
LE SOPHISME DE LA BEAUTE CHEZ GREGOIRE DE NYSSE

LENKA FÍLOVÁ

ABSTRACT

The Deceptiveness of Beauty in Gregory of Nyssa

In my article, I will discuss Gregory's view of beauty from a theological-anthropological perspective, focusing on why beauty is deceptive and where the limits and boundaries lie between beauty as a theological category and beauty that becomes an idol and does not lead to God. The key question will be how beauty, whose source is God – the essential beauty – can be deceptive. I want to emphasise that although Gregory sometimes speaks about the deceptiveness of beauty, the ambiguity lies not in the beauty itself but in the ability or inability of the human being to discern the beautiful. Here I draw on the foundation of Gregory's anthropology, namely the creation of human beings in the image and likeness of God. I will further analyse Gregory's concept of the knowledge of beauty and its relationship to desire and passion in Gregory. I will conclude by reflecting on the moment when beauty becomes an idol that leads people away from the path of knowledge of the truly beautiful.

Keywords

Beauty; Image of God; Beauty of person; Deceptiveness of beauty; Idol

DOI: 10.14712/23363398.2023.19

LLe concept de la beauté chez Grégoire dérive de la perception de Dieu comme beauté essentielle : « Mais tout le monde est d'accord pour dire que la divinité est la Beauté essentielle¹. » La beauté

¹ Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2000), II. 1 (SCh 1, 237).

de Dieu est la cause de la beauté de l'être humain et se reflète dans la beauté de la création. Elle éveille le désir de l'être humain, et dans le même temps amène ce dernier à la connaissance de la beauté et à la participation à celle-ci. Cette participation à la beauté de Dieu transforme l'être humain, tout en approfondissant sa connaissance de la beauté de Dieu et en le rendant lui-même beau.

Le concept de la beauté tel qu'il est théorisé par Grégoire relie profondément l'être humain à Dieu et inspire de nombreux auteurs à travers l'histoire. Ainsi, dans la Byzance tardive, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur ou bien Syméon le Nouveau Théologien développent une dimension mystico-spirituelle à partir du concept de Grégoire. Directement ou à travers cette tradition spirituelle, ses idées trouvent donc un écho dans la pensée religieuse russe de la fin du XIXe et du début du XXe siècle². Je perçois notamment cette influence dans la vision de la beauté de l'être humain et du monde partagée dans les romans de Fiodor Dostoïevski³ ou dans l'œuvre du philosophe Vladimir Soloviev. Dans l'esthétique de ce dernier, les influences patristiques sont évidentes même si elles ne sont pas explicitement mentionnées⁴. Le père Paul Florensky, polymathe et néo-martyr, travaille sur le concept de beauté de Grégoire dans son œuvre *La Colonne et le*

² En Russie, à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle, la disponibilité des textes patristiques s'est accrue grâce aux efforts de Pasi Velichkovsky pour renouveler la vie monastique selon la doctrine spirituelle des Pères. En 1793, une traduction de la Philokalia grecque de Nikodimos Hagiorita et Macarius de Corinthe est parue en slavon ecclésiastique, mais la Philokalia ne comprend pas les textes de Grégoire de Nysse. Patrologia Graeca était disponible en Russie après 1857, et des traductions russes des Pères ont été publiées par l'Académie spirituelle de Moscou à partir de 1843 dans l'édition Творения святыхъ отцовъ, les œuvres de Grégoire ont été publiées en 1861–1865, 1871.

³ Les influences patristiques sur l'œuvre de Dostoïevski n'ont pas été suffisamment explorées, un bref aperçu de cette question est donné par Guisepppe Ghini dans son article « *Imago Dei* anthropology in Dostoevsky's *The brothers Karamazov* ». Giuseppe Ghini, « *Imago Dei* anthropology in Dostoevsky's *The brothers Karamazov* », *Church, Communication and culture* no. 2 (Nov 2017) : 206–219, <https://doi.org/10.1080/23753234.2017.1395287>. Les sources bibliques et l'inspiration des Saints Pères dans l'œuvre de Dostoïevski sont analysées dans Simonetta Salvestroni, *Dostoïevski et la Bible* (Paris : Lethielleux, 2004).

⁴ L'intérêt de Soloviev pour la patristique est mentionné, par exemple, par Karel Sládek dans son article « Kosmické aspekty svátosti v pojetí Vladimíra Solovjova », *Teologické texty* 16, no. 4 (2005) : 144–146, <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-4/Kosmicke-aspekty-svatosti-v-pojeti-Vladimira-Solovjova.html>. L'esthétique de Soloviev est présentée avec ses trois textes dans le livre de Michelina Tenace, *La beauté unité spirituelle : Dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviev* (Troyes : Édition Fates, 1993). Cependant, l'influence directe de Grégoire devrait être étudiée.

*Fondement de la vérité*⁵. Par la suite, il influence également les théologiens du XXe siècle, en particulier ceux de la tradition spirituelle orthodoxe comme Paul Evdokimov, qui se concentre sur le thème de la beauté dans son livre *L'Art de l'icône, théologie de la beauté*⁶. Issu du milieu catholique, Tomáš Špidlík s'inspire notamment de la vision de la beauté de Grégoire dans ses ouvrages consacrés à la spiritualité⁷. Les auteurs appuient leur réflexion sur l'anthropologie de Grégoire fondée sur la création de l'être humain à l'image de Dieu – à l'archétype de la beauté conservée malgré la chute, et permet ainsi aux gens, sous certaines conditions, de participer à la beauté au sens large du terme, c'est-à-dire à la fois par rapport à Dieu – la Beauté –, et par rapport à la beauté de la création, au niveau de la relation, de la connaissance et de l'activité humaine – la création.

Dans mon article, je me concentrerai sur la vision qu'entretient Grégoire de la beauté d'un point de vue théologique et anthropologique, plus précisément sur ce qui caractérise la tromperie de la beauté, les limites et la frontière entre la beauté en tant que catégorie théologique et la beauté qui devient une idole et ne mène pas à Dieu. La question clé sera de savoir comment la beauté essentielle, dont la source est Dieu, peut être trompeuse. Je tiens à souligner le fait que bien que Grégoire parle parfois de ce qui est trompeusement ou apparemment beau, le caractère trompeur de la beauté ne réside pas dans la beauté en elle-même mais dans la capacité ou l'incapacité de l'être humain à discerner le beau. Je m'appuie ici sur le fondement de l'anthropologie de Grégoire, à savoir la création de l'être humain à l'image et à la ressemblance de Dieu, car c'est la création à son image qui fonde la capacité humaine à reconnaître la beauté et à y participer. Dans le deuxième chapitre de l'article, je discute de la beauté de l'image de Dieu après la chute de l'être humain. J'étudierai si l'être humain est encore capable de reconnaître la beauté après ce changement fondamental. Grégoire affirme que cela est possible et donne Moïse comme exemple. Dans le chapitre trois, je suivrai donc l'interprétation allégorique de Grégoire

⁵ Paul Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité* (Lausanne : L'Éditions l'Âge d'Homme, 1994). En tchèque : Pavel Florenský, *Sloup a opora pravdy* (Velehrad : Refugium, 2000).

⁶ P. Evdokimov, *L'Art de l'icône, théologie de la beauté* (Paris : Desclée De Brouwer, 1972).

⁷ Tomáš Špidlík, « Symbolická teologie jako ospravedlnění umění », in *Integrální poznání*, Tomáš Špidlík, Ivan Marko Rupnik (Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2015). Tomáš Špidlík, « Teologia simbolica come giustificazione dell'arte », in *Una conoscenza integrale*, Tomáš Špidlík, Ivan Marko Rupnik (Roma : Lipa, 2010).

de l'histoire de Moïse, perçu comme une personne s'efforçant d'atteindre la beauté par une vie vertueuse. Dans le chapitre suivant, j'analyserai plus en profondeur la connaissance de la beauté dans l'œuvre de Grégoire pour découvrir où se trouve, dans le processus de reconnaissance de la beauté, l'erreur dans le discernement du beau par rapport à l'apparement beau. Dans cette partie, je présenterai la tendance croissante de la connaissance, ce qu'on appelle *l'epectasis* et les degrés de connaissance. Dans le chapitre cinq, j'expliquerai la signification des termes *désir* et *passion*. Le désir peut être assimilé à une source du mouvement humain vers la connaissance du beau, être soutenu par la passion dans cette connaissance ou, à l'inverse, tirer vers le bas et entraîner vers ce qui n'est pas beau. Sur la base de ces chapitres, je conclurai en réfléchissant sur comment la beauté peut devenir une idole qui éloigne les gens du chemin de la connaissance du beau.

1. La beauté de l'être humain en tant que beauté de l'image de Dieu

Le but de la création du genre humain est, selon Grégoire, la participation aux biens divins. L'être humain doit donc être constitué pour cette participation, de sorte qu'une cohérence en rapport avec le divin soit intégré dans sa nature. Cette affinité fonde alors l'élan vers ce qui lui est apparenté. Cette relation entre l'être humain et Dieu est exprimée dans l'Ancien Testament, dans le livre de la Genèse, par l'expression *création à l'image*⁸. Grégoire interprète le texte de la Genèse, « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, homme et femme il les créa⁹ » comme une double création de l'être humain. La première étape est la création de l'être humain à l'image de Dieu. Cette « image porte en tout l'impression de la beauté prototype¹⁰ ».

Pour décrire le transfert de la beauté de l'original vers l'image, Grégoire utilise l'analogie du peintre : « imaginez de même celui qui nous façonne : les couleurs en rapport avec sa beauté sont ici les vertus qu'il dépose et fait fleurir en son image pour manifester en nous le pouvoir

⁸ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2000), V. 39–63 (SCh 453, 269).

⁹ Gn 1,27

¹⁰ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* (Lyon : Les Éditions du Cerf, 1943), XVI. 184c (SCh 6, 157).

qui est le sien¹¹. » La ressemblance de l'être humain à Dieu est créée par les vertus, dont Grégoire énumère quelques exemples : la pureté, la liberté spirituelle¹², la béatitude ou l'éloignement de tout mal. La raison et la pensée en tant qu'imitation de l'Esprit et du Verbe¹⁵ sont également des caractéristiques de la ressemblance avec Dieu. La nature de notre esprit, parce qu'elle « possède en lui exacte ressemblance », est insaisissable¹⁴. Pour assurer la plénitude de l'image et que celle-ci ne soit pas déformée, l'amour¹⁵ et la liberté¹⁶ sont également indispensables. La création de l'être humain à l'image de Dieu, outre ce qui vient d'être mentionné, octroie à l'être humain sa capacité de perception et de connaissance. « Enfin la Divinité voit tout, entend tout, scrute tout. Vous aussi, par la vue et l'ouïe, vous percevez les choses et par la pensée vous pouvez examiner et scruter l'univers¹⁷. » La perfection de l'image est contenue dans la première création. L'image de Dieu donne à l'être humain sa grandeur, sa beauté, sa possibilité de participer au divin et l'appelle à dominer la Terre : « L'homme avait un bel aspect, puisqu'il avait été fait à l'image même de l'archétype de la beauté ; il était exempt de *pathè*, puisqu'il était à l'image de Celui qui est impassible ; il avait une pleine liberté de langage, puisqu'il se délectait de voir Dieu qui se manifestait à lui face à face¹⁸. »

Si « l'image porte en tout l'impression de la beauté prototype¹⁹ », qu'est-ce qui distingue un être humain de son modèle ? L'être humain, bien que créé « à l'image de la nature divine²⁰ », est un être créé. Le fait d'être créé le distingue du modèle ; l'être humain vient à l'existence en vertu du passage du non-être à l'être. Cette transformation permanente

¹¹ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* V. 137a (SCH 6, 96).

¹² Il s'agit d'une traduction du mot *apatheia*. Le terme *a-patheia*, impassibilité, est en relation filologique directe avec le terme *pathos*, passion. *Apatheia* signifie son contraire, l'absence de passions. Ce terme a une longue histoire d'utilisation dans la philosophie avant Grégoire, qui l'utilise en conformité avec la chrétienté. Pour savoir plus, consultez par exemple : L. F. Mateo-Seco, « Apatheia », in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, L. F. Mateo-Seco, Giulio Maspero (Leiden – Boston : Brill, 2010), 51–54. Je parlerai de la signification de ce mot dans la partie sur l'image obscurcie de Dieu dans l'être humain.

¹⁵ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* V. 137b (SCH 6, 97).

¹⁴ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XI. 156b (SCH 6, 122).

¹⁵ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* V. 137c (SCH 6, 97).

¹⁶ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XVI. 184b (SCH 6, 157).

¹⁷ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* V. 137c (SCH 6, 98).

¹⁸ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* VI. 103 (SCH 453, 181).

¹⁹ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XVI. 184c (SCH 6, 157).

²⁰ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* XXI. 3 (SCH 453, 241).

se manifeste par le mouvement constant qui caractérise l'être humain et le distingue de l'être incréé, qui reste sans changement²¹. Pour Grégoire, cette première étape achève la création de l'être humain à l'image de Dieu²².

La deuxième étape de la création de l'être humain est sa création ultérieure en tant qu'homme et femme, que Grégoire ne considère pas comme une création à l'image de Dieu puisqu'elle exclut la perfection du modèle. Il soutient cette idée par les propos de Paul selon lesquels en Jésus-Christ n'est ni homme ni femme²³. La nature humaine est ainsi double. D'une part, elle a une ressemblance avec Dieu, d'autre part, par la division en mâle et femelle, étrangère aux attributs divins, elle échappe à cette perfection²⁴. Grégoire y voit la position exceptionnelle de l'être humain qui se tient, en fonction de la base de sa nature humaine, au milieu de la nature divine (désincarnée) et de la vie irrationnelle (animale). Il ressemble à Dieu dans sa pensée ; « par son esprit déiforme, il porte les traits de la beauté de Dieu²⁵ ». Avec ses instincts, l'être humain s'approche toutefois du monde irrationnel des animaux. S'il se soumet à ses dispositions instinctives, sa nature peut s'écarter de son image et se transformer ainsi en vie animale. Si les instincts ne sont pas dirigés par l'esprit, ils donnent naissance à la méchanceté et transforment la nature humaine créée à l'image de Dieu. Ainsi, la colère non traitée et non apaisée par l'esprit peut avoir pour conséquences « le ressentiment, l'envie, le mensonge, les embûches, l'hypocrisie²⁶ ». Cela se manifeste après la chute de l'être humain.

Par sa dualité, l'être humain participe à deux ordres, et la nature humaine est doublement équipée pour participer à ces deux ordres. La grandeur de la personne réside alors dans cette position unique, où la nature humaine constitue le point de convergence entre la nature divine et la nature animale irrationnelle. Bien que l'être humain embrasse les deux ordres dans son intégrité, il reste constamment à l'image de Dieu, car sa nature irrationnelle n'a été acquise que plus tard. La grandeur de l'être humain réside dans le fait qu'il est « à l'image de la nature de

²¹ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* XXI. 1–20 (SCh 453, 241–245).

²² Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XVI. 181a (SCh 6, 154).

²³ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XVI. 181d (SCh 6, 156).

²⁴ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XVI. 181b (SCh 6, 154–155).

²⁵ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XVIII. 192d (SCh 6, 168).

²⁶ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XVIII. 193c (SCh 6, 169).

celui qui l'a fait » et non dans sa ressemblance avec le monde créé²⁷. L'humain est un mélange de l'intelligible et du sensible ; sa raison d'être, comme on l'a dit, tient à la participation aux biens de Dieu, et sa vocation est l'élévation de tout ce qui est terrestre vers le divin, « afin que ce qui est terrestre fût élevé par son union avec ce qui est divin et que par le mélange de la nature d'en bas avec celle au-dessus du monde, une seule et même grâce pût s'étendre également à travers toute la création²⁸ ». Il paraît déjà, dans cette deuxième création, qu'une nouvelle dynamique entre dans la nature humaine, tout en permettant à l'être humain de s'écarter de sa propre image, bien que la plénitude de la beauté de l'image de Dieu demeure. Cette dynamique conditionne le discernement du beau et se manifeste par le mauvais choix d'Adam, qui modifie fondamentalement les conditions et la capacité humaine à connaître le beau.

2. La beauté de l'image obscurcie de Dieu dans l'être humain

L'histoire de la chute de l'être humain dans l'Ancien Testament est décrite par Grégoire comme l'origine d'un changement des conditions humaines qui ne correspondent plus à la bénédiction initiale donnée par Dieu au genre humain. De fait, la manifestation de l'image de Dieu dans l'être humain et, par conséquent, sa capacité à reconnaître la beauté de Dieu change.

Pour Grégoire, l'arbre de « la connaissance du bien et du mal » apporte des fruits aux qualités contradictoires qui produisent une connaissance mitigée, ce qui explique l'existence du fruit défendu. Il est tentant de le regarder mais il apporte la mort²⁹. Les conditions préalables qui permettent à l'adversaire de tromper l'être humain et de le détourner des bénédictions de Dieu sont sa liberté, sa mutabilité due à sa nature de créature et sa composition en tant que corps et âme³⁰.

La chute, selon Grégoire, a été causée par un choix imprudent, préférant le pire au meilleur. Cette erreur a été rendue possible par la liberté de l'être humain³¹.

²⁷ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XVI. 180b (Sch 6, 152).

²⁸ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* VI. 35 (Sch 453, 175).

²⁹ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XX. 200a (Sch 6, 177).

³⁰ Markéta Bendová, « Úvod », in *Katechetická řeč*, Řehoř z Nyssy (Praha : Oikomenh, 2015), 42.

³¹ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* V. 96 (Sch 453, 169).

L'être humain, par son propre choix, a ainsi participé au péché. Il est tombé de l'état de béatitude à cause de sa propre erreur et a été revêtu d'une tunique de peau. La tunique est un état mortel appliqué temporairement aux êtres humains. Il s'agit du vêtement de ce monde échangé avec Adam contre le vrai vêtement divin. La tunique de peau – la tunique de mortalité qui enveloppe la nature humaine – est déposée par le baptême³². Étant donné que le vêtement sert l'être humain temporairement, il ne fait pas partie intégrante de lui. Il touche la personne de l'extérieur, mais pas de l'intérieur : « Elle intercepte la partie sensible de l'homme, mais ne touche pas à l'image divine elle-même³³. » L'expression « revêtement de peaux mortes », comme le souligne Aubineau, est utilisée pour la première fois par l'évêque de Nysse dans l'œuvre *Traité de la virginité*. Par la tunique de la peau, Grégoire ne fait pas référence à l'aspect physique en tant que tel, mais plutôt à la « pensée du corps » qui est régie par les passions et conduit à la mort. Elle symbolise l'état de l'être humain après sa chute, sa nature déchue³⁴. Cette condition humaine conduit la personne à vivre de manière à ce que l'âme se laisse « clouer en bas à la volupté de la chair, si elle applique son désir aux passions humaines, toutes les fois qu'elle incline vers les biens matériels, par suite d'une prénotion fallacieuse qui a manqué d'éducation » au lieu de lever les yeux vers les beautés supérieures et tourner sa « puissance d'aimer pour la reporter sur la contemplation intellectuelle et immatérielle du Beau³⁵ ». La tunique de peau rend difficile l'accès de l'âme à la beauté de Dieu ; la connaissance initiale – c'est-à-dire la connaissance sensorielle³⁶ – doit être cultivée pour discerner la beauté. Dans le même temps, le désir humain pour la beauté de Dieu est impacté : « la beauté déiforme de l'âme [...] eut été obscurcie³⁷ » et l'être humain succombe au désir sur la base des passions de la chair. L'image reste intacte, mais la compétence à connaître le beau est affaiblie au niveau du désir et de la passion. L'état sans passion – *apatheia* – est perturbé. L'expert de l'œuvre de Grégoire, Jean

³² A. G. Hamman, « Un glossaire des termes caractéristiques de Grégoire de Nysse », in *Le cantique des cantiques*, Grégoire de Nysse (Paris : Migne, 2014), 325.

³³ Grégoire de Nysse in J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique, doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris : Aubier, 1944), 71.

³⁴ Abineau, « Introduction », in *Traité de la virginité*, Grégoire de Nysse (Paris : Les Éditions du Cerf, 1966), 159.

³⁵ Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* V. 5–21 (Sch 119).

³⁶ Voir plus : la note 5 in Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* (Sch 119, 335).

³⁷ Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* XII. 2,48 (Sch 119, 407).

Daniélou, donne un sens plus profond à l'expression « état sans passion ». Il la comprend comme une participation à la vie de Dieu et la traduit par la formule « liberté spirituelle ». L'*apatheia* est un privilège qu'Adam a perdu en commettant le péché originel⁵⁸.

La chute de l'être humain modifie profondément la réalité originelle ; toutes les conditions changent. Bien que l'énumération des diverses modifications de la personne inclue les vertus qui constituent l'image de Dieu, Grégoire affirme que cette dernière reste intacte mais obscurcie. Ainsi, la capacité de l'être humain à accéder directement à la beauté de Dieu est changée, et sa capacité à connaître la beauté en est affectée. L'équilibre initial de la dualité humaine est altéré. L'accent de la connaissance humaine se tourne vers le monde sensoriel et celle-ci est principalement influencée par la pensée du corps. La connaissance doit être cultivée de manière à ramener la nature humaine à l'*apatheia*, l'état de l'être humain avant la chute, un état de capacité à reconnaître et à participer à la beauté de Dieu. L'être humain est-il capable de cette cultivation dans des conditions modifiées, lorsque l'image de la beauté de Dieu, qui est cruciale pour la connaissance de la beauté, est obscurcie ? Grégoire l'affirme et illustre son propos avec l'exemple de la vie d'un personnage de l'Ancien Testament, Moïse.

3. Moïse comme modèle d'une vie belle et vertueuse

« Mais si vous regardez Moïse ou ceux qui lui ont ressemblé, ils ont gardé dans sa pureté la forme de l'image. Et la vue de ceux en qui l'image n'a pas été obscurcie confirme notre foi en la création de l'homme comme image de Dieu⁵⁹. »

Grégoire décrit comment atteindre cette forme pure de l'image dans son œuvre *La Vie de Moïse*. En racontant l'existence de Moïse, il répond à la demande de son interlocuteur de progresser dans la perfection, d'être encouragé dans sa démarche⁴⁰.

Dans la deuxième partie du livre, présentée sous le nom de *theoria*, Grégoire interprète le chemin de Moïse de manière allégorique, comme une démarche de perfection dans la vertu, un chemin de purification. L'attitude que Grégoire adopte par rapport à sa progression en matière

⁵⁸ Note 1 in Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme* (SCH 6, 97).

⁵⁹ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XVIII. 196a (SCH 6, 171).

⁴⁰ Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse*, praef. 1–8 (SCH 1, 2).

de vertu est inspirée par les Philippiens 3,12–14. Elle est caractérisée par un mouvement constant et éternel de l'âme vers la perfection et vers la connaissance de Dieu, qui ne peut jamais prendre fin car Dieu est infini dans sa bonté. Dans *La Vie de Moïse*, Grégoire décrit ce mouvement vers la perfection comme une progression sans fin vers la ressemblance de Dieu, permise à l'aide la relation réciproque de l'éclairage de l'intellect et de la purification du désir⁴¹. Karfíková décrit les motifs de Dieu illimité et du chemin infini de l'être humain chez Grégoire comme une application de la question de la vertu et de la perfection dans la vie humaine. Grégoire tente de définir cette application, par l'intermédiaire de l'histoire de Moïse, comme un effort constant pour atteindre la perfection et aussi comme un progrès incessant dans celle-ci. Il souligne le rôle crucial du désir dans ce processus de perfection et de participation à la beauté de Dieu. Daniélou appelle cet avancement perpétuel l'épectase⁴².

Dans la conclusion du traité *La Vie de Moïse*, Grégoire appelle à l'imitation de l'œuvre de Moïse, c'est-à-dire à l'imitation de sa vie et de ses actes qu'il considère comme des modèles de beauté d'une vie parfaite et vertueuse⁴³. Il fait état de la beauté d'une personne spirituellement purifiée qui a entrevu une nature transcendante et qui est devenue une amie de Dieu⁴⁴.

Mais il n'est pas seulement question de la beauté de la vie ; Grégoire décrit aussi la beauté de l'apparence physique de Moïse. Dans les premières pages de son texte, il affirme que Moïse était beau et que sa beauté laissait prévoir tout ce que le temps apporterait. À la fin de cette partie du récit, il ajoute : « Le temps n'avait pas altéré sa beauté, ni émoussé l'éclat de ces yeux, ni terni l'éclatante majesté de son visage. Mais il restait toujours semblable et conservait inchangée dans la mobilité de la nature immutabilité de sa beauté⁴⁵. » La beauté de l'apparence de Moïse révèle la beauté constante et immuable de sa vie, même s'il change. C'est la beauté d'un être humain purifié de tout ce qui n'appartient pas à sa nature et qui se rapproche ainsi de Dieu ; il s'agit alors de beauté essentielle. L'être humain devient beau, saint et révèle de fait sa propre image.

⁴¹ J. Warren Smith, « Desire », in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 221.

⁴² Daniélou, « Introduction », in *La Vie de Moïse*, Grégoire de Nysse (SCh 1, 26).

⁴³ Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse* II. 1–17 (SCh 1, 325).

⁴⁴ Ex 33,11.

⁴⁵ Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse* I. 1–4 (SCh 1, 76, 103–105).

Selon Grégoire, la beauté de l'apparence de Moïse s'explique par la structure de l'être humain, par ses éléments constitutifs et leurs interactions. En ce qui concerne la beauté, il fait la distinction entre l'esprit, la nature et la partie matérielle de l'être. La nature humaine est régie par l'esprit. La nature contrôle et maintient la partie matérielle de l'être. « L'esprit tire sa perfection de sa ressemblance avec la beauté prototype⁴⁶. » L'esprit se maintient dans la beauté tandis qu'il conserve la ressemblance avec son modèle, autant qu'il le peut. « Mais s'en écarte-t-il, il est dépouillé de sa beauté première⁴⁷. »

La beauté de l'esprit se reflète analogiquement dans la nature, et la beauté de la nature dans la partie matérielle de l'être : « 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 lui⁴⁸. » Ce lien et la beauté de l'être humain sont soutenus lorsque le désir de celui-ci est dirigé vers Dieu : « Le plus beau et le plus haut bien de tous est la divinité elle-même, vers laquelle se dirige tout ce qui désire la beauté⁴⁹. » Si, en revanche, la nature humaine est dirigé non vers la beauté, mais vers ce qui doit être embelli, cette beauté disparaît. « Cette chute n'a d'autre cause que le retournement de la tendance spontanée de la nature à la suite du désir qui ne tend pas vers le Bien/Beau⁵⁰, mais vers ce qui a besoin d'un autre pour l'embellir⁵¹. » La laideur de la matière elle-même, informe et désordonnée, émerge, et ainsi défie la nature et détruit sa beauté. La laideur de la matière est transférée à la nature, jusqu'à l'esprit lui-même ; l'image de Dieu ne peut alors plus être vue⁵².

Dans l'exemple de Moïse, Grégoire montre la voie de la connaissance de la beauté comme un chemin spirituel. Cette ascension spirituelle est un travail de connaissance et de discernement du beau, qui est finalement le chemin de la connaissance de Dieu. En même temps, il s'agit d'un processus pour devenir beau, révélant ainsi sa propre

⁴⁶ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XII. 161c (SCH 6, 131).

⁴⁷ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XII. 161c (SCH 6, 131).

⁴⁸ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XII. 161d (SCH 6, 131).

⁴⁹ Ici je préfère le second sens du mot kaloz qui est beauté. Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XII. 161c (SCH 6, 131). « La Divinité est le Bien Suprême, vers qui tendent tous les être possédés du désir du Bien. »

⁵⁰ ⁵⁰ Afin de préserver la fluidité et la clarté du texte, j'ajoute le second sens du mot kaloz à la citation.

⁵¹ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XII. 164b (SCH 6, 132-133).

⁵² Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XII. 164a, 164b (SCH 6, 132).

image, qui se trouve dans les vertus. Cette révélation, ou plutôt ce processus de révélation de la beauté originelle de l'image, est un parcours de purification, de connaissance et de contemplation de la beauté de Dieu.

Le chemin de la connaissance est décrit par l'évêque de Nysse dans *La Vie de Moïse* en trois étapes, résumées par Karfíková, liées à trois révélations de Dieu à Moïse : la révélation dans le buisson ardent que Dieu est l'être véritable, la révélation au Sinaï, dans l'obscurité, que Dieu ne peut être vu et la révélation dans la vase rocheuse que Dieu ne peut toujours être vu que partiellement et que le désir de Dieu ne peut être que partiellement satisfait. Bien que l'on n'atteigne jamais pleinement la plénitude, l'âme peut continuellement ressembler à la beauté⁵³.

Avec l'exemple de Moïse, Grégoire montre que même après la chute, l'être humain peut participer à la beauté de Dieu ; il est capable de cultiver sa connaissance sensorielle. La connaissance de la beauté est le chemin de l'âme désirant connaître Dieu et fixant son esprit sur la beauté de Dieu. Il s'agit d'un processus complexe et infini de transformation de l'être humain progressant en perfection dans la vertu, redécouvrant en soi son image de Dieu et restituant son état initial. Une condition nécessaire à cette transformation est le désir de Dieu et la purification de l'âme. Cette participation n'est toutefois pas un mouvement automatique issu du désir humain. La nature humaine peut s'écarter de cette direction. La cause de cette déviation est, comme nous l'avons dit plus haut, due au manque de cultivation de la connaissance sensorielle, qui succombe alors à la tromperie, et au fait que l'être humain choisit ce qui n'est pas beau au lieu de ce qui est beau. Ainsi, comment arrive-t-on à connaître le beau ?

4. Le processus de connaissance humaine de la beauté

La connaissance du beau est le privilège de l'être humain, car elle requiert l'intellect et le raisonnement⁵⁴. La connaissance est une disposition humaine à ce qui est souhaitable⁵⁵. Déjà, dans son interprétation de la chute de l'être humain, Grégoire fait la distinction entre la connaissance et le discernement. Le discernement est une qualité de

⁵³ L. Karfíková, *Řehoř z Nýssy* (Praha : Oikoymenh, 1999), 215.

⁵⁴ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* VIII. 135–140 (SCh 453, 199).

⁵⁵ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XX. 197d (SCh 6, 176).

la personne spirituelle ; il s'agit de la capacité à discerner le bien et le mal, qui s'acquiert par l'exercice des sens⁵⁶. Bien que l'être humain, en tant qu'être créé et limité avec une nature créée, ne puisse pas reconnaître une nature illimitée, il peut connaître le Dieu illimité à partir de son œuvre et de son action en tant que créateur du monde⁵⁷.

La connaissance chez Grégoire a le caractère d'un mouvement ascendant, elle ne signifie pas seulement la science et la connaissance pure, mais aussi la connaissance sensuelle du monde, du mal, du bien et de Dieu. En ce qui concerne la beauté, j'utiliserai la conception de Malouf sur la connaissance chez Grégoire. Il distingue classiquement trois étapes de la connaissance en les divisant en connaissance sensible, conceptuelle et mystique. Bien que ces étapes ascendantes aient chacune leurs propres caractéristiques et distinctions, la connaissance se caractérise dans le même temps par son unité ; il est impossible de séparer une étape de l'autre. Cette interconnexion est due à la tendance constante, dynamique et croissante de la connaissance humaine⁵⁸.

La connaissance sensorielle est l'étape initiale. Grégoire est convaincu de la capacité humaine à percevoir, à comprendre la beauté sensuelle du monde et à transmettre cette expérience de la beauté : « En effet la beauté sensible qui entoure ici-bas notre vie et qui se manifeste avec un certain coloris soit dans une matière inanimée, soit même dans les corps vivants, notre sensibilité a suffisamment de ressources pour l'admirer, l'appréhender et la faire connaître à autrui par la peinture des paroles, puisqu'une telle beauté est peinte par la parole comme sur un tableau⁵⁹. »

Les sens sont les premiers stimuli de l'esprit et rendent possibles la perception et la connaissance de la beauté du monde. Ils constituent une ressource essentielle pour que l'être humain créé puisse établir une relation avec l'être du monde. Pour Grégoire, le monde comme création de Dieu est une empreinte du Créateur. Il s'agit d'une œuvre visible qui témoigne de son Créateur invisible ; le visible est le manifeste de l'invisible. La valeur de la beauté du monde réside dans l'importance qu'elle accorde à l'être humain ; elle peut le conduire à la connaissance du vrai beau. La connaissance sensuelle de la beauté

⁵⁶ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XX. 197c (Sch 6, 176).

⁵⁷ L. Karfiková, *Řehoř z Nýssy*, 185.

⁵⁸ Charbel Maalouf, *Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse* (Paris : Les Édition du Cerf, 2017), 49–155.

⁵⁹ Grégoire Nysse, *Traité de la virginité* X. 15–21 (Sch 119, 2, 377).

du monde est l'étape initiale de la connaissance de Dieu et est accessible à tous, chrétiens et païens. Mais il ne s'agit pas du seul chemin vers Dieu⁶⁰. Bien que la beauté du monde soit une première étape sur le chemin de la connaissance de la beauté de Dieu, elle ne doit pas être sous-estimée, car elle amène la raison humaine à comprendre la merveille de la création qui se manifeste en elle. Si la raison humaine est incapable de comprendre cela, elle peut difficilement comprendre la nature qui la transcende⁶¹. Même si Grégoire a une attitude positive à l'égard de la beauté de la création, il en mentionne également le caractère trompeur.

La deuxième étape de la connaissance est une connaissance conceptuelle liée à la connaissance sensible. Cette connaissance n'est pas seulement intellectuelle, mais aussi un processus comprenant un chemin de purification, qui elle-même comprend un travail intellectuel et moral. La connaissance conceptuelle permet à la personne de se rapprocher de la connaissance du mystère de Dieu. Dans le même temps, elle est limitée ; elle ne permet de connaître le mystère de Dieu que partiellement, car celui-ci transcende infiniment l'être humain. À ce niveau de connaissance, l'être humain est capable de comprendre la beauté du monde comme la beauté de la création de Dieu, mais celle-ci n'est qu'un reflet de la vraie beauté. Grégoire écrit que celui dont l'intelligence est imparfaite pense qu'un objet qui paraît beau est beau par sa nature. L'erreur dans la connaissance du beau est de distinguer la matière de la beauté contemplée et de penser que la beauté consiste dans la chose elle-même. Grégoire donne comme raison de cette erreur le manque d'entraînement des sens humains. Les sens éloignent par conséquent du vrai beau, vers la pensée du corps. Sous l'influence du désir, l'être humain glisse vers l'apparence du beau, comme la richesse, la gloire, le pouvoir, la technologie, la science, la nourriture ou la boisson. Mais pour celui « qui a purifié l'œil de son âme⁶² », cette beauté est une étape vers la beauté de l'intelligible. C'est la participation à la beauté intelligible qui rend les choses belles, comme nous les appelons⁶³.

⁶⁰ Charbel Maalouf, « La connaissance sensible chez Grégoire de Nysse », in *Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse*, 52–74.

⁶¹ Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, 235.

⁶² Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* XI. 22 (Sch 119, 1, 385).

⁶³ Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* XI. 1–26 (Sch 119, 1, 383–385).

Le degré suivant de la connaissance est une connaissance mystique – cette étape suit et complète la connaissance sensorielle et la connaissance intelligible, qui sont toutes deux interdépendantes. Grégoire caractérise la connaissance sensorielle et intelligible comme un chemin de connaissance externe. La connaissance mystique est le chemin intérieur de l'âme. Elle est une connaissance des ténèbres, une vision dans l'invisible. En effet, comme le montre Grégoire avec l'exemple de Moïse, « ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et l'inconnaissable et que là il voie Dieu⁶⁴ ». Grégoire pense de manière analogique, par rapport à la connaissance de la vraie beauté, la beauté de Dieu, qui ne peut toujours être connue que partiellement. Il souligne la différence incommensurable entre les choses que les personnes considèrent comme belles et « cette Beauté qui est contemplée autour du Bien premier et de ce qui est au-delà de tout bien⁶⁵ ». La vraie beauté est inexprimable par les mots, inconcevable par la pensée, mais d'une manière ou d'une autre, l'être humain peut la contempler comme un don divin avec des yeux adaptés, avec le regard purifié de son cœur⁶⁶. La connaissance de la beauté est en fin de compte le chemin mystique de l'âme vers Dieu. Ce processus de la rencontre constante de l'âme avec la beauté de Dieu – avec le Christ – est décrit par Grégoire dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques* comme la relation d'amour de Dieu à l'être humain et de l'être humain à Dieu. Le Christ – l'archétype de la beauté – est symbolisé par le fiancé et l'âme humaine par la fiancée, aspirant au Christ. L'âme qui découvre la véritable réalité de la beauté renonce à toute beauté apparente et aspire au Beau unique. La beauté de Dieu se révèle dans la beauté du fiancé et la beauté de l'âme dans la beauté de la fiancée. Il s'agit d'une relation suscitée par l'éros divin auquel répond l'âme humaine : « Ensuite la fiancée, qui a pris part au beau autant qu'elle a pu, est de nouveau attirée vers la participation au beau transcendant comme si

⁶⁴ Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse* II. 1–5 (SCH 1, 163, 211).

⁶⁵ Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, 373. Le texte montre un certain chevauchement entre les concepts de bonté et de beauté. Certains chercheurs pensent que Grégoire superpose ces concepts, d'autres qu'il les distingue. Pour en savoir plus sur la relation entre la bonté et la beauté, voir M. Abineau dans une note de bas de page à la page 373 du *Traité de la virginité* (SCH 119) ou Karfiková, *Rehoř z Nyssy*, 64–65.

⁶⁶ Grégoire Nysse, *Traité de la virginité* X. 5–21 (SCH 119, 1, 371).

elle n'avait jamais encore pris part à lui⁶⁷. » Ici encore, nous abordons l'attraction de la beauté transcendantale, en même temps que la capacité de participation au beau de la fiancée, dans la mesure du possible. En participant au beau, elle devient elle-même belle : « Tu es devenue belle parce que tu as refusé de participer à tout mal et que tu t'es approchée de moi et que tu es devenue proche de la beauté exemplaire, et toi-même tu es devenue belle, transformée comme un miroir à mon image⁶⁸. » C'est leur relation qui transforme l'âme – la fiancée – à la beauté du fiancé. Dans le *Traité de la Virginité*, il décrit cette relation réciproque et cette transformation en termes lumineux : « nous deviendrons lumineux en approchant de la lumière véritable du Christ ; mais si la véritable lumière, celle qui brille même dans les ténèbres descend jusqu'à nous, nous aussi serons lumière⁶⁹. »

Comme dans le chapitre précédent, la connaissance de la beauté se présente comme un processus, un mouvement sans fin de l'âme humaine vers Dieu et vers la beauté essentielle. Mais il ne s'agit pas d'un mouvement unilatéral ; il s'agit également d'un don de celui qui se laisse connaître. La connaissance de la beauté est donc une relation que Grégoire décrit, dans les *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, comme une relation érotique qui s'approfondit sur la base du désir éveillé de l'âme pour le beau unique, l'archétype de la beauté – le Christ. Ici aussi, le rôle du désir apparaît comme crucial. Cependant, après la chute de l'être humain qui suit la perte de l'*apatheia*, comme nous l'avons vu plus haut, le désir peut à son tour devenir la cause d'une fausse connaissance lorsqu'il reste attaché aux passions humaines. Quel rôle jouent donc le désir et la passion dans la connaissance du beau ?

5. Le rôle du désir et de la passion dans la découverte du beau

Le rôle du désir a déjà été mentionné ici dans le contexte de la création de l'être humain et de sa chute, ainsi que l'importance du désir dans le cadre de l'ascension de l'être humain vers la connaissance de la beauté éventuellement dans le cadre de son écart de cette ascension. En quoi Grégoire voit-il l'aspect crucial de ce rôle ?

⁶⁷ Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, 130.

⁶⁸ *La Colombe et la Ténèbre*, extraits des « *Homélie sur le Cantique des Cantiques* » de Grégoire de Nysse, choisis par J. Daniélou (Paris : Édition de l'Orante, 1967), 52.

⁶⁹ Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* XI. 41–44 (Sch 119, 4, 393).

Les humains sont caractérisés par un changement constant ; la nature humaine ne peut rester immobile, la volonté la dirige toujours quelque part et le moteur de ce mouvement est le désir du beau. Dans son *Discours catéchétique*, Grégoire explore la cause de ce désir, en la voyant précisément dans la création de l'être humain à l'image de Dieu. Le désir du beau naît de l'affinité de la nature humaine avec le divin, l'être humain étant doté de tous les biens qui suscitent le désir humain de ce qui leur est apparenté⁷⁰. « En effet, celui qui a créé l'homme en vue de lui donner part à ses propres biens et qui a déposé dans sa nature des germes de tout ce qui est beau pour que chacun d'entre eux fait tendre le désir vers l'attribut correspondant⁷¹. » Le désir est une capacité innée de l'être humain qui permet à une personne de grandir dans sa participation à la beauté de Dieu. Comme nous l'avons déjà mentionné ci-dessus et comme Grégoire le décrit dans son *Discours catéchétique*, le désir du beau est la source du mouvement de la volonté, sa direction. Cependant, il ne distingue pas lui-même ce qui est beau par nature de ce qui n'est beau qu'en apparence⁷². Smith caractérise le désir chez Grégoire comme la puissance neutre de l'être humain. Si le désir est contrôlé par les passions, il conduit au péché, mais s'il est contrôlé par la raison, il est indispensable pour l'ascension de l'âme vers Dieu. Cependant, les désirs sensuels font souvent obstacle à cette ascension, car par la force de l'habitude, ils inclinent l'âme vers les biens temporels sensuels⁷³. De même, Charbel Maalouf montre, en analysant les textes dans lesquels Grégoire utilise le mot désir, qu'il s'agit pour lui essentiellement d'une puissance neutre de l'être humain inscrite dans sa nature. Le désir se produit dans un contexte à la fois physique et spirituel. Il peut être conduit par la personne intérieure, libre de ces passions, ou par la personne extérieure, dépendante de ces passions. Lorsque le désir est contrôlé par la personne intérieure, il devient une force motrice, une dynamique, un instrument indispensable à l'ascension infinie de l'âme⁷⁴. Le désir purifié est la disposition de l'être humain qui le dirige vers Dieu et lui donne de l'élan. Il s'agit d'une inclination amoureuse qui cherche sans cesse à approfondir ses connaissances, attirée par les profondeurs de la

⁷⁰ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* V. 39–69 (Sch 119).

⁷¹ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* V. 91 (Sch 119).

⁷² Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* XXI. 26–29 (Sch 119).

⁷³ J. Warren Smith, « Desire », 220.

⁷⁴ Voir plus Charbel Maalouf, *Une mystique érotique chez Grégoire de Nysse*, 239–250.

beauté essentielle. Le désir est le moteur qui rend possible ce mouvement sans fin. Selon les mots de Grégoire : « Ressentir cela me semble d'une âme animée d'une disposition amoureuse à l'égard de la beauté essentielle, que l'espérance ne cesse d'entraîner de la beauté qu'elle a vue à celle qui est au-delà et qui enflamme continuellement son désir de ce qui est encore caché par ce qu'elle découvre sans cesse. L'ardent amant de la Beauté désire, aspire à rassasier de la figure même de l'Archétype ; et la demande audacieuse et qui dépasse les limites du désir, c'est de ne pas jouir de la Beauté par des miroirs et des reflets, mais face à face⁷⁵. »

En d'autres termes, nous ne faisons que répéter ici les observations qui ont déjà été mentionnées dans la partie de notre texte consacrée à la connaissance, mais en soulignant davantage le rôle du désir dans le processus de connaissance de la beauté. Grégoire décrit le mouvement constant de l'âme, de la connaissance sensuelle de la beauté vers la beauté essentielle. Il appelle ici désir la disposition amoureuse. Dans la connaissance de l'invisible, l'être humain est stimulé par l'inclination amoureuse à la beauté au-delà de la beauté du visible. Cette beauté est également la source de la beauté visible. Le penchant amoureux – le désir – est suscité par la même beauté que l'âme désire. La beauté attire l'être humain et suscite son désir. Celui-ci crée un lien à cette beauté par l'intermédiaire de son désir. Il s'agit d'un mouvement à double sens. Ce n'est pas seulement le mouvement de l'âme, mais aussi l'évocation de ce mouvement par la Beauté elle-même. Karfíková attire l'attention sur la compréhension de ce mouvement de l'âme, lequel représente un effort constant pour atteindre une beauté infinie en tant que désir érotique de beauté, mais qui n'est jamais satisfait⁷⁶.

Une autre caractéristique du désir de beauté est le mouvement constant qui fait que le désir est insatisfait et inassouvi. Le désir ne trouve jamais de satisfaction complète, car en s'accomplissant, un nouveau désir surgit. Cette insatisfaction est à l'origine d'un mouvement sans cesse renouvelé, né d'une part du désir humain de beauté essentielle, et d'autre part de la transcendance infinie de la beauté de Dieu et de l'inaccessibilité de la pleine connaissance de Dieu. Pour Grégoire, le désir n'est plus seulement l'expression d'un manque ou d'une

⁷⁵ Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, II. 1–8 ; 1–4 (SCh 1, 231, 232, 265–267).

⁷⁶ L. Karfíková, *Řehoř z Nýssy*; 215.

privation, mais un signe d'abondance, car il ne fait pas seulement partie du mouvement de l'être humain vers Dieu, mais il est aussi suscité par la beauté infinie de Dieu. Ainsi, cette beauté devient partie intégrante de la relation réciproque entre l'être humain et la beauté de Dieu, et la beauté de Dieu qui évoque ce désir. Le désir devient le moteur. À la différence de la conception du désir de Platon, qui le voit comme un défaut, le désir est infini dans un sens positif. Il y a toujours quelque chose de plus beau à laquelle l'âme aspire après l'accomplissement du désir du beau. Cette infinité de désir vient du mystère infini de Dieu. L'accomplissement ultime du désir chez Platon est la connaissance du beau – il adopte une perspective purement noétique. Pour Grégoire, le désir, comme on l'a dit, est un mouvement infini et comporte à la fois un plan gnoséologique et un plan érotique, puisqu'il comprend à la fois l'expérience de l'amour et la connaissance qui se transforme en amour⁷⁷. Daniélou comprend également cette insatisfaction du désir comme un débordement, et non comme un manque⁷⁸.

La manière de découvrir le beau, telle que Grégoire la décrit dans son *Traité de la virginité*, est la manière de purifier le désir des choses considérées comme belles. D'après eux, le désir ne doit pas s'arrêter et s'épuiser, et donc devenir stérile, mais s'élever du sensible, guidé par la beauté contemplée dans ce sensible, vers le désir de beauté « dont les cieux racontent la gloire⁷⁹ ». L'âme humaine peut alors s'approcher de cette beauté inaccessible par la puissance de l'Esprit Saint. L'intelligence humaine, ayant renoncé à ce monde turbulent et purifiée par la puissance et le souffle de l'Esprit Saint, devient elle-même transparente et brille de la lumière de la vraie et noble pureté, tout comme la surface claire de l'eau reflète les rayons du soleil⁸⁰. Mais comment se fait-il que l'on choisit ce qui n'est pas beau ? Grégoire considère l'esprit comme une norme de discernement. Comme exemple de l'esprit trompé, il cite la fable païenne du chien qui voyait dans le reflet de l'eau la nourriture qu'il portait dans sa gueule. Dans cette fable, le chien laisse tomber ce qu'il avait en gueule et attrape son reflet dans l'eau ; il reste alors sur sa faim. C'est le désir d'une bonne chose qui trompe le chien. De la même manière, l'être humain est

⁷⁷ Charbel Maalouf, *Une mystique érotique chez Gregoir de Nysse*, 366–370.

⁷⁸ J. Daniélou, « Introduction », in *La vie de Moïse*, Grégoire Nysse (Sch 1, 30).

⁷⁹ Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* XI. 1–18 (Sch 119, 3, 385–387).

⁸⁰ Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* XI. 28–35 (Sch 119, 4, 391–392).

trompé par l'« attrait » du beau et choisit le contraire. L'esprit humain est trompé dans son désir⁸¹. Pour bien discerner le beau, le désir doit être purgé des passions qui caractérisent l'état de l'être humain après la chute. Depuis leur chute, les humains ont perdu l'état sans passion de l'*apatheia*, l'état de liberté spirituelle⁸². L'esprit de l'être humain est beau et capable de connaître le beau uniquement dans la mesure de sa participation au beau. Cette participation au beau est influencée par la direction du désir, qui est influencée par les passions – le *pathos*⁸⁵. La façon dont Grégoire réfléchit à la question des passions dans les *Homélie sur le Cantique des Cantiques* est résumée par M. Canévet et F. Vinel. Les passions sont liées à la vie terrestre. L'être humain est lié à la matière et ne peut pas vivre une vie sans passions. Il peut diriger ses affections vers le bien ou le mal. Grégoire parle de la purification des passions charnelles et de leur conversion à Dieu. L'état d'être libre des passions ne signifie pas leur suppression, mais leur orientation vers Dieu. L'*apatheia* n'est donc pas l'absence des passions, mais le détournement de leur relation au sensuel⁸⁴. Cela permet à Grégoire de Nysse de parler de la relation de la fiancée avec son bien-aimé dans les *Homélie sur le Cantique des Cantiques* en évoquant la passion contenant des choses comme le désir et l'éros. Dans le contexte de ce texte, les passions sont conçues dans la perspective de l'abandon au sens négatif, ce qui explique le discours sur la purification des passions. En effet, la purification du désir consiste à ne pas succomber à une première impulsion pour le beau sans discerner le contenu réel de ce désir.

⁸¹ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* XXI. 35–45 (Sch 453, 245).

⁸² Voir ci-dessus *La Beauté de l'image obscurcie de Dieu dans l'être humain*.

⁸⁵ Dans son étude introductive à la traduction tchèque du *Discours catéchétique*, Markéta Bendová explore la signification du mot *pathos* dans cette œuvre. Le *pathos* fait généralement référence à quelque chose qui arrive à une personne, une action extérieure, une soumission à cette action. Le lien avec le péché et la culpabilité humaine d'une part est important, car les passions signifient être sujet au vice. D'autre part, le *pathos* est lié à la naissance et à la mort de la personne et signifie être sujet au changement. Par conséquent, la traduction pose des difficultés et ne permet pas une traduction uniforme ; il faut choisir un équivalent de sens en fonction du contexte. Le français utilise les équivalents « accident », « impression », « émotion », « passion ». Markéta Bendová, « Základy křesťanské zvěsti podle Řehoře z Nyssy », in Gregory of Nyssa, *Katechetická řeč*, 52–55.

⁸⁴ M. Canévet, F. Vinel, « Introduction », in *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Grégoire de Nysse (Paris : Les Éditions du Cerf, 2021), (Sch 613, 54–55).

Le désir fait partie de l'équipement humain servant à connaître le beau. C'est le moteur qui met en mouvement la connaissance humaine du beau. Mais dans les conditions du monde d'après la chute, il doit lui-même être purifié des passions humaines qui peuvent le tirer vers des biens inférieurs. Le désir purifie l'esprit dans la mesure où il participe lui-même au beau. Le désir non purifié peut devenir l'impulsion du mouvement inverse, où il se rapporte sous la force des passions à des réalités qui ne sont pas belles. Sur la base de la description de la structure humaine, se met en marche un processus qui détourne la nature humaine de la beauté et, par conséquent, l'esprit humain lui-même de son image. La relation humaine à la vraie beauté est affaiblie au lieu d'être approfondie.

6. L'idole comme réalité dénuée de beauté

Je conclurai par un bref résumé et par une réflexion sur la façon dont une idole peut être comprise dans le contexte de la conception de la beauté chez Grégoire.

Dieu est la beauté essentielle. La raison d'être de l'existence humaine est de participer à cette beauté. L'être humain est parfaitement équipé pour cette participation par sa structure. Il est ainsi capable de connaître la beauté et d'y participer. La reconnaissance de la beauté est un processus infini, un chemin spirituel, une ascension, un mouvement vers l'avant. Chaque étape de ce chemin transforme l'être humain, qui approfondit sa capacité à connaître la beauté et à y participer. Par sa participation à la beauté, l'être humain devient semblable (et est assimilé) à cette beauté, il devient donc beau. À chaque pas, il comble son désir du beau, afin de ressentir un nouveau désir. *Dans les Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Grégoire dépeint ce processus de découverte de la beauté par de nombreuses images, qui expriment la relation mutuelle, amoureuse et érotique qui s'approfondit infiniment entre l'âme humaine et l'archétype de la beauté – le Christ. La pleine connaissance de la beauté reste toujours inachevée, car la beauté de Dieu est illimitée, tout comme l'est la croissance illimitée de l'être humain dans la beauté de Dieu.

Quant à la beauté du monde, sa valeur, qui consiste à témoigner de la beauté du transcendant à l'être humain, a été déjà mentionnée plus haut dans la section portant sur la connaissance. Ramelli, dans le *Dictionnaire Brill*, explique que Grégoire relie la laideur non pas à la

matière du monde, mais au péché ; c'est pourquoi, dans la restauration finale, toute laideur disparaîtra avec la disparition du mal⁸⁵. La nature de Dieu, bien qu'inconnaissable, est révélée dans la beauté de la création. La valeur de la beauté de la création réside dans le témoignage de la beauté de Dieu envers l'être humain. Ainsi, la reconnaissance de la beauté du monde devient le marchepied vers la connaissance de la beauté de Dieu. Tout ce qui est beau appartient à Dieu. Selon les mots de Grégoire, « toute beauté, quelle qu'elle soit, est de la même famille que le premier bien, mais ce qui n'a avec le bien ni attenance ni similitude n'a absolument aucune beauté⁸⁶ ». Ce résumé montre le pouvoir de la beauté d'attirer l'être humain vers Dieu – la beauté essentielle. C'est seulement l'être humain qui introduit la tromperie dans ce concept.

Le genre humain perd sa capacité à connaître directement la beauté dans le contexte des conséquences de la chute, par la perte de l'*apatheia*. À partir de là, le savoir humain est mélangé et doit être cultivé. La capacité d'aimer n'est pas tournée vers la contemplation du bel intellectuel et immatériel. Bien que l'être humain n'ait pas le pouvoir de priver la création de la beauté qui reflète la sagesse de Dieu, il a la liberté de la nier et de se rapporter à la réalité créée d'une manière qui néglige cette beauté. Par conséquent, il a la liberté de faussement comprendre et interpréter la réalité. La tromperie survient lorsque l'être humain ne reconnaît pas le beau comme beau. Il choisit au lieu du vrai beau, comme l'illustre la fable du chien, seulement ce qu'il croit être beau ; il choisit le beau en apparence. La beauté apparente ne réside pas dans la réalité elle-même – le reflet de la réalité dans l'eau peut certainement être beau – mais dans la mauvaise identification du beau. Dans la fable, la beauté du reflet dans l'eau résidait dans autre chose, pas dans le fait d'offrir quelque chose à manger. Le chien a perdu ce qu'il a eu et a poursuivi l'illusion de la nourriture. De la même façon, pour l'être humain, toute beauté est destinée à être un témoignage de la beauté essentielle et à susciter le désir humain de cette beauté. Si l'être humain se rapporte à une chose sur la base d'une distinction erronée, il sépare la réalité de la source

⁸⁵ Ilaria Ramelli, « Good/Beauty », in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 359–360.

⁸⁶ Grégoire de Nysse, *Création de l'homme* XII. 164a (SCH 6, 132). J'ai préféré ici traduire le mot *kaloz* par son second sens beauté à la différence de la traduction française qui utilise le mot bonté : « Toute bonté, quelle qu'elle soit, est de la même famille que le premier bien, mais ce qui n'a avec le bien ni attenance ni similitude n'a absolument aucune bonté. »

de sa beauté et la considère comme belle en soi. Comme un chien à la poursuite de l'illusion de la bonne nourriture, l'être humain est trompé dans son désir et court après l'illusion de la beauté en pensant qu'il va satisfaire son désir. Il fait ainsi de la réalité une idole ; et selon cette distinction, il se met en relation avec la réalité, c'est-à-dire qu'il agit d'une manière décisive. C'est pourquoi Grégoire dit aussi que le mal naît en rejetant ce qui est beau. Confiant dans le consensus général, Grégoire affirme que la seule chose abominable par sa propre nature est la soumission au vice. Ce qui est beau par nature est ce à quoi rien d'abominable n'est mêlé, sans mélange avec son contraire. Paradoxalement, l'être humain se fait une idole de la réalité en cessant de voir la valeur de la beauté dont la réalité regorge et en cessant de discerner en quoi consiste la beauté. Dans son désir, il préfère la valeur d'une réalité dépourvue de référence à la beauté essentielle. Par sa relation idolâtre à cette réalité, il court-circuite sa participation à la vraie beauté. Il détourne son désir de beauté vers une réalité qui est elle-même dépourvue de beauté. Le détournement du désir de l'être humain de la vraie beauté obscurcit l'image de Dieu en lui et entraîne la dissolution de son humanité.

La connaissance de la beauté est la relation qui se développe entre l'âme humaine et l'archétype de la beauté. Toute autre relation qui entrave le développement de la relation de l'être humain avec la beauté elle-même est idolâtre et éloigne celui-ci de la connaissance de la beauté. Il est intéressant de comparer cela avec une déclaration du psychothérapeute et fondateur de la logothérapie Viktor Frankl ; il ose affirmer qu'une personne qui sombre dans le désespoir fait de ce désespoir une idole. Il le fait en défiant et en absolutisant une valeur qui n'est que relative, c'est-à-dire de manière analogue à ce qui a été dit plus haut. Si je situe ce point de vue dans la conception de Grégoire de la beauté, l'être humain qui succombe au désespoir cesse de voir la beauté et absolutise la valeur de ce qui le désespère. Il cesse de percevoir la beauté de la création et de se rendre compte de sa valeur. En conséquence, il perd son orientation vers le bien et s'enfonce dans les ténèbres du désespoir.

Dans la conception de Grégoire, la beauté ne peut devenir une idole. Une idole est créée par l'être humain à partir de la réalité à laquelle il se rattache dans son désir et dont il est incapable de discerner la valeur de la beauté. Le discernement du beau est une connaissance spirituelle. Si l'être humain veut vraiment connaître le beau, il doit

nécessairement cultiver sa connaissance à la manière de Moïse, en se perfectionnant dans la vertu, en purifiant son désir et en recherchant la liberté spirituelle, pour qu'ensuite, sur les ailes de la colombe, dans l'Esprit Saint, il puisse discerner le vrai beau⁸⁷.

*Protestant Theological Faculty, Charles University
Černá 9
115 55 Praha 1
Czech Republic
E-mail: filae@seznam.cz*

⁸⁷ Gregoire de Nysse, *Traité de la virginité* XI. 9–19 (Sch 199, 4, 389).