intelligible imagée n'entretient aucun rapport avec l'objet représenté ; elle est le produit d'un intellect atteint de passion ou œuvrant sous l'influence des démons. La matière présente dans le νόημα d'un intelligible indique en ce sens une dissonance entre l'objet tel qu'il est par nature et l'objet tel que l'intellect se le représente. Cette dissonance est le signe de la passion ou de l'intervention du démon.

Cette discordance n'est toutefois pas ce qui embarrasse le plus Évagre, qui s'inquiète en effet moins de l'erreur en laquelle consiste le νόημα imagé d'un intelligible que de la présence d'images dans l'intellect qu'implique ce νόημα. La problématique de l'image est un élément central à la progression morale chez Évagre. La purification de l'intellect suppose notamment que l'anachorète se garde non seulement de se représenter Dieu visuellement, mais aussi le contenu des versets bibliques qui portent sur Dieu, bien que ceux-ci paraissent renvoyer à des objets sensibles que l'anachorète serait tenté de se représenter ainsi, comme le trône dans le verset d'Ésaïe 6, 1 : « J'ai vu le Seigneur assis sur un trône très élevé »⁶²⁵.

Mais quel mal peuvent donc causer l'image et l'empreinte sur l'intellect ? Pourquoi cette méfiance ? Évagre explique que les images empêchent le moine d'accueillir la science que lui livrent les représentations intelligibles⁶²⁶ à propos des substances et des raisons (λόγοι) des intelligibles⁶²⁷. En outre, dans le sillage d'Origène, il défend une interprétation allégorique des Écritures, qui délie l'intellect de toute attache avec le sensible, dont relève l'image. Mais tout cela n'éclaire pas ce qui précisément en l'image représente un obstacle à l'ascèse.

Clark a montré que la suspicion qu'inspire l'image pour le Pontique entretient des liens étroits avec l'affrontement entre les anti-anthropomorphites et les anthropomorphites

le démon « qui fait preuve d'une extraordinaire ingéniosité, en modifiant par le cerveau la lumière conjointe (à l'intellect) et en façonnant ce dernier ».

⁶²⁵ *Pensées* 41, 7-8.

⁶²⁶ *Ibid.* 41, 1-3.

⁶²⁷ *Ibid.* 41, 31-32.

de la fin du 4^e siècle. Pour les anti-anthropomorphites comme Évagre « it was preferable to admit that God could in no way be comprehended by the human mind than to introduce the possibility of “failure” into our notion of God »⁶²⁸. Par conséquent, Dieu ne possède pas de corps, ce qui signifie qu'on ne peut pas – et qu'on ne doit pas – se le représenter sous forme imagée. Aussi, la problématique de l'image relèverait davantage de la théologie que de l'anthropologie ou de l'ascèse humaine chez Évagre. Mais l'analyse de ses œuvres montre qu'il se méfie non seulement de l'image de Dieu, mais de n'importe quelle image. Il faut donc pousser l'analyse plus loin et se demander quel sens Évagre donne à l'image *tout court*.

On peut penser en premier lieu à la distraction que l'image cause pour l'anachorète dont la vie devrait se centrer sur la lecture et la méditation des Écritures, seul dans sa cellule, en plein désert : « Ce qui arrache (ἀποσπᾶ) l'intellect à la prière, c'est à la fois une contemplation simple, le souvenir d'une représentation passionnée, et la pensée d'un objet sensible »⁶²⁹. La vie dans le sensible comporte de nombreuses sources de distraction, qui font obstacle à la concentration et à l'attention accrues que requiert la pratique ascétique. La famille du moine, par exemple, est considérée comme une source de tentation⁶³⁰, car elle détourne son regard de Dieu. Si le retrait dans le désert met fin aux plaisirs mondains que sont les « réunions d'amis, [les] banquets de parents, [les] chœurs de femmes et tous autres spectacles du même genre »⁶³¹, les représentations – avec les pensées et les souvenirs qu'elles

⁶²⁸ Clark, 1992, p. 60, notre traduction.

⁶²⁹ *Disciples* 131, 1-3.

⁶³⁰ C'est pour cette raison que les visites de la famille sont limitées. Voir aussi *Pratique* 96, *Enloge* 25, 13 et *Antirrétique* 2, 35. Selon Fogielman, « outre la distraction qu'occasionnent les hôtes, le fait de vouloir provoquer la visite de nombreux et illustres pèlerins pouvait constituer une tentation de vaine gloire pour un ermite ; en effet, les vies des grands Pères du désert, Antoine le premier, insistent sur le nombre et la qualité de leurs visiteurs. C'est un défaut qu'Évagre pointe en *Enloge* 25 » (2017, p. 71). Brakke (2005, pp. 227-229) souligne que la famille contribue à l'identité du moine, ce qui pose problème pour l'ascèse, car le moine peut y rester attaché et tendre à abandonner son engagement, surtout si la famille se positionne contre cet engagement. En tout cas le moine risque, à cause de ces attachements affectifs, d'éprouver de l'acédie (*ibid.*, p. 228, voir aussi Wipszycka 2002, p. 357). Cette idée est reprise par Brakke (2011b), dans un article qui porte sur la vision que Paul avait des proches du moine, y compris de ses amis. Guillaumont (1967, p. 42) voit dans la famille et plus largement dans l'entourage un obstacle à l'ascèse en ce qu'elle maintient le moine dans ce qu'il n'a plus et n'est plus. Elle lui fait également courir le risque d'être vaniteux à cause de la considération qu'elle lui porte. Ailleurs, Guillaumont soutient que toute relation sociale mène à une division intérieure, alors que les moines – comme leur nom l'indique (Guillaumont, 1979, p. 228) – recherchent à unifier leur vie et leur intérieur (1975, p. 18, voir aussi Guillaumont, 1979). Wipszycka souligne un isolement social plus extrême pour les moniales que pour les moines, précisément parce qu'elles sont des femmes (2002, pp. 360-362).

⁶³¹ *Pratique* 54, 3-4.

forment – occupent la place de ces sensibles désormais hors de portée. La représentation imagée gêne l'ascension morale parce qu'elle distrait de cette ascension.

On peut émettre une deuxième hypothèse, qui n'exclut pas la première. Platon est connu pour sa méfiance vis-à-vis des images, et Plotin – qui développe des thèses parfois proches de celles d'Évagre, même si une influence directe n'a pas été prouvée⁶³² – associe image et passion. Il est possible qu'Évagre s'inspire de la condamnation des images des deux philosophes, sachant aussi la proximité théorique de Plotin et de Platon. Platon condamne les arts imitatifs, comme la peinture, dans le dixième livre de sa *République* notamment :

l'art du dessin, et en général tout art d'imitation, réalise une œuvre qui est loin de la vérité et [...] il entretient une relation avec ce qui, en nous-mêmes, est réellement à distance de la pensée réfléchie, et [...] il s'en fait le compagnon et l'ami, ne visant rien de sain ni de vrai.⁶³³

L'image produite par des artistes (ou « imitateurs » comme les appelle Platon), en plus de porter sur des êtres moins réels que les formes du monde intelligible, d'une part est étrangère à la vérité – le peintre n'a pas besoin de connaître la nature de l'objet qu'il peint pour le peindre – même si elle donne l'illusion de la connaître, et d'autre part elle s'adresse non pas à la part de l'humain qui raisonne et discrimine, mais à la part qui « est privée de réflexion, celle qui ne sait pas distinguer le plus grand du plus petit et qui juge que les mêmes choses sont tantôt grandes, tantôt petites »⁶³⁴. Ainsi, selon les images, on laisse libre cours à et on nourrit même les « choses de l'amour, de la passion et de tout ce qui dans l'âme touche au désir, à la peine et au plaisir »⁶³⁵.

Des réflexions similaires chez Évagre indiquent une conception proche de l'image, qu'il rattache à une illusion d'origine sensible opposée à la vérité qui procède de l'intelligible, quoiqu'il ne soit pas question pour lui d'arts imitatifs et d'artistes. L'illusion d'origine sensible se fonde, comme chez Platon, sur l'apparence, alors que la vérité a affaire à la nature ou à

⁶³² Voir Konstantinovskiy, qui observe des ressemblances entre Plotin et Évagre, comme « the soul's turning away from the multiplicity of objects as preparation for higher states of consciousness ; its likeness and oneness with the sublime reality ; the sensation of temporary suspension of the subject-object distinction ; the freedom from bodily awareness » (2009, p. 99).

⁶³³ *République* X, 603a-b.

⁶³⁴ *Ibid.*, 605b-c.

⁶³⁵ *Ibid.*, 606d.

l'essence d'une réalité. Dans cet esprit, Évagre soutient par exemple que, pour accéder aux λόγοι des sensibles, c'est-à-dire à leurs raisons d'être, le moine doit dépasser les apparences. Louth exprime cet effort de la façon suivante :

In the fallen world, [these invisible principles] are no longer clear to us : we tend not to see *God's* meaning in the world and all its parts ; rather we tend to see the world in relation to ourselves and read into it *our* meaning. [...] To see the *logoi* of the natural order is to see it as it is [...].⁶³⁶

Contempler les λόγοι revient à saisir, par un effort intellectuel, les choses telles qu'elles sont, ce que peut cacher la surface des réalités sensibles, à laquelle nos sens donnent accès. La vie dans le sensible fait courir le risque au moine de se tromper sur la nature des réalités qu'il appréhende ; il peut les prendre pour ce qu'elles ne sont pas. Seule l'activité rationnelle peut écarter ces illusions.

Dans son traité 26 [III, 6, 5] sur l'impassibilité des incorporels par exemple, Plotin – qui n'est pas lui-même étranger aux théories de Platon sur l'image et les illusions qui les accompagnent – avance que

L'espèce de représentation (φάντασμα), introduite en l'âme dans la partie que l'on appelle passive, produit à sa suite un état passif (πάθημα), un trouble (τὴν ταραχήν) ; à ce trouble se joint l'image d'un mal attendu (ἡ τοῦ προσδοκωμένου κακοῦ εἰκῶν) ; c'est elle qu'on appelle passion (πάθος τὸ τοιοῦτον λεγόμενον) ; c'est elle que la raison veut complètement supprimer et ne pas laisser s'introduire en l'âme, tant qu'elle y est, l'âme est malade ; elle recouvre son impassibilité, dès que cette vision intérieure (τοῦ περὶ αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] ὄραματος), qui est la cause de la passion (τοῦ αἰτίου τοῦ πάθους), disparaît.

L'image cause le trouble des parties inférieures de l'âme que sont le θυμός et l'ἐπιθυμία pour Plotin. La passion consiste en l'addition de ce trouble et de l'image troublante « d'un mal attendu ». La ressemblance avec les thèses d'Évagre est frappante, sauf que Plotin voit une relation de cause à effet directe entre image et passion, tandis qu'Évagre ajoute des conditions intermédiaires. Certes, l'image en laquelle consiste la représentation d'un sensible trouble le θυμός et l'ἐπιθυμία, mais ce trouble mène d'abord à la production de passions, et c'est dans ce que ces passions, *via* les pensées, laissent voir à l'intellect que le moine se voit mal agir.

⁶³⁶ Harmless (2005, p. 349) citant Andrew Louth, *Maximus the Confessor* (Routledge, 1996, p. 37).

Chez Plotin, la source des passions est extérieure à l'âme, mais recueillie par la partie passive ; chez Évagre, la passion est déclenchée par un θυμός et une ἐπιθυμία vulnérables, par le biais des sensibles qui marquent l'intellect grâce à la sensation. On constate ainsi quelques différences, mais l'écho à Plotin est évident dans le texte d'Évagre.

Toujours au sujet d'images associées à l'illusion, Évagre considère les démons comme une menace non seulement à cause de leur puissance nuisible, mais aussi de leur capacité à prendre la forme d'un autre être et à tromper le moine en se faisant passer pour autre chose que ce qu'ils sont. Les démons peuvent par exemple prendre l'apparence d'une femme séduisante ou d'un animal terrifiant, l'objectif étant de détourner le moine de sa quête du bon et du vrai. Enfin, une dernière indication de méfiance vis-à-vis de l'image et de l'apparence touche directement à la passion. Évagre estime que certaines passions peuvent être présentes sans être éprouvées de manière consciente : on peut être en colère sans ressentir de la colère. Aussi, l'anachorète peut être passionné sans le savoir ; seul un examen intérieur attentif, sur lequel nous nous pencherons en 5.2, lui permettra de se révéler à lui-même son état de santé morale.

En général donc, les images sont associées aux apparences trompeuses par Évagre et l'anachorète doit garder à l'esprit que ce qui se présente à lui n'est pas nécessairement vrai. Évagre associe l'image à la surface des réalités et cette apparence est sournoise en ce qu'elle donne une illusion de vérité que l'humain ne peut découvrir que par un effort intellectuel. Contrairement à Platon et Plotin toutefois, pour qui l'image peut donner lieu à la passion, Évagre voit l'image comme un instrument de la passion⁶³⁷.

En plus de la relation qu'elle entretient avec l'image, la représentation sensible (voire la représentation imagée d'un intelligible) est clé dans la théorie évagrienne de la passion en ce qu'elle fournit le support nécessaire à l'attachement aux sensibles par l'anachorète. À partir

⁶³⁷ Il est possible qu'Évagre s'inspire aussi de la position du stoïcien Posidonius, pour qui la passion entretient un rapport étroit avec l'image, d'après Sorabji : « People do not get frightened when merely persuaded by reason (*logos*) that some harm is imminent, but only when they get an appearance (*phantasia*) of it. For our irrational (*alogon*) part could not be stirred by reason, without the aid of something like a picture (*anaζόγραφής*) » (1993, p. 57). Si le Pontique ne fait pas appel aux mêmes termes – il utilise certes φαντασία, mais bien davantage νόημα pour renvoyer aux images, qu'il appelle εἰκόνες –, sa réflexion semble proche de celle de Posidonius.

d'elle, l'intellect produit une pensée et un souvenir qui portent eux aussi sur le sensible⁶³⁸, mais qui supposent d'une part que l'intellect visualise le récit d'une action qui s'étend sur la durée, contrairement à la représentation qui est comme un instantané d'un sensible, d'autre part que l'intellect se représente lui-même en train d'agir au sein de ce récit. Grâce à ces pensées et souvenirs, l'intellect se voit mener des activités impliquant des sensibles, à travers son corps, qu'il se représente aussi sous forme d'image⁶³⁹. Ce procédé est central pour comprendre le rapport que la passion entretient avec la matière et le sensible : la passion – au lieu d'être produite par ou associée directement à la matière elle-même – est ce qui vient colorer et dénaturer les représentations, puis les pensées et les souvenirs des réalités matérielles et sensibles⁶⁴⁰, ce qui influence la relation que l'humain entretient avec ces réalités. Sous l'emprise de la passion, l'intellect « va s'emparer de la figure de son propre corps et intérieurement s'engager dans une querelle avec un frère ou s'unir à une femme »⁶⁴¹. La passion n'a en ce sens qu'une existence intellectuelle et plus précisément relationnelle : par le biais de la représentation, de la pensée et du souvenir, elle propose une vision illusoire du monde sensible (voire intelligible).

Mais Évagre voit aussi entre la matière et la représentation une relation positive. Grâce à l'empreinte que la matière laisse par la représentation sur l'intellect, le moine peut identifier l'objet de sa passion ou le démon qui l'attaque, ce qui rend possibles le traitement puis la suppression de la passion et l'éloignement du démon :

Toutes les pensées démoniaques introduisent dans l'âme des représentations d'objets sensibles : impressionné par elles, l'intellect porte en lui les formes de ces objets ; et alors c'est d'après l'objet lui-même qu'il reconnaît (ἐπιγινώσκει) le démon qui s'est approché. Par exemple : si dans mon esprit (ἐν τῇ διανοίᾳ) se forme le visage de quelqu'un qui m'a fait du tort ou m'a déshonoré, ce sera la preuve que la pensée de la rancune m'a visité ; ou encore : s'il y a souvenir de richesses ou de gloire, il est évident

⁶³⁸ Il figure une exception dans le chapitre 4, 11-14 des *Pensées*, dans lequel Évagre décrit « le mouvement simple de la mémoire [...], grâce auquel, pendant notre sommeil, nous rencontrons des saints, nous conversons et nous mangeons avec eux ». Géhin, Guillaumont et Guillaumont associent ce mouvement de la mémoire aux « rêves provoqués par les anges » (1998, note 5, p. 165).

⁶³⁹ *Pensées* 25, 14-26.

⁶⁴⁰ *Disciples* 165, 2-3.

⁶⁴¹ *Pensées* 25, 30-32.

que c'est d'après l'objet (ἐκ τοῦ πράγματος) que sera reconnu (ἐπιγνωσθήσεται) celui qui nous tourmente ; et il en sera de même pour les autres pensées : en partant de l'objet (ἀπὸ τοῦ πράγματος) tu découvriras (εὐρήσεις) celui qui est présent et fait des suggestions.⁶⁴²

Grâce aux figures portées par les représentations, les pensées et les souvenirs, le moine sait qu'il est atteint d'avarice s'il voit apparaître l'image de l'or, de glotonnerie dans le cas où il verrait un banquet⁶⁴³, ou de rancune « si dans [son] esprit (ἐν τῇ διανοίᾳ) se forme le visage de quelqu'un qui [lui] a fait du tort ou [l']a déshonoré »⁶⁴⁴. Il peut aussi reconnaître (ἐπιγιγνώσκω) et connaître (οἶδα) les démons dont il est la victime d'après les objets qui composent les pensées qui apparaissent sous forme d'images⁶⁴⁵. En sachant par quoi il est affecté, le moine peut appliquer les traitements qu'Évagre prône pour supprimer la passion ou éloigner le démon : « Par exemple, contre la fornication, (utiliser) épuisement du corps, jeûne, veille, retraite ; contre la colère et la tristesse, mépriser la matière, la gloire et l'infamie »⁶⁴⁶. Aussi, si la matière est l'occasion de la passion au moyen de la représentation, elle est aussi l'occasion de sa guérison, également par la voie de la représentation.

De manière plus générale, on peut également constater que, si les représentations passionnées renseignent de manière erronée et illusoire sur le sensible, elles renseignent correctement sur la passion ou le démon qui atteint l'anachorète. La passion n'envahit donc jamais complètement l'intellect – le moine se trouverait sinon incapable d'examiner le νόημα auquel s'associe la passion, afin de déterminer quel traitement administrer – mais son effet est transitoire ou du moins elle ne colore pas l'entier du regard que l'anachorète pose sur les réalités sensibles et intelligibles. En d'autres termes, l'illusion qui vient avec la passion n'est pas totale et l'intellect lui échappe partiellement.

La relation entre la matière et la représentation revêt une dernière dimension pour Évagre : elle implique le corps et les sens. Si les νοήματα intelligibles dépendent de l'action des anges ou de l'intellect lui-même par la lecture des Écritures, il en va autrement pour les

⁶⁴² *Pensées* 2, 1-11.

⁶⁴³ *Pratique* 54.

⁶⁴⁴ *Pensées* 2, 5-7.

⁶⁴⁵ *Pratique* 43, 1-4.

⁶⁴⁶ *Disciples* 62. La matière renvoie ici aux biens matériels et non à la matière en tant que telle.

νοήματα sensibles, qui reposent sur le corps et les sens pour atteindre l'intellect du moine. L'impression des sensibles se fait « par l'intermédiaire de l'instrument qu'est notre corps (διὰ τοῦ ὀργανικοῦ σώματος τούτου) »⁶⁴⁷. Plus précisément, la représentation d'un objet sensible procède soit de la faculté sensitive (αἴσθησις) de l'âme, soit du démon qui touche le corps et dépose des représentations, pensées et souvenirs dans l'intellect, qui dépeignent des actions passionnées :

L'esprit de fornication, les païens l'appellent éros. Celui-ci, en modifiant par le toucher du corps sa composition (οὗτος δὲ διὰ τῆς ἐπαφῆς τοῦ σώματος ἀλλοιῶν τὴν κρᾶσιν), dépose la représentation d'une (femme) aperçue autrefois et allume la passion. De la même façon, les autres esprits déclenchent d'autres passions ; c'est en effet par le toucher qu'ils modifient la composition et déposent les pensées passionnées (διὰ γὰρ τῆς ἐπαφῆς τὴν κρᾶσιν ἀλλοιοῦντες ἐντιθοῦσι λογισμοὺς ἐμπαθεῖς). Mais parfois, c'est en palpant le sexe que le (démon) de la fornication dépose par son intermédiaire (δι' αὐτοῦ) la représentation, soit le jour, soit la nuit.⁶⁴⁸

Le corps et la faculté sensitive jouent le rôle d'intermédiaire entre la matière et la représentation. C'est par le toucher que les démons déposent dans l'intellect du moine les représentations et pensées passionnées qu'ils façonnent pour le détourner de Dieu. Évagre dit d'ailleurs avoir

observé souvent ce phénomène [: les démons] touchent les paupières et toute la tête et [...] la refroidissent par leur propre corps, car les corps des démons sont très froids et pareils à de la glace. Aussi sentons-nous notre tête comme aspirée par une ventouse, avec un grincement. [Les démons] agissent ainsi afin d'attirer à eux la chaleur contenue dans le crâne, et alors les paupières, détendues par l'humidité et le froid, glissent sur les pupilles des yeux. Souvent, en me palpant, j'ai trouvé les paupières figées comme de la glace, et le visage tout entier sans vie et frissonnant.⁶⁴⁹

Que faut-il déduire de l'ensemble de ces thèses ? L'idée qu'Évagre fait un usage extrêmement réfléchi de la notion de ὄλη : seuls, la matière et le sensible n'impliquent pas la passion, mais offrent une distraction, parfois une illusion de vérité et un support à celle-ci *via* les images qu'ils véhiculent dans l'intellect par le biais de la représentation, des pensées et des

⁶⁴⁷ *Pensées* 25, 10-11.

⁶⁴⁸ *Disciples* 152. Voir aussi les chapitres 94 et 98 de la même œuvre, ainsi que le chapitre 33 des *Pensées*.

⁶⁴⁹ *Pensées* 33, 10-17. On trouve la même idée en *KG* 6.25, S1.

souvenirs qui parviennent à l'intellect par le corps et les sens. La matière reste en soi étrangère à la passion qui, comme des lunettes déformantes, dépeint de façon erronée les réalités sensibles en lesquelles la matière s'incarne. La passion persuade le moine que ce que son intellect voit est vrai par le biais de l'image, sans que ce qui est vu ne soit en cause.

5.2 UN COMBUSTIBLE PLURIEL

Qu'est-ce qui permet à la passion de subsister ? Si l'image du sensible et du matériel est clé pour que la passion survienne, c'est le caractère multiple de ce qui compose cette image qui permet à la passion de perdurer. Plus l'image teintée de passion contient d'objets matériels, plus la passion est forte et durable. Cette thèse s'explique de deux façons : premièrement par le fait que la matière est conçue par Évagre comme l'aliment de la passion ; deuxièmement par l'idée que la multiplicité a un effet préjudiciable sur l'intellect et donc l'ascèse. Fidèle sur ce point à la tradition grecque, Évagre associe la passion à la multiplicité parce que celle-ci s'ancre dans un monde caractérisé par la multiplicité. Le monde sensible multiple se distingue de l'intelligible, dont l'une des caractéristiques principales est l'unité.

Commençons par examiner le chapitre 20 des *Pensées* :

Quand certaines pensées impures sont mises en fuite rapidement, cherchons-en la cause (ζητήσωμεν τὴν αἰτίαν) : d'où cela est-il venu ? Est-ce à cause de la rareté de l'objet, du fait qu'il est difficile de se procurer la matière (τὴν ὕλην) nécessaire, ou bien à cause de l'impassibilité présente en nous que l'ennemi n'a rien pu contre nous ? Par exemple : si un anachorète qui est tourmenté par un démon se met dans la tête qu'on va lui confier le gouvernement spirituel de la Première ville, il est évident qu'il n'imagine pas longtemps (οὐ χρονίζει...φантаζόμενος) cette pensée, et la raison (ἡ...αἰτία) est facile à connaître à partir de ce que nous venons de dire. Mais s'il s'agit de n'importe quelle ville prise au hasard et qu'il reste dans les mêmes dispositions d'esprit (ὁμοίως λογίζεται), bienheureux est-il pour son impassibilité ! De la même manière, pour les autres pensées, on trouvera une méthode semblable à celle qui vient d'être éprouvée. Il est nécessaire, pour notre ardeur et notre force, de connaître ces choses,

afin que nous sachions si nous avons traversé le Jourdain et sommes près de la ville des palmiers ou si nous continuons de vivre au désert, exposés aux coups des étrangers.⁶⁵⁰

Les pensées passionnées peuvent disparaître sans crier gare, une disparition que l'anachorète doit s'efforcer de comprendre pour se situer moralement et agir en conséquence. La méthode d'auto-examen que propose Évagre – qui fait écho à celle d'Origène⁶⁵¹ – teste la réaction du moine à l'idée d'être nommé évêque de Constantinople en comparaison de n'importe quelle autre ville. En s'imaginant gouverner la Première ville, le moine constate que cette pensée disparaît rapidement de son esprit. Mais cette disparition ne lui permet pas de conclure à l'absence de passion en son âme, car la disparition de la pensée passionnée peut être le résultat d'une matière qui vient seulement à manquer, comme la flamme sous cloche s'éteint lorsque l'oxygène se fait rare. Pour savoir s'il est atteint de vaine gloire, l'anachorète doit s'imaginer diriger une autre ville parmi les centaines qui existent, car il y a là suffisamment de matière pour former une pensée orgueilleuse durable. Si toutefois cette pensée disparaît elle aussi, le moine peut en déduire que la disparition de la pensée sur Constantinople était effectivement un signe de progrès moral.

La passion ne porte donc pas, pour le Pontique, sur une catégorie particulière d'objets sensibles ; le moine peut avoir une relation passionnée avec n'importe quel objet du monde. Seulement, certains objets se prêtent mieux à la passion que d'autres parce qu'ils existent en grand nombre. Mais en quoi l'abondance d'objets est-elle clé pour la passion ? Et comment le nombre d'objets matériels peut-il nourrir la passion ? Évagre n'offre malheureusement pas de réponse à ces questions. Associe-t-il la rareté d'un objet avec le peu de probabilité qu'un événement en lien avec cet objet se produise, de sorte que le fantasme d'un objet rare s'évanouit nécessairement et indépendamment de notre degré d'affection ?

⁶⁵⁰ *Pensées* 20.

⁶⁵¹ Hausherr (1955) renvoie à l'ouvrage de Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, qui cite sans doute Origène : « Par exemple la colère : la réprime-t-on à l'égard des uns pour lui laisser libre cours contre d'autres ? La tristesse : la surmonte-t-on en certaines choses, en d'autres non, ou en toutes ? Et ainsi de suite pour la crainte et les autres vices opposés aux vertus » (cité par Hausherr, p. 213). Pour Origène, « il faut tâcher de voir à quel degré on en est, et vers quoi vont les désirs, ou contre quoi les répugnances » (Hausherr, 1955, p. 213).

Notons d'abord que la première association qu'Évagre peut voir entre rareté de l'objet et rareté de la passion repose sur l'opposition qu'il voit entre multiplicité et unité, qui renvoie à sa cosmologie. Avant le premier péché et la chute des intellects purs – ce qu'étaient auparavant les anges, les humains et les démons –, l'unité de Dieu se réfléchissait en eux. La négligence des intellects a eu pour conséquence leur chute, mais surtout la désintégration d'une part de leur union à Dieu – « Le mouvement premier des λογικοί est la séparation du νοῦς d'avec l'Unité qui est en lui »⁶⁵², dit Évagre – et d'autre part de leur unité intérieure, une idée qu'Évagre emprunte à Origène⁶⁵³. Les intellects purs se fragmentent en trois puissances : le νοῦς, le θυμός et l'ἐπιθυμία. La multiplicité est ainsi associée au mal dès le départ par Évagre, pour qui l'unité ainsi que la simplicité sont caractéristiques du bien et de Dieu, comme c'est le cas dans la tradition antique et notamment platonicienne⁶⁵⁴. C'est une idée que l'on trouve aussi chez Grégoire⁶⁵⁵. En ce qui concerne la passion plus précisément, nous faisons l'hypothèse que, pour Évagre, elle a besoin de multiple, car cette qualité est inscrite dans le vice dès le premier péché ; tout ce qui se rapproche de l'unité implique le repli du vice et la révélation du bien et de la vertu. Dans les termes de Graiver, « the mind restores its true nature and re-establishes its resemblance to God when the multiplicity of transient impressions, thoughts, and emotions is exchanged for the unity and freedom from passion of its spiritual nature »⁶⁵⁶.

La multiplicité, qui suppose l'abondance, est une caractéristique centrale de la passion évagrienne. Dans le chapitre 36, 1-2 des *Pensées*, par exemple, Évagre identifie les démons comme étant à l'origine des « nombreuses matières (πολλὰς ὕλας) » que les pensées impures « reçoivent pour croître ». Et ces pensées croissantes « s'étendent à une multitude d'objets (πολλοῖς συμπαρακτείνονται πράγμασι) ». Parmi ces matières et pensées foisonnantes, on

⁶⁵² *KG* 3.22, S2.

⁶⁵³ Graiver, 2018b, p. 45.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, 2018b.

⁶⁵⁵ Voir le chapitre 1 de ce travail.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

compte la rencontre avec des environnements et des êtres divers, desquels peut advenir la passion de la fornication, de la colère ou de la tristesse :

Il y a un démon qu'on appelle « vagabond » et qui s'approche des frères surtout aux alentours de l'aurore ; il promène l'intellect de ville en ville, de village en village, de maison en maison ; celui-ci n'y fait soi-disant que de simples rencontres (φιλάς... τὰς συντυχίας), puis il tombe sur des connaissances (γνωρίμοις), bavarde plus longuement (λαλοῦντα μακρότερα), et voilà qu'il ruine (διαφθείροντα), au contact de ceux qu'il rencontre, son propre état et qu'il s'éloigne insensiblement de la science de Dieu et de la vertu, oubliant jusqu'à sa profession. [...] c'est avec l'intention de ruiner l'état de l'anachorète qu'il agit ainsi, pour que l'intellect, enflammé par tout cela et grisé par ces multiples rencontres (ἵνα ἔκκαυθῆις ἐκ τούτων ὁ νοῦς καὶ ἔκ τῶν πολλῶν συντυχιῶν), tombe aussitôt sur le démon de la fornication, ou sur celui de la colère, ou sur celui de la tristesse, qui plus que tout gâtent la clarté de son état.⁶⁵⁷

Le démon fait connaître à l'intellect une multitude d'expériences, tant en ce qui concerne les lieux qu'il visite que les personnes qu'il rencontre. Les réalités sensibles que l'intellect se représente sont celles de sa vie passée, comme le serait un gâteau, ou de sa vie présente, comme l'est la visite d'autres moines ou de membres de sa famille. Dans cet extrait, ces réalités passées et présentes reviennent au moine par la voie des rêves. La pluralité d'images d'objets variés dans les rêves est néfaste, parce qu'elle détruit (διαφθείρω) moralement l'intellect et l'éloigne de ce qui devrait être sa priorité, soit l'acquisition de la science de Dieu et de la vertu. Cette multitude nuisible, que l'intellect subit d'abord malgré lui mais qui l'amène ensuite à agir contre son intérêt, est exprimée par l'énumération d'objets nombreux – l'intellect est promené « de ville en ville, de village en village, de maison en maison », enflammé par « toutes ces choses » et faisant de « multiples rencontres »⁶⁵⁸ – et par l'accord au pluriel de noms renvoyant à des sensibles. Le moine fait l'expérience d'une grande quantité d'objets ainsi que de la multiplicité de chacun de ces objets. L'intellect est par ailleurs décrit comme « bavardant longuement », ajoutant à la quantité matérielle la quantité temporelle⁶⁵⁹.

⁶⁵⁷ *Pensées* 9, 1-16.

⁶⁵⁸ On retrouve l'idée d'un intellect qui vagabonde à cause des passions dans le chapitre 1.85, S1 de KG.

⁶⁵⁹ Voir aussi *Pensées* 9.

Cette pluralité double, d'objets multiples en même temps que variés, se retrouve en 11, 26-28 d'*Euloge*, 30, 5 de *Prière*, 4, 21-23 ; 14, 5-6 ; 21, 12-15 et 22-26 ; 27, 1-11 ; 28, 5-25 et 29, 1-8 des *Pensées*, ainsi qu'aux chapitres 8, 1-2 et 13, 4-7 du *Pratique*, dans lequel il est question de la pensée de la vaine gloire qui, s'attaquant au moine,

fait imaginer des démons (δαίμονας) poussant des cris (κράζοντας), des femmes guéries (θεραπεύόμενα γόναια), une foule (ὄχλον) qui touche son manteau ; elle lui prédit même qu'il sera prêtre désormais, et fait surgir à sa porte des gens qui viennent le chercher (τοὺς ζητοῦντας αὐτὸν ταῖς θύραις).⁶⁶⁰

Le caractère multiple des réalités du monde sensible apparaît naturellement dans la pensée passionnée, parce que ses fondations sont matérielles.

Cette pluralité concerne aussi les démons. Quoique l'intellect ne puisse recevoir qu'une seule représentation et pensée à la fois⁶⁶¹, les moines connaissent des attaques en série de la part de plusieurs démons, qui introduisent dans leur intellect des pensées nombreuses et diverses sur lesquelles les moines tombent malgré eux. Ces pensées (nécessairement passionnées) se succèdent, sans répit possible pour le moine dont le « cœur passe d'une représentation à une autre, et de celle-ci à une troisième, et de celle-là à une quatrième »⁶⁶². On note aussi, outre le pluriel, l'usage d'adjectifs suggérant l'imprévisibilité des attaques démoniaques, comme dans *Pratique* 54, 6-10 qui décrit des hommes armés et des bêtes venimeuses ou carnivores qui surgissent (ἐπάγω) et terrifient le moine dont le θυμός est troublé par les démons. Le moine se trouve ainsi assailli par une abondance de représentations qui s'enchaînent de façon incontrôlée et laissent entendre l'expérience d'une situation éprouvante. L'inventaire que dresse Évagre des animaux et de leurs assauts – que l'on peut compléter avec les chapitres 21, 22-26 et 23, 14-19 de *Pensées* – exprime autrement la nocivité des pensées passionnées pour le moine.

Ainsi dispose-t-on d'un premier élément de réponse à la question que nous posions plus haut : la multiplicité des passions pose problème en ce qu'elle suppose l'excès et cet

⁶⁶⁰ Voir aussi 54, 1-6 du *Pratique*, *Pensées* 21 et *Pratique* 14 dans lesquels la notion de foule est utilisée dans un contexte comparable, et *Disciples* 32 pour un usage comparable du pluriel dans le contexte de la passion.

⁶⁶¹ *Pensées* 24.

⁶⁶² *Ibid.* 23, 4-6.

excès détourne l'attention du moine. Pour subsister, la passion a besoin du plus d'objets possible parce que c'est en distrayant le moine qu'elle évite que celui-ci se tourne vers le bien, ce qui supposerait son éradication. Plus le nombre d'objets sur lesquels porte la passion est important, moins le moine sera en état de traiter et de supprimer la passion, et de prier et de contempler Dieu. La passivité de l'intellect que certains passages expriment découle de cette idée : la passion le promène, l'emporte, l'enflamme, le grise et l'attaque, et lui fait imaginer certaines choses et en prédire d'autres. Dépourvu d'agentivité, et plus exactement de volonté libre, notion que nous discuterons au chapitre 7, l'intellect est neutralisé par le démon et la passion, ce qui assure à la passion une plus longue durée de vie. La matière abondante nourrit la passion en anéantissant tout effort rationnel.

Cette thèse est corroborée par d'autres exemples. Le chapitre 36, 5-8 des *Pensées* met en évidence l'effet de la purification de l'âme sur la passion et sur les objets qu'elle contient :

celles [parmi les pensées impures] qui sont quelque peu purifiées (κεκαθαρμένοι) sont bien plus à l'étroit que les premières (στενότεροι τούτων μάλλον), car elles ne peuvent, du fait de la faiblesse de la passion (διὰ τὴν τοῦ πάθους ἀσθένειαν), s'étendre à une multitude d'objets (πολλοῖς συμπαραεκτείνεσθαι πράγμασι μὴ δυνάμενοι).

La purification des pensées passionnées a pour conséquence que celles-ci disposent de moins d'espace, ce qui réduit la quantité d'objets sensibles qu'elles contiennent. On trouve une idée similaire dans les chapitres 8, 1-2 et 16, 9 du *Pratique*, qui évoquent une âme qui, atteinte de gourmandise, « convoite des nourritures variées » et qu'il faut apaiser en réduisant la quantité de nourriture et de boisson que l'on donne au corps. Le chapitre 27, 21-22 de la même œuvre complète cette idée en précisant que « ce sont surtout les coléreux et les irascibles d'entre les frères qui tombent sur les visions effrayantes, ceux qui se gorgent de *trop* de pain et d'eau qui tombent sur les imaginations honteuses » (nous soulignons). Une passion qui manque de force est une passion qui porte sur un nombre limité de sensibles, parce que l'intellect la traite en se purifiant et en purifiant son âme.

De même que nous avons vu en 5.2 que l'empreinte que la matière laisse sur l'intellect par le biais du νόημα permet au moine d'identifier et de traiter sa passion ou d'éloigner le démon, de même la matière révèle la passion dont le moine aurait pu ignorer la présence :

Nombreuses sont les passions cachées en nous (ἐν ἡμῖν κεκρυμμένα) que nous ne connaissons pas (οὐ γινώσκουμεν) mais, quand se présentent les matières (ὅταν δὲ ἐμπέσωσιν αἱ ὕλαι), elles sont dénoncées (ἐλέγχονται). [...] Toi donc quand tu rencontres des matières (ἐμπεσῶν ὕλας), sache pour quoi tu as une passion.⁶⁶³

L'apparition d'un objet sensible et matériel met en mouvement les passions contenues dans le θυμός et l'ἐπιθυμία. Elle révèle une passion qui n'existait jusqu'alors qu'à l'état latent dans l'âme du moine. Paradoxalement, la matière peut donc contribuer, pour Évagre, à la purification de l'âme. Si l'anachorète est passionné, sa passion sera exposée grâce à la présence des objets desquels elle dépend et qui l'alimentent, comme le gâteau dans le cas de la gourmandise ou la femme dans le cas de la fornication⁶⁶⁴. Aussi, tandis que le chapitre 20 des *Pensées* soulignait le fait que le moine risque, avec les réalités sensibles rares, d'en déduire qu'il est moins passionné qu'il ne l'est, le chapitre 72 de *Disciples* avance que le moine est enclin à penser qu'il est moins affecté qu'il ne l'est s'il ignore que de nombreuses passions sont dissimulées dans son âme et s'il ne fait pas l'effort de les découvrir – notamment au moyen d'une interaction avec le monde sensible qui l'entoure. La thèse est étonnante, puisqu'elle implique d'une part que la matière est une condition à la passion autant qu'une condition à sa disparition, d'autre part que se connaître soi-même (le soi étant identifié à

⁶⁶³ *Disciples* 72, 1-4. Voir aussi *KG* 6.52 et *Pensées* 2. *Disciples* 135 renvoie lui aussi aux matières fournies par les démons, qui leur permettent de « tirer au grand jour (ἐμφανῶς... αὐτοὺς ὑποσύρη) » le moine avancé et de le diriger vers la passion de la fornication. Les matières révèlent la passion latente du moine.

⁶⁶⁴ Notons que, bien qu'il ait existé des Mères du désert et des moniales, Évagre n'a visiblement que des moines en tête, dont l'hétérosexualité ne fait aucun doute. L'absence de mention d'hommes qui formeraient l'objet de la passion pour les moniales et les moines nous indique non seulement le public cible d'Évagre, mais également l'association des femmes et du corps féminin au vice. Chez d'autres penseurs tardo-antiques, comme Basile d'Ancyre, les moniales éprouvent du désir pour les hommes, qui représentent un danger pour leur pratique ascétique (Clark, 2011). Clark relève aussi que le corps masculin, pour les ascètes, est davantage marqué, dans sa définition même, par des manifestations involontaires de désir sexuel (2011, IX, p. 179). En ce sens, si Évagre s'adresse bien à un public masculin, on peut interpréter autrement sa focalisation sur le corps féminin : en évoquant surtout le désir masculin pour des corps féminins, Évagre souligne peut-être davantage la faiblesse du corps masculin que le vice du corps féminin. Brakke (2001a), partant de la *Vie d'Antoine*, voit dans la référence aux corps féminins comme tentants l'idée que ceux-ci, avec les corps noirs de jeunes Éthiopiens et Égyptiens, sont « the projected strength or irresistibility of the monk's attraction to the erotic object, whether woman or boy » (*ibid.*, p. 510). En d'autres termes, le fait d'identifier les corps des femmes et de jeunes hommes noirs comme des objets de désir permet au moine de mettre à distance ce qu'il vit. La question de l'orientation sexuelle des moines en tant que telle n'est pas discutée par Brakke, qui souligne toutefois l'hypersexualisation des corps féminins et noirs. Pour plus de détails sur la représentation et le rôle des femmes, des moniales et du corps féminin dans l'Antiquité tardive, voir notamment Hausherr, 1955, pp. 251-291 ; Castelli, 1986 ; Brown, 1988, surtout les chapitres 1 et 7 ; Elm, 1994 ; Wipszycka, 2002 ; Brakke, 2003 et 2005 ; et Clark, 2011. Pour un développement sur la vision qu'ont les moines des Éthiopiens et des Égyptiens, ou plus généralement des hommes noirs, voir Brakke, 2001a.

l'intellect par Évagre) relève en partie du rapport que l'on entretient avec le monde sensible. Ainsi, même si Évagre conçoit l'être humain comme avant tout rationnel – comme les anges et les démons, il est un intellect pur à l'origine, le θυμός, l'ἐπιθυμία et son corps ayant été joints après le péché –, l'environnement sensible dans lequel il évolue à présent agit directement sur son état intérieur, pour le meilleur ou pour le pire.

5.3 L'ÉPAISSISSEMENT DE L'INTELLECT ET DU CŒUR

Il existe une autre forme de matérialité qui touche à la problématique des passions. C'est la notion d'épaississement de l'intellect et du cœur, qui résulte de l'action de la passion sur ceux-ci et que l'on retrouve dans trois chapitres :

Dans quel but les démons produisent-ils en nous gourmandise, avarice, colère et rancune, et toutes les autres passions ? C'est pour que, épaissi par elles (ἵνα παχυνθῆις ἐξ αὐτῶν), l'intellect ne puisse pas prier comme il faut. Car les passions de la partie irrationnelle, venant à dominer, ne le laissent pas se mouvoir rationnellement et chercher le Verbe Dieu.⁶⁶⁵

Quand nous sommes obligés de séjourner quelque temps dans les villes ou dans les villages, alors surtout attachons-nous fortement à l'abstinence en fréquentant les séculiers, de peur que notre intellect, épaissi (παχυνθείς) et privé de sa vigilance habituelle, du fait de la circonstance présente, n'agisse contre sa volonté (τῶν ἀβουλήτων) et ne devienne un fugitif, atteint par les coups des démons.⁶⁶⁶

Chez ceux qui ont renoncé depuis peu, le (démon) de la fornication pénètre dans leur cœur, parce qu'il est encore épais (ἔτι παχείας οὔσης) ; mais chez ceux qui sont déjà exercés depuis longtemps en ce qui concerne les diverses pensées, il commence par fournir les matières (ὄλας), afin de les tirer au grand jour vers la fornication.⁶⁶⁷

Dans le premier extrait, la multitude d'objets matériels qui accompagnent la passion épaissit (παχύνω) l'intellect et l'empêche de prier et de se mouvoir rationnellement. Dans le deuxième extrait, Évagre associe l'épaisseur de l'intellect à la vie dans le sensible et plus particulièrement à la vie extramonastique, nécessairement composée d'objets nombreux et d'expériences

⁶⁶⁵ Prière 51, 1-4.

⁶⁶⁶ Pratique 41.

⁶⁶⁷ Disciples 135.

variées, comme Évagre en a fait l'expérience avant son établissement dans le désert égyptien. Cette épaisseur, avec la privation de sa « vigilance habituelle », entraîne l'intellect à agir contre son gré et à fuir sa vocation. Dans le troisième extrait, c'est le cœur qui est épais, ceci à cause des pensées passionnées dont le contenu est naturellement matériel. Chez le moine avancé, il n'y a plus d'attachement aux matières, autrement dit aux réalités sensibles ; les matières n'occupent plus son esprit. Ce sont donc les démons eux-mêmes qui les introduisent sous la forme d'images (φαντασίαι)⁶⁶⁸ ou qui doivent les rappeler (ὑπομνήσκω) au moine par les souvenirs⁶⁶⁹. L'épaisseur de l'intellect et du cœur est directement liée à la présence en ceux-ci de réalités matérielles, parfois multiples, qui accompagnent la passion⁶⁷⁰.

Dans sa note sur le huitième chapitre de *Disciples*, Géhin relève que « l'idée d'épaisseur (adjectif παχύς et ses dérivés παχύτης et παχύνειν) est toujours associée à la chute [...] ; on retrouve là un lointain écho du thème platonicien de l'alourdissement de l'âme (cf. *Phédon* 81c, avec le verbe βαρύνειν) »⁶⁷¹, thématique que nous avons déjà discutée en 1.3.3. La prise en compte des propos de Guillaumont dans son introduction aux *KG*, et plus précisément à la cosmologie d'Évagre, ajoute un sens supplémentaire à l'idée d'alourdissement de l'âme par le corps : « il y a une relation étroite entre les lieux et les corps »⁶⁷², dit-il, avant de citer le chapitre 68 de la deuxième sentence des *KG* : « On dit que sont en haut ceux qui possèdent des corps légers, et en bas ceux qui possèdent des corps lourds ». La lourdeur du corps est ainsi associée à l'état de gravité de la chute vis-à-vis du bien ; plus un corps est lourd, plus il est éloigné de la vertu et de Dieu. Tobon établit le même lien, en ajoutant l'idée de noirceur du corps en plus de son épaisseur et de son alourdissement⁶⁷³, de même qu'O'Laughlin, qui évoque l'épaississement des νόες après le péché originel⁶⁷⁴.

⁶⁶⁸ *Pensées* 2, 23-26.

⁶⁶⁹ *Prière* 10.

⁶⁷⁰ Dans la *Lettre* 4, 3, Évagre est explicite sur le lien entre l'attachement de l'intellect, par les passions, aux choses sensibles.

⁶⁷¹ Géhin, 2007, p. 110, note 8. Géhin renvoie aussi à la scholie 323 d'*ad. Pron.* 26, 10 d'Évagre. La *Lettre* 4, 2 d'Évagre évoque aussi l'alourdissement de l'intellect et le fait qu'il se courbe sous le poids des passions comme la colère ou du désir.

⁶⁷² Guillaumont, 1962, p. 108.

⁶⁷³ Tobon, 2010, pp. 30-31.

⁶⁷⁴ O'Laughlin, 1987, p. 153.

Évagre associe l'épaisseur de l'intellect et du cœur à la présence en eux de la matière, qui arrime l'intellect au sensible et l'empêche de s'adonner à ce qui lui est apparenté et aux réalités intelligibles sur lesquelles il devrait se focaliser. Cette épaisseur est donc à comprendre au sens métaphorique et non littéral ; la notion exprime l'état de déchéance d'un intellect qui tend vers le corps. Évagre emprunte sans doute ici à Platon et à Plotin. Le mythe du char ailé présenté dans le *Phèdre* évoque une âme « cheminant dans les hauteurs » éloignées du monde sensible. Au début du traité 19 sur les vertus, qui renvoie au *Théétète* de Platon 176a-b, Plotin nous exhorte, êtres rationnels, à « nous enfuir d'ici » pour « fuir les maux »⁶⁷⁵ et à la place « remonter là-haut »⁶⁷⁶ pour s'assimiler au divin.

On trouve chez Évagre des termes rappelant ceux des platoniciens. Au chapitre 66, 1-4 du *Pratique*, il décrit la condition de l'intellect qui, ayant

mené à bien la pratique et qui s'est approché de la science ne sent presque plus, ou même pas du tout, la partie irrationnelle de l'âme, car la science le ravit (ἀρπαζούσης) dans les hauteurs (μετάρσιον) et le sépare (χωριζούσης) des choses sensibles.⁶⁷⁷

Ce chapitre suggère l'assimilation de l'intellect qui s'est élevé « dans les hauteurs » au divin, grâce à la contemplation des intelligibles et la prière pure.⁶⁷⁸ Le chapitre 53, 2 de *Prière* fait écho à cette idée en décrivant l'effet de l'état de prière sur l'intellect, qui le « transporte [...] jusqu'à la cime intelligible (εἰς ὕψος νοητὸν ἀπαρτίζουσα) ». Dans le chapitre 61 de *Disciples*, il est question de démons qui « se disputent pour tirer [le pratique] en bas (διασῦραι) au moyen des sensibles (διὰ τῶν αἰσθητῶν), afin de le détacher (ἐκκρούσωσιν) du souvenir de Dieu ». Il s'agit, dans le chapitre 22, 2 des *Pensées*, de pensées impures qui « font descendre (κατάγουσι) l'intellect "à la ruine et à la perdition" », et, au chapitre 40, de la fonction naturelle de l'intellect, qui est de s'élever. Chez Évagre comme chez Platon et Plotin, le sensible

⁶⁷⁵ *Ennéade* I, 2, 19, 1.

⁶⁷⁶ Bréhier, 1924, p. 27.

⁶⁷⁷ Évagre mentionne aussi « les hauteurs » dans *Prière* 82.

⁶⁷⁸ Notons qu'Évagre évoque également l'assimilation au divin dans *Réflexions* 2 et 20, par exemple. L'assimilation à Dieu est aussi signifiée par la vision, par l'intellect, d'une lumière en lui-même, celui-ci baignant dans la lumière divine (voir par exemple *Pratique* 64 et *Pensées* 42 ; voir aussi le chapitre 4 de Konstantinovskiy (2009), qui porte sur la notion de lumière chez Évagre).

alourdit ce qui est intelligible et fait obstacle à son activité naturelle. Évagre d'une part associe l'épaisseur de l'intellect à « l'épaisseur matérielle (τῆς ὑλώδους παχύτητος) »⁶⁷⁹ du corps, d'autre part il la conçoit comme condamnant la prière pure et « sans pesanteur (τῆς ἀβαροῦς προσευχῆς) »⁶⁸⁰. L'épaisseur empêche l'intellect et le cœur de se conformer à leur nature et les assimile au monde « d'ici-bas »⁶⁸¹, pour reprendre l'expression de Plotin.

Évagre oppose cette épaisseur à la légèreté (κουφότης) qu'il rattache à la simplicité (φιλότης, ἀπλότης). La progression dans la pratique permet d'avoir des représentations « plus légères (κοῦφα) »⁶⁸², c'est-à-dire plus simples, ce qui signifie que les représentations sont dénuées de passion⁶⁸³ et non pas qu'elles sont immatérielles et non sensibles. Évagre évoque les représentations sensibles non passionnées et simples en 36, 7 du *Pratique*, 56, 2 de *Prière* et 32 ainsi que 32, 65, 66 et 148 de *Disciples*. Il décrit aussi des souvenirs simples :

Quand (ὄταν) les représentations des femmes, des richesses, de ceux qui ont attristé, etc., sont ramenées par la mémoire sous une forme simple, sans passion (φιλά ἀνενέγκη ἢ μνήμη χωρὶς παθῶν), sache que tes péchés t'ont été pardonnés. Mais si elles remontent accompagnées de dégoût ou passionnées, tu es encore impur, même si tu crois renoncer, car la tristesse demeure, et tu as commis un péché.⁶⁸⁴

Dans *Disciples* 147, 1-3 la relation entre la pensée simple et passionnée est exprimée comme un processus dont le point de départ consiste en la passion et le point d'arrivée la simplicité : de même que l'intellect se meut de la malice et de l'ignorance vers la vertu et la science, de même l'intellect se départit des pensées passionnées pour se diriger « vers les pensées simples (ἐπὶ φιλοῦς λογισμούς) ». La simplicité est d'ailleurs aussi ce qui démarque la pensée humaine de la pensée passionnée :

⁶⁷⁹ *Disciples* 8.

⁶⁸⁰ *Prière* 131.

⁶⁸¹ *Ennéade* I, 2, 19, 1.

⁶⁸² *Disciples* 78.

⁶⁸³ *Ibid.* 32, 65 et 66. Voir aussi la note de Géhin pour *Disciples* 32 : « Les souvenirs passionnés (ἐμπαθεῖς) s'opposent aux souvenirs simples (φιλοί), au même titre que les pensées passionnées s'opposent aux pensées simples » (2007, note 32, p. 139).

⁶⁸⁴ *Disciples* 32. Pour d'autres exemples de souvenirs simples, voir *Pensées* 4, 18-21 et *Pratique* 36, 6-7.

Quant à la pensée humaine, elle ne vise pas plus l'acquisition qu'elle ne scrute le symbolisme de l'or, mais elle introduit seulement dans l'esprit la forme simple de l'or (ἀλλὰ μόνον εἰς τὴν διάνοιαν τοῦ χρυσοῦ τὴν μορφὴν εἰσισφέρει φιλήν), en dehors de toute passion de cupidité.⁶⁸⁵

La pensée humaine, étant simple et non passionnée, ne poursuit ni l'acquisition d'un sensible ni ce que cet objet peut représenter symboliquement. C'est tout le contraire pour la pensée passionnée, qui, comme le présente le chapitre 8, 17 des *Pensées*, « prédit la jouissance (τρυφήν) et la gloire (δόξαν) qui [...] résulteront » de l'acquisition de l'or. La passion de la gloire pousse le moine à rechercher l'or, ce que l'or lui-même – transmis par la représentation simple – ne fait pas. L'absence de dimension morale de la représentation simple d'un sensible enjoint Évagre à qualifier la pensée humaine d'« impassible » en *Disciples* 140 et à l'associer au fait de s'occuper des raisons (λόγοι) des sensibles au chapitre 57 de *Prière*, une qualité qui définit pourtant la pensée angélique qui est par nature impassible, selon le chapitre 8 des *Pensées*.

Les bienfaits des représentations simples sont d'autant plus manifestes dans *Disciples* 66. Tout comme la contemplation et la prière⁶⁸⁶, elles peuvent faire partie du traitement de la pensée et du souvenir passionnés, en permettant à l'intellect d'échapper (ἐκφεύγω) à la passion. Évagre ne précise pas comment fonctionne ce traitement qu'il ne détaille pas ailleurs dans son œuvre, mais il se peut qu'il ait en tête un procédé similaire à celui qu'il développe dans le chapitre 7 des *Pensées*. Là, il nous apprend que certaines pensées en « coupent » (τέμνω) d'autres, ce qui a pour conséquence qu'une pensée disparaît pour être remplacée par une autre. Nous pouvons ainsi faire l'hypothèse que la représentation simple d'un objet remplace la représentation passionnée, ce qui implique deux choses : d'abord et comme nous l'avons vu en 5.1, que l'intellect n'est jamais complètement affecté par la passion puisqu'il lui reste la possibilité de recevoir des représentations non passionnées et de rappeler des représentations non passionnées du passé, c'est-à-dire des souvenirs simples ; ensuite que la représentation simple d'un sensible, par exemple de l'or sans cupidité, dispose d'une force

⁶⁸⁵ *Pensées* 8, 18-21.

⁶⁸⁶ *Disciples* 66.

d'attraction comparable à celle de la représentation passionnée d'un sensible pour l'intellect. Mais quel traitement offre-t-elle exactement ? Puisque la représentation simple n'a pas pour objet un intelligible, contrairement à la contemplation et la prière, on peut en déduire qu'elle rend la contemplation et la prière possibles, en écartant la représentation passionnée. Elle est utile non pas en ce qu'elle assimile l'intellect à Dieu, comme le font la contemplation et la prière pure, mais en ce qu'elle dégage la voie pour que cette assimilation puisse avoir lieu. Ainsi retrouve-t-on l'ambiguïté évoquée dans les chapitres précédents : la matière traduite en représentation, en pensée ou souvenir représente un danger pour l'humain en même temps qu'elle peut contribuer à son salut moral.

Notons toutefois, en guise de conclusion à ce sous-chapitre, qu'il ne suffit pas d'avoir, selon Évagre, des représentations, des pensées et des souvenirs simples pour atteindre les sommets de l'ascèse. La simplicité des représentations, pensées et souvenirs est le signe d'un début d'impassibilité, qui appartient à la pratique, mais le moine doit la dépasser :

L'impassibilité rend simples (φιλά ποιει) les représentations, mais la science et la contemplation habituent l'intellect à être sans forme (ἀνείδεον εἶναι), et il en résulte qu'il prie sans distraction (ἀπερισπάστως), car à partir de la seule pratique, il ne peut pas réussir à être sans forme dans la prière (τὸ ἀνείδεον εἶναι αὐτὸν ἐν τῇ προσευχῇ), à moins d'y avoir été préparé dans la science de la contemplation.⁶⁸⁷

La lutte du moine au niveau pratique porte sur la passion et son objectif consiste à parvenir à des représentations, pensées et souvenirs simples⁶⁸⁸. Mais le moine pratique, pour devenir gnostique, « quittera (ἀποθήσεται) [par la suite] les pensées simples par la contemplation spirituelle (διὰ τῆς πνευματικῆς θεωρίας) »⁶⁸⁹, qui permettent à son « intellect [de se mouvoir] vers l'état sans forme (ἐπὶ τὴν ἀνείδεον κατάστασιν) »⁶⁹⁰. Et l'une des preuves de cette

⁶⁸⁷ *Disciples* 39, 3-9.

⁶⁸⁸ *Ibid.* 158. O'Laughlin (1987, p. 138) rappelle que le moine n'atteint jamais définitivement le stade gnostique, qui supposerait qu'il bénéficie de manière indéterminée des effets de la pratique. La pratique n'a pas de terme, mais doit être exercée de façon constante, ce qui ouvre la voie à la vie gnostique. Cette dernière, contrairement à la vie pratique vis-à-vis de la vie gnostique, n'exclut pas la pratique.

⁶⁸⁹ *Pensées* 40, 5-6.

⁶⁹⁰ *Disciples* 147, 1-4.

progression se situe dans l'absence d'images dans les rêves⁶⁹¹. Cet état désirable, sans forme, renvoie à l'état primitif de l'intellect avant le premier mouvement, quand il était encore un pur νοῦς. Les réalités sensibles constituent ainsi au mieux une distraction pour l'intellect, au pire un éloignement et une dégradation de son essence originelle. Aussi, « l'intellect a toute sa force (ἔρρωται) quand il n'imagine (φανταζόμενος) aucune des choses de ce monde au moment de la prière »⁶⁹², et « la prière sans distraction est la plus haute intellection de l'intellect (ἀπερίσπαστος προσευχή ἐστὶν ἄκρα νόησις νοός) »⁶⁹³.

Les raisons de cette position sont d'une part à rattacher au processus d'impression de l'intellect ainsi qu'à l'objet de la contemplation, soit Dieu, d'autre part à l'objectif de l'ascèse au sens évagrien. L'empreinte de l'intellect, bien qu'elle soit dans l'ordre du monde sensible, distrait néanmoins des intelligibles, considérés, selon la tradition platonicienne, comme plus élevés et plus dignes pour une réalité intelligible tel l'intellect. Si ce dernier ne peut recueillir qu'une seule représentation à la fois, on conçoit qu'il n'y ait pas de place pour penser autre chose que l'image qui apparaît ; la représentation sensible distrait au sens où elle force le regard de l'intellect sur elle et l'empêche de se tourner vers autre chose. Elle offre une connaissance superficielle et variée des êtres – quoiqu'essentielle puisqu'elle forme le socle de la science supérieure⁶⁹⁴ – au lieu d'une connaissance simple et unifiée de leurs raisons d'être⁶⁹⁵ et de la « substance (οὐσία) des incorporels »⁶⁹⁶. En quittant les représentations sensibles, l'intellect quitte la « science des êtres »⁶⁹⁷, pareille à « la sagesse pleine de variété (ἡ πολυποίκιλος σοφία) » d'Éphésiens 3, 10, pour parvenir à la seconde étape de la science, dans

⁶⁹¹ *Pratique* 55.

⁶⁹² *Ibid.* 65. Voir aussi *Prière* 117 et *Disciples* 6 pour cette idée.

⁶⁹³ *Prière* 35.

⁶⁹⁴ Konstantinovsky rattache – comme Zecher (2015, p. 132) – cette forme de connaissance, basée sur la présence d'images dans l'intellect, à 16a4-9 de *Sur l'interprétation* d'Aristote, qui serait parvenu à Évagre via Clément d'Alexandrie. « Since the concepts in the mind are faithful likenesses of the things and objects in the world, the mind itself becomes a likeness of the cosmos it studies and contemplates » (2009, p. 35). Pour des détails sur la notion de connaissance et le rôle des images dans celle-ci chez Évagre, voir les pp. 41-45 de son ouvrage. Pour le lien entre contemplation et connaissance de Dieu, voir le chapitre 3.

⁶⁹⁵ *Disciples* 10 ; *Pensées* 8, 19, 28 et 41 ; *Pratique* 89 et *Prière* 52.

⁶⁹⁶ *Pensées* 41, 31.

⁶⁹⁷ *Disciples* 19, 1-2. Voir aussi *Prière* 85, où Évagre remarque que « la psalmodie relève de la sagesse pleine de variété (τῆς ποικίλης σοφίας) », ainsi que *Disciples* 78, où il est dit que « quand il [l'intellect] progressera dans la science, les contemplations qu'il aura seront variées (ποικίλα) ».

laquelle il fait l'expérience de l'uniformité et de la simplicité qui s'opposent à la composition des sensibles et à la variété de ce qui relève du sensible⁶⁹⁸.

5.4 UN CORPS AMBIGU

Ce chapitre a plusieurs fois montré le rapport ambigu qu'Évagre entretient avec la matière : celle-ci forme tantôt une menace pour la vie morale humaine, puisqu'aucune passion ni vice n'est concevable sans elle, tantôt Évagre la dédouane de toute responsabilité du mal et juge qu'elle peut contribuer à l'identification de la passion et du démon, ce qui permet de traiter la passion et d'éloigner le démon. Cette ambiguïté atteint son apogée lorsqu'il s'agit du corps.

Le corps joue un rôle dans la passion de trois manières. Premièrement, à travers les sens, il donne lieu à la représentation sensible à laquelle s'attache la passion et que la matière peut venir nourrir lorsqu'elle est abondante. Deuxièmement, le corps constitue le moyen d'accès pour le démon, qui peut venir y déposer des représentations, pensées et souvenirs passionnés. Troisièmement, il offre à l'intellect le moyen de concrétiser la passion et ainsi au moins de passer du péché en esprit au péché en action. Nous ne reviendrons pas sur le lien entre la représentation et la passion. Mais nous allons explorer les deux autres rôles que joue le corps dans la passion, avant de nous tourner vers les moyens de traitement de la passion que rend possibles ce même corps.

La matière et les réalités sensibles sont un moyen pour les démons d'accéder au moins et de l'inciter à prendre le chemin de la passion. Les démons mobilisent pour ce faire le corps humain, qu'ils touchent, et profitent de sa vulnérabilité vis-à-vis des réalités sensibles, en insérant des représentations, pensées et souvenirs passionnés. Les chapitres 94, 98 et 152 de *Disciples* notamment mettent en avant ces idées : le démon, auquel Évagre renvoie avec la notion de πνεῦμα cette fois, entre en contact, par son propre corps, avec le corps du moine,

⁶⁹⁸ *Prière* 85. Dans ce chapitre, Évagre précise que « la prière est le prélude à la science immatérielle et non variée (τῆς ἀύλου καὶ ἀποικίλου γνώσεως) ». Par ailleurs, Géhin renvoie à la *Lettre* 58 d'Évagre, en laquelle celui-ci affirme que « la contemplation des êtres comporte beaucoup de récits (πολλὰς... τὰς ἱστορίας), mais la science de la sainte Trinité est uniforme (μονοειδής), car elle est science essentielle (οὐσιώδης) » (2007, note 19, p. 121).

par exemple en lui touchant « l'endroit du cerveau qui palpète dans les veines »⁶⁹⁹, et peut y déposer une représentation qui allume (ἐξάπτω) en l'âme la passion lorsque les conditions expliquées dans le chapitre 4 sont réunies. La composition (κρᾶσις) du corps étant modifiée, l'âme et l'intellect sont eux aussi transformés, c'est-à-dire qu'il y a inflammation (ἐξάπτω) et mise en mouvement des passions dans le θυμός et l'ἐπιθυμία, mais également dégénérescence de l'état naturel de l'intellect, celui-ci étant affecté par la passion. Évagre note que « les démons ne peuvent troubler le θυμός qu'en touchant le corps (εἰ μὴ διὰ τῆς ἐπαφῆς τοῦ σώματος) »⁷⁰⁰ et qu'ils peuvent même aller jusqu'à palper (ψηλαφάω) le sexe afin d'y déposer une représentation⁷⁰¹ et provoquer « l'écoulement immonde »⁷⁰².

Le corps permet aussi aux démons de décoder l'état moral de l'anachorète : bien qu'ils ne soient pas cardiognostes comme Dieu – ils « ne connaissent pas nos cœurs »⁷⁰³ –, ils « scrutent tout »⁷⁰⁴ – « position couchée, position assise, station debout, parole, démarche, regard »⁷⁰⁵ – et ce qui les intéresse sont les mouvements du corps qui permettent de reconnaître (ἐπιγιγνώσκω) « la plupart des représentations présentes dans le cœur »⁷⁰⁶ et de révéler la présence de pensées passionnées⁷⁰⁷. Que faut-il comprendre par ces mouvements révélateurs ? Simplement que le corps trahit un grand nombre d'activités rationnelles en étant l'instrument par lequel l'intellect concrétise ses idées : lire et méditer les Écritures, parler à un frère, se rendre au chevet d'un malade, se procurer de la nourriture et de l'eau. Le comportement extérieur du moine révèle ses intentions et son état intérieur. Ces signes permettent aux démons de lui tendre des pièges et de lui faire du tort lors de la prière⁷⁰⁸, par le biais des pensées passionnées.

⁶⁹⁹ *Prière* 73, 7-8. Voir aussi 74.

⁷⁰⁰ *Disciples* 94, 1-2.

⁷⁰¹ *Ibid.* 152.

⁷⁰² *Ibid.* 182.

⁷⁰³ *Pensées* 37, 1.

⁷⁰⁴ *Ibid.* 37, 32.

⁷⁰⁵ *Ibid.* 37, 30-32.

⁷⁰⁶ *Ibid.* 37, 4-6.

⁷⁰⁷ *Pratique* 47.

⁷⁰⁸ *Pensées* 37, 33-35.

Les démons font appel à une multitude de passions et de pensées passionnées pour ébranler l'intellect de l'anachorète à travers son corps :

Quand les démons essaient d'ébranler l'entendement (τὴν ἔννοιαν) par les plaisirs les plus honteux (ταῖς αἰσχίστοις ἡδοναῖς), alors ils font aussi intervenir le combat de la glotonnerie (τὸν τῆς λαίμαργίας πόλεμον), pour qu'ayant préalablement enflammé (προπυρώσαντες) le ventre (τὴν γαστέρα) par les matières (ταῖς ὕλαις), ils n'aient aucune peine à précipiter l'âme dans l'impudicité (τῆ ἀσελείᾳ).⁷⁰⁹

Les démons tentent de déclencher la passion de la fornication, les « plaisirs les plus honteux » étant ceux qui ont trait au sexe⁷¹⁰, et pour renforcer leur attaque et assurer sa fin, ils mobilisent aussi la glotonnerie. Ensemble, ces passions parviennent sans difficulté à « précipiter l'âme dans l'impudicité »⁷¹¹. Mais pour que la glotonnerie ait l'effet escompté, les démons doivent avoir « préalablement enflammé le ventre par les matières », ce qui suppose d'une part que le soin du corps a été négligé par l'anachorète, sans quoi il ne serait pas réceptif aux réalités matérielles – dans cet extrait, la boisson et la nourriture⁷¹² – et aux attaques démoniaques ; d'autre part que la mauvaise santé physique du corps – qui râtît (πάσχω) lui aussi du péché, ce qui nécessite que le moine le soigne par « le jeûne, la veille et la fatigue »⁷¹³ – influence la santé morale de l'âme.

Mais tout comme nous avons vu que la matière en général était traitée par Évagre avec ambivalence, il en va de même pour le corps. Le corps peut contribuer à la détérioration de l'âme et de l'intellect, mais il peut également, par un procédé inverse, soulager celle-ci et lui restituer sa santé en traitant les passions. Le chapitre 53, 4 de *Pratique* affirme explicitement que le moine parvient à l'impassibilité de son âme « par le moyen du corps (διὰ τοῦ σώματος) ». C'est avec cette perspective en tête qu'Évagre propose, parmi les thérapies des

⁷⁰⁹ *Euloge* 11, 36-39.

⁷¹⁰ Voir Clark (2011) pour un développement sur ce point. La position d'Origène a peut-être eu une influence sur celle d'Évagre. Origène voyait dans la relation sexuelle une souillure, peu importe la condition dans laquelle elle était pratiquée (Crouzel, 1985, p. 187), contrairement à Grégoire, qui n'y voit du mal que lorsqu'il n'est pas question de reproduction, seulement de plaisir.

⁷¹¹ Selon Fogielman, Évagre n'utilise que deux fois la notion d'ἀσελεία dans son œuvre, l'autre occurrence se trouvant en *Vives* 2, I, 7, « mais il appartient au vocabulaire des épîtres pauliniennes, où il figure souvent dans des énumérations de vices » (2017, note 4, p. 317).

⁷¹² Notons d'ailleurs que, dans cet extrait, Fogielman traduit ὕλη par « nourritures matérielles » (2017, p. 319).

⁷¹³ *Disciples* 167.

passions, le jeûne⁷¹⁴, la privation de sommeil, et l'abandon des biens et des richesses. Prenons deux exemples parmi de nombreux autres :

Il faut prendre soin des passions, et ainsi nous surmonterons (περιγενησόμεθα) facilement les pensées. Par exemple, contre la fornication, (utiliser) épuisement du corps (τήξιν τοῦ σώματος), jeûne (νηστείαν), veille (ἀγρυπνίαν), retraite (ἀναχώρησιν) ; contre la colère et la tristesse, mépriser la matière (τής ὕλης), la gloire (δόξης) et l'infamie (ἀτιμίας).⁷¹⁵

Le démon de la fornication cherche (ζητεῖ) (à provoquer) en haut (ἄνωθεν) la salive (τὸν πτύελον), en bas (κάτωθεν) l'écoulement immonde (τὴν μεμιασμένην ἔκρυσιν) ; mais il est détruit (φθείρεται) par la faim (λιμῶ), la soif (δίψει) et la veille (ἀγρυπνία).⁷¹⁶

En soignant ses passions, le moine rend simples les pensées qui en sont atteintes, c'est-à-dire qu'il les purifie. Chaque passion requiert un traitement spécifique selon la faculté de l'âme avec laquelle elle entretient un lien particulier. Pour la fornication, qui dépend de l'ἐπιθυμία et dont les symptômes sont notamment l'excès de salivation et l'éjaculation, le traitement approprié sera le jeûne, la veille et l'exode⁷¹⁷. Pour la colère et la tristesse, le moine agira sur la matière elle-même, c'est-à-dire sur les réalités matérielles elles-mêmes, desquelles il devra se défaire. Le moine doit en effet « s'abstenir des plaisirs donnés par les objets (ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἡδονῶν τῶν πραγμάτων) »⁷¹⁸ et mépriser (καταφρονέω) ceux qui nourrissent sa passion⁷¹⁹.

Quoique la nourriture soit maigre, les cellules des moines peu confortables et les biens rares dans le désert, le moine doit s'attendre à fournir un réel effort pour se libérer des objets qui l'attachent au monde sensible et lui font courir le risque de la tristesse⁷²⁰, dans le cas où ces objets disparaîtraient :

⁷¹⁴ Clark note qu'il était habituel de croire, à l'époque d'Évagre, « que la réduction systématique du besoin corporel de nourriture et de boisson réduisait le désir sexuel et, à long terme, les manifestations physiques de la sexualité » (2011, p. 227, notre traduction). Tobon (2010) développe surtout l'idée d'excès de chaleur vitale, liée à la consommation excessive de nourriture.

⁷¹⁵ *Disciples* 62.

⁷¹⁶ *Ibid.* 186.

⁷¹⁷ Pour l'anachorèse, voir aussi *Pratique* 15. Pour des considérations sur le lien entre « émissions nocturnes », désir et nécessité d'appliquer un régime alimentaire strict, voir Brakke (1995).

⁷¹⁸ *Disciples* 92, 1-2. Voir aussi *Pratique* 99.

⁷¹⁹ *Disciples* 34, 6.

⁷²⁰ *Ibid.* 153. Pour une idée similaire, voir 94 ainsi que *Pensées* 1 et *Pratique* 19.

Un des gnostiques avancés dans la pratique fit cette réponse : « Le zèle pour l'hospitalité, et un simple service rendu de bon cœur, font disparaître d'ordinaire les images que les démons font résonner dans le cœur, pour peu que l'on soit débarrassé des biens matériels (εἴπερ τις τῶν ὑλῶν ὀπωσθητοῦν ἀπήλλακται) ». ⁷²¹

Le moine ne peut supprimer les représentations des sensibles que s'il s'est débarrassé de la plus grande quantité possible d'objets sensibles. Il doit pour ce faire renoncer aux matières ⁷²², comprendre les objets matériels, et s'en abstenir ⁷²³.

D'autres passages soulignent l'importance, en général, du jeûne et de la veille ⁷²⁴ en même temps qu'ils renvoient à la fatigue ou au labeur ⁷²⁵, au mépris des sensibles ⁷²⁶, au « coucher sur la dure » ⁷²⁷, aux richesses ⁷²⁸, au mépris du corps lui-même ⁷²⁹, et à un « mode de vie très strict » ⁷³⁰.

5.5 CONCLUSION

Évagre tient un discours ambivalent sur la matière et le sensible. D'une part, ceux-ci forment une menace pour l'anachorète en étant associés de près à la passion, d'autre part ils sont l'une des voies qui permettent le traitement de la passion.

La relation entre la matière et la passion repose sur la représentation sensible qui vient laisser sa marque sur l'intellect et troubler les facultés du θυμός et de l'ἐπιθυμία si ceux-ci ont été négligés. À travers les images qu'elle véhicule – et que peut aussi véhiculer une représentation intelligible que le moine traiterait comme une représentation sensible –, la

⁷²¹ *Enloge* 26, 1-5. Notons toutefois qu'Évagre soutient l'idée inverse en *Disciples* 112 : « ce n'est pas la possession des objets qui nous fait du tort, mais leur possession passionnée ». Ainsi, « les saints, qui avaient des épouses et du bien, n'ont donc subi aucun tort, et en effet Job, qui avait perdu ses enfants, philosophait et corrigeait ses amis, parce qu'il n'avait pas de passions ».

⁷²² *Disciples* 43, 1-2.

⁷²³ *Ibid.* 161.

⁷²⁴ Voir par exemple *Disciples* 167, 183, 184 ; *Enloge* 31 et 32 ; *Pensées* 3, 27, 34, 35 et 43, et *Pratique* 15, 16 et 17.

⁷²⁵ *Disciples* 167, 6. Voir aussi *Pratique* 15.

⁷²⁶ Voir par exemple *Disciples* 183 et *Pensées* 26.

⁷²⁷ *Pensées* 3, 3.

⁷²⁸ *Ibid.* 3.

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ *Ibid.* 16, 10-11.

représentation sensible influence l'intellect et peut entraver l'ascèse. L'image du νόημα pose non seulement problème dans le cas où le moine se représente Dieu avec des traits humains, mais elle distrait et requiert de toujours se tenir sur ses gardes. Car l'image peut tromper, par exemple dans le cas où un démon prend la forme d'une femme. La représentation sensible est également dangereuse parce qu'elle fournit le support à l'attachement aux sensibles. Les objets dans lesquels la matière s'incarne ne sont attirants que s'ils sont représentés par le moine ; la matière en tant que telle ne peut rien.

La nuisance de la passion s'exprime aussi par son caractère pluriel, qui se manifeste par l'excès : excès des objets qui composent les représentations sensibles et excès en ce qui concerne la relation que le moine entretient avec les objets sensibles à cause de la passion. L'abondance mène ainsi à l'épaississement ou à l'alourdissement de l'intellect et du cœur, ce qui signifie que ceux-ci ne peuvent plus s'élever vers Dieu, mais sont au contraire tirés vers le bas, en direction du monde sensible.

Enfin, le corps joue également un rôle dans la passion. À travers les sens, il donne lieu à la représentation qui est son socle ; il est le moyen d'accès pour les démons, notamment en ce qu'il trahit les états intérieurs du moine ou se trouve lui-même dans un état qui le rend plus vulnérable à leurs attaques ; il permet au moine de concrétiser la passion, c'est-à-dire de passer du péché en esprit au péché en action.

Voilà ce que suppose pour Évagre la matière et la relation qu'il voit entre celle-ci et la passion. Mais il réserve aussi à la matière un traitement plus en adéquation avec l'idée selon laquelle Dieu ne peut rien créer de mauvais. Ainsi la représentation sensible permet-elle d'identifier la passion ou le démon ; la matière elle-même, dans l'objet qui l'incarne, peut révéler la passion cachée ; et le corps, de nature matérielle, peut soulager l'affection de l'âme par les traitements qu'il permet.

CHAPITRE 6 : PASSIONS ET MOUVEMENTS

La thématique du mouvement (κίνησις) est chère à Évagre dans le contexte de sa réflexion sur les passions. Le mouvement est associé à sa cosmologie et plus précisément aux conséquences du premier péché sur les λογικοί, êtres rationnels et intelligibles, dont certains deviendront des anges, d'autres des humains et des démons, selon la gravité de leur chute. Par négligence et manque de vigilance⁷³¹, une idée qui fait clairement écho à Origène⁷³², les intellects se détournent de Dieu qu'ils contemplaient et dont l'unité se réfléchissait en eux jusqu'alors. Ce mouvement d'éloignement – qu'Évagre appelle « premier mouvement »⁷³³ – cause la chute des êtres rationnels et cette chute rend le mouvement et le changement intrinsèques à leur âme⁷³⁴.

La passion est à la fois sujet et objet du mouvement. Elle est elle-même mouvante autant qu'elle engendre un mouvement qui s'exprime diversement chez ceux qui en font l'expérience. Plus précisément, la passion peut être un moteur d'action pour l'humain en ce qu'elle pousse celui-ci à agir d'une certaine façon. Elle perturbe également les mouvements naturels de l'âme et du corps, qui dépendent du mouvement de l'intellect, de sorte que prend place comme un affrontement entre des mouvements aux caractéristiques et directions opposées, mettant à mal l'ascèse de l'âme. La passion connaît par ailleurs elle-même le mouvement lorsqu'il y a eu négligence de l'âme selon Évagre. Ce mouvement est causé soit par la marque laissée par un objet sensible sur l'intellect, soit par le démon, qui trouble le θυμός et l'ἐπιθυμία.

⁷³¹ KG 3.28, S1 et S2.

⁷³² Voir Arruzza, 2009.

⁷³³ Voir par exemple KG 3.22 S1 et S2.

⁷³⁴ Tobon, 2010, p. 21 ; Graiver, 2018b, p. 45.

6.1 LA PASSION COMME MOTEUR D'ACTION

La passion est un mouvement qui pousse l'humain à agir de façon contraire au bien. La colère est ainsi « un mouvement contre celui qui a fait du tort ou paraît en avoir fait »⁷³⁵, et la vaine gloire une « erreur de l'intellect [...] sous la motion de laquelle l'intellect essaie de circonscrire la divinité dans des figures et des formes », selon le chapitre 116 de *Prière*⁷³⁶. Le chapitre 138 de *Disciples* nous apprend que toute pensée passionnée et démoniaque « pousse (κινῶν) [l'anachorète] vers l'acquisition ou vers une union illicite, comme c'est le cas avec les richesses et les femmes »⁷³⁷. Et le chapitre 40, 4-10 de *Pratique* évoque des démons qui

s'ébranlent contre nous pour nous détourner (κωλύουσι) de ce qui peut être fait, et nous contraindre (καταναγκάζουσι) à exécuter (πράττειν) ce qui ne peut l'être. C'est ainsi qu'ils empêchent (ἀποκωλύουσι) les malades de rendre grâces pour leurs souffrances, et de supporter patiemment ceux qui les servent, en revanche, ils les exhortent (προτρέπονται), bien qu'ils soient affaiblis, à pratiquer l'abstinence, et, tout alourdis qu'ils sont, à psalmodier debout.

Ces exemples sont fréquents chez Évagre⁷³⁸. Pour lui, il est clair que les pensées passionnées et démoniaques influencent les décisions que prend l'intellect, ce qui a une incidence sur les actions que le moine entreprend.

Ce raisonnement implique deux choses : en premier lieu, la passion dispose d'une agentivité qui repose sur le λογισμός qu'elle a affecté. Autrement dit, la passion relâchée ou produite par le θυμός et l'ἐπιθυμία n'atteint les facultés intellectuelles que lorsque les pensées, qui sont produites par l'intellect ou stockées en son sein lorsqu'elles proviennent des démons, sont elles-mêmes devenues passionnées. La passion ne peut influencer l'action humaine, qui dépend d'une décision intellectuelle, que par la narration que propose la pensée, elle-même parente de l'intellect. Avec la pensée passionnée, le moine se voit accomplir des actions vicieuses. S'il est atteint de gourmandise, par exemple, il voit, par le biais d'un récit imagé, les

⁷³⁵ *Pratique* 11, 1-3.

⁷³⁶ Voir le chapitre 68 de la même œuvre pour un exemple similaire.

⁷³⁷ *Disciples* 138, 2-4.

⁷³⁸ Voir également *Pratique* 48, 6-8 ; *Pensées* 16, 22-26 ou *Disciples* 15, 6-7 par exemple.

moyens de concrétiser sa passion ; peut-être se voit-il en train de voler la réserve de pain et d'huile d'olive de la communauté, ou mettre fin à son engagement spirituel afin de pouvoir participer aux banquets mondains organisés par ses amis et parents.

En second lieu, comme le soulignent le chapitre 116 de *Prière* et les premières lignes du chapitre 40 du *Pratique*, la passion suppose une erreur de l'intellect, ce qui signifie que son agentivité, ou sa faculté motrice, relève d'un défaut de l'activité rationnelle. Contraint d'« exécuter ce qui ne peut l'être », comme pratiquer une abstinence extrême alors que le corps est affaibli par la maladie ou « circonscrire la divinité dans des figures et des formes », l'intellect n'agit plus selon ce qui est bon objectivement pour lui ni pour son corps – le moine ne devrait pas se mettre en colère contre son frère, se représenter Dieu sous forme d'image, poursuivre les richesses, chercher à forniquer, ou affaiblir davantage son corps malade – car il s'est laissé prendre par la pensée passionnée, pensant que ce qu'elle représente est un bien à rechercher. La passion ne peut avoir d'effet sur l'intellect que si celui-ci n'exerce plus ses facultés, une idée à laquelle nous reviendrons au chapitre 7.

La capacité motrice de la passion à travers la pensée sur l'action repose aussi sur la prolongation de la pensée dans l'intellect. Dans *Pensées* 7, Évagre avance qu'il existe des pensées qui coupent (τέμνω) et d'autres qui sont coupées (τέμνομαι), sachant que toute pensée peut couper et être coupée, car il n'en existe pas qui, par définition, coupent ou sont coupées⁷³⁹. Ainsi, par exemple,

[...] j'ai une pensée d'hospitalité et je l'ai à cause du Seigneur, mais elle est coupée, quand le tentateur survient et suggère d'être hospitalier pour la gloire (δόξης χάριν φιλοξενεῖν). Autre exemple : j'ai une pensée d'hospitalité en vue de me montrer aux humains mais elle est coupée à son tour, quand s'introduit une pensée meilleure qui oriente plutôt notre vertu vers le Seigneur (τοῦ πρὸς τὸν κύριον μᾶλλον ἡμῶν

⁷³⁹ L'idée et les effets de l'attardement d'une pensée passionnée sont développés en 6.3. Corrigan (2016, pp. 53-54) s'est intéressé au verbe τέμνω dans le contexte de la pensée. Il lie l'attardement de la pensée passionnée à la vision hippocratique et surtout galénique de la maladie, qui provenait (1) d'un déséquilibre des humeurs causé par une plaie infectée qui ne se referme pas, (2) de la persistance et du blocage de la nourriture dans l'organisme, ou (3) de l'attardement de mauvais jus dans le corps, qui aggravait la septicémie. Corrigan évoque aussi de possibles sources platoniciennes, médiopltoniciennes et néopltoniciennes, voire aristotéliennes. On trouve également des occurrences chez Philon.

τὴν ἀρετὴν ἀπευθύνοντος) et qui nous contraint à ne pas agir ainsi à cause des êtres humains (καὶ μὴ δι' ἀνθρώπους ταῦτα πράττειν ἡμᾶς καταναγκάζοντος).⁷⁴⁰

La pensée bonne et vertueuse est introduite dans l'intellect de l'anachorète par Dieu, mais elle peut être remplacée par une pensée mauvaise et passionnée qui vient du diable, et vice versa. La pensée bonne se distingue de la mauvaise non seulement par son origine, mais aussi par les intentions qui gouvernent l'action que la pensée représente visuellement. La pensée bonne suggère à l'anachorète d'être hospitalier afin de se conformer à une prescription divine qui suppose de faire le bien, alors que la pensée mauvaise suggère d'être hospitalier en vue d'obtenir l'admiration de ses congénères.

D'autres espèces de pensées sont capables de couper les pensées démoniaques. Le chapitre 31 des *Pensées* en nomme trois : la pensée angélique, qui provient, comme son nom l'indique, des anges ; la pensée « qui vient de notre volonté lorsqu'elle penche vers le mieux (ὁ ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως ῥεπούσης ἐπὶ τὸ κρεῖττον) » ; et la pensée « qui est fournie par la nature humaine, sous l'impulsion de laquelle même les païens aiment leurs enfants et honorent leurs parents »⁷⁴¹. La deuxième est la pensée simple, dont le sens a été discuté en 5.4, qui est sans passion et qu'Évagre appelle également humaine. Cette pensée permet de voir les réalités sensibles et intelligibles telles qu'elles sont, sans le voile de la passion. La troisième pensée relève de l'essence humaine, créée bonne. Dans sa note au chapitre 31, Guillaumont renvoie, pour éclairer le sens de cette pensée, aux chapitres 149 et 178 de *Disciples*, qui expliquent « que nous faisons preuve de douceur et que nous sommes patients, par exemple à l'égard d'un père ou d'un frère, ou bien que nous nous abstenons d'une mère et d'une sœur »⁷⁴². Cette pensée est associée aux « semences de vertu », expression vers laquelle nous nous tournons maintenant.

Évagre imagine deux conséquences à la lutte entre pensées bonnes et mauvaises :

Si donc, par nos actes, désormais nous demeurons dans nos premières pensées, bien que mis à l'épreuve par les secondes, nous recevons seulement le salaire des pensées posées en premier, parce que, étant

⁷⁴⁰ *Pensées* 7, 6-13.

⁷⁴¹ *Ibid.* 31, 3-6.

⁷⁴² *Disciples* 149, 5-6.

humains, et en lutte contre les démons, nous n'avons pas la force de garder constamment indemne une pensée droite, ni inversement de maintenir une pensée mauvaise à l'abri de l'épreuve, puisque nous avons en nous des semences de vertu. Mais si l'une des pensées qui coupent se prolonge, elle s'installe à la place de celle qui est coupée, et c'est selon cette pensée-là, désormais, que l'humain recevra l'impulsion qui le fera agir (κατ' ἐκεῖνον λοιπὸν τὸν λογισμὸν ὁ ἄνθρωπος κινούμενος ἐνεργήσει).⁷⁴³

L'anachorète peut maintenir des pensées bonnes tout en ayant fait l'expérience de pensées mauvaises qui auraient momentanément pris le dessus. Cette possibilité s'explique par une faiblesse naturelle – la vertu humaine n'est pas absolue comme chez Dieu, elle n'est que semence, ce qui signifie que l'humain ne fait pas toujours le choix du bien⁷⁴⁴, même s'il a été créé bon – et les attaques constantes des démons. Mais le moine peut aussi éprouver des pensées mauvaises et passionnées sur le long terme, et ce sera alors sous leur égide qu'il agira. Ainsi, paradoxalement, l'humain est *mû* en direction du bien ou du mal selon la capacité de ses pensées à *s'immobiliser* dans son intellect, une inertie suggérée par les verbes ἐμμένω, κατέχω et χρονίζω des passages susmentionnés.

Intéressons-nous à présent de plus près à l'idée étonnante selon laquelle on peut être hospitalier – l'hospitalité étant une vertu pour Évagre – en étant vertueux *ou* vicieux : peut-on faire le bien en étant mauvais ? Ce qui compte pour Évagre pour juger de la qualité morale d'une action n'est pas le résultat de celle-ci – dans les deux cas, le bien sera accompli –, mais les raisons pour lesquelles l'anachorète la réalise. Ce sont ces motivations qui déterminent le caractère bon ou mauvais de son action. On peut ainsi postuler que la passion a une incidence sur l'action de l'anachorète en intervenant sur les raisons qui président à cette action et qui se manifestent à travers la pensée présente en son intellect. Plus précisément, la pensée empreinte de passion dépeint une action néfaste en la travestissant en une action bonne aux yeux du moine. Que ces actions soient objectivement bonnes ou mauvaises importe peu pour juger de l'état de santé morale d'un anachorète ; ce qui importe, c'est que la passion convainc, à travers les images qui forment la pensée qu'elle affecte, du bénéfique que le moine peut tirer de sa concrétisation. Sans doute cette conviction est-elle amplifiée lorsque la pensée se

⁷⁴³ *Pensées* 7, 14-21.

⁷⁴⁴ *Ibid.* 31.

prolonge et n'est pas interrompue ou « coupée » par des pensées aux origines, intentions et conséquences bonnes.

Ces réflexions se trouvent confirmées dans le prologue du *Traité pratique*, dans lequel Évagre affirme l'existence d'un bien objectif pour lequel l'humain n'œuvre pas toujours, ce qui ne signifie pas qu'il opte pour le mal en toute connaissance de cause. La nocivité de la passion se situe notamment dans le fait qu'elle fait croire à l'anachorète qu'il choisit le bien sans remarquer qu'il fait le mal. Or Évagre est clair sur le fait que

[...] le bien doit être choisi pour lui-même et non pour autre chose (τὸ ἀγαθὸν μὴ δι' ἕτερον ἀλλὰ δι' αὐτὸ μᾶλλον εἶναι αἰρετόν) ; si l'on n'accorde pas cela, il apparaîtra que ce qui nous meut vers l'accomplissement du bien est beaucoup plus précieux (πολλῶ τιμιώτερον) que le bien réalisé, affirmation des plus absurdes, car ce serait concevoir et dire que quelque chose est meilleur (κρεῖττον) que Dieu.⁷⁴⁵

La faute du moine qui pratique l'hospitalité en vue de la gloire se situe dans le fait que celui-ci considère que sa réputation et l'estime de ses frères ont davantage de valeur que Dieu. C'est cette idée erronée qui le meut à accomplir son action et cette erreur procède de la passion, qui biaise les motivations de l'anachorète.

Mais comment Évagre peut-il parler d'accomplissement du *bien* dans le cas où le moine agit en vue d'autre chose, qu'il associe au mal ? Il semble lui-même avoir quelques doutes à ce sujet si l'on tient compte du chapitre 46 de *Disciples* :

Dieu est bon par nature, et il y a certaines choses qui sont belles par nature, par exemple l'aumône, qui est belle par nature, mais qui ne l'est plus si elle est pratiquée en vue de la vaine gloire et non en vue du beau lui-même (οὐ καλὴ δὲ ἐὰν διὰ κενοδοξίαν καὶ οὐ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν γένηται) ; et pour les autres (vertus) pareillement.

Proche de la réflexion que Plotin propose dans son traité *Sur le beau*, ce chapitre postule que le bien objectif, qu'Évagre appelle « par nature », est caractéristique de l'essence de certaines réalités. Mais ce bien peut être gâté s'il est poursuivi pour autre chose que lui-même. Pour reprendre l'extrait précédent, l'hospitalité n'est plus bonne – elle n'est plus une vertu – si le

⁷⁴⁵ *Pratique*, prol. 23-28.

moine la pratique en vue de l'admiration qu'elle peut susciter auprès de ses frères. L'intention qui gouverne l'action accomplie en vue d'autre chose que le bien a donc une conséquence, comme l'on pourrait s'y attendre, sur la valeur morale à accorder à une action et à l'individu qui l'accomplit ; on ne peut pas faire le bien en étant mû par des motivations mauvaises qui supposent l'influence de la passion.

Si la passion s'est installée en affectant les pensées et que « l'intellect est une chose aisée à mouvoir et malaisée à retenir sur la pente des imaginations interdites (εὐκίνητον γὰρ τι πρᾶγμα ὁ νοῦς καὶ πρὸς τὰς ἀνόμους φαντασίας δυσκάθεκτον) »⁷⁴⁶, comment l'anachorète peut-il résister à ces motions nuisibles ? Outre le fait de couper la pensée passionnée par une pensée bonne, il peut s'attaquer directement aux démons et compter sur l'assistance des anges par la voie des pensées et des rêves qu'ils insèrent dans l'intellect. Évagre enjoint le moine à ne pas se laisser persuader par les démons, « mais plutôt faire l'inverse »⁷⁴⁷ et les repousser pour les vaincre⁷⁴⁸. Il s'agit, autrement dit, de les faire fuir afin de contrer leurs effets. Des versets bibliques, comme les 498 passages que répertorie l'*Antibirrétique*, s'avèrent utiles dans cette lutte, mais la technique requiert d'avoir au préalable identifié une pensée comme étant démoniaque⁷⁴⁹ et d'identifier quelle passion y est rattachée. Une condition qui permet d'ailleurs en soi de faire fuir certains démons, comme l'illustre Évagre avec le chapitre 9 des *Pensées* au sujet du démon vagabond :

Mais nous, puisque nous avons pour but de connaître clairement l'ingéniosité de ce démon, ne lui adressons pas la parole tout de suite et ne lui dévoilons pas ce qui se passe : comment il produit les rencontres en pensée et de quelle façon il entraîne insensiblement l'intellect à la mort, car il fuira loin de nous : il n'admet pas d'être vu en train de faire cela ; et alors nous ne saurons rien de ce que nous nous efforçons d'apprendre. Mais laissons-le, un autre jour, ou un autre encore, aller au terme de son jeu, pour que, après avoir appris à connaître dans le détail ses manigances, nous le mettions en fuite, en le démasquant d'une parole.⁷⁵⁰

⁷⁴⁶ *Pratique* 48, 6-8.

⁷⁴⁷ *Ibid.* 22.

⁷⁴⁸ *Ibid.* 80, 4.

⁷⁴⁹ Brakke, 2009, p. 26.

⁷⁵⁰ *Pensées* 9, 16-26.

La connaissance du démon par le moine fait fuir le démon et met fin à la pensée passionnée que celui-ci avait pu introduire, une explication qu'Évagre reprend plus loin au chapitre 19, qui ajoute que c'est la destruction de la pensée démoniaque et passionnée qui fait ensuite fuir le démon, ceci « car ton esprit aura été soulevé vers les sommets par cette science »⁷⁵¹. Cette science est celle de la contemplation des raisons des êtres, qui permet d'avoir un aperçu des différentes natures des êtres et, surtout, suppose que l'anachorète se rapproche de Dieu. Ce rapprochement de Dieu est ce qui fait fuir le démon, qui en a la connaissance grâce à la parole proférée par le moine.

Les pensées et rêves provenant des anges ont un effet calmant sur l'âme. Le chapitre 80, 3-4 du *Pratique* précise que les pensées inspirées des anges « sont suivies d'un état paisible (εἰρηνικὴ κατάσταση) », tandis que *Pensées* 28, 27-32 décrit des rêves angéliques qui

apportent un grand calme de l'âme (πολλὴν γαλήνην ἔχοντα τῆς ψυχῆς), une joie ineffable, la suppression des pensées passionnées pendant le jour, la prière pure et même certaines raisons des êtres, lesquelles commencent à poindre sous l'action du Seigneur (ἡρέμα ὑπὸ κυρίου προκύπτοντας) et révèlent la sagesse du Seigneur.

Les effets du traitement angélique sont comparables à l'effort de discernement que fournit l'intellect confronté aux démons et à leurs pensées : ils facilitent l'assimilation de l'intellect à Dieu.

6.2 DES MOTIONS EN LUTTE

Le chapitre précédent a examiné la lutte qui prend place entre le moine et les motions qui caractérisent les pensées passionnées et démoniaques. Cette lutte n'est pourtant pas la seule que connaît l'âme, car le θυμός, l'ἐπιθυμία et l'intellect sont eux-mêmes concernés par le mouvement.

Le θυμός et l'ἐπιθυμία sont entendus par Évagre comme des facultés qui soit initient un mouvement dans l'âme, soit sont eux-mêmes mis en mouvement, comme l'a montré le

⁷⁵¹ *Ibid.* 19, 22-23.

chapitre 4. Le rôle de ces puissances psychiques, lorsqu'elles sont saines et vertueuses, est, pour le θυμός, de « combattre les démons »⁷⁵², c'est-à-dire lutter pour (ὕπερ) l'âme⁷⁵³, et de « lutter en vue du plaisir, quel qu'il soit (ὕπερ ἡστινοσοῦν ἡδονῆς ἀγωνίζεσθαι) »⁷⁵⁴ ; quant à l'ἐπιθυμία, elle est créée pour désirer la vertu et éprouver de « l'attachement naturel [de] l'âme pour le corps »⁷⁵⁵. Lorsque les puissances sont malades et passionnées, la fonction du θυμός demeure, mais son objet change – au lieu de combattre les démons, il combat les humains – et le plaisir pour lequel il se bat est celui que le monde sensible peut offrir. L'ἐπιθυμία malade connaît un attachement pour le corps qu'Évagre voit comme excessif (πλεονασμός)⁷⁵⁶, ce qui suppose que l'ἐπιθυμία concentre toute son attention sur les besoins du corps et du sensible en général, en faisant abstraction des biens intelligibles. La gourmandise et la fornication sont les passions par excellence d'une ἐπιθυμία malade. Dans la santé comme dans la passion, les puissances du θυμός et de l'ἐπιθυμία sont animés par des réalités qu'ils ont en vue et qu'ils poursuivent : les démons, les humains, le corps, ou les réalités sensibles ou intelligibles.

Les mouvements intentionnels du θυμός et de l'ἐπιθυμία peuvent être influencés par les anges ou les démons, ce que met en évidence le chapitre 24 de *Pratique* au sujet du θυμός :

[...] les anges nous suggèrent le plaisir spirituel et la béatitude qui le suit, pour nous exhorter à tourner notre irascibilité contre les démons (πρὸς τοὺς δαίμονας τὸν θυμὸν τρέφει παρακαλοῦσιν). Ceux-ci, de leur côté, nous entraînent vers les convoitises du monde (πρὸς τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας ἔλκοντες ἡμῶς) et contraignent (βιάζονται) la partie irascible, allant contre sa nature (παρὰ φύσιν), à combattre les humains, cela, pour que l'intellect soit obscurci et déchoie de la science, devenant (γένηται) traître aux vertus.

Anges et démons nous attirent (ἔλκω), en influençant les objets que poursuit notre θυμός, ou vers le bien objectif qui nous procure du plaisir spirituel et nous plonge dans la béatitude, ou vers ce qui nous paraît bon mais est en vérité néfaste et se traduit par l'appétit pour les réalités sensibles. Dans le cas d'une intervention angélique, le θυμός fonctionne

⁷⁵² *Pratique* 24, 1. Voir aussi *Enloge* 9, 2-3.

⁷⁵³ *Pratique* 86, 2.

⁷⁵⁴ *Ibid.* 24, 2.

⁷⁵⁵ *Ibid.* 86 et *Disciples* 130, 4-5.

⁷⁵⁶ *Disciples* 130, 5.

conformément à sa nature qui est nécessairement mais pas parfaitement alignée sur le bien, tandis que les démons le mènent à agir de manière contre naturelle. On retrouve cette idée au chapitre 18, 6-7 des *Pensées*, qui attribue le mouvement contraire à la nature du θυμός et de l'ἐπιθυμία aux démons « qui s'approchent » de nous. Le mouvement dérégulé du θυμός et de l'ἐπιθυμία encourage l'anachorète à valoriser ce qu'il pense à tort être le bien et à le poursuivre.

Depuis leurs sphères morales respectives, anges et démons aiguillent les mouvements intérieurs du moine, comme le montrent les verbes παρακαλέω, ἔλκω et βιάζομαι du chapitre 24 de *Pratique*, et font en sorte soit d'orienter l'anachorète vers le bien, soit de l'orienter vers le mal. En plus de pousser le moine en direction du mal, le démon contre par tous les moyens le mouvement opposé, ceci en s'attaquant non plus au θυμός et à l'ἐπιθυμία, mais à l'intellect, principe directeur de l'âme. Ainsi, le démon « met tout en œuvre pour ruiner le but que [le moine en prière] poursuit (πάση χράται μηχανῇ λυμήνασθαι τὸν τούτου σκοπόν) »⁷⁵⁷. Et il veut « empêcher son excellente course (τῷ ἀρίστῳ αὐτοῦ δρόμῳ) et son émigration vers Dieu (τῇ πρὸς θεὸν ἐκδημίᾳ) »⁷⁵⁸. Si l'intellect cède aux motions démoniaques et passionnées, alors il ne peut plus prier « comme il faut (ὡς δεῖ) », car « les passions de la partie non rationnelle (τὰ γὰρ ἀλόγου μέρους πάθη), venant à dominer (ἄρξαντα), ne le laissent pas se mouvoir rationnellement (οὐκ ἐξ αὐτὸν λογικῶς κινεῖσθαι) et chercher le Verbe Dieu »⁷⁵⁹. Sous le coup des démons et des passions, le mouvement même de l'intellect se voit perturbé, de sorte que son objectif devient difficilement atteignable. Il est dévié du droit chemin, un thème qu'Évagre reprend dans les chapitres 75 de *Prière* et 7 des *Pensées*. Le mouvement qui caractérise la pensée démoniaque et passionnée rivalise – comme l'illustre le verbe ἄρχω de *Pensées* 51 – avec la motion vers le bien que connaissent les anachorètes par le biais de l'intervention angélique ou par le fait de leur volonté libre (τὸ αὐτεξούσιον) lorsque celle-ci « penche vers le mieux (ῥεπούσης ἐπὶ τὸ κρεῖττον) »⁷⁶⁰, c'est-à-dire lorsque leur intellect

⁷⁵⁷ *Prière* 47, 2.

⁷⁵⁸ *Ibid.* 47, 5-6.

⁷⁵⁹ *Ibid.* 51, 4-5.

⁷⁶⁰ *Pensées* 31, 3.

conçoit les réalités sensibles et intelligibles telles qu'elles sont par nature et qu'il forme à leur sujet des pensées humaines et simples.

Le mouvement du θυμός et de l'ἐπιθυμία n'influence pas l'intellect comme le font les pensées passionnées. Il est au contraire lui-même le résultat d'une influence extérieure, qui concerne soit la faculté de sensation (αἴσθησις), soit les démons, ce qu'explique le chapitre 4 et que résume en quelques mots *Disciples* 174 : « nos passions sont mises en mouvement soit par les humains, soit par les démons »⁷⁶¹, les « humains » renvoyant à l'αἴσθησις. Dans le cas de la sensation, on constate le trouble et la mise en mouvement du θυμός et de l'ἐπιθυμία à cause des objets sensibles que la faculté de sensation appréhende à travers les sens, ce qui conduit les deux puissances à produire des passions dans le cas où elles ont été négligées⁷⁶². Dans le cas du démon, celui-ci trouble les facultés du θυμός et de l'ἐπιθυμία à travers les représentations, pensées et souvenirs qu'il introduit dans l'intellect, mais ce trouble n'a lieu, à nouveau, que si le θυμός et l'ἐπιθυμία ont été négligés dans le passé. Ce trouble mène à la production de passions qui sont ensuite libérées quand le démon a mis en mouvement le θυμός et l'ἐπιθυμία ; jusque-là, les passions étaient latentes ou « sous-jacentes »⁷⁶³ dans l'âme, comme le dit Évagre :

En effet, quand un ange s'approche (παραβαλόντος), il est impossible (ἀδύνατον) qu'il ne fasse pas diminuer (μὴ μειῶσαι) le θυμός et l'ἐπιθυμία, et quand un démon s'approche, il est impossible qu'il ne mette pas en mouvement (μὴ κινήσαι) l'irascibilité et la concupiscence, car les uns sont les ministres des biens (οἱ μὲν γὰρ ἀγαθῶν εἰσι λειτουργοί), les autres des maux (οἱ δὲ πονηρῶν).⁷⁶⁴

Cet extrait implique que l'agentivité et la responsabilité morale – qu'expriment les notions de προαίρεσις et τὸ ἀντεξούσιον – sont limitées pour l'être humain. Le moine subit l'influence des anges et des démons, et il ne peut qu'agir sur les conséquences de cette influence, ceci à condition qu'il ait préalablement pris soin de son âme. Cette condition remplie, il ne pourrait faire l'expérience du mal à cause des démons et des passions ; les premiers n'auraient pas

⁷⁶¹ *Disciples* 174.

⁷⁶² Voir le sous-chapitre 6.2 pour des détails.

⁷⁶³ *Disciples* 49, 3.

⁷⁶⁴ *Ibid.* 75.

d'effet sur l'âme et les secondes ne seraient ni produites ni relâchées par les puissances du θυμός et de l'ἐπιθυμία, qui seraient sains et poursuivraient des réalités bonnes. Dans le cas de l'intervention angélique, il est probable qu'Évagre ne la conçoive pas en opposition avec la liberté et la responsabilité morales humaines, car elle relève finalement de Dieu lui-même, les anges, étant dominés par le νοῦς, ne désirant que ce qui est conforme au bien⁷⁶⁵.

6.3 LES DANGERS DE L'INERTIE

Le verbe χρονίζω sert à Évagre à exprimer l'idée de la prolongation de la pensée passionnée dans l'intellect. Plus précisément, la passion est conçue comme un mouvement dont les effets se font d'autant plus sentir si la passion, à travers la pensée, s'est stabilisée dans l'intellect. Si, au départ, la passion est un moteur qui pousse le moine à agir de façon vicieuse, elle atteint ensuite durablement l'âme et l'intellect lorsqu'elle s'y installe. Et les pensées qui « persistent en nous (χρονίζοντες ἐν ἡμῖν) à cause des passions » empêchent l'intellect de « se présenter à Dieu et de ceindre la couronne de justice », affirme Évagre dans *Pensées* 22, où il évoque aussi les représentations des objets sensibles qui s'éternisent à cause des passions et « détruisent la science ». Pour mettre à distance ces conséquences délétères, Évagre propose deux méthodes qu'il décrit au chapitre 73 de *Disciples* :

Celui qui combat entre le mouvement de la passion (τῆς κινήσεως τοῦ πάθους) et (celui de) la pensée (καὶ τοῦ λογισμοῦ) ne laisse pas l'ennemi s'arrêter (σταθῆναι), mais celui (qui combat) entre (le mouvement de) la pensée et (celui du) péché en esprit (καὶ τῆς κατὰ διάνοιαν ἁμαρτίας), ne le laisse pas s'attarder (οὐκ ἐὰ ἐγχρονίσαι), « car, quand tu seras sain et sauf, il ne s'arrêtera (οὐ στήσεται) ni ne s'attardera (οὐδὲ χρονίσει) ».⁷⁶⁶

Ce passage, dans lequel Évagre cite Isaïe 51, 14, introduit une distinction entre le combat contre la passion et la pensée passionnée d'un côté, et la pensée passionnée qui enjoint au péché en esprit de l'autre, sachant que, selon ce que les chapitres précédents ont démontré,

⁷⁶⁵ *SProv* 231.

⁷⁶⁶ Voir aussi *Disciples* 60 pour une idée similaire : « Le premier moine est celui qui ne fait rien de mal en acte [...]. Le deuxième, celui qui ne s'attarde pas dans la mauvaise pensée, comme dit Salomon : "Éloigne-toi et ne t'attarde pas (μὴ χρονίσῃς)". »

le premier combat précède nécessairement le second, qui suppose que la passion et la pensée passionnées se soient « arrêtées ». La différence – subtile, il faut le dire – entre ces deux combats se situe dans le fait que, s’il veut être en bonne santé, le moine doit d’une part chercher à maintenir le mouvement de la passion et de la pensée passionnée, d’autre part éviter l’attardement de la pensée passionnée, qui alors mène au péché en esprit, qui lui-même mène au péché en action⁷⁶⁷, c’est-à-dire à la mise en pratique de la passion. L’installation durable de la pensée passionnée signifie, pour l’intellect, d’avoir son attention fixée sur un sensible, ce qui l’empêche de se mouvoir vers le bien, c’est-à-dire Dieu. Mais quelle différence Évagre voit-il entre le maintien d’un mouvement et la prévention de sa stabilisation ?

Dans les deux cas s’ensuit une fixation du mouvement passionnel dans l’intellect, ce qui suppose que la passion prend le dessus sur le mouvement conforme au bien. Dans le cas du maintien d’un mouvement, Évagre a probablement deux idées en tête. Premièrement, la chaîne de passions qu’il propose par exemple dans le premier chapitre des *Pensées* :

Parmi les démons qui s’opposent à la pratique, les premiers à se présenter au combat sont ceux qui sont chargés des appétits de la gourmandise, ceux qui nous suggèrent l’avarice, et ceux qui nous poussent à rechercher la gloire humaine. Tous les autres marchent derrière eux, recueillant ceux qu’ils ont blessés. Il n’est pas possible, en effet, de tomber aux mains de l’esprit de fornication si l’on n’a pas succombé à la gourmandise, et il n’est pas possible de troubler la partie irascible si l’on ne combat pas pour des nourritures, des richesses ou de la gloire [...].⁷⁶⁸

La production de passions par l’ἐπιθυμία précède celle des passions qui sont du ressort du θυμός⁷⁶⁹. Cette production successive assure le remplacement d’une passion par une autre, de sorte que le moine peut toujours être passionné, même s’il s’est débarrassé d’une passion qui le faisait souffrir. Deuxièmement, Évagre renvoie à l’idée selon laquelle le moine devrait remplacer sa pensée passionnée par une autre, un processus qu’il décrit en *Pensées* 24, 23-26 : « Il faut donc, au moment des tentations, essayer de faire passer l’intellect d’une pensée impure à une deuxième représentation, et de celle-ci à une troisième, et échapper ainsi à ce

⁷⁶⁷ *Disciples* 49, 3-10.

⁷⁶⁸ *Pensées* 1, 1-9. Le chapitre 21 propose la même chaîne, en commençant par l’avarice, qui mène à la vaine gloire, puis à l’orgueil.

⁷⁶⁹ Voir notamment *Réflexions* 41 pour cette même idée.

méchamment contremaître ». Le remplacement d'une pensée par une autre concerne aussi celle « qui vient de notre volonté lorsqu'elle penche vers le mieux »⁷⁷⁰ qui coupe la pensée passionnée et prend sa place dans l'intellect. Ces extraits montrent que c'est parce que chaque passion a la capacité de mener à une autre et d'être remplacée par une autre que le moine peut et devrait utiliser ce mécanisme pour lutter contre elle ; en maintenant le mouvement de la passion, le moine peut envisager sa guérison. Notons au passage que cette thèse en contredit une autre que présente Évagre dans le chapitre 23, 4-7 des *Pensées*, où il affirme que le moine passionné risque de sombrer dans la folie si son « cœur passe d'une représentation à une autre, et de celle-ci à une troisième, et de celle-là à une quatrième et qu'il tombe peu à peu dans un gouffre d'oubli ». Est-ce parce qu'Évagre considère que ce moine n'est pas à l'origine du remplacement d'une représentation par une autre que la folie le guette ? Mais si c'est la passion qui agit à la place de son intellect, comme l'affirme ce chapitre, comment le moine passionné peut-il guérir ?

Le problème de la prévention de la stabilisation d'une pensée passionnée et du péché en esprit repose davantage sur l'intellect lui-même que sur la caractéristique motrice de la passion. En outre, son étude met en doute l'ordre de causalité que présente le chapitre 1 des *Pensées* précité. Évagre explique en effet la fixation de l'intellect sur un objet sensible par le fait d'être passionné, sans prendre définitivement position quant au fait que la passion est cause ou conséquence de cet état. Ainsi, dans le chapitre 39, 1-3 de *Disciples*, il constate qu'il « est impossible que l'intellect s'attarde sur un objet s'il n'a pas de passion pour lui (ἀδύνατον τὸν νοῦν χρονίσαι <ἐν> πράγματι εἰ μὴ πάθος ἔχει πρὸς αὐτό), par exemple celle d'ἐπιθυμία, de colère, de vaine gloire ou de tristesse ». On trouve une idée similaire quelques chapitres plus loin : « toute représentation d'objet sensible, dans laquelle s'attarde l'intellect (ἐν ᾧ χρονίζει ὁ νοῦς), c'est forcément qu'il a une passion pour lui (πάντως ὅτι πάθος ἔχει πρὸς αὐτό) »⁷⁷¹. Le chapitre 22, 1-10 de *Pensées* affirme que « toutes les pensées impures qui persistent en nous à cause des passions (πάντες οἱ ἀκάθαρτοι λογισμοὶ διὰ πάθη χρονίζοντες

⁷⁷⁰ *Pensées* 31, 3-4.

⁷⁷¹ *Disciples* 74.

ἐν ἡμῖν) font descendre l'intellect "à la ruine et à la perte". Et le chapitre 162, 1-2 de *Disciples* va également dans ce sens en soulignant que « les objets ou les représentations pour lesquels l'intellect a une passion, il s'y installe (ἐν οἷς πράγμασιν ἢ νοήμασιν ἔχει πάθος ὁ νοῦς ἐν τούτοις περικαθέζεται) ». Aussi, dans ces extraits, la passion précède et cause l'attardement de l'intellect sur un sensible.

Mais en *Pensées* 16, 26-29, Évagre prévient qu'il faut « arracher (ἐξαπαρπάξαι) l'intellect à de telles images [introduites par le démon de la colère], de peur que, s'attardant en elles (μὴ χρονίσας), il ne devienne à l'heure de la prière un "tison fumant" », c'est-à-dire passionné. Et au chapitre 24, 26-27, Évagre considère comme cause de la passion le fait que l'intellect « ne se déplace pas (μὴ μεταβαίνει) et ne lâche pas l'objet (περιεχόμενος τοῦ πράγματος) ». La passion succède ici à l'attardement de l'intellect sur un sensible. Elle en est la conséquence et non la cause. Pour répondre à ce qui ressemble à une impasse, il vaut la peine de se rappeler l'un des aspects de l'ontologie de la passion chez Évagre : celle-ci consiste en un attachement *excessif* au monde sensible et tout ce qui en procède, ce que l'Écriture proscrit « totalement »⁷⁷². Considérée sous cet angle, la fixation de l'intellect sur un sensible et la passion renvoient à la même chose. Lorsqu'il y a passion, il y a par définition attardement de l'intellect sur une réalité sensible ; que celle-ci cause cet attardement ou en soit la conséquence importe peu à l'anachorète, car le résultat est pour lui le même.

Pour éviter qu'une pensée passionnée s'attarde dans l'intellect, le moine appliquera un traitement différent que pour le maintien du mouvement de la passion et de la pensée passionnée. Pour la « tentation qui dure », l'anachorète devra se traiter en prophylaxie, au moyen d'une « prière intense et un régime très strict joints aux veilles et à l'exercice des contemplations spirituelles [qui] la chassent (ἀπελαύνει) »⁷⁷³. Le verbe ἀπελαύνω, « éloigner », « faire fuir » ou « retirer », suggère, comme la coupe (τέμνω, τέμνομαι) à la fois le changement

⁷⁷² *Disciples* 95, 1-4. Notons qu'il est possible de connaître une surabondance de vertu, mais que celle-ci n'est pas perçue comme excessive par Évagre. Par sa position prédominante ou prépondérante (ἐπικρατής), elle est considérée comme l'une des qualités d'un être. Par exemple, dans le cas où la douceur prédomine, Évagre dit qu'« on est appelé doux (πραῦς λέγεται) » en 108, 4 de *Disciples*. Par ailleurs, l'excès est présent chez le démon, mais il est l'une des causes de sa condition actuelle : « à cause de l'abondance du θυμός, [il] est déchu[...] du service de Dieu », selon la sentence 3.34, S1 et 5.11, S2 de *KG*.

⁷⁷³ *Pensées* 16, 9-12.

et un mouvement d'éloignement. Cependant, même en amont, il peut s'avérer difficile pour l'anachorète de débarrasser son intellect de la sédentarisation d'une pensée passionnée et ainsi de sa propre sédentarisation dans une réalité sensible. Car une fois l'intellect « installé » (περικαθέζεται) dans les réalités pour lesquelles il éprouve une passion et qu'il « ne lâche pas l'objet », alors « on peut difficilement l'en retirer, puisqu'il s'est attardé (ἐκ δὲ τούτων δυσέκσπαστός ἐστιν, ἐπειδὴ ἐχρόνισεν) »⁷⁷⁴. L'attardement de l'intellect est donc une chose à éviter à tout prix, car son traitement est ardu.

En veillant comme il le peut à ce que la passion ni ne s'arrête ni ne s'attarde, le moine permet à son intellect d'« agir sans dévier (ἀπλανῶς ἐνεργεῖν) »⁷⁷⁵, expression qui met cette fois-ci en évidence la qualité motrice de l'intellect. Libéré du poids des passions, l'intellect dispose de la liberté de se mouvoir (κινοῦμαι)

de la malice et de l'ignorance vers la vertu (ἐπ' ἀρετὴν) et la science, et des pensées passionnées (ἀπὸ ἐμπαθῶν λογισμῶν) vers les pensées simples, des simples vers la contemplation (ἐπὶ θεωρίαν), des contemplations vers l'état sans forme (ἐπὶ τὴν ἀνείδειον κατάστασιν).⁷⁷⁶

Cet état sans forme est « l'état premier (τὴν πρώτην κατάστασιν) » qu'évoque Évagre en 23, 11 de *Pensées*, comprendre « l'état originel, antérieur au mouvement (τὴν πρὸ τῆς κινήσεως ἀρχαίαν κατάστασιν) »⁷⁷⁷, qui précède la chute des λογικοί comme intellects purs. Le chapitre des *Pensées* évoque aussi le fait que l'état premier est celui auquel le moine doit chercher à revenir si les passions lui causent une ἔκστασις, un « accès de folie » selon la traduction de Géhin, Guillaumont et Guillaumont, qui notent que le terme, d'abord d'usage aristotélicien⁷⁷⁸, « désigne [chez Évagre] le fait de sortir de sa κατάστασις »⁷⁷⁹, c'est-à-dire de son état naturel. Géhin, Guillaumont et Guillaumont relèvent que cette sortie est synonyme

⁷⁷⁴ *Disciples* 162.

⁷⁷⁵ *Prière* 75, 3.

⁷⁷⁶ *Disciples* 147.

⁷⁷⁷ *Ibid.* 198, 3-4.

⁷⁷⁸ On trouve en effet l'idée de « l'égarement dû à la folie, la colère et les phénomènes de cette sorte (ἢ τε μανικὴ ἔκστασις καὶ ἡ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα) » dans les *Catégories* d'Aristote (8, 9b36-10a1).

⁷⁷⁹ Géhin, Guillaumont et Guillaumont, 1998, p. 233, note 2. Voir aussi *Pensées* 11 et *Pratique* 43.

d'une déchéance pour le moine qui en fait l'expérience. L'état sans forme est donc le but que vise toute pratique ascétique.

Décrivant le mouvement de l'intellect, qui est naturellement aligné sur le bien, Évagre précise qu'il est « très rapide »⁷⁸⁰. Cette rapidité lui permet de « lier (συνάπτει) les pensées les unes aux autres », cette combinaison étant d'ailleurs si rapide qu'elle fait croire que les pensées « se forment toutes en même temps »⁷⁸¹, à la façon du tour du potier qui offre l'illusion, par la vitesse, que les cailloux « fixés aux extrémités diamétralement opposées du tour » ne font plus qu'un. Néanmoins, malgré la rapidité de l'intellect, certains démons, comme celui de la fornication « et celui qui nous entraîne (τὸν συναρπάζοντα ἡμᾶς) à blasphémer Dieu »⁷⁸², « dépassent presque le mouvement de notre intellect (σχεδὸν τὴν κίνησιν τοῦ νοῦς ἡμῶν παρατρέχοντας) »⁷⁸³, ce que cherche également à faire le démon de la luxure qui « veut être plus rapide que le mouvement et la vigilance de ton intellect, au point même de l'éloigner de Dieu quand il se tient en sa présence avec respect et crainte »⁷⁸⁴. Pourquoi les démons cherchent-ils à être plus rapides que l'intellect, alors même qu'Évagre nous a par ailleurs appris que les pensées passionnées cherchaient à s'arrêter et s'attarder, autrement dit s'immobiliser ? On peut faire l'hypothèse que c'est parce qu'ils veulent échapper à l'attention du moine, en nous basant sur les chapitres dans lesquels Évagre évoque l'utilité de l'observation du démon afin de le démasquer, comme dans le chapitre 9, 9-42 des *Pensées*, qu'il vaut la peine de citer dans sa totalité :

Il faut donc que l'anachorète observe (τηρεῖν) ce démon : d'où il part et où il aboutit, car ce n'est ni au hasard ni à l'aventure qu'il accomplit ce long circuit, mais c'est avec l'intention de ruiner l'état de l'anachorète qu'il agit ainsi, pour que l'intellect enflammé par tout cela et grisé par ces multiples rencontres, tombe aussitôt sur le démon de la fornication, ou sur celui de la colère, ou sur celui de la tristesse, qui plus que tout gâtent la clarté de son état. Mais nous, puisque nous avons pour but de connaître clairement (ἀλλ' ἡμεῖς, εἴπερ ἔχομεν σκοπὸν τοῦ γινῶναι σαφῶς) l'ingéniosité de ce démon,

⁷⁸⁰ *Pensées* 24, 6.

⁷⁸¹ *Ibid.* 24, 9-10.

⁷⁸² *Pratique* 51, 3-4.

⁷⁸³ *Ibid.* 51, 2.

⁷⁸⁴ *Prière* 90, 3-5.

ne lui adressons pas la parole tout de suite et ne lui dévoilons pas ce qui se passe : comment il produit les rencontres en pensée et de quelle façon il entraîne insensiblement l'intellect à la mort, car il fuira loin de nous : il n'admet pas d'être vu en train de faire cela ; et alors nous ne saurons rien de ce que nous nous efforçons d'apprendre (οὐδὲν λοιπὸν εἰσόμεθα ὧν μαθεῖν ἐσπουδάκαμεν). Mais laissons-le, un autre jour, ou un autre encore, aller au terme de son jeu, pour que, après avoir appris à connaître dans le détail (ἀκριβῶς μαθόντες) ses manigances, nous le mettions en fuite, en le démasquant d'une parole. Mais, puisqu'il arrive qu'au moment de la tentation l'intellect soit troublé et ne voie pas avec précision (μὴ ἀκριβῶς ἰδεῖν) ce qui se passe, voici ce qu'il faut faire après le retrait du démon : assieds-toi et en toi-même remémore-toi les événements qui te sont arrivés, d'où tu es parti et où tu es parvenu, en quel lieu tu as été saisi par l'esprit de fornication, ou de colère, ou de tristesse, et comment, encore, est arrivé ce qui est arrivé ; observe (κατάμαθε) ces détails et livre-les à ta mémoire, afin de pouvoir le démasquer lorsqu'il s'approche ; révèle-lui le lieu qu'il garde secret, et aussi que tu ne l'y suivras plus désormais. Si tu veux aussi le rendre fou furieux, démasque-le dès qu'il se présente et, d'un mot, découvre-lui le premier lieu où il est entré, et le deuxième, et le troisième : comme il ne supporte pas la honte, cela lui est particulièrement pénible. Que la fuite de la pensée loin de toi t'apporte la preuve que tu lui as adressé la parole qui convenait, car il est impossible qu'il se maintienne quand il a été ouvertement démasqué.

On imagine bien que le démon qui agit rapidement d'une part a des chances d'échapper à la vigilance du moine, d'autre part empêche celui-ci d'entrer en lui-même et d'analyser ce qui lui arrive.

6.4 CONCLUSION

Le mouvement traverse la pensée évagrienne sur la passion. En affectant la pensée et ainsi en parlant le langage de l'intellect, la passion pousse l'anachorète à agir de façon contraire au bien, sans qu'il s'en rende compte. Car la passion suppose, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, au moins deux erreurs de la part de l'intellect. Premièrement, ce dernier a négligé le θυμός et l'ἐπιθυμία dans le passé ; deuxièmement, sous l'influence de la passion produite par le θυμός et l'ἐπιθυμία malades, l'intellect croit à tort poursuivre le bien. La passion convainc, à travers les images des pensées qu'elle vient colorer, du bien et du bénéfique que le moine peut tirer de sa concrétisation, autrement dit du péché en action. Ce bien et ce bénéfique apparaissent pour ce qu'ils sont lorsque l'on examine les motivations qui sous-

tendent leur recherche. Un anachorète passionné est un anachorète qui poursuit soit le mal soit le bien en vue d'autre chose, comme la gloire.

Le mouvement est aussi une caractéristique du θυμός, de l'ἐπιθυμία et de l'intellect. Les deux premiers initient un mouvement au sein de l'âme en poursuivant des réalités et en influençant l'intellect par les passions qu'ils peuvent produire. En outre, le θυμός et l'ἐπιθυμία sont eux-mêmes mis en mouvement par la sensation, les démons ou les anges. L'influence sur ces facultés par les anges sera bénéfique, car ils font en sorte que les réalités poursuivies soient conformes au bien. Le θυμός devrait en ce sens s'attaquer aux démons et lutter pour le plaisir spirituel. L'influence des démons est nécessairement mauvaise : non seulement ils entraînent les puissances à poursuivre ce qui est néfaste pour le moine, mais ils s'attaquent directement à l'intellect et perturbent son mouvement d'ascension vers Dieu. Notons aussi une autre différence entre le mouvement du θυμός et de l'ἐπιθυμία par rapport à celui qui concerne les pensées passionnées : tandis que ce dernier est intérieur à l'âme, celui du θυμός et de l'ἐπιθυμία dépend de stimuli extérieurs. Ceux-ci sont soit les réalités sensibles à travers la sensation, dont l'irritation du θυμός et de l'ἐπιθυμία mènent ces derniers à produire des passions, soit les démons, qui parviennent à troubler ces facultés dans le cas où le moine les a négligées dans le passé, ce qui mène à la production puis à la libération de passions par le mouvement que génère le démon en introduisant des représentations, des pensées ou des souvenirs dans l'intellect.

Une dernière thématique à relever en ce qui concerne la passion et le mouvement est la notion de prolongation : la passion qui parvient à se stabiliser dans l'intellect au moyen de la pensée a davantage de puissance nuisible qu'une passion qui ne s'immobilise pas. Dans le cas où elle s'installe, la passion *via* la pensée passionnée contraint l'intellect à fixer son regard non pas sur ce qui peut le sauver, mais sur ce qui le mènera à sa perte, c'est-à-dire le bien sensible poursuivi de façon excessive. Le mouvement conforme au bien sera annulé et « le mouvement de la volonté libre vers le pire (ἡ κίνησις τοῦ ἀντεξουσίου ἢ πρὸς τὰ χεῖρονα) »⁷⁸⁵, c'est-à-dire le mouvement passionnel, prendra le dessus. Des traitements existent toutefois,

⁷⁸⁵ *Disciples* 118, 5-6.

qui impliquent eux aussi le mouvement, comme le remplacement d'une pensée par une autre qui a pour conséquence la disparition de la pensée passionnée, ou l'identification du démon, qui fera fuir ce dernier. Se souvenir « de la prière et du jugement qu'elle comporte » aide aussi le moine à constater que « le mouvement indiscipliné (ἄτακτος κίνησις) » qui est en lui se calme⁷⁸⁶.

Pour Évagre, le mouvement est un élément central pour comprendre comment un moine peut devenir vicieux. Il est partie prenante de l'âme et de l'intellect de l'être humain, ce qu'exploite la passion, produit de l'âme malade et d'un intellect négligent, et le démon.

⁷⁸⁶ *Prière* 12, 3-5.

CHAPITRE 7 : PASSIONS ET INTELLECT

Nous avons vu que la passion a pour conséquence que l'intellect pose un regard biaisé sur les réalités sensibles, sur lesquelles il se focalise et s'attache, ce qui l'amène à abandonner son engagement spirituel ou du moins à s'en détourner. Mais quel rôle exactement l'intellect et ses facultés jouent-ils dans l'émergence de la passion ?

Le chapitre 4 a mis en évidence le fait que la condition pour que le θυμός et l'ἐπιθυμία produisent des passions tient à leur négligence, ce qui implique notamment de manger ou de boire « jusqu'à la satiété »⁷⁸⁷. Or qui dit négligence dit choix. On peut donc faire l'hypothèse que, lorsqu'il y a passion, l'intellect a préalablement et délibérément effectué des choix qui rendent vulnérables les facultés de l'âme et exposent le moine au vice. Mais, contrairement à ce qui se passe chez Grégoire, qui s'intéresse avant tout aux conditions de la passion, Évagre se concentre sur les réactions que nous devrions avoir comme être rationnel face à la passion. Aussi, sa réflexion propose davantage des thérapies contre la passion déjà présente en l'âme et le démon qui assaille le moine. Toutes ces thérapies reposent sur l'intellect.

7.1 UN VICE ACQUIS

La présence de la passion dans l'âme de l'anachorète suppose l'absence ou le manque de soin du θυμός et de l'ἐπιθυμία, qui les rendent vulnérables à l'irritation que provoque l'impression de la représentation sur l'intellect ou la déposition, par un démon, d'une représentation, d'une pensée ou d'un souvenir passionné. Mais comment comprendre que l'intellect néglige l'âme en premier lieu ?

Évagre n'offre pas de réponse à cette question. Il s'intéresse davantage à la réponse que le moine doit apporter aux conséquences de cette négligence qu'aux raisons qui causent cette situation, comme l'illustre le chapitre 53, 1-3 du *Traité pratique* :

⁷⁸⁷ *Pensées* 43, 3.

Ceux qui ont le tort de nourrir trop bien leur chair (οἱ τὴν σάρκα κακῶς διατρέφοντες) et qui, « en prenant soin d'elle, excitent ses désirs » (καὶ πρόνοιαν αὐτῆς εἰς ἐπιθυμίας ποιούμενοι), qu'ils s'en prennent à eux-mêmes et non à elle.

Le choix de trop se soucier des besoins de son corps ne mérite visiblement pas d'examen, ni de la part d'Évagre ni de la part du moine qui le lit. Ce souci démesuré n'est pas non plus considéré comme relevant de la passion, même s'il cause la passion – ce que démontre la partie « en prenant soin d'elle, [ils] excitent ses désirs » –, alors même qu'il est question d'excès, caractéristique par excellence de la passion. Cela signifie-t-il que l'espèce humaine présente naturellement une vulnérabilité vis-à-vis de l'état dans lequel se trouve son corps, qu'elle chercherait d'office à nourrir de façon excessive, sans que cela relève de la passion ? Évagre s'adresse-t-il aux moines seulement, pour lesquels le peu de nourriture et d'eau fait partie inhérente de l'engagement ascétique et de la vie au désert, ce qui engendrerait la crainte – qui ne serait pas non plus une passion – d'en manquer et par conséquent les abus ?

Puisqu'Évagre parle de « ceux qui ont le tort de nourrir trop bien leur chair », il semble que le moine soit à ses yeux responsable de son attachement au corps, ce qui devrait nous encourager à écarter l'hypothèse d'une vulnérabilité *intrinsèque* à l'humain. Pourtant, d'autres passages sont moins incriminants et laissent supposer que la production de passions par le θυμός et l'ἐπιθυμία est le résultat d'un attachement d'abord involontaire ou du moins non vicieux aux sensibles et surtout au corps, même si cet attachement s'exprime par l'excès. Ainsi, le chapitre 130, 3-6 de *Disciples* avance que « la cause (αἴτιον) de l'ἐπιθυμία en général – gourmandise et fornication, avarice et vaine gloire, etc. –, c'est un excès de l'attachement naturel (ὁ πλεονασμός ἐστι τοῦ φυσικοῦ φίλτρον) que Dieu a donné à l'âme pour le corps ». Le moine, à travers l'attachement qu'il éprouve à l'égard de son corps, cause la détérioration de la santé de ses puissances non rationnelles, qui sont troublées et mises en mouvement quand une représentation imprime l'intellect, ce qui les amène à produire des passions. Ces passions atteignent d'abord les représentations, pensées et souvenirs, puis l'intellect. En conséquence, toutes les facultés psychiques poursuivent les sensibles de manière excessive, ce qui se traduit, pour l'ἐπιθυμία selon l'exemple de *Disciples*, par la recherche obsessionnelle de nourriture, de sexe, d'argent ou de reconnaissance.

Passionnées, ces facultés sont dans un état qu'Évagre qualifie de « contre nature (παρὰ φύσιν) », ce qui signifie qu'elles agissent de façon contraire à ce que leur nature a prévu. Cette notion est importante dans la pensée d'Évagre, notamment dans le contexte de sa réflexion sur les passions. Dans le chapitre 9 de *Disciples*, il examine la notion dans un sens plus général :

Une chose peut être dite contre nature par rapport à elle-même (ἔστι τι παρὰ φύσιν πρὸς ἑαυτὸ λεγόμενον), par exemple le fait d'avoir un sixième doigt, une autre par rapport au temps, comme lorsque quelqu'un a des dents à l'âge d'un an ou de la barbe prématurément, une troisième par rapport à l'aspect (πρὸς τὸ εἶδος), comme l'eau qui s'écoule du rocher. Mais sous le rapport de la nature corporelle (πρὸς τὴν σωματικὴν φύσιν), rien de tel n'est contre nature, car tout provient naturellement (πέφυκε) de ce qui est composé de quatre éléments ; et également la mémoire animale, le fait de recevoir des représentations sensibles, la connaissance sensible, l'émission de sons indistincts et la production d'une parole exprimée comme [en produisent] le perroquet et la pie, [tout cela] relève de la nature corporelle.⁷⁸⁸

Un être peut être contre nature de trois manières. Il peut l'être par rapport à lui-même, ce qui veut dire qu'une partie de lui ne correspond pas à ce que sa nature avait prévu. Évagre prend l'exemple du nombre de doigts de la main. Deuxièmement, on peut être contre nature d'un point de vue temporel, ce qui signifie que survient ce que la nature avait prévu, mais de façon prématurée ou tardive. Évagre prend l'exemple des dents définitives ou de la barbe pour un enfant. Troisièmement, on peut dire d'un être qu'il est contre nature par rapport à son aspect ou sa forme (εἶδος). Évagre donne l'exemple mystérieux de l'eau s'écoulant du rocher, qui renvoie peut-être à Exode 17, 6 selon Géhin⁷⁸⁹ même si le lien entre ce verset et le fait d'être contre nature n'est pas évident. Il semble en tous les cas qu'Évagre n'estime pas qu'il soit dans la nature du rocher que de l'eau en sorte ni dans la nature de l'eau de sortir d'un rocher. Évagre considère que chaque être a une apparence prédéterminée, qui procède de sa nature – une thèse qui n'est pas sans rappeler celle de Grégoire au sujet de l'εἶδος⁷⁹⁰.

Ce qui ne peut être dit contre nature relève de la nature matérielle et sensible, c'est-à-dire corporelle, comprise dans un sens plus générique. On ne peut dire d'un être entier qu'il

⁷⁸⁸ *Disciples* 9.

⁷⁸⁹ Géhin, 2007, p. 110, note a.

⁷⁹⁰ Voir la sous-section 2.1.1.

est contre nature, que le corps humain est contre nature ou que le fait de disposer de certaines facultés est contre nature. On retrouve ainsi la thèse selon laquelle ce qui existe est nécessairement bon parce que créé par Dieu ; Évagre s'oppose explicitement à « ceux qui disent que l'irascibilité, la concupiscence et la partie rationnelle sont mauvaises par nature »⁷⁹¹. Il en va de même de « la mémoire animale » ou du « fait de recevoir des représentations sensibles », comme Évagre en donne l'exemple dans le chapitre 9 de *Disciples*. En effet, comme le sous-entend *Pensées* 2, 13-14, « l'intellect lui-même, lorsqu'il est mû par l'humain, a la faculté de rappeler les images de ce qui existe », formulation qui suggère que la mémoire des sensibles est naturelle et n'est pas responsable d'entraîner « contre leur nature le θυμός et l'ἐπιθυμία »⁷⁹² humains, contrairement aux souvenirs qui proviennent des démons. Selon ce qui a été avancé jusqu'ici, on peut toutefois supposer que la mémoire peut devenir « contre nature par rapport à elle-même » dans le cas où elle livrerait des souvenirs inexacts ou qui n'auraient pas eu lieu.

La réalité sensible à l'état de nature est donc en adéquation avec elle-même, c'est-à-dire avec son état originel, tel que Dieu l'a prévu. On ne peut considérer qu'elle est vicieuse. Dans le cas du θυμός et de l'ἐπιθυμία, il n'est pas contre nature pour l'âme humaine de les posséder. En revanche, leur état naturel peut être gâté et ils peuvent *devenir* contre nature par rapport eux-mêmes, ce qui arrive lorsqu'ils ont été mal soignés. Ainsi, alors que le θυμός devrait par nature éprouver « de la rancune envers les démons »⁷⁹³, il projette cette rancune sur les frères, et tandis que « de la nature aucune mauvaise pensée ne sort, car nous n'avons pas été créés mauvais au commencement »⁷⁹⁴, voilà que le νοῦς héberge des pensées passionnées et cherche à les concrétiser. Examinons le chapitre 8 de *Disciples*, qui présente une analogie entre la maladie corporelle et psychique :

⁷⁹¹ *Disciples* 96, 2-3.

⁷⁹² *Pensées* 2, 15-16.

⁷⁹³ *Pratique* 93, 2-4.

⁷⁹⁴ *Pensées* 31, 9-10.

De même que pour celui qui souffre des yeux le collyre est conforme à la nature (κατὰ φύσιν), plus que pour celui qui est en bonne santé, de même pour l'âme, le corps est conforme à la nature, mais (les âmes) qui sont dans la santé de l'unité n'ont pas besoin de cette épaisseur matérielle.

De même que la maladie oculaire peut être traitée par un collyre, de même l'âme malade et passionnée peut être traitée par le corps, ceci parce que le collyre et le corps compensent le manque de conformité à la nature que cause la maladie selon Évagre. Une fois que les yeux ou l'âme sont guéris, le collyre ou le corps n'aura plus d'effet, car la nature est déjà rétablie. L'analogie peut paraître étonnante au vu de ce qu'Évagre soutient par ailleurs au sujet du corps. Il se peut qu'il pense dans ce passage aux traitements que le moine peut s'administrer par le corps pour traiter son âme, comme le jeûne. Ce que nous pouvons retenir est le fait qu'« être contre nature » signifie pour l'âme faire l'expérience d'un changement négatif, qui peut avoir lieu dans certaines conditions et qui peut disparaître sous certaines conditions. Le θυμός et l'ἐπιθυμία peuvent être contre nature lorsqu'il y a eu négligence puis impression d'une représentation, ce qui les pousse à produire la passion. La passion est en ce sens contre nature pour un être créé apassionnel comme l'humain.

Reprenons le chapitre 31, 6-16 des *Pensées*, dont nous avons cité un court extrait :

À la pensée bonne s'opposent seulement deux pensées : la pensée démoniaque et celle qui vient de notre volonté, lorsqu'elle incline au pire. Mais de la nature aucune mauvaise pensée ne sort, car nous n'avons pas été créés mauvais au commencement, s'il est vrai que le Seigneur a semé une bonne semence dans son champ. En effet, ce n'est pas parce que nous sommes susceptibles d'une chose, que nécessairement nous en avons la puissance, puisque, pouvant ne pas être, nous n'avons pas la puissance du non-être, s'il est vrai que les puissances sont des qualités, et que le non-être n'en est pas une (οὐ γὰρ εἶ τινος δεκτικοί ἐσμεν, τούτου πάντως καὶ τὴν δύναμιν ἔχομεν, ἐπεὶ καὶ μὴ εἶναι δυνάμενοι τοῦ μὴ ὄντος οὐκ ἔχομεν δύναμιν, εἴπερ δυνάμεις ποιότητες εἰσι, τὸ δὲ μὴ ὄν οὐκ ἔστι ποιότης). Car il y eut un temps où le mal n'existait pas et il y en aura un où il n'existera plus (ἦν γὰρ ὅτε οὐκ ἦν κακία καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται).⁷⁹⁵

⁷⁹⁵ On retrouve la même idée presque mot pour mot en *KG* 1.39, S1 : « Quand nous avons été produits au commencement, des semences de vertu se trouvèrent naturellement en nous, mais de maux point. Ce n'est pas que, en effet, ce dont nous sommes susceptibles, sa puissance aussi soit en nous, parce que, alors que nous pouvons ne pas avoir été, la puissance de ce que nous ne soyons pas n'est pas en nous, si les puissances sont des qualités et que ce qui n'est pas n'est pas une qualité », ainsi qu'en *KG* 1.40, S2 : « Il y a un temps où la malice n'existait pas, et il y aura un temps où elle ne sera plus ».

L'humain n'est pas créé passionné. C'est au contraire avec des semences de vertu qu'Évagre qualifie d'« indestructibles (ἀνεξάλειπτα) »⁷⁹⁶ qu'il voit le jour⁷⁹⁷. Ces semences naturelles donnent lieu à la vérité⁷⁹⁸ et préservent (συντηρέω) son essence (οὐσία)⁷⁹⁹. Nous avons vu qu'elles expliquent pourquoi « même » les païens aiment leurs parents et leurs enfants selon Évagre. Ces vertus sont innées et naturelles pour l'humain. Mais qu'entend Évagre par « ce n'est pas parce que nous sommes susceptibles d'une chose, que nécessairement nous en avons la puissance, puisque, pouvant ne pas être, nous n'avons pas la puissance du non-être, s'il est vrai que les puissances sont des qualités, et que le non-être n'en est pas une » ?

Il s'agit de dire qu'être capable de recevoir une chose ne signifie pas que l'on soit en mesure de la produire, même à l'état de puissance, réflexion qui s'avère utile, car elle met Dieu hors de cause du vice et de la passion. Évagre prend l'exemple de la non-existence pour illustrer ce propos : en tant que créatures, nous sommes susceptibles de ne pas être, mais nous ne sommes pas inexistantes en puissance. Si nous transposons cette réflexion à la passion, Évagre soutient que nous sommes susceptibles d'être passionnés, mais pas passionnés en puissance, ce qui reviendrait à dire que Dieu nous a créés avec la semence du vice. Or celle-ci, comme la non-existence, survient – car l'être humain est néanmoins en état de *recevoir* une telle chose – sans que nous ne portions en nous ses germes à l'origine. Même s'il n'a pas encore été clairement établi qu'Évagre a eu un accès direct aux textes d'Aristote⁸⁰⁰, on trouve un passage dans le livre θ de sa *Métaphysique* qui fait écho aux termes qu'il utilise.

En 1047a20 apparaît une phrase à la grammaire très proche, mais à l'idée quasiment contraire de celle d'Évagre : « [...] il est possible d'avoir la puissance d'être sans être et d'être avec la puissance de ne pas être ». Si Évagre reprend le premier constat, il rejette le second, car celui-ci fragilise l'idée de puissance divine et compromet sa théorie du mal comme non-

⁷⁹⁶ *Pensées* 31, 17. Même terme en KG 1.40, S1 et S2.

⁷⁹⁷ On trouve une expression similaire en KG 1.39, S1, citée dans la note 795.

⁷⁹⁸ *Disciples* 5, 2.

⁷⁹⁹ *Ibid.* 68.

⁸⁰⁰ Fogielman (2017) avance par exemple qu'Évagre s'inspire directement de l'*Éthique à Nicomaque*. D'autres spécialistes avancent des influences d'Aristote sur Évagre sans mentionner les moyens de transmission de ses idées, comme Gibbons (2015) et Corrigan (2016). Konstantinovskiy (2009) estime que l'influence d'Aristote parvient à Évagre *via* Clément d'Alexandrie, et Dysinger (2016) fait l'hypothèse que ce sont des auteurs plus tardifs que Clément qui se réclament de la tradition aristotélicienne qui auraient influencé Évagre.

être⁸⁰¹, une idée qui vient initialement d'Origène⁸⁰² et que l'on retrouve chez Grégoire de Nysse et d'autres auteurs tardo-antiques. Pour Évagre, si l'humain disposait de la puissance du non-être, cela signifierait que Dieu implante en lui les semences du mal. Il distingue ainsi la mortalité (« pouvant ne pas être ») à laquelle l'humain est sujet et le non-être comme état de nature, dont aucun être ne peut par définition avoir la puissance. Géhin, Guillaumont et Guillaumont rattachent d'ailleurs cet extrait aux chapitres 9-14 des *Catégories*. Mais si Aristote y parle bien de qualité (ποιότης), il ne l'associe pas à la puissance (δύναμις) comme le fait Évagre. La qualité désigne-t-elle chez Évagre une faculté *essentielle* de l'être, ce que serait la puissance ?

Nous tirons du chapitre 31 des *Pensées* l'idée fondamentale que l'être humain n'est pas créé par Dieu avec la potentialité du vice, même s'il est capable de le recevoir, comme la substance aristotélicienne est capable de recevoir des qualités contraires d'après les chapitres 9-14 des *Catégories*. L'être humain peut être en bonne santé et être dans un état qu'Évagre juge conforme à sa nature, comme il peut être passionné et se trouver dans un état contre nature. Le chapitre 31 nous assure que le mal n'a pas existé depuis le début de la création, précisément parce qu'aucune créature ne le possède en puissance, c'est-à-dire de manière essentielle, pas même le diable. Le mal n'existe qu'en tant que décision volontaire de se priver du bien. Et en cela il se distingue du bien, qui existe en chaque créature. En d'autres termes, le mal n'a pas d'existence ontologique, mais uniquement épistémologique, alors que dans le bien l'ontologie et l'épistémologie se rejoignent.

Le bien existe donc par définition chez l'être humain. Mais la spécificité de cet être – spécificité qu'il partage tout de même avec les anges et les démons⁸⁰³ – réside dans sa capacité de choisir de participer du bien ou de s'en détourner. Pour faire germer les semences de vertu que Dieu lui a données, l'humain doit leur en offrir les conditions, ce qui suppose un choix.

⁸⁰¹ Voir par exemple *Disciples* 36, 3-4. Il faut rejeter la possibilité qu'Évagre renvoie, dans le chapitre 31 des *Pensées*, à la création du monde, c'est-à-dire au passage du non-être à l'être, qu'Évagre exprime avec la notion τὸ μὴ ὄν (voir par exemple *Disciples* 29, 8).

⁸⁰² Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, II, XIII, 99 selon Géhin, 2007, note 35, p. 140.

⁸⁰³ Les anges et les démons ne sont pas égaux entre eux. En effet, comme c'est le cas chez les humains, il existe des anges meilleurs que d'autres ou des démons plus mauvais que d'autres (voir *KG* 5.11, S1).

La virginité ou l'anachorèse « vient du libre choix (ἐκ προαιρέσεως) »⁸⁰⁴ ; leurs bénéficiaires ne sont pas contraints d'accepter le don que Dieu leur fait. Ce dernier donne la possibilité du célibat et de l'ascèse ou plus généralement de la vertu, mais il n'y contraint pas :

Nous tenons du créateur la faculté (δύναμιν) et l'aptitude (ἐπιτηδειότητα) à toutes les vertus, par exemple la faculté de croire, d'espérer, d'aimer, etc. De fait, nous mettons notre confiance même dans les humains et nous espérons certaines choses, et cela sans choix préalable (ἀπροαίρετον), car même si nous ne le voulons pas, nous les possédons naturellement (κἄν γὰρ μὴ θέλωμεν, φυσικῶς αὐτὰ ἔχομεν). Donc vouloir faire de bonnes actions dépend de nous (τὸ θέλειν καλῶς ἐνεργῆσαι ἐφ' ἡμῖν), et Dieu vient en aide à ce vouloir, à cause des conspirateurs, car sans l'aide de Dieu il nous est impossible de réussir quoi que ce soit.⁸⁰⁵

L'humain est créé avec la puissance de réaliser la vertu. La réalisation du bien dépend de sa volonté : « La vertu est la mise en œuvre (ἐνέργεια) envers tous les êtres humains des bonnes semences déposées en nous »⁸⁰⁶. Contrairement aux anges qui baignent constamment dans la vérité, le propre (ἴδιος) de l'être humain est de se trouver dans le « nuit-jour (τὸ ἐν νυκθήμερω) »⁸⁰⁷, c'est-à-dire que s'offre à lui le choix de « librement [...] avoir part à [la] science (προαιρέσει τῆς γνώσεως αὐτῆς) »⁸⁰⁸ de Dieu et de recevoir sa lumière.

Une réflexion similaire s'applique au vice et à la passion, qui surviennent au contraire après que nous avons choisi de ne pas mettre à profit la puissance de vertu et de nous en éloigner. La volonté libre (προαίρεσις, τὸ αὐτεξούσιον) est en ce sens la seule réelle occasion du mal pour Évagre⁸⁰⁹ ; sans cette faculté de l'intellect, le mal serait inconcevable, ce qui explique pourquoi les animaux ne sont pas passionnés. Le péché (ἁμαρτία) suppose qu'il y ait eu « consentement au plaisir défendu (ἢ πρὸς τὴν ἀπιγορευμένην ἡδονὴν...συγκατάθεσις) que propose la pensée »⁸¹⁰. Ce passage nous indique aussi la part de responsabilité de l'intellect, siège de la volonté libre, dans la santé morale de l'anachorète. S'il est peu clair,

⁸⁰⁴ *Disciples* 206, 4.

⁸⁰⁵ *Ibid.* 128, 1-9.

⁸⁰⁶ *Ibid.* 171.

⁸⁰⁷ *Ibid.* 13, 5-6.

⁸⁰⁸ *Ibid.* 29, 9-10.

⁸⁰⁹ *Ibid.* 149, 12-13.

⁸¹⁰ *Pratique* 75.

comme nous l'avons noté au début de ce sous-chapitre, que l'intellect soit responsable de la négligence du θυμός et de l'ἐπιθυμία, il l'est certainement de ce qui suit la production de passions par ces deux facultés. Le péché relève du choix évitable pour l'intellect.

Par conséquent, le rôle du νοῦς sera notamment de débarrasser l'âme des passions. Il peut décider de mener une vie débarrassée des passions ou au contraire emplie de passions, ce qui mène son âme à être désordonnée et désunie⁸¹¹. Si son attachement naturel pour le corps et le sensible en général peut l'inciter à abuser et ainsi corrompre le θυμός et l'ἐπιθυμία, le mal dont l'être humain est véritablement responsable se situe dans l'assentiment (συγκατάθεσις)⁸¹² qu'il donne aux pensées passionnées, c'est-à-dire au péché en esprit. Ainsi,

Que toutes ces pensées troublent l'âme ou ne la troublent pas, cela ne dépend pas de nous ; mais qu'elles s'attardent ou ne s'attardent pas, qu'elles mettent en mouvement les passions ou ne les mettent pas en mouvement, voilà qui dépend de nous (τούτους πάντας παρενοχλεῖν μὲν τῆ ψυχῆ ἢ μὴ παρενοχλεῖν, τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστι· τὸ δὲ χρονίζειν αὐτούς ἢ μὴ χρονίζειν, ἢ πάθη κινεῖν ἢ μὴ κινεῖν, τῶν ἐφ' ἡμῖν).⁸¹³

Les pensées perturbent l'âme par leur nature sensible, à laquelle sont vulnérables le θυμός et l'ἐπιθυμία. Le moine n'est pas responsable de cette vulnérabilité, de même qu'il n'est pas coupable des assauts démoniaques dont il fait souvent l'objet. Toutefois, le fait que ces pensées se prolongent en lui et s'y installent relève de sa responsabilité – il y a consenti – ce que le chapitre 6 a démontré : une passion qui s'installe *via* la pensée contraint l'intellect à se concentrer sur le sensible et à entretenir une relation excessive avec celui-ci.

Ce qui dépend également de l'anachorète est le fait que ses pensées mettent ou non en mouvement ses passions. Au vu de ce que nous avons soutenu et de l'hésitation d'Évagre quant à l'ordre de causalité de la passion et de la pensée aux chapitres 37 du *Pratique* et 11, 42-43 d'*Euloge*, nous comprenons dans ce contexte que la mise en mouvement des passions concerne des passions succédant à des passions préexistantes. L'intellect affecté par la

⁸¹¹ KG 1. 48, S1 formule autrement cette idée : « L'âme, par la liberté qui lui a été donnée par Dieu, empreint son être comme elle veut, soit pour se rendre semblable à Dieu, soit pour se rendre semblable aux animaux ».

⁸¹² *Euloge* 9, 11.

⁸¹³ *Pratique* 6, 5-8.

passion porte un regard biaisé sur le sensible, ce qui l'incite à éprouver d'autres passions. En même temps, une partie de l'intellect semble demeurer impassible pour Évagre, ce qui permet le traitement de l'âme. C'est avec cette idée en tête qu'il faut lire *Disciples* 165 :

Le mal, ce n'est pas l'intellect ni l'objet ni la représentation de l'objet, mais la passion jointe à la représentation. Et c'est moi qui suis responsable de son existence, puisque je le suis aussi de sa disparition (ἐγὼ δὲ αἴτιος τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς, ἐπειδὴ καὶ τῆς ἀναίρεσεως αὐτῆς).

L'intellect est responsable de l'état passionné de l'âme en même temps qu'il est responsable de sa guérison, ce que les deux derniers sous-chapitres de cette partie mettent en évidence.

7.2 UN MÉSUSAGE COUPABLE

Les passions sont autant la conséquence d'un mauvais usage des sensibles qu'elles sont la cause, une fois libérées par les parties non rationnelles qui les contiennent, de la perpétuation de ce mésusage si l'intellect ne s'y oppose pas. En *Pensées* 19, 18-19, Évagre précise que la passion « contraint (ἀναγκάζουσα) l'intellect à faire un mauvais usage (κακῶς κεχρησθαι) des créatures de Dieu ». Il développe la relation entre l'apparition du mal et un usage particulier des réalités sensibles en *Disciples* 36 :

Dieu nous a confié les objets et nous demande en retour d'en faire un usage raisonnable (χρησιν εὐλογον). C'est donc à la suite d'un usage contraire à la raison que nous faisons exister le mal (παρὰ τὴν ἄλογον οὖν χρησιν ὑφίσταμεν τὴν κακίαν). Le mal n'existe donc pas naturellement, mais du fait de l'usage (ὑφίσταται οὖν ἡ κακία οὐ φυσικῶς, ἀλλὰ παρὰ τὴν χρησιν).⁸¹⁴

Cet usage est plus précisément « contraire à la nature »⁸¹⁵. Non seulement les sensibles ne sont pas mauvais par nature, mais ils sont à la merci de l'usage que nous décidons d'en faire : cet usage peut être vertueux, c'est-à-dire conforme à ce que la nature de l'objet prévoit, ou il

⁸¹⁴ Voir aussi *Disciples* 89 et 99 ainsi que *KG* 3.59, S1 : « Si toute la malice est engendrée par les trois parties de l'âme, à savoir par sa raison, par son ἐπιθυμία et par son θυμός, et que de celles-ci il soit possible d'user bien ou mal, il est évident que c'est par l'usage contraire à la convenance que le mal est engendré. Et si cela est ainsi qu'il est aussi, il n'y a rien qui ait été créé par Dieu et qui soit mal ». La version S2 parle d'un « usage contre nature de ces parties ».

⁸¹⁵ *Disciples* 99, 3.

peut être vicieux, car contraire à la nature de celui-ci⁸¹⁶. La vertu ou le vice (la passion) se constate et se mesure chez le moine selon la conformité ou l'absence de conformité de l'usage qu'il fait d'un objet avec sa nature. En soi, aucun sensible n'est mauvais. Plus exactement, les réalités sensibles sont des indifférents (τὰ μέσα) du point de vue moral⁸¹⁷, c'est-à-dire qu'ils sont neutres, une idée qu'Évagre emprunte aux stoïciens, qui vient compléter sa théorie du bon et du mauvais usage des sensibles. Les stoïciens considèrent que les indifférents ni ne contribuent ni n'éloignent d'une vie heureuse. Ils ne sont en ce sens ni bons ni mauvais en soi, et seules les vertus sont bonnes. Ces dernières impliquent dans un premier temps d'avoir choisi de poursuivre les indifférents préférables (προηγμένα) qui sont en accord avec sa nature et la Nature, et dans un second temps d'avoir renoncé à ces indifférents qui ne jouent pas, comme leur nom l'indique, de rôle déterminant dans le bonheur du sage⁸¹⁸. Le mal se situe en conséquence dans un usage des indifférents qui est contraire à sa nature propre, et cette décision dépend de l'ἡγεμονικόν, le principe directeur de l'âme.

Évagre adapte légèrement la théorie stoïcienne : il ne distingue pas les indifférents préférables des non préférables, mais parle d'indifférents seulement, et ceux-ci ne sont pas poursuivis selon leur degré d'adéquation avec notre nature, mais uniquement selon ce que la nature prévoit que nous fassions d'eux. Évagre garde l'idée selon laquelle le mal procède du mauvais usage de ces objets moralement neutres, mais au lieu de révéler un défaut de compréhension de notre nature propre, qui nous enjoint à faire le mauvais choix, ce mauvais usage révèle à la place un défaut de compréhension du monde et de la place qu'il est prévu que l'humain y occupe. Aussi, pour Évagre, dans le cas de la gourmandise, par exemple, le moine est vicieux et passionné s'il utilise la nourriture dans un autre but que celui que la nature de ce qui se mange prévoit – les aliments ne sont pas créés pour être consommés avec voracité. Et les frères de la communauté n'existent pas pour que l'anachorète les jalouse ou s'en prenne à eux avec colère.

⁸¹⁶ Voir *Disciples* 89 pour une idée similaire.

⁸¹⁷ Voir par exemple *Disciples* 99, 2 et *Pratique* 89, 8.

⁸¹⁸ Baltzly, 2018.

Les bénéfiques d'un usage conforme à la nature des sensibles sont exprimés dans le chapitre 159 de *Disciples*, qui associe le bon usage des réalités sensibles avec la connaissance de celles-ci et la progression de la pratique au stade gnostique :

Si l'intellect fait un usage raisonnable des objets, il reçoit bien leurs représentations ; et ce dont il aura fait bon usage (οἷς...καλῶς ἐχρήσατο) et qu'il se sera bien représenté (ἐνόησεν αὐτά), il en verra la contemplation. Il verra et connaîtra d'abord, par exemple, dans quel but ont été donnés mariage, richesses et nourritures, pour quelle raison nous sommes dans cette situation, quelle est l'action de chacun des commandements et quelle passion il soigne, etc.

L'usage conforme d'un sensible permet à l'intellect d'en recevoir la représentation, ce qui à son tour lui donne accès à la contemplation de cette réalité sensible, c'est-à-dire à sa raison d'être. L'intellect s'aperçoit ainsi que la nourriture, par exemple, a été créée pour lui permettre de subsister. Et il comprend que les commandements scripturaux soignent les maux de son âme incarnée.

Le chapitre 88 du *Pratique* met en évidence le fait que c'est plus précisément à la vertu de la prudence (φρόνησις) qu'il revient de faire le choix entre un usage raisonnable des objets sensibles, duquel découle (γίγνομαι) la vertu, ou un mauvais usage qui donne lieu au vice – une idée qui rappelle l'approche stoïcienne : « la prudence est la science de ce qui est mal et de ce qui est bien et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre »⁸¹⁹. Mais, plus intéressant encore, l'idée d'Évagre paraît contredire la thèse selon laquelle la vertu produit la vertu : comment se peut-il qu'une vertu puisse mener au vice ? Le chapitre 89, 6-9 du *Pratique* voit dans la prudence l'une des trois vertus de la partie rationnelle, avec l'intelligence (σύνεσις) et la sagesse (σοφία). Le rôle (ἔργον) de la prudence, contrairement cette fois à ce que l'on trouve chez les stoïciens,

est de diriger les opérations contre les puissances adverses (τὸ στρατηγεῖν πρὸς τὰς ἀντικειμένας δυνάμεις), protégeant (ὑπερασπίζειν) les vertus, faisant front (πρὸς δὲ τὰς κακίας παρατάττεσθαι) contre les vices, réglant ce qui est neutre selon les circonstances.

⁸¹⁹ Guillaumont, 1971, p. 684 citant Diogène Laërce, VII, 92. On trouve la même idée chez Stobée : « La prudence est la science de ce qui devrait et ne devrait pas être fait et des actions neutres, ou la science des biens, des maux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre » (II, 59, 4-60, 2 ; 60, 9-24 (*S/F* III, 262, 264) in Long et Sedley 1987, H, p. 464).

Le chapitre 73 propose une définition similaire, en associant la φρόνησις à la sagesse à laquelle elle mène. La fonction de cette vertu suppose en outre de « s'opposer au θυμός des démons en forçant les puissances de l'âme à agir selon la nature »⁸²⁰.

Au vu du nombre restreint d'occurrences de la notion chez Évagre, il serait périlleux de conclure à un sens exact du terme, mais il est possible qu'Évagre priorise, en *Pratique* 88, la φρόνησις dans un sens plus aristotélicien, malgré les proximités avec le stoïcisme. Le Stagirite définit le terme de la manière suivante dans l'*Éthique à Nicomaque*, 1140a25-1140b5 :

Il semble alors que le propre d'un homme sagace soit la capacité de parfaitement délibérer quand est en jeu ce qui est bon pour lui et utile, si l'enjeu n'est pas de trancher une question particulière – par exemple, quelles sortes de choses contribuent à la santé, ou à la vigueur – mais la question générale de savoir ce qui permet de vivre bien. [...] Reste donc à dire [que la φρόνησις] est un état vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme.

Cette définition du terme fait écho à l'idée du libre choix de l'intellect, à qui il revient de décider du cours vertueux ou vicieux de la vie du moine et enjoint le moine à agir. Elle porte sur les réalités sensibles et la question de la vie bonne, présente chez Évagre quoiqu'elle soit associée chez lui à l'engagement ascétique et à la contemplation de Dieu, ce qui n'est pas le cas chez Aristote⁸²¹.

Le chapitre 88 de *Pratique* révèle également l'influence des démons sur les choix de l'intellect humain, la prudence devant « diriger les opérations contre les puissances adverses ». Nous retrouvons ainsi les nuances évoquées en début de ce chapitre : la libre volonté de l'intellect n'exclut pas des influences externes, qui sont toujours mauvaises dans le cas d'attaques démoniaques. Les démons nous « apprennent à faire un mauvais usage (κακῶς

⁸²⁰ *Pratique* 73, 3-4.

⁸²¹ Notons aussi qu'Évagre précise en *Pratique* 38, 1-3 que « c'est par les sensations que les passions sont naturellement déclenchées ; et si la charité et l'abstinence sont présentes, elles ne seront pas déclenchées ; mais en leur absence, elles le seront (καὶ παρούσης μὲν ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας οὐ κινήσεται, ἀπούσης δὲ κινήσεται) ». Peut-être que la prudence seule n'a pas le pouvoir de retrancher les passions, mais qu'elle doit être accompagnée des vertus de charité et d'abstinence qui sont le propre de l'ἐπιθυμητικόν selon *Pratique* 89. Les lignes 13-16 du chapitre 89 définissent ainsi le rôle de la charité et de l'abstinence : « celui de la charité est de se comporter à l'égard de toute image de Dieu à peu près de la même manière qu'à l'égard du Modèle, quand bien même les démons chercheraient à la souiller ; celui de l'abstinence est de rejeter avec joie tous les plaisirs de la bouche ».

χρησθαι) de ce qui nous a été donné »⁸²² et nous incitent à mal agir, par exemple en traitant notre père ou notre maître avec insolence ou en acquérant des richesses dans le but de les utiliser avec malice. Les démons aspirent aussi à « s’emparer (διαρπάζειν) de [l’] intellect »⁸²³ du moine, à le persuader (πείθω) de se mettre en colère contre ses proches⁸²⁴ et ils l’incitent (ἐρεθίζω) au plaisir bestial⁸²⁵. Peut-on parler d’un mésusage des réalités sensibles qui serait *culpable* dans ces cas ? En reprenant nos réflexions sur la passion, nous pouvons avancer que les raisons de ce mésusage ne sont pas ce qui intéresse le plus Évagre, ce qui explique que la réponse qu’il offre à ce problème est peu développée. Les démons incitent l’anachorète à mal agir – c’est un fait – mais ce qui importe est que l’anachorète corrige ces influences nuisibles, ce qu’il peut faire par les vertus, et notamment par la vertu de prudence.

La question du bon ou du mauvais usage des sensibles ne concerne pas seulement les réalités sensibles extérieures au moine, mais aussi le θυμός et l’ἐπιθυμία :

Prépare-toi à être doux et combatif : l’un envers ton congénère, l’autre envers ton ennemi ; car le bon usage de la partie irascible (ἡ χρήσις τοῦ θυμοῦ), c’est le conflit contre le serpent en vertu de notre inimitié ; ce qui convient au doux, c’est la patience envers le frère en vertu de la charité et le combat contre la pensée. *Que le doux soit donc combatif*, puisque la douceur ne s’applique pas aux pensées perverses, tout comme le combat ne s’applique pas à nos parents par la nature. Ne détourne pas l’usage du θυμός en usage contre nature (μὴ ἀντιστρέφῃς τοῦ θυμοῦ τὴν χρήσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν), en t’emportant contre ton frère *à l’imitation du serpent*, ni en te faisant un ami du serpent par le consentement aux pensées (κατὰ τὴν συγκατάθεσιν τῶν λογισμῶν).⁸²⁶

À ceux qui disent que le θυμός, l’ἐπιθυμία et la partie rationnelle (λογιστική) sont mauvais par nature, il répondait : « De même que nous tenons de Dieu la faculté naturelle (ἔχομεν... φυσικῶς) de marcher et de travailler de nos mains, de même, quand il s’agit du θυμός, de l’ἐπιθυμία et de toutes les autres (facultés), ce n’est pas le donateur qui est responsable (αἴτιος), mais nous autres, qui en faisons un usage contre nature, car le θυμός nous a été donné pour nous mettre en colère contre les démons (ἀλλ’ ἡμεῖς οἱ παρὰ φύσιν χρώμενοι· ἡμῖν γὰρ ὁ θυμός διὰ τὸ τοῖς δαίμοσιν ὀργίζεσθαι δέδοται), l’ἐπιθυμία pour

⁸²² *Disciples* 129, 6-7.

⁸²³ *Prière* 99, 2.

⁸²⁴ *Disciples* 168.

⁸²⁵ *Prière* 48.

⁸²⁶ *Euloge* 9, 1-11.

aimer la vertu et la vérité (καὶ ἡ ἐπιθυμία διὰ τὸ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν), la partie rationnelle (τὸ...λογιστικὸν) pour réfléchir à ces questions (διὰ τὸ λογίζεσθαι) et discerner (διακρίνειν) le bien du mal. »⁸²⁷

L'intellect a pour rôle d'utiliser raisonnablement le θυμός et l'ἐπιθυμία, ce qui signifie en faire usage selon ce que leur nature prévoit, comme c'était le cas pour les réalités sensibles. Voilà qui apporte un élément de réponse aux questions posées en 7.1 concernant la responsabilité de l'intellect dans la négligence du θυμός et de l'ἐπιθυμία : l'œuvre d'Évagre offre un manuel pratique pour le moine qui, s'il pouvait ignorer au départ les raisons pour lesquelles il était excessivement attaché au corps au point de le nourrir plus qu'il ne le fallait, sait à présent à quoi sert chaque partie de son âme et doit appliquer les préceptes d'Évagre dans l'objectif de garantir leur fonction. En mettant à exécution les idées qu'Évagre propose en *Euloge* 9 et *Disciples* 96, par exemple, le moine prend soin de son âme et évite la production de passions en premier lieu.

Lorsque le θυμός agit selon sa nature, Évagre dit que la colère qui en émane est « juste (δικαίως)⁸²⁸ », car elle fait partie des moyens de préservation et du salut du moine : « la haine que nous portons aux démons (πάνω τὸ μῖσος τὸ κατὰ δαιμόνων) contribue tout particulièrement à notre salut et [...] est favorable à la pratique de la vertu (πρὸς τὴν ἐργασίαν τῆς ἀρετῆς) »⁸²⁹. Évagre va jusqu'à parler d'une « haine parfaite (τέλειον μῖσος)⁸³⁰ », qu'il reprend de Psaumes 139, 22 et qu'il applique à l'anachorète au stade gnostique, qui « ne pêche ni en acte ni en pensée, ce qui est le signe de la plus grande et première impassibilité »⁸³¹. La haine n'est pas une passion dans ce cas, mais elle est associée à la plus haute vertu et à l'objectif de l'ascèse. Tout comme la colère, la rancune – qui s'apparente aussi au θυμός – n'est pas à supprimer si elle porte sur un être néfaste : « Aie de la rancune contre l'esprit de

⁸²⁷ *Disciples* 96, 2-11. La *Lettre* 4, 4 d'Évagre identifie le discernement comme étant la faculté qui s'occupe de distinguer « the impressions that occur in thinking, discerning holy and profane, clean and unclean thoughts ». (trad. Brakke, 2009, p. 48).

⁸²⁸ *Disciples* 137, 1.

⁸²⁹ *Pensées* 10, 1-3.

⁸³⁰ *Ibid.* 10, 12.

⁸³¹ *Ibid.* 10, 13-15.

luxure et celui de vaine gloire »⁸³². En ce qui concerne l'ἐπιθυμία, celle-ci doit être utilisée « pour aimer la vertu et la vérité (διὰ τὸ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν) » selon *Disciples* 96, 8-9, celles-ci nous permettant de contempler et participer à la nature divine. L'intellect ne doit pas utiliser l'ἐπιθυμία pour aimer autre chose, soit les réalités sensibles ; il la gâterait et serait responsable de l'émergence du πάθος. Cette conception d'une ἐπιθυμία saine qui désire Dieu rappelle celle que développe Grégoire au sujet de l'amour de l'âme pour Dieu, qui suppose toutefois la supplantation du désir et se réalise surtout après la mort du corps.

Outre les réalités sensibles et les puissances de l'âme, l'anachorète peut, au moyen de son intellect, mésuser des vertus qu'il veut acquérir. Nous avons vu en 6.1 que l'anachorète peut vouloir devenir vertueux pour des raisons vicieuses :

Dieu est bon par nature (ὁ θεὸς φύσει ἀγαθός ἐστιν), et il y a certaines choses qui sont belles par nature, par exemple l'aumône (ἐλεημοσύνη), qui est belle par nature, mais qui ne l'est plus si elle est pratiquée en vue de la vaine gloire et non en vue du beau lui-même (οὐ καλὴ δὲ ἐὰν διὰ κενοδοξίαν καὶ οὐ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν γένηται) ; et pour les autres (vertus) pareillement.⁸³³

La vertu de l'aumône est belle parce que créée par un Dieu bon. L'humain devrait chercher à l'acquérir, car, comme vertu, elle lui permet de participer au beau, chaque vertu permettant aussi de participer au bien⁸³⁴ et à Dieu. Mais l'anachorète peut choisir de bien agir pour autre chose que le bien, comme les honneurs⁸³⁵ ou la reconnaissance. Sous l'effet de la passion, le moine imagine, dans le cas de la vaine gloire par exemple, « des femmes guéries, une foule qui touche son manteau ; et [cette pensée passionnée] lui prédit même qu'il sera prêtre désormais »⁸³⁶. Il « voit à l'avance les miracles qui se produisent et [...] imagine [...] les honneurs rendus par les frères ainsi que les présents apportés par les gens de l'extérieur, tous ceux qui d'Égypte comme de l'étranger, viennent à [lui], poussés par [sa] renommée »⁸³⁷.

⁸³² *Enloge* 21, 1.

⁸³³ *Disciples* 46.

⁸³⁴ *Pratique* prol., 40.

⁸³⁵ *Ibid.* 58, 3.

⁸³⁶ *Ibid.* 13, 5-6. On retrouve cette idée en *Pensées* 21 et 28.

⁸³⁷ *Pensées* 28, 10-15.

La vaine gloire peut aussi émerger après que le moine a efficacement lutté contre elle, sa victoire devenant « une nouvelle source de gloire »⁸³⁸. En outre, le moine qui poursuit la vertu pour autre chose que le bien se rend vulnérable à d'autres passions, comme le relève *Euloge* 13, 6-13, qui évoque l'acédie et l'orgueil en plus de la vaine gloire, et s'adresse au moine avancé, qui a déjà rencontré un certain succès dans sa démarche ascétique :

Certains, notoires pour leurs belles actions, ont succombé avec le temps à l'acédie dans leurs efforts, et leur notoriété s'en est allée, et leurs efforts ont disparu. Certains, endurcis par le poids des maux, ont été considérés grands ; la conscience se retirait de leur âme, la maladie de la notoriété (τῆς...εὐφημίας ἢ νόσος) s'y diffusait, et les pensées, égarant loin de ses blessures l'âme au milieu de cette notoriété, emportaient ses efforts.

Faire le bien pour le bien permet en définitive de dépasser la pratique et de devenir gnostique, ce qui ouvre la voie à la science de Dieu⁸³⁹. En 3, 4-5 d'*Euloge*, Évagre offre une recommandation très claire au pratique : « ne cherche pas la gloire (δόξαν) qui vient de la chair, toi qui détaches les passions de ta chair : recherche le Bien, et ce sera ta gloire (τὸ δὲ κρεῖττον ἐπιζήτει, καὶ ἔσται σοι δόξα) ». La véritable gloire s'apparente ainsi à la vertu et n'entretient pas de rapport avec le regard que les frères posent sur les actions que le moine accomplit.

7.3 L'AUTOCAPTIVITÉ DE L'INTELLECT

Ce qui advient à l'intellect dans le cas de la passion est exprimé au moyen de termes renvoyant à la sujétion et la captivité. De sujet actif, moteur de l'action et directeur de l'âme, l'intellect devient (partiellement) passif sous l'effet de la passion et, ce faisant, s'oppose à sa nature tout en entraînant les autres puissances de l'âme à se départir de la leur.

Le péché est « un plaisir ennemi de l'humain, engendré par la volonté libre (ἡδονὴ τις μισάνθρωπος ἐκ τοῦ αὐτεξουσίου τικτομένη), qui contraint (ἀναγκάζουσα) l'intellect (τὸν

⁸³⁸ *Pratique* 30, 2-3. Voir aussi 13 ; *Prière* 7 ; *Euloge* 13, 1-3 et 21, 10-12, ainsi que *Pensées* 12, dans lequel Évagre précise que ce sont surtout les moines qui débutent qui sont victimes de vaine gloire, contrairement à ce qu'affirme le chapitre 13, 6-13 d'*Euloge*.

⁸³⁹ *Pratique* 32.

νοῦν) à faire un mauvais usage des créatures de Dieu »⁸⁴⁰. La formulation est révélatrice : une faculté de l'intellect – la libre volonté – impose à toutes les autres facultés de l'intellect d'agir de manière mauvaise. Comment comprendre cette idée ? Il faut en premier lieu prendre en compte le fait que l'intellect a choisi (peut-être par ignorance s'il n'est pas familier des recommandations d'Évagre) de négliger le θυμός et l'ἐπιθυμία, ce qui a donné lieu à la production de passions qui ont ensuite affecté l'entier de l'âme, intellect compris. Le « plaisir ennemi » est l'une des passions produites par ces facultés qui parvient, comme toutes les autres passions, à biaiser la relation que l'humain entretient avec le monde sensible – en l'engageant en l'occurrence à y chercher son plaisir –, ceci en agissant directement sur son intellect. Dans la même veine, Évagre parle de « joie ennemie (τὴν ἐναντίαν χαράν) »⁸⁴¹ dont l'origine est démoniaque et qui « livre (παραδίδωι) l'âme à l'esprit de tristesse, parce qu'elle l'a faite captive (αἰχμάλωτον) de cette joie venant d'un esprit »⁸⁴². L'intellect est ainsi « fait prisonnier quand il est emmené vers le mal et l'ignorance (αἰχμάλωτος δὲ γίνεται ὅταν εἰς κακίαν καὶ ἄγνοιαν ἀπαχθῆ) », selon *Disciples* 14, 2-3. On retrouve l'idée de captivité de l'intellect par la passion dans d'autres passages⁸⁴³, celle-ci s'exprimant légèrement différemment lorsqu'il s'agit de démons attaquant l'intellect, comme le montre l'extrait concernant la joie ennemie. Dans ces occurrences, Évagre préfère le verbe παραδίδωμι (livrer) au verbe αἰχμαλωτίζω (capturer), car pour qu'un démon puisse livrer l'âme à un autre démon, la passion doit déjà l'avoir saisie. Ainsi, le démon de l'avarice « enserre [l'âme] dans les pensées d'avarice et la livre au démon de la vaine gloire »⁸⁴⁴.

Deux autres verbes expriment la détention de l'intellect. Le verbe συναρπάζω exprime la détention de l'intellect par la passion, comme c'est le cas en *Pratique* 11, 3-5, où il

⁸⁴⁰ *Pensées* 19, 17-19. Le verbe καταναγκάζω est utilisé dans le même contexte, comme en *Pensées* 35, 7-8, où il est question du démon de la gourmandise qui, après avoir poussé l'intellect à désirer une ascèse stricte, « évoque d'autres anachorètes qui ont tout le temps vécu ainsi ou qui ont commencé à le faire, et il le contraint à les imiter (τούτων μιμητὴν γενέσθαι καταναγκάζει) ». Voir aussi *Pensées* 33.

⁸⁴¹ *Euloge* 6, 1.

⁸⁴² *Ibid.* 6, 8-9.

⁸⁴³ *Ibid.* 5, 12-13 ; 6, 28-29 ; 8, 3-4 ; 15 ; 20, 7 ; 21, 7-10 et 30, 8.

⁸⁴⁴ *Pensées* 21, 11-12. Voir aussi *Euloge* 6, 8 et 15, 35-36 et *Pratique* 13, 11-13. Le verbe συλλαμβάνω, utilisé dans sa forme passive, suggère une idée proche en *Pensées* 9, 31-32, par exemple, où Évagre conseille au moine de se remémorer « en quel lieu tu as été saisi (συνελήφθης) par l'esprit de fornication, ou de colère, ou de tristesse ».

est dit que la colère « rend l'âme furieuse tout le long du jour, mais c'est surtout pendant les prières qu'elle se saisit de l'intellect (συναρπάζων τὸν νοῦν), lui représentant le visage de celui qui l'a contristé »⁸⁴⁵. Le verbe ἀρπάζω est utilisé pour renvoyer à l'action des démons sur l'intellect : « certains démons impurs [...] se tiennent toujours assis aux côtés de ceux qui lisent et essaient de s'emparer de leur intellect (τὸν νοῦν αὐτῶν ἀρπάζειν) [...] pour aboutir à des pensées mauvaises »⁸⁴⁶.

Ces quatre verbes expriment l'idée d'une transformation de l'intellect par la voie de la passion ou du démon. L'influence par une source extérieure à l'intellect explique comment l'anachorète en arrive à mésuser des objets sensibles. L'intellect se trouve pris au piège de la négligence et « les passions de la partie non rationnelle, venant à dominer (ἄρζαντα), ne [le] laissent pas se mouvoir rationnellement et chercher le Verbe Dieu »⁸⁴⁷.

Comment s'effectue cette contrainte de l'intellect ? À travers les pensées passionnées ou démoniaques. Parce que ces pensées sont de nature intellectuelle, elles contraignent l'intellect par la persuasion, dont l'équivalent grec est πείθω dans sa forme verbale. Ainsi le chapitre 22, 7-8 du *Pratique* recommande de ne « pas se laisser persuader (οὐ πείθεσθαι) » par les démons, et le chapitre 57 de *Disciples* décrit les pensées de gourmandise, d'avarice, de vaine gloire, d'amour du plaisir, d'égoïsme et de chair (ce par quoi il faut comprendre la fornication) comme abordant

l'âme avec douceur (πρῶως) et une grande force persuasive (πολὸν πιθανῶς), comme si elles avaient pitié du corps et lui promettaient (ἐπαγγελλόμενοι) quelque accommodement, mais à la fin elles se jettent sur elle effrontément, alors qu'elle ne peut plus s'en défaire, parce qu'elle a accueilli les passions fondamentales capables de les engendrer.⁸⁴⁸

Les pensées malades convainquent l'intellect malade qui a « accueilli les passions »⁸⁴⁹ de mal agir par le biais des images qu'elles font circuler. Elles œuvrent pour la déchéance de

⁸⁴⁵ Voir aussi *Pratique* 46, 1-2 et 51.

⁸⁴⁶ *Pensées* 33, 1-6. Voir aussi *Pratique* 43, 5-6

⁸⁴⁷ *Prière* 51, 4-5.

⁸⁴⁸ *Disciples* 57, 4-10. Voir aussi 50, 2-3 et 168, *Pratique* 32, 1-3 et *Pensées* 30. La persuasion est par ailleurs suggérée dans certains chapitres, comme *Pratique* 8, 1-3 et *Eulogie* 28, 1-8.

⁸⁴⁹ *Disciples* 57, 9-10.

l'intellect, ce qui implique son détachement de Dieu, comme l'illustre par exemple *Disciples* 129, 8-11 :

Celui donc qui a un père ou un maître, [les démons] le persuadent (πειθουσι) de traiter avec insolence ce père et ce maître, ils conseillent (συμβουλεύουσι) de préférer ce père et ce maître à la science de Dieu. Et ils nous persuadent (πειθουσιν) d'abord d'acquérir des richesses et, une fois que nous les avons acquises, d'en faire mauvais usage, car l'usage est second par rapport à l'acquisition.⁸⁵⁰

La persuasion des représentations et des pensées dispose, en plus d'une efficacité qui repose sur sa dimension visuelle, d'une dimension linguistique, ici exprimée par le verbe συμβουλεύω, « conseiller ». La fin de la persuasion et du conseil démoniaques est l'action mauvaise, c'est-à-dire le mésusage des sensibles. Évagre fait accompagner le verbe συμβουλεύω par celui d'ἀναγκάζω au chapitre 12, 7-11 des *Pensées*, qui observe que le démon de la tristesse

s'il combat modérément [...] rend l'anachorète éprouvé, car il le persuade (πείθει) de n'approcher aucun des biens de ce monde et d'éviter tout plaisir ; mais s'il s'implante davantage, il engendre des pensées qui conseillent (συμβουλεύοντες) à l'âme de s'évader, ou qui la contraignent (ἀναγκάζοντες) à fuir au loin.

Les pensées passionnées parachèvent leur influence visuelle par une narration qui donne du sens, pour l'intellect, aux images qu'elles comportent. L'objectif est de faire fuir l'intellect de la pratique ascétique.

Comment donc l'intellect peut-il s'en sortir et assurer son salut ?

7.4 SE GUÉRIR SOI-MÊME

La guérison de l'âme entière dépend des décisions que seul l'intellect est capable de prendre. Elle suppose premièrement que le moine s'auto-examine afin de déterminer s'il est passionné

⁸⁵⁰ Ce mode de persuasion est sans doute le plus manifeste dans l'*Antirrétique*, dont l'objectif premier est d'outiller le moine travaillé par les pensées et les démons à leur répondre verbalement, ceci au moyen des Écritures. En outre, un grand nombre de pensées « parlent » à l'intellect qui les reçoit ou les forme. En 1.10 par exemple, Évagre affirme que la pensée de la gourmandise « says to us : "Look, the provisions that we have gathered are not sufficient both for us and for the brothers who come to us" » (trad. Brakke, 2009, p. 2).

ou non, ce qui implique d'examiner ses rêves, et ses représentations, pensées et souvenirs. Il doit aussi surveiller son âme afin de la protéger des démons. S'il s'avère qu'il est passionné, plusieurs traitements s'offrent à lui, notamment l'observation du démon afin de le démasquer et le faire fuir, le remplacement d'une pensée passionnée, le mépris des objets sensibles, les soins par le corps tels que le jeûne, ainsi que la prière qui suppose une aide divine.

Avant de se traiter et de traiter les autres puissances de l'âme, l'intellect doit s'auto-examiner pour évaluer son état de santé. Un bon indice pour déceler la présence d'une passion dans l'âme et son degré de gravité repose sur les rêves : si ceux-ci contiennent des images, comme celles que décrivent les chapitres 9, 10, 17, 27, 28, 29 des *Pensées*, c'est le signe qu'il y a passion et que l'âme est « en mauvaise santé »⁸⁵¹. On retrouve ainsi l'idée, examinée dans le chapitre 5, d'une image nuisible car distrayante en même temps que porteuse d'illusions. Comme souvent chez Évagre, cette nuisance apporte paradoxalement un bénéfice, car elle permet au moins d'identifier des caractéristiques à sa passion : si ses rêves contiennent des « visages indéterminés, [le moine peut considérer] que c'est là le signe (σύμβολον) d'une passion ancienne ; sont-ils déterminés, c'est que la blessure est récente »⁸⁵². L'image qu'il voit devient au fur et à mesure plus floue ; la marque que laisse la représentation, passionnée ou non, sur l'intellect s'amenuise avec le temps. Aussi, on peut imaginer que si le moine se voit se mettre en colère contre une personne sans qu'il puisse déterminer son identité, sa passion de colère remonte à longtemps. S'il se voit se mettre en colère contre un de ses frères, sa passion est récente. Mais quel est l'avantage de connaître l'âge de la passion que l'on éprouve ? Évagre répond que « si les images sont anciennes, c'est que tu n'as pas encore rejeté la passion (τὸ πάθος οὐκ ἀπέθου οὐπω) ; mais si elles sont nouvelles, c'est que tu es tenté »⁸⁵³. La différence se situe entre une passion qui s'est déjà logée dans l'âme et une passion qui menace de s'en saisir. Dans le premier cas, il faudra administrer un traitement, car la passion est déjà là ; dans le second, l'anachorète devra prendre soin de son θυμός et de son ἐπιθυμία afin d'éviter qu'ils produisent des passions : « soyons [...] attentifs à nous-

⁸⁵¹ *Pratique* 55, 3.

⁸⁵² *Ibid.* 55, 3-5.

⁸⁵³ *Disciples* 142, 1-2.

mêmes (πρόσχωμεν μᾶλλον ἑαυτοῖς) ; de la sorte, en progressant dans la vertu, nous devenons difficiles à entraîner au mal »⁸⁵⁴.

La seconde situation implique, en plus du fait de ne pas consommer de nourriture et de boisson de façon excessive, une attention accrue vis-à-vis des démons. Il faut que le moine observe, surveille et monte la garde de (τηρέω, φυλάσσω) son intellect afin de protéger ses pensées à l'approche d'un démon⁸⁵⁵ et qu'il échappe aux pièges tendus par les démons⁸⁵⁶. Ces derniers peuvent « s'élanç[r] constamment sur les pupilles des yeux et présent[e] l'image du péché au moment de la prière »⁸⁵⁷ ou ils peuvent surgir en prenant

une forme inconnue et étrangère pour t'entraîner à la présomption d'y localiser la divinité, afin que tu croies que l'objet quantitatif qui t'a été soudain dévoilé est la divinité, alors que la divinité est sans quantité ni figure.⁸⁵⁸

En utilisant les images dépeignant une action vicieuse et passionnée, le démon fait croire au moine que l'impossible est possible⁸⁵⁹.

Il s'agit aussi de garder à l'abri des passions les représentations, une thèse qu'Évagre exprime par une métaphore en *Pensées* 17, 13-21, les passions étant des « bêtes sauvages » et les représentations un « troupeau » qu'il faut protéger des bêtes. Aussi le moine doit-il éviter de joindre la représentation d'un frère à la passion de la haine, ou la représentation d'une femme à « une ἐπιθυμία honteuse »⁸⁶⁰, ou la représentation de l'or avec la cupidité. Les νοήματα peuvent être « la proie des passions (κλεπτομένων τοῖς πάθεσιν) »⁸⁶¹, mais il revient à l'intellect de les en protéger. Il « ne doit pas seulement les surveiller (τηρεῖν) de jour, mais encore les garder (φυλάττειν) de nuit en veillant »⁸⁶².

⁸⁵⁴ *Pensées* 15, 10-12.

⁸⁵⁵ *Ibid.* 25. Voir aussi *Disciples* 142, 2-4.

⁸⁵⁶ Voir *Pensées* 30, 18-21 et 36, 11-12 ainsi que *Prière* 68.

⁸⁵⁷ *Pensées* 36, 15-18.

⁸⁵⁸ *Prière* 68, 2-6.

⁸⁵⁹ *Pratique* 40.

⁸⁶⁰ *Pensées* 17, 19.

⁸⁶¹ *Ibid.* 17, 24.

⁸⁶² *Ibid.* 17, 24-25.

Qu'impliquent donc cette surveillance et cette dissociation nette de la représentation avec la passion ? Nous avons fait l'hypothèse en 5.1 que l'intellect n'était jamais complètement atteint par la passion, car le moine ne serait sinon pas en mesure de soigner celle-ci. C'est sans doute cette idée qu'Évagre a en tête dans ce passage. L'intellect porte un regard critique sur lui-même autant que sur le reste de l'âme. Plus précisément, il doit surveiller son cœur « avec toute la vigilance (πάση φυλακῆ) » qu'il faut, ceci pour ne pas « prêter attention seulement aux efforts extérieurs et [se] faire étrangler par les pièges intérieurs »⁸⁶³, c'est-à-dire les passions. Le chapitre 17, 43-45 d'*Enloge* spécifie que l'anachorète doit, lors de rencontres avec d'autres humains, surveiller sa bouche « mais aussi [son] cœur », « car l'œil de l'âme s'é moussse quand l'intellect se relâche, sous l'effet de l'esprit de complaisance (τῷ τῆς ἀρεσκείας πνεύματι) ». L'expression « œil de l'âme » pour désigner l'intellect vient de Platon, voire d'auteurs qui le précèdent⁸⁶⁴. On la trouve notamment en *République* 533d. Évagre reprend l'expression pour renvoyer à l'une des deux parties de l'intellect qu'il divise et dont une subit l'effet de l'autre qui est victime d'un démon. Cette division permet au moins de s'éprouver lui-même (ἑαυτὸν δοκιμαζέτω) pour savoir

s'il lui arrive dans sa pensée (κατὰ διάνοιαν αὐτοῦ), premièrement de ne rien faire ni dire de honteux, deuxièmement de ne pas garder de rancune pour celui qui l'a lésé ou attristé, troisièmement de ne pas garder de rancune pour celui qui dit du mal de lui.⁸⁶⁵

Le chapitre 58 du *Pratique* propose une autre méthode pour que le moine sache s'il est passionné, qui suppose la fabrication des pensées passionnées du démon adverse (et non de n'importe quel démon !) ainsi que l'observation de l'effet qu'ont ces pensées sur le démon en question. Ainsi dans le cas de la fornication qui « conduit au déshonneur », les pensées de vaine gloire – passion qui au contraire « promet les honneurs » – feront disparaître le démon de la fornication et cette disparition signale l'état passionné. Dans cette veine, nous avons vu en 5.2 que les objets matériels pouvaient révéler la passion du moine, ce qui les rend traitables, car elles ne sont plus cachées.

⁸⁶³ *Enloge*, exhort. 2-4. Voir aussi *Pensées* 27, 29 et 36, 11 pour la même idée.

⁸⁶⁴ Stead, 1982, pp. 48-49.

⁸⁶⁵ *Disciples* 6, 1-6. Pour des exemples similaires, voir *Disciples* 56 et *Pensées* 32, 4-6.

L'observation continuelle et attentive des représentations, pensées et démons permet au moins de construire un savoir (οἶδα, γινώσκω) de ces trois réalités, ce que suggère *Pratique* 58⁸⁶⁶. L'idée s'applique aussi aux démons, comme l'exprime Évagre en *Pratique* 50, qui stipule que

si un moine veut connaître par expérience (πειραθῆναι) les cruels démons et se familiariser avec leur art (ἔξιν λαβεῖν), qu'il observe les pensées (τηρεῖτω τοὺς λογισμοὺς), qu'il remarque (σημειούσθω) leurs tensions, leurs relâches, leurs entrelacements, leurs moments, quels démons font ceci ou cela, quel démon fait suite à tel autre démon et lequel ne suit pas tel autre ; et qu'il s'enquière auprès du Christ des raisons de ces choses. En effet, ils ne peuvent supporter ceux qui s'adonnent avec science à la pratique, désireux qu'ils sont de « frapper dans l'ombre ceux qui ont le cœur droit ».

La connaissance des stratégies et des comportements des démons, rendue possible par l'observation des pensées qu'ils injectent en nous – une idée que reprend *Pratique* 43 – permet non seulement de débusquer les démons, mais, ce faisant, d'anéantir leur pouvoir. Cette forme de savoir, qui s'inscrit dans le stade pratique de l'ascèse, constitue un traitement, car il éloigne les démons du moine. Le chapitre 9, 9-42 des *Pensées*, que nous avons déjà évoqué plus haut, développe plus extensivement la conduite qu'Évagre conseille au moine d'adopter face aux démons et plus particulièrement face à celui qui l'attaque durant son sommeil :

Il faut donc que l'anachorète observe (τηρεῖν) ce démon : d'où il part et où il aboutit, car ce n'est ni au hasard ni à l'aventure qu'il accomplit ce long circuit, mais c'est avec l'intention de ruiner l'état de l'anachorète qu'il agit ainsi, pour que l'intellect enflammé par tout cela et grisé par ces multiples rencontres, tombe aussitôt sur le démon de la fornication, ou sur celui de la colère, ou sur celui de la tristesse, qui plus que tout gâtent la clarté de son état. Mais nous, puisque nous avons pour but de connaître clairement (ἀλλ' ἡμεῖς, εἴπερ ἔχομεν σκοπὸν τοῦ γινῶναι σαφῶς) l'ingéniosité de ce démon, ne lui adressons pas la parole tout de suite et ne lui dévoilons pas ce qui se passe : comment il produit les rencontres en pensée et de quelle façon il entraîne insensiblement l'intellect à la mort, car il fuira loin de nous : il n'admet pas d'être vu en train de faire cela ; et alors nous ne saurons rien de ce que nous nous efforçons d'apprendre (οὐδὲν λοιπὸν εἰσόμεθα ὧν μαθεῖν ἐσπουδάκαμεν). Mais laissons-le, un autre jour, ou un autre encore, aller au terme de son jeu, pour que, après avoir appris à connaître dans le détail (ἀκριβῶς μαθόντες) ses manigances, nous le mettions en fuite, en le démasquant d'une parole.

⁸⁶⁶ *Pensées* 34 évoque le savoir à propos des démons seulement.

Mais, puisqu'il arrive qu'au moment de la tentation l'intellect soit troublé et ne voie pas avec précision (μη ἀκριβῶς ἰδεῖν) ce qui se passe, voici ce qu'il faut faire après le retrait du démon : assieds-toi et en toi-même remémore-toi les événements qui te sont arrivés, d'où tu es parti et où tu es parvenu, en quel lieu tu as été saisi par l'esprit de fornication, ou de colère, ou de tristesse, et comment, encore, est arrivé ce qui est arrivé ; observe (κατάμαθε) ces détails et livre-les à ta mémoire, afin de pouvoir le démasquer lorsqu'il s'approche ; révèle-lui le lieu qu'il garde secret, et aussi que tu ne l'y suivras plus désormais. Si tu veux aussi le rendre fou furieux, démasque-le dès qu'il se présente et, d'un mot, découvre-lui le premier lieu où il est entré, et le deuxième, et le troisième : comme il ne supporte pas la honte, cela lui est particulièrement pénible. Que la fuite de la pensée loin de toi t'apporte la preuve que tu lui as adressé la parole qui convenait, car il est impossible qu'il se maintienne quand il a été ouvertement démasqué.

Parce que les démons n'attaquent pas de n'importe quelle façon, il est possible de les étudier par une observation scrupuleuse et de prédire leur comportement et leur habileté fourbes (πανουργία). La connaissance contre efficacement les démons, ceux-ci ne supportant pas d'être découverts. Durant l'attaque, l'anachorète doit dissimuler sa propre stratégie, soit l'observation attentive, son objectif étant non seulement de révéler au démon qu'il sait « ce qui se passe », mais de révéler cette connaissance par un effet de surprise. Il signifiera qu'il sait ce que fait le démon en lui adressant une parole, ce qui le fera fuir. Dans le cas où l'intellect ne verrait pas « avec précision ce qui se passe », il vaudra mieux qu'il agisse une fois le démon retiré, ce que le démon finira par faire de lui-même. Dans cette situation, afin de connaître le démon qui l'a attaqué, le moine doit s'observer lui-même et construire à partir de cette introspection un savoir qui lui permettra, à la prochaine attaque, grâce à sa mémoire, de reconnaître le démon dès son approche et de lui signifier sa clairvoyance en lui adressant une parole. Aussi, le moine pourra-t-il dire : « Je ne sache pas avoir été trompé par les démons deux fois sur le même sujet »⁸⁶⁷.

On voit à quel point la stratégie que préconise Évagre pour retirer son âme de sa vulnérabilité face aux démons repose sur des facultés intellectuelles, quoique celles-ci impliquent d'abord l'usage des sens et notamment de la vue, sur lequel Évagre ne s'étend

⁸⁶⁷ *Pratique* 99, 6-7.

pas. L'intellect s'examine et protège ses représentations, ses pensées et ses souvenirs, forme des pensées protectrices, et démasque le démon par ses pensées qu'il traduit en paroles.

Mais, s'il est à présent clair pour le moine quelle méthode il doit utiliser pour vaincre les démons, comment peut-il traiter la passion ? Plusieurs options s'offrent à lui, à commencer par un traitement qui n'implique que l'intellect lui-même. Ce dernier peut refuser d'accueillir les pensées passionnées ainsi que les « passions fondamentales (προηγούμενα πάθη) », comme le proposent les chapitres 57, 10 de *Disciples* et 81, 3-4 de *Prière*, ce qui suppose de ne pas se laisser bercer par l'illusion qu'offrent les pensées passionnées. Nous avons vu que le moine peut aussi couper la pensée passionnée avec une autre pensée et empêcher son attardement. S'il a atteint le stade pratique et donc le premier degré d'impassibilité, il peut également utiliser ses vertus pour repousser (ἀποθέω) les passions, par exemple l'humilité pour la vaine gloire⁸⁶⁸ ou la continence pour la fornication.

Disciples 66 et 167 ajoutent à ces traitements de l'intellect la contemplation et la prière (προσευχή), celle-ci étant entendue par Évagre comme « l'activité qui convient à la dignité de l'intellect, c'est-à-dire son activité et utilisation la meilleure et la plus pure »⁸⁶⁹. Parce qu'elle porte sur Dieu, la prière purifie (καθαρίζω)⁸⁷⁰ et libère (ἐλευθερώω)⁸⁷¹ l'âme du mal qu'elle contient, comme le font la veille (ἀγρυπνία)⁸⁷² et la lecture (ἀνάγνωσις)⁸⁷³ qui fixent son attention sur Dieu, mettent fin à son errance (πλάγος)⁸⁷⁴ et « le mouvement indiscipliné qui est en [lui] »⁸⁷⁵. Le mépris des sensibles, c'est-à-dire leur mise à distance, – sommes-nous en présence d'une réminiscence de l'indifférent préférable du sage stoïcien, qui réalise que l'indifférent ne contribue pas à son bonheur ? – endigue la possibilité de la passion, ceci pour deux raisons : d'une part, elle évite l'irritation naturelle du θυμός et de l'ἐπιθυμία qui sont vulnérables, malgré le bon soin que l'humain peut leur apporter, à l'impression d'un sensible ;

⁸⁶⁸ L'humilité est également efficace contre le démon la vaine gloire selon *Pratique* 33.

⁸⁶⁹ *Prière* 84.

⁸⁷⁰ *Pensées* 3, 33 par exemple.

⁸⁷¹ *Disciples* 56, 2-3.

⁸⁷² *Pensées* 24, 30.

⁸⁷³ *Pratique* 15, 1.

⁸⁷⁴ *Ibid.* 15, 1.

⁸⁷⁵ *Prière* 12, 3-5.

d'autre part, elle épuise la passion ou rend son extension impossible, car les sensibles présents deviendront rares, ce qu'Évagre associe à la disparition de la passion, selon ce qu'a montré le chapitre 5. Ainsi,

autre chose est de repousser (ἀποκρούσαι) <une pensée, autre chose de supprimer> la passion. <Et on peut repousser> une pensée soit en priant, soit en psalmodiant, soit en lisant, soit en se divertissant (περισπώντα ἑαυτὸν), soit en allant d'un endroit à un autre, soit en se distrayant l'esprit (μετεωριζόμενον), mais il supprime (ἐκκόπτει) la passion celui qui méprise (ὁ...καταφρονῶν) tous les objets qui la nourrissent.⁸⁷⁶

Tant que l'anachorète s'entoure de sensibles, il sera vulnérable à la passion. S'écarter de ces objets revient à protéger son âme.

Les verbes ἀποκρούω et ἐκκόπτω sont utilisés par Évagre pour signifier la mise à distance hygiénique des sensibles dont le moine peut tirer du plaisir, celui-ci étant, rappelons-le, la caractéristique principale de la plupart des passions⁸⁷⁷. Ces verbes font aussi écho au verbe τέμνω, « couper », que nous avons examiné au chapitre 6, qui s'applique non pas au plaisir tiré des objets, mais aux pensées, et notamment aux pensées passionnées et démoniaques. Dans le chapitre 92 de *Disciples*, les verbes ἀποκόπτω et κόπτω portent sur les objets autant que sur les pensées qui peuvent donner du plaisir. Il s'agit pour le moine de se couper des deux pour se préserver. Il faut se couper des objets et des pensées, car les uns et les autres peuvent mener à la chaîne incontrôlée des passions.

Parallèlement au traitement de l'intellect, l'anachorète doit s'occuper de son θυμός et de son ἐπιθυμία malades, ce qui passe souvent par des thérapies corporelles. Tobon a raison d'y voir une proximité due à l'origine unique des facultés de l'âme et du corps ; à l'origine, ils sont un intellect pur⁸⁷⁸. Cette proximité explique le fait que l'intellect puisse être imprimé par la représentation et devenir passionné au même titre que le sont le θυμός et l'ἐπιθυμία, voire le corps qui « pâtit (πάσχει) »⁸⁷⁹ – sans qu'Évagre ne s'étende sur la signification exacte de

⁸⁷⁶ *Disciples* 34. Voir aussi *Pensées* 3, 8-9 et 5, 13-14 ainsi que *Disciples* 62.

⁸⁷⁷ Voir la section 4.1 pour des détails.

⁸⁷⁸ Tobon, 2010, p. 37.

⁸⁷⁹ *Disciples* 167, 2.

cette affection. Elle signale surtout la relation entre l'intellect, le θυμός, l'ἐπιθυμία et le corps dans le cas de la passion, puisque non seulement toutes ces puissances sont touchées, mais les thérapies qui les soignent sont parfois les mêmes. Ainsi, si nous avons vu plus haut que la veille soigne l'intellect, elle purifie également le corps et l'ἐπιθυμία malades⁸⁸⁰, tout comme le jeûne, qui traite à la fois l'ἐπιθυμία et le corps⁸⁸¹, ou le travail qui, bien qu'il repose sur le corps, s'adresse « à la partie passionnée de l'âme (τὸ παθητικόν) »⁸⁸², c'est-à-dire au θυμός et à l'ἐπιθυμία. D'autres thérapies sont propres à chaque puissance : la fatigue est propre au corps⁸⁸³, le « coucher sur la dure (χαμευνίαις) »⁸⁸⁴ à l'ἐπιθυμία, et l'aumône au θυμός⁸⁸⁵, par exemple. Enfin, d'autres thérapies concernent directement la passion plus que le θυμός et l'ἐπιθυμία malades :

Par exemple, contre la fornication (ἐπι πορνείας), (utiliser) épuisement du corps, jeûne, veille, retraite (τῆξιν τοῦ σώματος, νηστείαν, ἀγρυπνίαν, ἀναχώρησιν) ; contre la colère et la tristesse (ἐπι δὲ ὀργῆς καὶ λύπης), mépriser la matière, la gloire et l'infamie.⁸⁸⁶

Bien qu'Évagre parle d'un traitement holistique de la passion, ce traitement est entièrement administré par l'intellect, à qui il revient d'appliquer les différentes thérapeutiques après avoir correctement identifié quelle partie de son être – y compris de lui-même – est malade et de quelle passion cette partie est atteinte. Cette parfaite connaissance de soi est exprimée par Évagre par l'adoption du célèbre aphorisme de Delphes, « Connais-toi toi-même », qu'il recommande en *Euloge* 28, 13-14.

Cette connaissance est rendue possible par la scission au sein de l'intellect lorsqu'il est question de passion et de pensées passionnées, ce que Tobon note aussi⁸⁸⁷. L'intellect se scinde et dispose ainsi d'une partie observante et d'une partie observée, la partie observante demeurant impassible, tandis que la partie observée fait les frais de la passion. Cette dernière

⁸⁸⁰ Voir *ibid.* 167, 6 et *Pratique* 49.

⁸⁸¹ *Disciples* 167, 6

⁸⁸² *Pratique* 49, 3-5. Voir aussi *Pratique* 54, 1-3 pour la même idée.

⁸⁸³ *Disciples* 167, 6.

⁸⁸⁴ *Pensées* 3, 3.

⁸⁸⁵ *Ibid.* 3, 32-33.

⁸⁸⁶ *Disciples* 62, 2-5.

⁸⁸⁷ Tobon, 2010, p. 102.

est aveuglée par la passion, ce qui l'amène à prendre des décisions qui consistent, sans le réaliser, à faire le mal. Le moine choisira par conséquent de faire un mauvais usage à la fois des sensibles, du θυμός, de l'ἐπιθυμία et du corps, dont il abuse par erreur. Ainsi, par ce choix ignoré du mal, l'humain est amené à penser « outre mesure (πέρα... τοῦ μέτρου) »⁸⁸⁸ à son frère, à s'aimer « plus qu'il ne le faut »⁸⁸⁹ ou à aimer son épouse de façon excessive⁸⁹⁰.

7.5 CONCLUSION

Ce chapitre a mis en évidence le rôle prépondérant que joue l'intellect dans l'émergence et le traitement de la passion. L'intellect peut être considéré responsable du mauvais soin du θυμός et de l'ἐπιθυμία s'il connaît la fonction naturelle de ces puissances, ce que permet la lecture des œuvres d'Évagre. Tant qu'il n'est pas familier de leur nature, on ne peut dire qu'il cause la vulnérabilité du θυμός et de l'ἐπιθυμία, qui alors se mettront à produire des passions. Dans ce cas, le moine développera un rapport vicieux avec son corps et les sensibles, qui seront au cœur de ses préoccupations. Le moine sera en revanche toujours considéré responsable de la présence des passions en son âme, car il est attendu qu'il les traite dès leur apparition, ceci pour éviter leur installation dans l'âme par le biais des pensées.

La passion est toujours considérée négativement par Évagre, qui l'associe à la notion de « contre nature ». Alors que l'humain est né avec des semences de vertu données par Dieu, le vice, lui, n'a d'existence qu'intellectuelle, car il suppose la décision volontaire de se priver de bien, autrement dit le choix de s'éloigner du bien qui est à l'état de puissance dans notre âme. Le rôle de l'intellect sera de débarrasser l'âme des passions, puisque celles-ci le rendent « contre nature » : elles le poussent à mésuser du θυμός, de l'ἐπιθυμία, de l'intellect lui-même, du corps et des sensibles. L'intellect sera saisi par la passion, qui entraînera l'âme entière vers le mal, ceci par le biais de pensées qui parlent un langage convaincant à l'intellect.

⁸⁸⁸ *Enloge* 30, 3.

⁸⁸⁹ *Disciples* 130, 6-7.

⁸⁹⁰ *Ibid.* 112, 1-4.

Plusieurs traitements s'offrent heureusement à l'anachorète pour traiter sa passion. L'auto-examen s'impose en premier lieu pour savoir si et à quel point il est passionné. Si passion il y a, le moine doit surveiller son intellect, fabriquer – s'il est suffisamment avancé dans sa pratique ascétique – des pensées du démon adverse pour protéger son âme, ou encore observer les démons ainsi que scruter ses représentations et pensées afin de les comprendre. La science peut anéantir la puissance des démons et des représentations, pensées et souvenirs passionnés. Le traitement de la passion repose, lui aussi, sur des facultés intellectuelles, même si elles supposent parfois l'intervention du corps comme intermédiaire, notamment dans le cas du jeûne.

De façon générale donc, l'intellect joue un rôle-clé à la fois dans l'émergence de la passion dans l'âme et dans sa guérison.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Évagre le Pontique et Grégoire de Nysse développent des conceptions complexes et riches des passions, qui présentent des similitudes et des différences. De manière synthétique, on constate que tous deux voient comme condition première à la passion la raison, qui se trouve au cœur de la nature humaine à leurs yeux. Sans raison, il ne peut y avoir de passion, car celle-ci est le résultat de décisions erronées que seule la raison peut prendre. À cette condition première s'ajoute une seconde : la matière, qui s'incarne dans chaque réalité sensible. Ainsi, la passion, si elle procède bien de décisions rationnelles, ne peut émerger que dans un monde sensible et une âme incarnée dans un corps sensible, cela parce que le sensible lui donne un support. L'être humain ne peut pas être passionné de Dieu ou du Bien. Il se passionne pour les réalités qui l'entourent et qui peuvent lui échapper, causant au mieux un bonheur éphémère, au pire du chagrin lorsqu'elles deviennent inaccessibles. La passion est également étroitement liée au mouvement en ce qu'elle pousse l'être humain à agir de façon néfaste avec les réalités sensibles, corps compris. L'idée de mouvement caractérise aussi la raison, celle-ci étant créée pour se mouvoir en direction du bien. Le mouvement de la passion est ainsi envisagé par Grégoire et Évagre comme un mouvement contrant celui de la raison, ce qui entraîne des conséquences diverses, mais au résultat identique : l'ancrage de l'âme et du corps dans le monde sensible, ce qui est contraire à ce que leur nature prévoit, c'est-à-dire à ce que Dieu avait prévu pour eux lorsqu'il les a créés. Pour Grégoire, l'humain peut dévier de sa nature rationnelle à cause du diable ou d'une vulnérabilité qui procède de son statut de créature. Évagre met pour sa part l'accent sur les démons, mais également sur le soin de l'âme que l'humain doit apprendre s'il en ignore les fondements, notamment par la lecture de préceptes qu'offre son œuvre.

De façon plus détaillée, ni Grégoire ni Évagre ne considère le θυμός, l'ἐπιθυμία et le corps – ou le sensible en général – comme mauvais par nature, cela parce qu'ils existent et que ce qui existe est bon, car voulu par Dieu. Aucun ne conçoit le sensible comme vicieux et tous deux défendent même l'avantage, pour l'humain durant sa vie sensible, de facultés proches de ce monde. Grégoire entend en ce sens le θυμός et l'ἐπιθυμία comme des aides offertes par Dieu, et Évagre les présente comme utiles pour la détection et la suppression de la passion et du démon. En outre, le corps peut être un moyen de traitement de la passion,

surtout pour Évagre. Par contre, le θυμός, l'ἐπιθυμία et le corps sont à leurs yeux vulnérables à la corruption à cause de la relation intime qu'ils entretiennent avec les sensibles et par leur position de sujet face à une raison elle aussi vulnérable ; ils peuvent être gâtés lorsque la raison faillit à sa nature. Plus précisément, pour Grégoire, l'être humain – dont l'essence est rationnelle – est moralement répréhensible s'il fait le choix de se comporter comme un animal non rationnel en accordant une valeur plus importante au sensible (et notamment au plaisir sensoriel) qu'à l'intelligible. Il peut éviter cette erreur en faisant usage de ses facultés de discernement et de jugement, qui lui permettent de distinguer le bien apparent, c'est-à-dire les objets sensibles à l'apparence bonne mais aux conséquences potentiellement mauvaises, du bien réel, dont l'apparence et les conséquences sont bonnes en toutes circonstances. Pour Évagre, les images que contiennent les représentations, pensées et souvenirs ainsi que la nature sensible de ceux-ci ne deviennent problématiques que si le θυμός et l'ἐπιθυμία sont malades par manque de soin. Leur négligence est le résultat d'un choix de l'intellect, dont la responsabilité se trouve toutefois limitée, puisque le bon soin de l'âme n'est pas inné et que l'intellect est régulièrement victime d'attaques démoniaques.

Ce discours plutôt optimiste sur le sensible – si on le compare aux positions plus austères de Platon ou de Plotin, par exemple, et à celle, carrément hostile, des gnostiques – n'exclut néanmoins pas une méfiance marquée à l'égard du sensible. Le sensible se révèle moins innocent qu'on le voudrait. D'une part, le Nyssien et le Pontique l'associent à l'illusion et à la tromperie ; d'autre part, le sensible représente l'occasion du mal, car il est le support de la passion. Sans réalités sensibles, il est clair que la passion n'existerait pas pour Grégoire et Évagre. De plus, chez ce dernier, le corps représente le moyen de concrétiser la passion et la réalité sensible est par nature irritante lorsqu'elle vient imprimer l'intellect pour former une représentation. La représentation est aussi problématique en ce qu'elle consiste en une image du sensible qui distrait l'humain de ses tâches ascétiques et qui peut le tromper, le démon pouvant se faire passer pour une femme ou une bête sauvage. Aussi, parce que le sensible peut aisément cacher le mal, l'humain doit être constamment sur ses gardes. On trouve une idée proche chez Grégoire, pour qui le diable peut modifier l'apparence des sensibles afin qu'ils paraissent bénéfiques aux sens qui ne seraient pas imprégnés par la raison. Le bien

apparent se fait facilement passer pour le bien réel pour qui n'exerce pas ses facultés rationnelles.

La méfiance à l'égard du sensible s'exprime autrement à travers les conséquences qu'a la passion sur la vie humaine. Grégoire prévient son lectorat de la matérialisation de son âme et de son corps à cause de la passion. Cette matérialisation signifie un alourdissement de l'âme, qui se trouve alors retenue dans le monde sensible, ainsi qu'une déformation et un enlaidissement du corps, qui devient chair. C'est ainsi que la passion suppose la mort morale et la dégradation corporelle. La matérialisation de l'âme et du corps implique également un obscurcissement de l'image de Dieu dans l'âme et dans le corps, la première étant miroir de Dieu, le second miroir de miroir. Aussi, en lieu et place de la simplicité et de l'unité règnent le composé et le multiple, qui sont à l'image du monde sensible. Tant que l'âme et le corps sont ainsi fragmentés et désunis, le salut de l'humain se trouve compromis. Quant à Évagre, il constate lui aussi un épaississement de l'intellect (mais non de l'âme entière et du corps), qui le retient parmi les sensibles et l'empêche de s'assimiler à Dieu. Cet alourdissement de l'âme est causé par la passion, qui est nécessairement accompagnée de pluralité et d'excès en tous genres ; les représentations, pensées et souvenirs passionnés sont composés d'objets multiples en même temps qu'ils supposent une relation obsessionnelle avec les sensibles.

Une autre caractéristique des théories de la passion de Grégoire et d'Évagre concerne le mouvement. La passion est perçue comme un moteur d'action, c'est-à-dire qu'elle entraîne l'être humain à agir d'une certaine manière, que Grégoire et Évagre voient tous deux comme nocive. Chez le premier, la passion est une impulsion corrompue de l'âme, tandis que, pour le second, elle est un mouvement déclenché par la sensation et/ou le démon, qui provient d'un θυμός et d'une ἐπιθυμία qui sont troublés et malades. L'action qu'entraîne la passion est néfaste en ce qu'elle suppose toujours l'éloignement du bien. L'intellect n'est lui-même pas étranger au mouvement : chez Grégoire, lorsqu'il est sain et donc conforme à sa nature, il mène l'humain tout entier vers le bien, sublimant alors son âme et son corps. Dans le cas contraire, l'intellect subit la force de mouvements qui lui sont extérieurs, c'est-à-dire ceux du θυμός et de l'ἐπιθυμία qu'il a souillés en les utilisant de façon contraire à leur nature. Ces impulsions perverses prennent ainsi le dessus sur le mouvement propre de l'intellect et

parviennent à conduire l'humain vers le mal, en érigeant le corps et ses besoins comme rois. Cette conception se retrouve chez Évagre : la passion pousse à agir de façon contraire au bien, l'intellect évoluant sous l'influence de la passion, qui biaise son regard. Cet effet se fait particulièrement sentir lorsque la passion a pu s'installer dans l'intellect par le biais de la pensée passionnée. Ainsi, de façon paradoxale, Évagre avance que la passion dispose de toute sa puissance motrice lorsqu'elle est immobile. Elle fixe le regard du moine sur le sensible, que celui-ci poursuit ensuite de manière excessive. Le mouvement passionnel n'est toutefois pas définitif chez l'humain ; il disparaît nécessairement. Pour Évagre, l'être humain peut y mettre fin en remplaçant une pensée passionnée par une autre, par exemple, ou en identifiant le démon, ce qui le met en fuite. Aussi, le traitement du mouvement passionnel se fonde lui-même sur le mouvement. Pour Grégoire, il ne paraît pas y avoir de véritable espoir d'une disparition de la passion pendant la vie sensible. Le mouvement de la passion s'évanouira à la mort du corps, lorsque le θυμός et l'ἐπιθυμία disparaîtront eux aussi, n'ayant alors plus de fonction. La seule forme de motion qui demeurera sera l'amour, un mouvement intérieur de l'âme qui n'est plus linéaire, mais centripète, car il rapproche l'âme d'elle-même et de Dieu qu'elle réfléchit.

En plus de reposer sur la matière et le mouvement, la passion est conditionnée à la présence de la raison. L'avènement de la passion et les dégâts qu'elle cause sur l'âme et sur le corps reposent entièrement sur les facultés rationnelles, dont seul l'humain est équipé dans le monde sensible. Il ne peut donc y avoir de passion chez les animaux, contrairement à ce que certains passages des œuvres de Grégoire et d'Évagre suggèrent. Avec l'idée de la raison et de la volonté libre vient celle de la responsabilité : parce que l'humain est rationnel, il est responsable de ses choix et de leurs conséquences morales. La thèse d'une responsabilité humaine *entière* se voit toutefois diluée en amont de l'émergence de la passion, chez le Nyssien comme chez le Pontique. Pour le premier, la raison est vulnérable au détournement du bien parce qu'elle est de nature créée, et elle fait durablement les frais d'une intervention diabolique qui a lieu avant le péché originel. Pour Évagre, le θυμός et l'ἐπιθυμία courent le risque d'être mal entretenus et d'être ainsi vulnérables aux attaques démoniaques ainsi qu'à l'impression d'une représentation sensible sur l'intellect. Chez Grégoire comme chez Évagre

cependant, la responsabilité humaine est entière lorsque la passion est présente en l'âme : l'humain doit la supprimer, sous peine de mettre à mal sa progression spirituelle. À ce sujet, si Évagre propose des solutions claires et nombreuses aux victimes de la passion, on ne peut dire de même de Grégoire. En effet, pour le Pontique, l'intellect garde une part d'impassibilité qui lui permet de s'examiner lui-même et d'appliquer les soins nécessaires à la passion, qui passent parfois par le corps. Ainsi, bien que la passion affecte l'entier de l'âme une fois qu'elle a été libérée par le θυμός et l'ἐπιθυμία, qu'elle parle le langage de l'intellect *via* les pensées et les souvenirs qu'elle a affectés et qu'elle meuve l'être humain dans une direction contraire au bien, l'intellect se trouve toujours en capacité de réagir à la passion et de la traiter. L'humain peut donc non seulement éviter la passion par l'application de méthodes prophylactiques que propose Évagre dans son œuvre, mais il peut la supprimer dans le cas où elle émerge. Chez le Nyssien, la seule issue imaginable une fois que la passion s'est manifestée, est la reprise, par la raison, de son rôle de directrice de l'âme. Cette révolution paraît pourtant inconcevable, puisque la passion prend par définition le dessus sur l'âme et le corps, et fait de la raison son esclave. Grégoire n'explique ni comment l'être humain peut retrouver un état non passionnel lors de sa vie sensible, ni comment sa raison peut éviter de tomber dans l'erreur à nouveau. Le seul espoir d'une libération de la passion se fonde, chez lui, sur la mort du corps et sur la résurrection, qui sublimera définitivement l'âme et le corps en les rendant intelligibles.

L'introduction de ce travail a mis en évidence les interprétations que certains spécialistes ont pu donner des théories des passions de Grégoire et d'Évagre. Il est temps de prendre position vis-à-vis de ces interprétations.

En ce qui concerne Grégoire, l'idée selon laquelle les passions sont à la fois un vice et une aide morale, une idée que soutient par exemple Balthasar, nous paraît erronée. Les passions sont toujours vicieuses pour Grégoire ; en revanche, le θυμός et l'ἐπιθυμία, qui sont le lieu de production des passions, peuvent être une aide, mais uniquement lorsque la raison règne sur l'âme et le corps. Nous sommes également en désaccord avec l'interprétation de Laplace, pour qui les passions sont des « mouvements instinctifs dont notre volonté n'est

pas maîtresse⁸⁹¹ ». Si notre intellect est influencé par les passions, celles-ci découlent d'une erreur qui lui est imputable. Ces mouvements ne sont donc pas « instinctifs », s'il faut comprendre par là l'idée de « naturel » et d'« inné ». Ils sont produits par les puissances du θυμός et l'ἐπιθυμία lorsque l'intellect a mésusé de ses facultés de discernement et de jugement, ce qui l'a mené à confondre le bien apparent avec le bien réel et à poursuivre ce qui relève en vérité du mal.

Nous partageons l'interprétation de Williams, pour qui les passions mènent l'intellect à agir contre sa nature et à devenir charnel, rendant par la même occasion l'âme charnelle, mais aussi le corps. Cette transformation n'est toutefois possible que si la volonté libre, puissance de l'intellect, y a consenti. Nous adhérons aussi à la lecture de Warren Smith, qui voit dans les passions le résultat de jugements erronés de la raison. Quant à la position de Daniélou selon laquelle les passions sont inhérentes, pour Grégoire, à la vie humaine, notre étude a montré qu'une lecture alternative est impossible puisque Grégoire n'explique pas comment l'intellect peut éviter les passions et en guérir. Celles-ci semblent ainsi inhérentes à la vie humaine, même si l'intellect est créé rationnel et bon. Cette thèse représente à nos yeux une faille dans la théorie grégorienne, puisqu'elle contredit deux notions qui lui sont chères et qu'il hérite d'Origène : la volonté libre, faculté de la raison, et par conséquent la liberté. Si les passions sont mauvaises pour l'être humain et contraires à sa nature, mais en même temps inévitables durant sa vie sensible, il semble que la conception de Grégoire comprenne un certain déterminisme et un certain fatalisme.

En ce qui concerne Évagre, en plus d'avoir proposé une définition de termes-clés qui structurent sa conception du πάθος, nous avons montré, en accord avec ce qu'a pu soutenir Guillaumont, que les passions sont des productions du θυμός et de l'ἐπιθυμία qui surviennent lorsqu'il y a eu mauvais usage de ces facultés ainsi que de la faculté rationnelle. Toutefois, notre travail a révélé que, bien qu'Évagre ne développe pas lui-même longuement cette thèse, ce mésusage dépend en premier lieu d'une négligence du θυμός et de l'ἐπιθυμία qui peut être évitée en appliquant des méthodes prophylactiques. Aussi, l'œuvre d'Évagre apparaît comme

⁸⁹¹ Laplace, 1943, p. 57.

un manuel de prévention des passions, dont les prescriptions peuvent être exécutées par tout un chacun au quotidien. Dans le cas où les passions auraient déjà émergé dans l'âme, Évagre envisage d'autres thérapies. À la prévention des maladies auxquelles l'âme est exposée, il joint ainsi la thérapie de l'âme en vue du rétablissement de sa santé. Ces solutions se fondent sur l'idée selon laquelle l'intellect dispose d'une part impassible, qui est capable d'observer et d'examiner la partie malade de la passion. Cet examen de soi par soi permet l'application de traitements adéquats, une fois le diagnostic posé. De manière plus générale, nous postulons qu'Évagre définit la passion comme un rapport excessif au monde sensible, qui suppose le surinvestissement de la raison dans les réalités sensibles. Nous suivons ainsi la lecture de Tobon notamment, même si notre travail n'a pas mis en évidence l'instabilité du mouvement de la passion, mais au contraire sa stabilité, qui peut faire obstacle au mouvement ascendant de la raison en ancrant celle-ci dans le monde sensible.

Enfin, notre travail a mis en évidence le fait que ni Grégoire ni Évagre ne se conforme à l'idée reçue d'une condamnation générale de l'affect et du corps chez les penseurs chrétiens des premiers siècles. Chez l'un comme l'autre, d'une part il existe des affects positifs, qui sont comparables aux *εὐπάθειαι* des stoïciens en ce qu'ils supposent une raison et une âme saines, d'autre part le corps n'est pas par nature mauvais, ni pour l'âme ni pour l'ascèse et le salut. Tant que la raison règne et oriente les puissances de l'âme ainsi que le corps en direction du bien et de Dieu, le désir, le plaisir, la joie et la colère ont leur place et leur rôle à jouer dans la vie. Ils existent en vue du bien qu'il est prévu que l'humain poursuive. C'est en ce sens que nous souscrivons – tout en l'adaptant – à l'idée de Corrigan selon laquelle Grégoire et Évagre ont une vision holistique de l'humain⁸⁹², ce qui est une première, d'après lui, dans l'histoire de la pensée. Cet holisme n'est pourtant effectif – nous le soulignons encore – que si la raison dirige les autres puissances de l'âme ainsi que le corps.

⁸⁹² Corrigan, 2009, p. 48.

BIBLIOGRAPHIE

LEXIQUES ET DICTIONNAIRES

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris : Hachette, 1950.

LAMPE, G. W. H. (éd.). *A Patristic Greek Lexicon*. New York : Oxford University Press, [1961] 1987.

LIDDELL, Henry George et Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Revisité et augmenté par Henry Stuart Jones. Oxford : University Press, 1983. Version en ligne, mise à disposition par le *Thesaurus Linguae Graecae*.

MANN, Friedhelm. *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*. Leiden : Brill, 1999-2013.

TEXTES DE GRÉGOIRE ET D'ÉVAGRE

ÉVAGRE LE PONTIQUE. *À Euloge. Les vices opposés aux vertus*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Charles-Antoine Fogielman. Paris : Cerf, 2017.

—. *Chapitres des Disciples d'Évagre*. Édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul Géhin. Paris : Cerf, 2007.

—. *Chapitres sur la prière*. Édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul Géhin. Paris : Cerf, 2017.

—. *Sur les huit pensées*. Édition J.-P. Migne, tome 79, pp. 1145-1164. Traduction avec introduction et commentaire par Robert E. Sinkewicz in *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. Oxford : Oxford Early Christian Studies, 2003, pp. 66-90.

—. *Les six Centuries des « Kephalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique*. Édition et traduction par Antoine Guillaumont. Turnhout : Brepols, 1977.

- . *Lettre 4*. Édition de W. Frankenberg, version syriaque avec rétroversion en grec, 1912, pp. 567-568. Traduction de David Brakke in *Evagrius of Pontus. Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons*. Collegeville : Liturgical Press, [1989] 2009, pp. 47-48.
- . *Réflexions*. L'édition de J. Muyltermans (1931, pp. 369-383) n'a pas pu être consultée. Traduction avec introduction et commentaire par Robert E. Sinkewicz in *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. Oxford : Oxford Early Christian Studies, 2003, pp. 210-216.
- . *Scholies à l'Ecclésiaste*. Édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul Géhin. Paris : Cerf, 1993.
- . *Scholies aux Proverbes*. Introduction, texte critique, traduction, notes, appendices et index par Paul Géhin. Paris : Cerf, 1987.
- . *Sur les pensées*. Édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul Géhin, Claire Guillaumont et Antoine Guillaumont. Paris : Cerf, 1998.
- . *Antirrhétique*. Édition de W. Frankenberg, version syriaque avec rétroversion en grec, 1912, pp. 472-544. Traduction et introduction de David Brakke, *Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons*. Trappist, Kentucky : Cistercian Publications, 2009, pp. 49-173.
- . *Traité pratique ou Le Moine. Tome II*. Édition critique du texte grec, traduction, commentaire et tables par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont. Paris : Cerf, 1971.
- GRÉGOIRE DE NYSSE. *De anima et resurrectione*. Édition d'Andreas Spira, *Gregorii Nysseni. Opera dogmatica minora*, vol. III, pars III. Leiden/Boston : Brill, 2014, pp. 1-123. Présentation et traduction française par Jean Terrieux, *Sur l'âme et la résurrection*. Paris : Cerf, 1995. Traduction, introduction, notes critiques, index et bibliographie par Bernard Pottier, *L'âme et la résurrection. Dialogue avec sa sœur Macrine*. Bruxelles : Lessius, 2011.
- . *De hominis opificio*. Édition J.-P. Migne, *Patrologia Graeca*, tome 44, pp. 62-122. Introduction et traduction française par Jean Laplace, notes de Jean Daniélou, *La création de l'homme*. Paris : Cerf, 1943.

- . *Discours catéchétique. Texte grec de E. Mühlberg (GNO III, IV)*. Introduction, traduction et notes de Raymond Winling. Paris : Cerf, 2000.
- . *In Hexaemeron*. Édition de Hubertus R. Drobner, *Gregorii Nysseni. Opera Exegetica in Genesim*, vol. IV, pars I. Leiden : Brill, 2009, pp. 2-105.
- . *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction, texte critique et traduction par Jean Daniélou. Paris : Cerf, 1955.
- . *Les Béatitudes*. Traduction par Jean-Yves Guillaumin et Gabrielle Parent, introduction, notes, plan de travail et traduction des Béatitudes 1, 2, 3 par A. G. Hamman. Paris : Desclée de Brouwer, 1979.
- . *Traité de la virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Michel Aubineau. Paris : Cerf, 1966.
- . *Vie de Sainte Macrine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval. Paris : Cerf, 1971.

SOURCES ANTIQUES ET TARDO-ANTIQUES

- ARISTOTE. *Catégories*. Introduction, traduction, notes et index par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier. Paris: GF Flammarion, 2007.
- . *De l'âme*. Traduction et présentation par Richard Bodeüs. Paris : GF Flammarion, [1993] 2018.
- . *Les Parties des animaux*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris : Les Belles Lettres, 1990.
- . *Sur l'interprétation*. Introduction, traduction, notes et index par Catherine Dalimier. Paris : GF Flammarion, 2007.
- . *Topiques. Livres I-IV*. Traduction par J. Brunschwig. Paris : Les Belles Lettres, 1967.

BASILE DE CÉSARÉE. *Homélie sur l'Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction par Stanislas Giet. Paris : Cerf, 1968.

—. *Homélie X. Sur la colère*. Édition de J.-P. Migne, tome 31, pp. 353-372. Traduction de Sister M. M. Wagner in *The Fathers of the Church*, vol. 9. Washington : The Catholic University Press, 2010, pp. 447-461.

—. *Homélie XI. Sur l'envie*. Édition de J.-P. Migne, tome 31, pp. 371-386. Traduction de Sister M. M. Wagner in *The Fathers of the Church*, vol. 9. Washington : The Catholic University Press, 2010, pp. 463-474.

ÉPICTÈTE. *Entretiens. Livres I à IV*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé avec la collaboration d'Amand Jagu pour les Livres III et IV. Paris : Gallimard, 1943-1991.

—. *Manuel d'Épictète*. Traduction inédite d'Emmanuel Cattin, introduction de Laurent Jaffro. Paris : GF Flammarion, 1997.

GRÉGOIRE LE GRAND. *Morales sur Job. Sixième partie (Livres XXX-XXXII)*. Texte latin de Marc Adriaen (CCL 143B), traduction par Les moniales de Wisques, introduction et notes par Adalbert de Vogüé. Paris : Cerf, 2009.

JEAN CASSIEN. *Institutions cénobitiques*. Texte latin revu. Introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy. Paris : Cerf, 1965.

PLATON. *Cratyle*. Traduction, introduction, notes, bibliographie et index par Catherine Dalimier. Paris : GF Flammarion, 1998.

—. *Gorgias*. Présentation et traduction par Monique Canto-Sperber. Paris : GF Flammarion, [1987] 2007.

—. *La République*. Traduction et présentation par Georges Leroux. Paris : GF Flammarion, 2004.

—. *Le Sophiste*. Traduction et présentation de Nestor L. Cordero. Paris : GF Flammarion, 2011.

- . *Les Lois. Livres I à VI*. Traduction et présentation de Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris : GF Flammarion, 2006.
- . *Phédon*. Présentation et traduction par Monique Dixsaut. Paris : GF Flammarion, 1991.
- . *Phèdre*. Traduction et présentation par Luc Brisson. Paris : GF Flammarion, [1984] 2004.
- . *Protagoras*. Présentation et traduction par Frédérique Ildefonse. Paris : GF Flammarion, 1997.
- . *Théétète*. Traduction et présentation par Michel Narcy. Paris : GF Flammarion, 1995.
- . *Timée*. Traduction par Albert Rivaud in *Platon. Œuvres complètes. Tome X, Timée-Critias*. Paris : Belles Lettres, [1925] 1970, pp. 124-228.
- ORIGÈNE. *Commentaire sur Saint Jean. Tome I (Livres I-V)*. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc. Paris : Cerf, 1966.
- . *Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*. Introduction, texte, traduction et notes par Éric Junod. Paris : Cerf, 1976.
- . *Traité des principes, tome 4. Livres III et IV*. Commentaire et fragments par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris : Cerf, 1980.
- PLOTIN. *Première Ennéade*. Traduction d'Émile Bréhier, introduction de Jérôme Laurent. Paris : Les Belles Lettres, 1999.
- . *Troisième Ennéade*. Texte établi par Émile Bréhier, introduction de Jérôme Laurent. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- . *Ennéades IV*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris : Les Belles Lettres, 1956.
- PORPHYRE. *Σύμμικτα ζητήματα*. Édition de Andrew Smith in *Porphyrii philosophi fragmenta*. Stuttgart/Leipzig : Teubner, 1993, pp. 278-291.
- . *Lettre à Marcella*. Texte établi par Édouard Des Places, introduit et traduit par Arnaud Perrot. Paris : Les Belles Lettres, 2019.

COMMENTAIRES : ARTICLES ET MONOGRAPHIES

ABATE, Emma. « Contrôler les démons. Formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et le Genizah » in *Revue de l'histoire des religions*, tome 230, 2013, pp. 273-295.

AINALIS, Z. D. « De l'Éros et d'autres démons. Les représentations littéraires du tabou et de la transgression dans la société tardo-antique de l'Orient chrétien (IVe-VIIe siècles) », Thèse de doctorat, Université Paris 1, 2014, pp. 1-80.

ALPHANDÉRY, Paul. « De quelques documents médiévaux relatifs à des états psychasthéniques » in *Journal de psychologie normale et pathologique*, XXVI, 1929, pp. 763-787.

ARRUZZA, Cinzia. « La matière immatérielle chez Grégoire de Nysse » in *Revue philosophique et théologique de Fribourg*, vol. 54, n°1/2, 2007, pp. 215-223.

—. « Le refus du bonheur. Négligence et chute dans la pensée d'Origène » in *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 141, n° 3, 2009, pp. 261-272.

—. *Les mésaventures de la théodicée. Plotin, Origène, Grégoire de Nysse*. Turnhout : Brepols, 2011.

ARMSTRONG, A. H. « Platonic Elements in St Gregory of Nyssa's Doctrine of Man » in *Dominican Studies. A Quarterly Review of Theology and Philosophy*, vol. 1, n° 2, 1948, pp. 113-126.

—. *Christian Faith and Greek Philosophy*. Londres : Darton Longman & Todd, 1960.

—. « The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians » in *Studia Patristica*, vol. V, part III, 1962, pp. 427-429.

BALÁS, David L. *METOΘΣΛΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*. Rome : Pontificum Institutum S. Anselmi, 1966.

—. « Participation in the Specific Nature According to Gregory of Nyssa : Aristotelian Logic or Platonic Ontology ? » in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième congrès*

international de philosophie médiévale (Université de Montréal, Montréal, Canada, 27 août-2 septembre 1967). Montréal : Institut d'études médiévales/Paris : Vrin, 1969, pp. 1079-1085.

BALTHASAR, Hans (von). *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris : Gabriel Beauchesne et ses fils, 1941.

BALTZLY, Dirk. « Stoicism » in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], [1996] 2018.

BEHR, John. « The Rational Animal : A Rereading of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio* » in *Journal of Early Christian Studies*, vol. 7, n° 2, 1999, pp. 219-247.

BENTLEY HART, David. « The Mirror of the Infinite : Gregory of Nyssa on the *Vestigia Trinitatis* » in *Modern Theology*, vol. 18, n° 4, 2002, pp. 541-561.

BIRIUKOV, Dmitry. « The Ascent of Nature from the Lower to the Perfect. A Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in “*De Opificio Hominis*” 8 by Gregory of Nyssa » in *Journal of Patrology and Critical Hagiography*, vol. 11, 2015, pp. 197-217.

BISHOP, Jeffrey P. « Mind-Body Unity : Gregory of Nyssa and a Surprising Fourth-Century CE Perspective » in *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 43, n° 4, 2000, pp. 519-529.

BITTON-ASHKELONY, Brouria. « The Limit of the Mind (ΝΟΥΣ) : Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh » in *Zeitschrift für antikes Christentum*, vol. 15, 2011, pp. 291-321.

BLOWERS, Paul. « Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of “Perpetual Progress” » in *Vigiliae Christianae*, vol. 46, n° 2, 1992, pp. 151-171.

—. « Envy's Narrative Scripts : Cyprian, Basil, and the Monastic Sages on the Anatomy and Cure of the Invidious Emotions » in *Modern Theology*, vol. 25, n° 1, 2009, pp. 21-43.

—. « Chapter XX. Toward a Christian Theology of the Beginning (and End) of the World » in *Drama of the Divine Economy. Creator and Creation in Early Christian Theology*. Oxford : Oxford University Press, 2012, pp. 139- 187.

—. « Beauty, Tragedy and New Creation : Theogony and Contemplation in Cappadocian Cosmology » in *International Journal of Systematic Theology*, vol. 18, n° 1, 2016, pp. 7-29.

BOERSMA, Hans. *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Analogical Approach*. Oxford Scholarship Online, 2013.

BOULNOIS, Marie-Odile. « Les Pères de l'Église et l'hellénisme. Définitions et points de repère » in Perrot, Arnaud (éd.). *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*. Paris : Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2012, pp. 13-20.

BOUTENEFF, Peter C. « Essential or Existential : The Problem of the Body in the Anthropology of St Gregory of Nyssa » in Drobner, Hubertus R. et Albert Viciano. *Gregory of Nyssa : Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*. London/Boston/Köln : Brill, 2000, pp. 409-419.

—. *Beginnings. Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*. Grand Rapids : Baker Academic, 2008, pp. 121-169.

BRAKKE, David. « The Problematization of Nocturnal Emissions in Early Christian Syria, Egypt, and Gaul » in *Journal of Early Christian Studies*, vol. 3, n°4, 1995, pp. 419-460.

—. « Ethiopian Demons : Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self » in *Journal of the History of Sexuality*, vol. 10, n°3/4, 2001a, pp. 501-535.

—. « The Making of Monastic Demonology : Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance » in *The American Society of Church History*, vol. 70, n°1, 2001b, pp. 18-48.

—. « The Lady Appears : Materializations of “Woman” in Early Monastic Literature » in *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 33, n°3, 2003, pp. 387-402.

—. « Making Public the Monastic Life : Reading the Self in Evagrius Ponticus’ *Talking Back* » in Brakke, David, Michael L. Satlow et Steven Weitzman. *Religion and the Self in Antiquity*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press, 2005, pp. 222-233.

—. « Introduction » in Brakke, David. *Evagrius of Pontus. Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons*. Collegeville : Cistercian Publications, 2009, pp. 1-40.

—. « Mystery and Secrecy in the Egyptian Desert : Esotericism and Evagrius of Pontus » in Bull, Christian H., Liv Lied et John D. Turner. *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature : Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*. Leiden : Brill, 2012, pp. 203-219.

—. « The Relationship between the Monks of Northern Egypt and the Patriarchs of the Egyptian Church » in Gabra, Gawdat et Hany N. Takla (éds.). *Christianity and Monasticism in Northern Egypt. Beni Suef, Giza, Cairo, and the Nile Delta*. Cairo/New York : The American University in Cairo Press, 2017, pp. 11-20.

BRÉHIER, Émile. « Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin » in *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, n° 1, 1924, pp. 25-32.

BROWN, Peter. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. London/Boston : Faber and Faber, 1988.

BRUGAROLAS, Miguel. « Divine Simplicity and Creation of Man : Gregory of Nyssa on the Distinction between the Uncreated and the Created » in *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 91, n°1, 2017, pp. 29-51.

BURTON-CHRISTIE, Douglas. « Evagrius on Sadness » in *Cistercian Studies Quarterly*, vol. 44, n° 4, 2009, pp. 395-409.

- CAILLOIS, Roger. *Les démons de midi*. Saint-Clément-de-Rivière : Fata Morgana, 1991.
- CASIDAY, A. M. *Evagrius Ponticus*. London/New York : Routledge, 2006.
- CASIDAY, Augustine M. et Christopher C. H. Cook. « Emotions in the Writings of Two Church Fathers : Evagrius of Pontus and Mark the Monk » in Warne, Nathaniel A. et Douglas J. Davies (éds.). *Emotions and Religious Dynamics*. Abingdon/New York : Routledge, 2013, pp. 63-73.
- CASTELLI, Elizabeth. « Virginité and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity » in *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 2, n° 1, 1986, pp. 61-88.
- CAVARNOS, John P. « Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul » in *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 1, 1955, p. 133-141.
- . « The Relation of the Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa » in Dörrie, Heinrich, Margarete Altenburger et Uta Schramm (éds.). *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationale Kolloquium über Gregor von Nyssa. Freckenhorst bei Münster 18-23 September 1972*. Leiden : Brill, 1976, pp. 61-78.
- CARTWRIGHT, Sophie. « Vulnerability as the Ground of Self-Determination in Gregory of Nyssa » in Marmodoro, Anna et Neil B. McLynn (éds.). *Exploring Gregory of Nyssa. Philosophical, Theological, and Historical Studies*. Oxford Scholarship Online, 2018, pp. 180-198.
- CHERNISS, Harold. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Berkeley : University of California Press, 1930.
- CLARK, Elizabeth A. « New Perspectives on the Origenist Controversy : Human Embodiment and Ascetic Strategies » in *Church History*, vol. 59, n° 2, 1990, pp. 145-162.
- . « Image and Images : Evagrius Ponticus and the Anthropomorphic Controversy » in *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton : Princeton University Press, 1992, pp. 43-84.

- CLARK, Gillian. *Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*. Farnham : Ashgate, 2011.
- CORRIGAN, Kevin. *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*. Farnham : Ashgate, 2009.
- . « VII : The Problem of Personal and Human Identity in Plotinus and Gregory of Nyssa » in Corrigan, Kevin. *Reason, Faith and Otherness in Neoplatonic and Early Christian Thought*. Farnham : Ashgate Publishing Limited, 2013, pp. 51-68.
- . « Thoughts that Cut : Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Pontus » in Kalvesmaki, Joel and Robin Darling Young (éds.). *Evagrius and his Legacy*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2016, pp. 49-72.
- CORSINI, Eugenio. « Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse » in Harl, Marguerite (éd.). *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*. Leiden : Brill, 1971, pp. 111-126.
- COURCELLE, Pierre. « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82e, 83d) » in *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 36, n° 1, 1958, pp. 72-95.
- . « Grégoire de Nysse lecteur de Porphyre » in *Revue des études grecques*, tome 80, fasc. 379-383, 1967, pp. 402-406.
- CRISLIP, Andrew. « The Sin of Sloth or the Illness of the Demons ? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism » in *The Harvard Theological Review*, vol. 98, n° 2, 2005, pp. 143-169.
- CROSIGNANI, Chiara. « The Influence of Demons on the Human Mind According to Athenagoras and Tatian » in Bhayro, Siam et Catherine Rider (éds.). *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*. Leiden/Boston, Brill, 2017, pp. 175-191.

CROSS, Richard. « Gregory of Nyssa on Universals » in *Vigiliae Christianae*, vol. 56, n° 4, 2002, pp. 372-410.

CROUZEL, Henri. *Origène*. Paris : Éditions Lethielleux/Namur : Culture et vérité, coll. « Le Sycomore », 1985.

DAL TOSO, Giampietro. « Proairesis » in Mateo-Seco, Lucas Francisco et Giulio Maspero (éds.). *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, traduction de Seth Cherney. Leiden/Boston: Brill, 2010, pp. 647-649.

DALEY, Brian E. « Evagrius and Cappadocian Orthodoxy » in Kalvesmaki, Joel et Robin Darling Young (éds.). *Evagrius and His Legacy*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2016, pp. 14-48.

DANIÉLOU, Jean. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris : Aubier, 1944.

—. *Origène*. Paris : La Table Ronde, 1948.

—. « *Akolouthia* chez Grégoire de Nysse » in *Revue des sciences religieuses*, tome 27, fasc. 3, 1953, pp. 219-249.

—. « Introduction » in Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction et traduction de Jean Daniélou. Paris : Cerf, 1955, pp. i-xxxv.

—. « La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse » in *Studia Patristica*, vol. VII, 1966, pp. 159-169.

—. « Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes » in *Revue des études grecques*, tome 80, fasc. 379-383, 1967, pp. 395-401.

—. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden : Brill, 1970.

—. « Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse » in Harl, Marguerite (éd.). *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*. Leiden : Brill, 1971, pp. 3-17.

—. « Grégoire de Nysse et la philosophie » in Dörrie, Heinrich, Margarete Altenburger et Uta Schramm (éds.). *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationale Kolloquium über Gregor von Nyssa. Freckenborst bei Münster 18-23 September 1972*. Leiden : Brill, 1976, pp. 3-18.

DESPLAND, Jean-Nicolas. « La tristesse en présence de Dieu : de l'acédie à la mélancolie » in *Psychothérapies*, vol. 33, n° 2, 2013, pp. 71-80.

DE VOGÜÉ, Adalbert. « Introduction » in *Grégoire le Grand. Morales sur Job. Sixième partie (Livres XXX-XXXII)*. Texte latin de Marc Adriaen (CCL 143B), traduction par Les moniales de Wisques. Paris : Cerf, 2009, pp. 7-24.

DIXON, Thomas. *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009.

—. « Revolting Passions » in *Modern Theology*, n° 27, vol. 2, 2011, pp. 298-312.

DIXSAUT, Monique. « “Ousia”, “eidos” et “idea” dans le “Phédon” » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 181, n° 4, 1991, pp. 479-500.

DUMAS, Bertrand. « L'argile modelée par le Christ. Croissance et résurrection du corps humain d'après saint Grégoire de Nysse » in *Association Nouvelle revue théologique*, tome 128, 2006, pp. 579-593.

DROBNER, Hubertus R. « Gregory of Nyssa as Philosopher : *De anima et resurrectione* and *De hominis opificio* » in *Dionysius*, vol. XVIII, 2000, pp. 69-102.

DRURY, John L. « Gregory of Nyssa's Dialogue with Macrina. The Compatibility of Resurrection of the Body and Immortality of the Soul » in *Theology Today*, n° 62, 2005, pp. 210-222.

DYSINGER, Luke. *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. Oxford Scholarship Online, 2005.

—. « Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul » in Kalvesmaki, Joel et Robin Darling Young (éds.). *Evagrius and His Legacy*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2016, pp. 72-95.

ELM, Susanna. « Evagrius Ponticus' "Sententia ad Virginem" » in *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 45, 1991, pp. 97-120.

—. « *Virgins of God.* » *The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford : Clarendon Press, 1994.

ELM, Eva. « Introduction » in Elm, Eva et Nicole Hartmann (éds.). *Demons in Late Antiquity. Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*. Berlin/Boston : Walter de Gruyter, 2019, pp. 1-14.

FERGUSON, Everett. « God's Infinity and Man's Mutability : Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa » in *Greek Orthodox Theological Review*, n° 18, 1973, pp. 59-78.

FISHER, Jeffrey et Kyle Kirchhoff. « "Even the Enemy Himself Would not Dispute that the Action was Just" : Disguise and Self-Deception in Gregory of Nyssa » in *The Heythrop Journal*, LVII, 2016, pp. 84-98.

FOGIELMAN, Charles-Antoine. « Les deux traités à Euloge d'Évagre le Pontique », Thèse de doctorat, EHESS, 2015.

—. « Introduction » in *Évagre le Pontique. À Euloge. Les vices opposés aux vertus*. Paris : Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 591, 2017, pp. 9-83.

GAÏTH, Jérôme. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris : Vrin, 1953.

GAUTIER, Francis. « Lire les Pères grecs en contexte » in *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, n° 115 (en ligne), 2008.

GÉHIN, Paul, Claire Guillaumont et Antoine Guillaumont. « Introduction » in *Évagre le Pontique. Sur les Pensées*. Paris : Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 438, 1998, pp. 9-33.

—. « Introduction » in *Chapitres des Disciples d'Évagre. Édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index*. Paris : Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 514, 2007, pp. 19-100.

—. « Les collections de *képhalaia* monastiques. Naissance et succès d'un genre entre création originale, plagiat et florilège » in Antonio Rigo (éd.). *The Minor Genres of Byzantine Theological Literature*. Turnhout : Brepols, n° 8, 2013, pp. 1-50.f

GIBBONS, Kathleen. « Vice and Self Examination in the Christian Desert : An Intellectual Historical Reading of Evagrius Ponticus », Thèse de doctorat, Université de Toronto, 2011.

—. « Passions, Pleasures, and Perceptions : Rethinking Evagrius Ponticus on Mental Representation » in *Zeitschrift für antikes Christentum*, vol. 19, n° 2, 2015, pp. 297-330.

GLIBERT-THIRRY, Anne. « La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius » in *Revue philosophique de Louvain*, tome 75, n° 27, 1977, pp. 393-435.

GOURINAT, Jean-Baptiste. *Les stoïciens et l'âme*. Paris : Presses universitaires de France, 1996.

GRAIVER, Inbar. « Possible Selves in Late Antiquity : Ideal Selfhood and Embodied Selves in Evagrian Anthropology » in *The Journal of Religion*, vol. 98, n° 1, 2018a, pp. 59-89.

—. *Asceticism of the Mind. Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism*. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2018b.

GUILLAUMONT, Antoine. *Les « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*. Paris : Seuil, coll. « Patristica Sorbonensia », n° 5, 1962.

—. « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien » in *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 1968-1969*, tome 76, 1967, pp. 31-58.

—. « Un philosophe au désert : Évagre le Pontique » in *Revue de l'histoire des religions*, tome 181, n° 1, 1972, pp. 29-56.

—. « La conception du désert chez les moines d'Égypte » in *Revue de l'histoire des religions*, tome 188, n° 1, 1975, pp. 3-21.

—. « Esquisse d'une phénoménologie du monachisme » in *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*. Bégrolles en Mauges : Abbaye de Bellefontaine, n° 30, 1979, pp. 228-239.

—. *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris : Vrin, 2004.

GUILLAUMONT, Antoine et Claire Guillaumont. *Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine. Tome 1 : « Étude historique et doctrinale »*. Paris : Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1971, pp. 21-125.

HARMLESS, William S. J. *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford Scholarship Online, [2004] 2005.

HARMON, Teda D. « Motion (κίνησις) and Anthropology in the Writings of Gregory of Nyssa », Thèse de doctorat, Catholic University of America, 2016.

HART, Mark D. « Reconciliation of Body and Soul : Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage » in *Theological Studies*, vol. 51, 1990, pp. 470-478.

HAUSHERR, Irénée. *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Rome : Pont. Institutum Orientalum Studiorum, « Orientalia Christiana Analecta », vol. 144, 1955.

HECHT, Christine. « Porphyry's Daemons as a Threat for the Christians » in Pavlos, Panagiotis G., Janby, Lars Fredrik, Emilsson, Eyjólfur Kjalar et Tollefsen, Torstein Theodor (éds.). *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*. Londres/New York : Routledge, 2019, pp. 49-60.

HIBBS, Darren. « Was Gregory of Nyssa a Berkeleyan Idealist ? » in *British Journal of Philosophy*, vol. 3, n° 13, 2005, pp. 425-435.

HILL, Jonathan. « Gregory of Nyssa, Material Substance and Berkeleyan Idealism » in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 4, n° 17, 2009, pp. 653-683.

—. « Did Evagrius Ponticus (AD 346-99) Have Obsessive-Compulsive Disorder ? » in *Journal of Medical Biography*, vol. 18, 2010, pp. 49-56.

HORYACHA, Mariya. « Monastic Thought on the Passions: Pseudo-Macarius *versus* Evagrius Ponticus » in *Byzantion*, n° 83, 2013, pp. 113-147.

IOZZIA, Daniele. *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism. From Plotinus to Gregory of Nyssa*. London/New Delhi/New York/Sydney : Bloomsbury Academic, 2015.

JANISZEWSKI, Pawel. « Why Can't We See Demons ? The Evagrian Concept of the Structure of Bodies Originating from Three Parallel Material Worlds in the Context of Aristotelian Quality Theory » in *Palamedes. A Journal of Ancient History*, n° 3, 2008, pp. 189-208.

JOEST, Christopher. « The Significance of “Acedia” and “Apatheia” in Evagrius Ponticus. Part I » in *The American Benedictine Review*, vol. 55, 2004, pp. 121-150.

JUNOD, Éric. « Introduction » in *Origène. Philocalie 21-27. Sur le libre arbitre*. Paris : Cerf, 1976, pp. 11-126.

KALVESMAKI, Joel et Robin Darling Young. « Introduction » in *Evagrius and His Legacy*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2015, pp. 1-13.

KALLIGAS, Paul. « Plotinus against Aristotle on the Problem of Evil » in Kontos, Pavlos (éd.). *Evil in Aristotle*. Cambridge : Cambridge University Press, 2018, pp. 191-204.

KARAMANOLIS, George. *The Philosophy of Early Christianity*. Durham : Acumen, 2013.

KARFÍKOVÁ, Lenka. « The Metaphor of the Mirror in Platonic Tradition and Gregory's *Homilies on the Song of Songs* » in Maspero, Giulio, Miguel Brugarolas et Ilaria Vigorelli (éds.). *Gregory of Nyssa : In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014). Supplements to Vigiliae Christiana*. Leiden/Boston : Brill, 2018, pp. 265-287.

KLECZKOWSKA, Katarzyna. « Those Who Cannot Speak. Animals as Others in Ancient Greek Thought » in *Maska*, vol. 24, 2014, pp. 97-108.

KONSTANTINOVSKY, Julia. *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*. Farnham/Burlington : Ashgate, 2009.

—. « Evagrius Ponticus on Being Good in God and Christ » in *Studies in Christian Ethics*, vol. 26, n° 3, 2013, pp. 317-332.

—. « Evagrius Ponticus and Maximus the Confessor : The Building of the Self in Praxis and Contemplation » in Kalvesmaki, Joel et Robin Darling Young (éds.). *Evagrius and his Legacy*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2016, pp. 128-153.

KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford : Clarendon Press, 2004.

KYRTATAS, Dimitris. « Living in Tombs : The Secret of an Early Christian Mystical Experience » in Bull, Christian H., Liv Ingeborg Lied et John D. Turner (éds.). *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature : Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*. Leiden : Brill, 2012, pp. 245-257.

LADNER, Gerhart B. « The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa » in *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 12, 1958, pp. 59-94.

LAPLACE, Jean. « Introduction » in *Grégoire de Nyssa. La création de l'homme*. Paris : Cerf, 1943, pp. 5-77.

—. « Introduction » in *Grégoire de Nysse. La création de l'homme. Réimpression de la première édition, revue et corrigée*. Paris : Cerf, 2002, pp. 5-77.

LEYS, Roger. *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*. Bruxelles/Paris : L'édition universelle/Desclée de Brouwer, 1951.

LÉVY, Antoine. « Porphyrius Christianus. The Differentiated Platonism at the End of the 4th Century (Saint Gregory of Nyssa and Saint Augustine of Hippo) » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 88, n° 4, 2004, pp. 673-704.

LONG, A. A. et D. N. Sedley. *Les philosophes hellénistiques. II Les Stoïciens*. Traduction de Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris : GF Flammarion, 1987.

LUDLOW, Morwenna. « Demons, Evil, and Liminality in Cappadocian Theology » in *Journal of Early Christian Studies*, vol. 20, n° 2, 2012 pp. 179-211.

MARMODORO, Anna. « Chapter 5 : Gregory of Nyssa on the Creation of the World » in *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge : Cambridge University Press, 2015, pp. 94-110.

MATEO-SECO, Lucas Francisco. « Devil » in Mateo-Seco, Lucas Francisco et Giulio Maspero (éds.). *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, trad. Seth Cherney. Leiden/Boston: Brill, 2010, pp. 223-226.

MATEO-SECO, Lucas Francisco et Giulio Maspero (éds.). *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, traduction de Seth Cherney. Leiden/Boston : Brill, 2010.

MEREDITH, Anthony. « The Concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists » in *Studia Patristica*, vol. XXII, 1989, pp. 35-51.

—. « What Does Gregory of Nyssa Mean by ΠΑΘΟΣ (PATHOS)? » in *The Downside Review*, vol. 126, n° 443, 2008, pp. 57-66.

MISIARCZYK, Leszek. « The Relationship Between *Nous*, *Pneuma* and *Logistikon* in Evagrius Ponticus' Anthropology » in *Studia Patristica*, vol. XVI, 2016, pp. 149-154.

MOSSHAMMER, Alden A. « Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa » in *Vigiliae Christianae*, vol. 44, n° 2, 1990, pp. 136-167.

—. « Gregory's Intellectual Development : A Comparison of the *Homilies on the Beatitudes* with the *Homilies on the Song of Songs* » in Drobner, Hubertus R. et Albert Viciano (éds.). *Gregory of Nyssa : Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*. London/Boston/Köln: Brill, 2000, pp. 358-387.

NARCY, Michel. « Âme, corps, intellect dans le *De Anima* d'Aristote. Séminaire platonicien et néoplatonicien, Luc Brisson, Pierre Caye, Philippe Hoffmann », Paris, 2019.

NUSSBAUM, Martha. C. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. New York : Cambridge University Press, [2001] 2008.

O'BRIEN, Denis. « Plotinus on Matter and Evil » in Lloyd P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press, [1996] 1999, pp. 171-195.

O'KEEFE, John J. « Sin, ἀπάθεια and Freedom of the Will in Gregory of Nyssa » in *Studia Patristica*, vol. XXII, 1989, pp. 52-59.

O'LAUGHLIN, Michael Wallace. « Origenism in the Desert. Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus », Thèse de doctorat, Harvard University, 1987.

PAVLOS, Panagiotis G., Lars Fredrik Janby, Eyjólfur Kjalar Emilsson et Torstein Theodor Tollefsen (éds.). *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*. Londres/New York : Routledge, 2019.

PÉPIN, Jean. « “Image d’image”, “Miroir de miroir » (Grégoire de Nysse, *De hominis opificio* xii, PG 44, 161C-164B) » in Gersch, Stephen et Charles Kannengiesser (éds.). *Platonism in Late Antiquity*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1992, pp. 217-229.

PETROFF, Valery. 2016. « Aristotle’s Teaching on Growth and Growing and the Problem of Identity of a Human Body » in *The Legacies of Aristotle as Constitutive Element of European Rationality. Proceedings of the Moscow International Conference on Aristotle. RAS Institute of Philosophy, October 17-19, 2016*. Moscou : Akvilon, 2017, pp. 326-346.

RADDE-GALWITZ, Andrew. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford Scholarship Online, 2009.

RAMELLI, Ilaria L. E. « Methodius » in Mateo-Seco, Lucas Francisco et Giulio Maspero (éds.). *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, traduction de Seth Cherney. Leiden/Boston : Brill, 2010, pp. 494-496.

—. « Gregory Nyssen’s and Evagrius’ Biographical and Theological Relations : Origen’s Heritage and Neoplatonism » in *Studia Patristica*, vol. LXXXIV, 2017, pp. 165-231.

—. « Gregory of Nyssa on the Soul (and the Restoration) » in Marmodoro, Anna et Neil B. McLynn (éds.). *Exploring Gregory of Nyssa : Philosophical, Theological, and Historical Studies*. Oxford Scholarship Online, 2018, pp. 110-141.

REFOULÉ, François. « Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique » in *La vie spirituelle. Supplément*, vol. 59, 1961, pp. 470-516.

—. « La mystique d’Évagre et l’origénisme » in *La vie spirituelle. Supplément*, vol. 66, 1963, pp. 453-463.

RIVAS, Rubén Peretó. « Dreams in Evagrius Ponticus’ Life and Teaching » in *Vox Patrum*, vol. 67, n° 37, 2017, pp. 523-542.

ROBB-DOVER, Kristina. « Gregory of Nyssa's "Perpetual Progress" » in *Theology Today*, vol. 65, 2008, pp. 213-225.

SAWICKA-SYKES, Sophie. « Demonic Anti-Music and Spiritual Disorder in the *Life of Antony* » in Bhayro, Siam et Catherine Rider (éds.). *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*. Leiden/Boston : Brill, 2017, pp. 192-2134.

SCHEITER, Krisanna. « Images, Appearances, and *Phantasia* in Aristotle » in *Phronesis*, n° 57, 2012, pp. 251-278.

SMITH, Gregory A. « How Thin is a Demon ? » in *Journal of Early Christian Studies*, vol. 16, n° 4, 2008, pp. 479-512.

SORABJI, Richard. *Time, Creation and the Continuum : Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

—. *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate*. Ithaca : Cornell University Press, 1995.

—. « Rationality » in Frede, Michael et Gisela Striker (éds.). *Rationality in Greek Thought*. Oxford : Clarendon Press, 1996, pp. 311-334.

—. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Oxford Scholarship Online, [2002] 2007.

SPANNEUT, Michel. « L'impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à Saint Augustin » in *Antigüedad y cristianismo : Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, n° 7, 1990, pp. 39-52.

STEAD, Christopher. « Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa » in Dörrie, Heinrich, Margarete Altenburger et Uta Schramm (éds.). *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenborst bei Münster, 18-23 September 1972*. Leiden : Brill, 1976, pp. 107-127.

—. « The Concept of Mind and the Concept of God in the Christian Fathers » in Hebblethwaite, Brian et Stewart Sutherland (éds.). *The Philosophical Frontiers of Christian Theology : Essays Presented to D. M. MacKinnon*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982, pp. 39-54.

STEFANIW, Blossom. « Evagrius and Authority » in Kalvesmaki, Joel et Robin Darling-Young (éds.). *Evagrius and his Legacy*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2016, pp. 96-127.

STEWART, Columba. 1999. « Introduction » in Luckman, Harriet A. et Linda Kulzer (éds.). *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch, O.S.B.* Collegeville : The Liturgical Press, 1999, pp. 1-15.

—. « Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus » in *Journal of Early Christian Studies*, vol. 9, n° 2, 2001, pp. 173-204.

—. « Evagrius Ponticus and the “Eight Generic *Logismoi*” » in Newhauser, Richard (éd.). *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005, pp. 3-34.

—. « Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions » *Modern Theology*, vol. 27, n° 2, 2011, pp. 263-275.

STRAUSS, Daniel. « Plato’s Heritage to Western Philosophy, European Intellectual Tradition and Some Special Sciences » in *Phronimon*. vol. 17, n° 1, 2016, pp. 1-24.

TILBY, Angela. « From Evil Thoughts to Deadly Sins : Evagrius of Pontus’s Psychology of Sin » in R. S Sugirtharajah (éd.). *Wilderness. Essays in Honour of Frances Young*. London/New York : T&T Clark International, 2005, pp. 143-152.

TOBON, Monica. « Apatheia in Evagrius Ponticus », Thèse de doctorat, University College London, 2010.

VINEL, Françoise. « Grégoire de Nysse, *De Beatitudinibus*, Oratio III : “Bienheureux les affligés, parce qu’ils seront consolés” (MT 5,5) » in Drobner, Hubertus R. et Albert Viciano (éds.). *Gregory of Nyssa : Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*. London/Boston/Köln : Brill, 2000, pp. 139-147.

WARREN SMITH, James. « Macrina, Tamer of Horses and Healer of Souls: Grief and the Therapy of Hope in Gregory of Nyssa’s “De anima et resurrectione” » in *The Journal of Theological Studies*, vol. 52, n° 1, 2001, pp. 37-60.

—. *Passion and Paradise. Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*. New York : The Crossroad Publishing Company, 2004.

—. « The Body of Paradise and the Body of the Resurrection : Gender and the Angelic Life in Gregory of Nyssa’s *De hominis opificio* » in *Harvard Theological Review*, vol. 2, n° 92, 2006, pp. 206-228.

WATSON, Anthony J. « Evagrius. East of the Euphrates » in Kalvesmaki, Joel et Robin Darling-Young (éds.). *Evagrius and his Legacy*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2016, pp. 236-256.

WEISWURM, Alcuin A. *The Nature of Human Knowledge According to Saint Gregory of Nyssa*. Washington : The Catholic University of American Press, vol. CXXXVI, 1952.

WESSEL, Susan. « The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa’s *De hominis opificio* » in *Vigiliae Christianae*, n° 63, 2009, pp. 24-46.

WILLIAMS, A. N. « Chapter 3. Cappadocian Theology : Nazianzen and Nyssen » in *The Divine Sense. The Intellect in Patristic Theology*. Cambridge : Cambridge University Press, [2007] 2009, pp. 86-142.

WILLIAMS, Rowan. « Macrina’s Deathbed Revisited : Gregory of Nyssa on Mind and Passion » in Wickham, Lionel R. et Caroline P. Bammel (éds.). *Christian Faith and Greek*

Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to George Christopher Stead in Celebration of his Eightieth Birthday, 9th April 1993. Leiden/New York/Köln : Brill, 1993, pp. 227-246.

WIPSZYCKA, Ewa. « Le degré d’alphabétisation en Égypte byzantine » in *Revue des études augustiniennes*, n° 30, 1984, pp. 279-296.

—. « L’ascétisme féminin dans l’Égypte de l’Antiquité tardive : *topoi* littéraires et formes d’ascèse » in Henri Melaerts et Leon Mooren (éds.). *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque international, Bruxelles – Leuven 27-29 novembre 1997.* Paris/Louvain/Sterling : Peeters, 2002, pp. 355-396.

WOLFSON, Harry A. « The Identification of Ex Nihilo with Emanation in Gregory of Nyssa » in *Harvard Theological Review*, n° 63, 1970, pp. 53-60.

ZACHHUBER, Johannes. *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance.* Leiden/Boston : Brill, 2000.

ZECHER, Jonathan L. « The Desert Fathers : “Like a Body Whose Soul Has Departed” » in *The Role of Death in the Ladder of Divine Ascent and the Greek Ascetic Tradition.* Oxford Scholarship Online, 2015, pp. 103-142.