

MARIETTE CANÉVET

LA PERCEPTION DE LA PRÉSENCE DE DIEU  
A PROPOS D'UNE EXPRESSION DE LA XI<sup>e</sup> HOMÉLIE  
SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES

M. Aubineau, étudiant le vocabulaire de la contemplation de Dieu dans le *De Virginitate* de Grégoire de Nysse, fait remarquer que « si les essais de systématisation se soldent toujours par quelque arbitraire, on court plus de risques encore avec un auteur tel que Grégoire <sup>1</sup> ». La richesse de son vocabulaire liée à l'extrême étendue du champ sémantique de chaque terme, les hésitations mêmes de Grégoire quant au fond de sa doctrine de la connaissance, par exemple en ce qui regarde l'au-delà, et surtout la difficulté que l'on éprouve à donner un sens philosophique à des images plus poétiques que rigoureuses, sont autant d'écueils qui nous défient au bord de l'aventure. L'expression *αἰσθησις τῆς παρουσίας* — dont nous réservons pour l'instant la traduction — nous place, par exemple, au cœur d'une controverse qui oppose J. Daniélou et E. Mülhenberg. Le premier voit dans ce « sentiment de présence », expression créée par Grégoire et de plus unique dans son œuvre, une manière de rendre « admirablement le caractère expérimental de l'expérience mystique chrétienne <sup>2</sup> »; E. Mülhenberg dont l'analyse du concept de l'infinité de Dieu se fonde trop exclusivement sur le *Contre Eunome* refuse de voir dans la symbolique nuptiale autre chose qu'une métaphore et rejette l'unio mystica comme une création de la piété médiévale abusivement appliquée aux textes de Grégoire. Selon cette analyse, le progrès spirituel qui débouche sur la transcendance radicale de Dieu, n'aurait pour seul guide qu'une représentation toujours décevante de son infinité <sup>3</sup>. Puisque l'expression qu'emploie Grégoire de Nysse dans notre Homélie est unique en son œuvre et que nous ne pouvons en préciser le sens à la lumière d'autres textes semblables, nous essaierons de déterminer son contenu d'après le contexte même où elle se situe, fidèles en cela au principe grégorien de l'enchaînement rigoureux et logique de l'exégèse du *Cantique* et de toute vie spirituelle.

Résumant les degrés de l'ascension de l'âme, Grégoire définit par deux fois les trois degrés de la connaissance, selon l'itinéraire exemplaire de Moïse qui permet de déchiffrer à sa lumière celui de l'Épouse du *Cantique*. La première des étapes franchies par Moïse se caractérise par la séparation (*ἀναχώρησις*) d'avec les opinions mensongères et erronées (*ἀπὸ τῶν ψευδῶν καὶ πεπλανημένων ὑπολήψεων*) sur Dieu, tandis que l'attitude plus morale de l'Épouse est un renoncement au vice par lequel elle mérite d'être lavée de la

1. M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse, Traité de la Virginité*, SC 119, Paris, 1966, Introduction pp. 182-183.

2. J. DANIELOU-M. CANÉVET, *La Colombe et la Ténèbre. Textes extraits des Homélies sur le Cantique des Cantiques de Grégoire de Nysse*, Paris, 1967, p. 157, note 1.

3. E. MÜHLENBERG *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen, 1966, pp. 197 sqq.; cf. CH. KANNENGIESSER *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, RSR, t. 55, 1967, pp. 54-65 surtout pp. 64-65.

noirceur de son ignorance (ἀγνοίας). Ce lien, d'ailleurs traditionnel, entre purification des vices et entrée dans la connaissance est constant chez Grégoire. En une seule phrase, il le souligne, dans la *Vie de Moïse* : « Celui qui va aborder la connaissance (κατανόησει) des choses d'en haut doit purifier auparavant sa conduite de tout mouvement sensible (αἰσθητικῆς κινήσεως) et animal. Ce n'est qu'après avoir lavé son esprit de toute notion née de la perception (δόξαν τὴν ἐκ προκαταλήψεώς τινος γεγεννημένην), après s'être écarté du commerce ordinaire... de la sensibilité (αἴσθησιν) ... qu'il affrontera enfin la montagne <sup>4</sup> ». L'idée commune qui semble présider à ces deux démarches est un renoncement au sensible.

M. Aubineau propose de voir dans la leçon retenue par J. Daniélou et H. Musurillo, dans la *Vie de Moïse* (προκαταλήψεως au lieu de προλήψεως) comme dans le terme πρόληψις qu'emploie le *De Virginitate* : « les données de la perception sensible à l'état brut, avant que la raison ne les ait corrigées, interprétées, organisées <sup>5</sup> ». Il est difficile en fait de déterminer à quel type de connaissance l'âme est invitée à renoncer. La XI<sup>e</sup> homélie parle de fausses conceptions : ὑπόληψεις. Le mot peut désigner la simple conception née directement de la sensation. Ainsi Grégoire reproche à Eunome de ressembler aux aveugles persuadés que le soleil ne brille pas puisqu'ils ne le voient pas, et d'accorder plus de crédit à ses propres conceptions (τῆς ἰδίας ὑπολήψεως) qu'à l'expérience commune <sup>6</sup>. Or la vie sensible est une voie de connaissance réelle, sinon parfaite. Elle nous a été donnée, dit le *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, « pour que la connaissance des réalités visibles nous conduise à la reconnaissance des réalités invisibles <sup>7</sup> ». On peut saisir ce mode de cheminement dans le rapport qu'introduit parfois Grégoire entre la conception immédiate tirée de l'expérience sensible (ὑπόληψις) et l'idée abstraite (ἐννοια) que l'esprit élabore à partir d'elle. Eunome est accusé d'inventer une nouvelle idée de Dieu en rejetant les conceptions communes de l'inengendré <sup>8</sup>. Il y aurait un peu en ce cas la différence d'abstraction que nous pouvons introduire entre conception immédiate et concept philosophiquement défini. A ce même niveau de perception immédiate, les images du soleil et de ses rayons, de la lampe et de son éclat sont qualifiées d'ὑπόληψεις qui nous permettent de concevoir le Monogène <sup>9</sup>. Si l'on change la conception du bien, on doit se faire une nouvelle idée (ἐννοια) des rapports entre la bonté et l'essence divine <sup>10</sup>; Eunome a encore le tort de ramener l'idée de Fils (ἐννοια) à des conceptions (ὑπόληψεις) terrestres. Inversement ὑπόληψις peut désigner une conception très élaborée et purifiée à l'extrême de toute empreinte sensible, lorsqu'il s'agit par exemple d'aiguiser les concepts humains pour parvenir à une idée digne du Père et du Fils, en imaginant seulement que le Père est antérieur au Fils, sans introduire entre eux de séparation, afin de ne pas introduire dans cette conception (ὑπολήψει) une pensée quelconque d'intervalle (διαστηματικὸν τι νόημα <sup>11</sup>). Le mot ὑπόληψις peut aller dans la *Vie de Moïse* jusqu'à désigner cette conception correcte de Dieu qui consiste à savoir que la nature divine transcende toute « notion cognoscitive » (γνωριστικοῦ νοήματος). On voit l'étendue du champ sémantique de notre mot. Il semble s'enraciner essentiellement dans un héritage de philosophie stoïcienne. Le Portique en effet désigne sous ce vocable un jugement porté sur la représentation (φαντασία) qui ne produit pas elle-même nécessairement l'assentiment (συγκατάθεσις) indispensable à la

4. *Vie de Moïse* II, SC 1 ter, 1968, p. 206.

5. M. AUBINEAU *op. cit.*, p. 335 note 5 : πρόληψις a sans doute le sens de « donnée de la perception sensible à l'état brut » ; c'est le sens que lui accorde la philosophie stoïcienne, et que l'on trouve déjà chez Clément d'Alexandrie. Mais le texte de la *Vie de Moïse* que nous avons cité ci-dessus précise qu'il faut renoncer à l'opinion (δόξα) née de cette perception. Quant au *De Virginitate*, s'il affirme que cette πρόληψις, donnée de la perception, est

trompeuse, c'est parce que l'homme la suit au lieu de la juger. Ὑπόληψις implique par contre certainement une activité bonne ou mauvaise du jugement.

6. *C. Eun.* I, GNO I<sup>1</sup>, pp. 48, 16.

7. *In Eccl.* I, GNO V, p. 285, 1.

8. *C. Eun.* I, pp. 211, 12-14.

9. *Ref. Conf. Eun.*, GNO I<sup>2</sup>, p. 352, 1.

10. *C. Eun.* I, p. 110, 20-21.

11. *C. Eun.* I, p. 132, 19-20.