



HAL
open science

Grégoire de Nysse en accusation: un dossier du 15e s. sur l'origine de l'âme

Marie-Hélène Congourdeau

► To cite this version:

Marie-Hélène Congourdeau. Grégoire de Nysse en accusation: un dossier du 15e s. sur l'origine de l'âme. Travaux et mémoires, Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 2002, 14, pp.135-146. halshs-00693557

HAL Id: halshs-00693557

<https://shs.hal.science/halshs-00693557>

Submitted on 2 May 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Grégoire de Nysse en accusation : un dossier du XVe siècle sur l'origine de l'âme

Des alentours de la chute de Constantinople nous est parvenu un dossier de textes qui nous montrent, s'il en était besoin, que les malheurs des temps, loin de stériliser chez les Byzantins la passion de la controverse, l'avaient en quelque sorte aiguisée. Contrairement à ce que laisse entendre un cliché d'origine occidentale, ce n'est pas le sexe des anges qui les préoccupait alors, mais bien l'animation de l'embryon humain.

Un petit dossier sur l'origine de l'âme

La première pièce de ce dossier remonte aux premières décennies du XVe siècle. Le métropolite de Pentapolis, Gabriel, interroge le métropolite de Thessalonique, Syméon, sur divers sujets. La seconde de ses questions étonne sous la plume d'un métropolite dont la circonscription (Pentapolis de Lybie¹) se trouve depuis des siècles sous domination musulmane, s'adressant à un autre métropolite, alors assiégé quant à lui par les Turcs : « La respiration, comment se fait-elle en nous ? Comment le bébé respire-t-il dans la matrice ? Et comment se fait-il que, quand l'haleine est empêchée, l'âme s'en va ? »²

La seconde pièce est un traité de Gennadios Scholarios, répondant lui aussi « à un ami qui l'avait interrogé », « sur le moment et le mode d'existence des âmes intelligibles et immortelles, à savoir les âmes humaines »³. Le traité, conservé dans deux copies autographes⁴, porte la mention suivante : Ἐκ τῶν Γεβδ ἰο σ γγραμμάτω ταῦτα τῶν ἐπ τῷ ὄρει σ ἡ εθεῖν ωπ τοῦ Μεβ ικέος⁵, ce qui nous permet de le situer lors de la retraite de Scholarios, patriarche Gennadios, au mont Menoikeon, soit entre 1457 et 1472 (date de sa mort). Il est suivi d'une sorte d'annexe sur le même sujet⁶.

¹ . Gabriel de Pentapolis n'est pas autrement connu (cf. *PLP*, fasc. 2, p. 134). Bien qu'il ait existé un évêché de Pentapolis en Grèce (cf. E. HONIGMAN, L'évêché de Carphia ou Pentapolis en Grèce, *An. Boll.* 67, 1949, p. 287-299), notre Gabriel devait plus probablement être le métropolite de Pentapolis en Libye, beaucoup plus célèbre ; un acte de 1390 mentionne le passage à Constantinople de Nathanael de Pentapolis, « étranger au patriarcat de Constantinople » (J. DARROUZES, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, VI, 1979, N. 2879).

² . PG 155, 837-840.

³ . Ed. L. PETIT, X. A. SIDERIDES, M. JUGIE, *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, I, Paris, 1928, p. 461-480.

⁴ . *Paris. gr.* 1294, f. 145-154v et *Paris. gr.* 1292, f. 111-124.

⁵ . *Œuvres ...* I, p. 461, *in apparatu*.

⁶ . *Œuvres ...*, I, p. 481-486. Les éditeurs, qui attribuent au premier traité le numéro 1 des *Questions sur l'âme* et le sous-titre « Origine de l'âme humaine », donnent à cette annexe le numéro 1 bis, sous-titré « Origine de l'âme humaine d'après Grégoire de Nysse ». Il se trouve en version séparée dans le *Pantocrator*. 127, f. 111v-114v, également de la main de Scholarios, de même que dans le *Paris.gr.* 1292, f. 242-245v, et se présente comme « l'édition refondue » du dernier paragraphe du premier traité (cf. *Œuvres...*, I, p. 477 et 481).

La troisième pièce est un traité de Théophane, évêque de Mèdeia (autrement dit Théodore Agallianos), « montrant que lorsque la semence humaine inanimée a été projetée et a coagulé l'embryon dans la matrice par sa puissance spermatique, Dieu alors lui infuse l'âme »⁷.

Théophane de Mèdeia ayant envoyé son ouvrage à Scholarios « pour avis », nous disposons d'une dernière pièce, à savoir la réaction de Scholarios à cette lecture : son second traité sur l'origine de l'âme⁸. Les quatre dernières pièces de ce dossier (les trois traités de Scholarios et celui de Théophane) forment donc un *corpus* auquel nous avons ajouté la première (la réponse de Syméon à Gabriel) pour des raisons que nous expliciterons par la suite.

ANALYSE DES PIÈCES DU DOSSIER

Syméon de Thessalonique

Dans sa réponse à Gabriel, Syméon commence par un exposé anthropologico-physiologique, genre littéraire fréquent dans la littérature byzantine. Il pose la dualité de l'homme (« nous disons que l'homme est double et qu'il possède en propre ce qui est de l'âme et en propre ce qui est du corps ») et l'unité du composé humain (« un seul homme en même temps — ἅμα — par son âme et par son corps »). Il rappelle ensuite que, si l'âme est l'une des deux parties du composé humain, elle n'en a pas moins une existence propre, du fait de son immortalité qui la fait survivre à la destruction du corps.

Il explique ensuite que dans la matrice, « l'enfant respire par l'intermédiaire de sa mère »⁹. Ce qui le conduit à exposer la proposition contraire : « Certains disent que l'homme en sa mère ne vit pas par la respiration, mais comme disent les philosophes païens, à la manière d'une plante. En effet, comme les plantes ne vivent pas par la respiration mais parce que leurs racines sont fichées en terre, ainsi (disent-ils que) l'enfant en sa mère reçoit la vie par quelque partie enracinée dans les parties de la mère, mais qu'une fois né, il vit par lui-même grâce à la nourriture et à la respiration, comme les animaux sans raison. » Cet exposé résume assez bien la thèse défendue par le néoplatonicien Porphyre, dans son traité *A Gauros sur la façon dont l'embryon est animé*¹⁰. Pour ce philosophe, l'embryon a le statut de végétal, jouissant de l'âme végétative ; il se nourrit et respire par le cordon comme par une tige¹¹.

⁷ . Τοῦ Μηδείας Θεοφάνηος λόγος ἀποδεικνύων ὅτι τοῦ ἀθροωπέου σπέρματος ἀψύχου διαβληθέντος, τῆ δὲ σπερματικῆ αὐτοῦ δόξῃ ἐπισημαίνοντος ἐν τῇ μήτρᾳ τὸ ἔμβρυον ἐπισημαίνοντος αὐτῷ τῆ ψυχῆ ὁ Θεός. Ce texte a été édité par E. BOULGARIS, en appendice à *Νικηφόρο μοῦστος τοῦ καὶ πρεσβύτερο τοῦ Βλεμμίδου Ἐπιτόμη λογική*, Leipzig, 1784, III, p. 49-96. Il se trouve dans le *Paris.gr.* 1292, f. 205-225 : c'est là que nous l'avons consulté.

⁸ . Περὶ τῆς λογικῆς καὶ ἀθροωπέου ψυχῆς, δεύτερον ὁ ταπεινὸς Γεββίδιος παρρωρωτάτω καὶ πάρα ἀρίστῳ μητροπολίτῃ Μηδείας Θεοφάνη. *Œuvres ...*, I, p. 486-504. Ce texte se trouve dans le *Paris.gr.* 1292, f. 227v-241v, et dans le *Pantocrator.* 127, f. 1000-111, tous deux autographes de Scholarios.

⁹ . L'idée qu'à partir du moment où les organes supérieurs sont formés, l'embryon ne respire plus par l'intermédiaire du cordon ombilical mais « par le nez et la bouche » remonte à HIPPOCRATE, *Περὶ φύσεως παιδίου*, XVII, 3.

¹⁰ . PORPHYRE, *A Gauros sur la façon dont l'embryon est animé*, éd. K. KALBFLEISH, *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*, Berlin, 1895 ; A.-J. FESTUGIERE en a publié une traduction dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III. *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953.

¹¹ . PORPHYRE, *A Gauros ...*, III, 4.

Syméon se met en devoir de réfuter cette position : « Au contraire, c'est par l'âme raisonnable qui est en lui que (l'embryon) est conduit, et qu'il est achevé de construire une fois caillé¹². Il va vers la pensée (ἐπινοία) peu à peu plus tard ; mais l'âme raisonnable ne commence pas plus tard, et elle ne préexistait pas non plus, comme le pensaient les Grecs insensés, mais elle est naturellement dans le sperme lui-même, dès l'origine (οὐσης μὲν ἐν αὐτῷ φσικῶς ἀρχῆθεν ἐν τῷ σπέρματι), grâce à une faculté créatrice divine, comme le dit saint Grégoire de Nysse ; car le vivant est projeté animé dès le commencement, la puissance de l'âme devenant manifeste quand l'instrument est achevé (ἐμφυχοῦ γὰρ τὸ ζῶον ἐξ ἀρχῆς καταβάλλεται, τῆς δὲ ἕως τῆς ψυχῆς ἐμφαιπομένης δὲ τῆς τελειότητι τοῦ ὀργάνου) ». Le métropolitain de Thessalonique réfute ici à la fois la préexistence des âmes et l'affirmation porphyrienne que l'âme raisonnable n'arrive qu'à la naissance ; il adopte, en se fondant sur Grégoire de Nysse, une position qui considère que l'âme humaine est présente dès la semence.

Gennadios Scholarios, premier discours sur l'origine de l'âme

Un demi-siècle plus tard, peu de temps après le naufrage de l'empire byzantin, un ami resté anonyme interroge l'ex-patriarche Gennadios Scholarios sur « le moment et le mode d'existence des âmes (...) humaines ». Scholarios commence par énumérer les différentes réponses à la question de l'origine de l'âme : tout d'abord la présence de l'âme dès la semence (« Certains pensent, les ignorants, que l'âme humaine et raisonnable est présente dans le sperme dès qu'il est excrété et semé, et que le sperme est origine et semence en même temps du corps et de l'âme raisonnable — τὸ σπέρμα σώματός τε ἅμα καὶ ψυχῆς λογικῆς ἀρχὴν εἶναι καὶ σπέρμα—. Ils mettent en avant, pour confirmer une telle opinion, Grégoire de Nysse » : nous reconnaissons la position de Syméon, et c'est ce qui nous a conduit à inclure la réponse de l'évêque de Thessalonique dans ce dossier¹³) ; ensuite, la préexistence, opinion « d'Origène qui pense comme Platon » ; enfin, la création directe de chaque âme par Dieu au moment de son infusion dans le corps.

Il énumère ensuite les arguments des traducianistes¹⁴. Ce sont essentiellement des arguments scripturaires : la création en six jours, si bien que Dieu a aussi, en ces six jours, créé les âmes, qui se transmettent ensuite par la semence humaine ; la faute originelle dont la souillure ne peut se transmettre que par la semence¹⁵ ; la création d'Eve à partir de la côte d'Adam, âme et corps ensemble (l'âme est dans la semence à la façon dont elle se trouve dans la côte

¹² . τραφὲν ἐξοικοδομεῖται (et non ἐξοικοῦν μεῖται comme en PG : correction imposée par le sens).

¹³ . Il est à peu près certain que Scholarios connaissait le texte analysé ci-dessus. En effet, nous possédons de lui un traité sur le sort des âmes après la mort, en réponse à Sabbatios, moine du Sinai, qui l'avait interrogé « à propos de la quatrième réponse de Syméon à Gabriel de Pentapolis » : *Œuvres* ..., I, p. 505-519. Scholarios y dit avoir connu et apprécié Syméon à Constantinople dans sa jeunesse, avant que celui-ci ne devînt métropolitain de Thessalonique (p. 506).

¹⁴ . Les traducianistes pensent que l'âme humaine est transmise (*traduci*) à l'embryon par l'intermédiaire de la semence humaine, comme le corps.

¹⁵ . Sur les apories d'Augustin, qui répugnait au traducianisme mais était prêt à s'y rallier car il ne voyait pas d'autres moyens de transmission du péché originel, cf. sa *lettre* 190, PL 33, 857-866. Voir une traduction, annotée par nos soins, de cette lettre dans *L'enfant à naître*, Paris, Pères dans la foi 78, Paris, 2000.

d'Adam). S'y ajoute un argument moral : si Dieu créait directement chaque âme, on devrait considérer qu'il donne son assentiment aux unions illégitimes.

Ne jugeant pas utile de réfuter la préexistence (que personne ne soutient plus à son époque, assure-t-il), il s'attaque au traducianisme, auquel certains sont encore attachés¹⁶. Il développe pour cela des arguments philosophiques (si l'âme vient de la semence, elle est mortelle; étant la forme d'un corps organisé — définition d'Aristote—, elle ne peut être présente dans la semence qui n'est pas encore organisée) et scripturaires (Gn 2, 7 : modelage puis insufflation). Il expose alors sa propre pensée, qui correspond à celle d'Aristote dans l'interprétation de Thomas d'Aquin : l'embryon possède tout d'abord l'âme végétative qu'il tient de la semence, puis l'âme sensitive, et enfin, après la formation complète du corps, il reçoit du dehors (à savoir de Dieu) une âme raisonnable et humaine. C'est à ce propos qu'il en vient à mettre en doute l'autorité de Grégoire de Nysse, telle qu'invoquée par Syméon. Il évoque même l'hypothèse, avancée par « certains », que les textes en question ne seraient pas de Grégoire ; ces soupçons d'interpolation le font glisser au problème de la fin des châtements, à propos duquel il souligne la bienveillance excessive avec laquelle Maxime le Confesseur a donné à des paroles de Grégoire une interprétation orthodoxe qu'elles ne méritaient pas. De même, sur le traducianisme, il ne faut pas suivre Grégoire, qui s'est trompé aussi sur ce point. Ce qui pose un problème épineux : que faire lorsqu'un didascale reconnu ne s'accorde pas avec l'opinion de l'Eglise ? Il reviendra sur ce point, et nous aussi.

Puis il réfute point par point les arguments des traducianistes et termine par une réfutation d'Apollinaire à propos de l'âme du Christ : comme Thomas, il estime que le Christ a été animé dès le premier instant, à la différence des autres embryons¹⁷.

Gennadios Scholarios, annexe sur Grégoire de Nysse

Ce premier traité sur l'origine de l'âme est suivi d'une annexe reprenant la dissidence de Grégoire de Nysse. Il s'articule en trois paragraphes.

Scholarios commence par expliquer que lorsqu'un didascale reconnu s'écarte de l'opinion de la majorité des didascales, c'est dû soit à une faiblesse de sa part (« il a un sentiment purement humain »), soit au fait qu'il s'exprime alors que la question n'a pas encore été tranchée. Il analyse les chapitres 28 et 29 de *La création de l'homme*, et prend la défense des exégètes que Grégoire y attaque, et qui se fondent sur le récit de la création d'Adam pour faire apparaître l'âme après le corps. Il utilise pour ce faire un argument aristotélicien : l'âme est la forme d'un corps organisé et donc ne peut être présente dans le sperme qui est hautement inorganisé.

Il défend ensuite la thèse d'une progression de la connaissance théologique, ce qui lui permet d'atténuer la responsabilité de Grégoire qui, eût-il été postérieur, eût reconnu l'inanité de sa position. Ce qui lui fournit l'occasion d'une attaque en règle contre Apollinaire, jugé incapable d'une telle conversion.

¹⁶ . Allusion probable à la réponse de Syméon à Gabriel.

¹⁷ . Rappelons que pour Maxime le Confesseur, au contraire, l'animation immédiate du Christ est un argument en faveur de l'animation immédiate de l'embryon humain, car la conception du Christ n'a pas d'autre différence avec la nôtre que d'être sans semence. Cf. *l'Ambiguum ad Johannem* 42, PG 91, 1315-1349 ; traduction dans *L'enfant à naître ...*

La réfutation du traducianisme d'Apollinaire, qui méconnaît l'image divine en l'homme lorsqu'il fait découler l'âme du sperme, l'amène tout naturellement à la christologie. Grégoire de Nysse est ici oublié, seul Apollinaire est en cause, dont la christologie s'accorde à son anthropologie : si l'âme vient du sperme, le Christ conçu sans semence est dépourvu d'âme. Le Verbe incarné n'est donc pas vraiment homme, ce qui ruine toute l'économie du salut.

Théophane de Mèdeia, Discours sur l'âme

Le traité que Théophane de Mèdeia envoie à Scholarios s'intitule : *Discours montrant que c'est lorsque la semence humaine inanimée (ἀψύχο) a été projetée et a coagulé l'embryon dans la matrice par sa puissance spermatique, que Dieu alors lui infuse l'âme*. Explicitement créatianiste et anti-traducianiste, ce texte présente avec celui de Scholarios quelques divergences.

Tout d'abord, l'auteur s'attaque aux exégètes qui s'appuient sur Gn 2, 7 (modelage puis insufflation) pour conclure que l'âme est postérieure au corps ; il reprend donc l'argumentation de Grégoire que contestait Scholarios. Pour lui, l'animation ne souffre pas de délai ou d'étapes : elle s'accomplit « d'un seul coup » (ἅμα ἢ ἀκαρεῖ ἢ ἀθρόοι) . Il s'appuie pour cela sur des autorités, tel Jean Damascène qui affirme que « le corps et l'âme ont été modelés en même temps (ἅμα), et non pas l'un avant, l'autre après, selon les errements d'Origène. »¹⁸

Il expose ensuite, pour la réfuter, la théorie traducianiste, la résumant par une formule qu'il tire d'un autre traité de Grégoire, *L'âme et la résurrection* : l'être humain vient « d'un être animé, étant animé (ἀπὸ ἐμψύχο ἔμψυχο ὄν) ». Grégoire disait précisément : ἐξ ἐμψύχο ἔμψυχο¹⁹.

Théophane examine ensuite les diverses opinions émises par les Pères. La préexistence et le traducianisme étant à rejeter d'emblée, reste le créatianisme. Ses partisans se divisent entre ceux pour qui l'âme et le corps apparaissent en même temps (ἅμα) et ceux pour qui l'âme rationnelle est infusée lorsque le corps est modelé et organisé. La première de ces opinions n'est pas à l'abri d'un glissement vers le traducianisme : « Certains pensent que l'âme raisonnable est projetée avec le sperme, le sperme venant de l'homme et l'âme venant de Dieu. Je le concède dans la mesure où ils sont d'accord avec ceux qui savent que le sperme est inanimé, même si dans d'autres de leurs écrits ils s'accordent avec ceux qui pensent qu'il est animé, se contredisant ainsi eux-mêmes. » Théophane expose ici l'opinion d'auteurs qui soutiennent la simultanéité de l'infusion du corps et de l'âme, tout en maintenant la différence de leur origine : le corps vient de la semence, et l'âme vient de Dieu. Mais ces mêmes auteurs sont critiquables dans la mesure où, dans d'autres écrits, ils soutiennent que le sperme est animé. C'est bien Grégoire de Nysse qui est ici visé, lui qui dans *La création de l'homme* soutient la simultanéité de l'âme et du corps, et dans *L'âme et la résurrection* semble affirmer que le sperme est animé.

¹⁸ . JEAN DAMASCENE, *Expositio fidei*, 26, éd. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, *Patristische Texte und Studien* 12, Berlin, 1973. Notons que Théophane utilise, contre la postexistence des exégètes, un argument de Jean Damascène contre la préexistence.

¹⁹ . GREGOIRE DE NYSSE, *De anima*, PG 46, 125.

Théophane affirme alors que cette opinion de Grégoire a été « rejetée par l’Eglise comme correspondant à la folie d’Origène ». En effet, précise-t-il, « cette opinion suppose la préexistence de l’âme car elle dit que le sperme est animé et qu’il tire l’âme des ancêtres de notre race. Elle a ses origines dans les dogmes platoniciens, et elle a été proclamée et vouée à l’anathème par le cinquième concile œcuménique. » Raisonner pour le moins spécieux : Théophane assimile le traducianisme à la préexistence, dont il donne une interprétation particulière (toute âme procède de celle d’Adam) conforme au traducianisme mais non à la théorie condamnée par le cinquième concile ; celui-ci a anathématisé une version platonicienne de la préexistence, attribuée à Origène, qui suppose une chute des âmes et la création des corps en guise de châtiment, doctrines étrangères au traducianisme.

Théophane introduit ensuite la question de l’orthodoxie de Grégoire de Nysse, qu’il vient de faire tomber sous le coup de la condamnation du cinquième concile (alors que Grégoire combat explicitement la préexistence, dans les mêmes traités où il défend sa conception de l’animation immédiate). Théophane ne juge pas absurde d’accuser Grégoire d’origénisme, puisque certains ont déjà porté contre lui cette accusation, au point que Maxime le Confesseur lui-même a cru devoir prendre sa défense, en abandonnant sa rigueur habituelle et en forçant les paroles du didascale dans un sens bienveillant.

Il conclut en disant que l’ensemble des didascales enseigne que l’animation a lieu « après l’achèvement des corps », sans préciser à quel moment il faut situer cet « achèvement ».

Gennadios Scholarios, second discours sur l’origine de l’âme

Théophane ayant envoyé son traité à Scholarios, ce dernier commence par résumer son propre premier traité, s’excusant de son caractère succinct, car il ne faisait que répondre à l’interrogation d’un ami ; il en a par la suite envoyé plusieurs exemplaires, complétés, à d’autres personnes, mais ne sait si l’un d’eux est parvenu jusqu’à Théophane. Quoi qu’il en soit, pour répondre à sa demande, il lui envoie ce nouveau traité où le métropolitain trouvera son avis sur le fond.

Les didascales de l’Eglise repoussent quasi-unaniment aussi bien la préexistence que le traducianisme. Leur opinion est que l’âme est créée dans le corps dès qu’il a été formé et pourvu d’organes (τῷ δὲ σώματι ὀργάνῳ ὡς μορφωθέντι ἰ καὶ αὐτῇ εὐθὺς ἐῖ ημιο ργεῖσθαι), processus qui dure quarante jours. Certains cependant, sans aller jusqu’à dire que l’âme est issue du sperme, pensent qu’elle est donnée par Dieu au moment où le sperme est émis dans la femme. Leur erreur ne porte pas sur l’origine de l’âme mais sur le moment de son infusion dans le corps et sur son mode d’infusion, qu’ils croient instantané : ἄμα. Or ἄμα ne signifie pas une instantanéité mais l’aboutissement d’un processus : dès que le corps est prêt à la recevoir, l’âme vient.

Après quelques variations sur ce thème à partir de l’Ecriture et des Pères, visant à montrer l’unanimité de la tradition, Scholarios en vient à la dissidence de Grégoire de Nysse qui « dit le contraire ». Grégoire est en cela réfuté par de grands théologiens postérieurs, au premier rang desquels il évoque « le divin Maxime ». Et de citer ce passage de *l’Ambiguum à Jean* : « Donc, la genèse de l’âme ... ne se fait pas à partir d’une matière sous-jacente, comme les corps, mais par le vouloir de Dieu à travers l’insufflation vivifiante, de manière indicible et inconnue, de la façon que connaît seul celui qui l’a créée. L’âme, recevant l’être au moment (καίρῳ) de la conception en même temps que le corps, est conduite pour compléter un homme unique. » Dans ce passage Maxime, tout en réfutant le traducianisme, soutient la

présence de l'âme dès la conception. Scholarios, jouant sur la définition de « corps »²⁰, en tire au contraire la conviction que Maxime défend l'animation après la formation du corps organisé. Pressentant qu'il peut y avoir équivoque, il précise qu'il définit la conception (σύλληψις) comme « le moment (...) dont le début est l'accord naturel et le mélange du sperme constructeur avec [la matière] (...) et dont le terme est l'achèvement du vivant après des milliers de transformations et de métamorphoses, comme le dit le grand Théodoret²¹. » Il poursuit : « Quand, à ce moment de la conception, le sperme devient un corps apte à recevoir une telle âme et apparenté à celui qui l'a semé, afin qu'il reçoive aussi de Dieu une âme propre comme celui qui l'a semé, alors, [une âme] vient en même temps à un tel corps, une âme qui vient d'être créée et qui a reçu le souffle vital, pour l'achèvement d'un seul homme. »

Ayant ainsi dressé Maxime contre Grégoire de Nysse, au prix d'une distorsion de sa pensée²², il minimise la faute de Grégoire en disant qu'il ne s'agit de sa part que d'une simple divergence d'expression (διαφωλοῦσι). La fin du traité développe les mêmes arguments christologiques que le premier traité.

GRÉGOIRE DE NYSSE EN ACCUSATION

Ces textes sont certes utiles pour qui s'intéresse à l'animation de l'embryon. Ils sont aussi instructifs sur les relations qu'entretenaient les théologiens byzantins avec la tradition patristique. Cette dissidence d'un Père unanimement reconnu apportait une dissonance dans l'harmonie du chœur unanime des Pères²³. Or il s'agit en l'occurrence d'un des plus vénérés didascales du IV^e siècle. Il n'est que de citer Justinien, peu suspect d'indulgence coupable, lors du cinquième concile (celui-là même que Théophane invoque contre Grégoire) : affirmant dans sa *Lettre à Mènas* que selon Basile les animaux ont été créés avant l'homme, Justinien ajoute sans réticence : « Saint Grégoire de Nysse (ὁ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος ὁ Νύσσης) le dit aussi dans son traité sur la création de l'homme »²⁴. Dans son discours d'ouverture du concile, il le cite également à plusieurs reprises parmi les « saints pères et docteurs de la sainte Eglise »²⁵.

²⁰ . Pour lui, il n'y a corps qu'à partir de la formation complète.

²¹ . « Cette petite semence qui se métamorphose en une infinité de formes (σμικρὸν ἔκεῖν ἰσοθροὸν εἰς μῖριαν ἰδέαν μεταμορφούμεν) » THEODORET, *Thérapeutique des maladies helléniques* (SC 57), V, 54.

²² . Scholarios reproche à Maxime d'avoir abusivement interprété les propos de Grégoire sur l'apocatastase, pour les rendre orthodoxes ; on ne peut s'empêcher de penser qu'il fait ici de même avec Maxime, déformant sa pensée pour la rendre conforme à la sienne propre.

²³ . Cf. P. Gray, *Through the Tunnel with Leontius of Jerusalem: The Sixth Century Transformation of Theology*, dans Pauline ALLEN et Elizabeth JEFFREYS (Ed.), *The Sixth Century, End or Beginning*, Brisbane, 1996 : « one so monolithic (tradition) that every 'father' speaks with exactly the same voice, so monolithic that no 'father' ever changes his mind ».

²⁴ . Justinien, *Lettre à Mènas* (ACO III, p. 199).

²⁵ . « ... sanctos patres et doctores sanctae dei ecclesiae, id est Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Theophilum, Iohannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Augustinum, Proculum, Leonem ... » (ACO IV, 1, p. 13). Il récidive à plusieurs reprises lors de ce concile : cf. *Confessio fidei*, doc. 4: « ... sanctos patres et doctores ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum

L'orthodoxie de Grégoire avait cependant été mise en doute à propos de ses passages sur la fin des châtements, que des origénistes utilisaient à leur profit²⁶. Anastase le Sinaïte et Germain de Constantinople avaient émis l'hypothèse que les passages incriminés ne seraient pas de Grégoire²⁷. Mais avec le temps, ces suspicions s'étaient estompées. La question fut à nouveau soulevée au concile de Florence. A propos du purgatoire, les Latins avaient invoqué son autorité (sachant en quelle estime le tenaient les Grecs) en faveur de leur thèse d'une purification après la mort²⁸. Marc d'Ephèse leur répondit en des termes si semblables à ceux de Scholarios que l'on peut estimer que ce dernier lui est redevable de l'essentiel de son argumentation. Dans sa réponse aux Latins, Marc commence par regretter que l'on ait mis cette douloureuse question sur le tapis, car, outre que sa pensée n'a rien de commun avec la doctrine latine du purgatoire, Grégoire semble sur ce point donner son assentiment aux dogmes origénistes. Or, ajoute-t-il, « nous avons reçu de nos pères ceci : ces textes sont apparemment une corruption et une interpolation de la part d'hérétiques origénistes (ἢ εἰκὸς διαφθορὰς εἶναι ταῦτα καὶ παρεμβολὰς αἰρετικῶν ὡς τιθεῖται καὶ τὰ Ὁριγένης φρονοῦν ὡς) »²⁹. Voilà probablement la source de l'incise de Scholarios sur la pseudépigraphie supposée des textes de Grégoire. Mais, poursuit Marc, en admettant que Grégoire ait soutenu cela (à savoir : la fin des châtements), il l'a fait à une époque où « il s'agissait alors d'une question encore disputée et le dogme n'était pas encore pleinement défini, et l'opinion qui s'y oppose n'avait pas encore été rejetée une fois pour toutes ». Là encore, Scholarios ne fera que reprendre l'argument de Marc.

Dans notre dossier, l'orthodoxie de Grégoire est mise en doute non plus à propos de la fin des châtements mais de l'animation de l'embryon. Il y a, affirme Scholarios, un accord des didascales pour placer l'animation après la formation du corps (donc quarante jours après la conception). Or, poursuit-il, « le divin Grégoire semble dire le contraire dans un discours ». Scholarios se souvient alors du premier argument de Marc d'Ephèse : on a mis en doute l'authenticité des écrits suspects de Grégoire. C'est pourquoi il avance : « Certains, dans leur révérence envers ce Père, disent que ce discours est pseudépigraphe. En effet il existait d'autres personnes qui défendaient cette fausse opinion, et en particulier avant tout Apollinaire, et il n'y a rien d'étonnant à cela : car ils ont fait des ajouts à beaucoup d'autres discours, [ajouts] qui ne convenaient en rien à ces discours. Mais c'est surtout la fin du

et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Iohannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proculum,... » (ACO IV, 1, p. 37) . Cf. aussi sa lettre à Acace de Mélitène, lue au même concile : « (Les évêques d'Orient réunis à Antioche ont écrit à Cyrille que si les écrits de Théodore de Mopsueste sont anathématisés, cela forme une tache sur) *sanctos nostros patres, Athanasium dico et Basilium et Gregorios et Theophilum et ceteros.* » (Actio V, doc. 18, ACO IV, 1, p. 87). D'autres exemples pourraient être évoqués.

²⁶ . Cf. Sévère d'Antioche, *ap.* PHOTIUS, *cod.* 232. Sur l'utilisation des textes de Grégoire par les origénistes, cf. BARSANUPHE, *ep.* 600-604 ; ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodègos*, XXII, 3, CCSG 8.

²⁷ . ANASTASE LE SINAÏTE, *loc.cit.* ; GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *ap.* PHOTIUS, *cod.* 233.

²⁸ . Cf. L. PETIT, *Documents relatifs au concile de Florence I. La question du purgatoire à Ferrare*, PO XXXV, 1927, Paris, 1923, p. 1-168, Doc. 1 : *Mémoire des Latins sur le purgatoire*. Ce mémoire cite en particulier un passage du traité de Grégoire sur *L'âme et la résurrection*.

²⁹ . *Ibid.*, Doc. II.

châtiment, qui est disséminée dans de nombreux discours de Grégoire, que dans leur révérence pour ce saint homme, ils disent être un ajout. »

« Ce discours est pseudépigraphe. » Quel discours ? Un discours où l'on trouve des assertions traducianistes, et sur l'authenticité duquel pèsent des soupçons. Un traité de Grégoire répond à ces deux critères. L'expression litigieuse « ἐξ ἐμφύχου ἐμφύχοι » se trouve dans *L'âme et la résurrection*. Or, ce traité figure dans le dossier des interpolations origénistes supposées des oeuvres de Grégoire. W. Lackner a édité une *Vita* de Grégoire dont l'auteur narre comment Grégoire lui-même lui apparut en rêve pour l'avertir que les origénistes avaient corrompu son texte. Or dans ce rêve, l'apparition a lieu alors que le narrateur est en train de lire précisément *L'âme et la résurrection*³⁰. Scholarios évoque la possibilité d'étendre ces soupçons aux passages sur l'origine de l'âme, et d'attribuer ces interpolations aux apollinaristes. Deux éléments peuvent être invoqués en faveur de cette hypothèse : Apollinaire lui-même était un traducianiste convaincu³¹, et les apollinaristes furent des faussaires avérés³².

Mais Scholarios est conscient du manque de rigueur de la démarche qui glisse de la proposition « les passages du *De anima* sur l'apocatastase sont interpolés par les origénistes » à celle-ci « les passages traducianistes du *De anima* sont interpolés par les apollinaristes ». D'autant plus qu'il n'est pas convaincu par la première proposition : Grégoire a bel et bien soutenu l'apocatastase.

Si l'hypothèse des interpolations ne tient pas, on peut envisager une interprétation orthodoxe des passages incriminés. C'est ce qu'a fait Maxime le Confesseur qui, rappelait Théophane, a interprété dans un sens orthodoxe l'apocatastase grégorienne³³. Ce faisant, il a abdiqué sa rigueur intellectuelle, car cette interprétation n'est pas défendable. Scholarios reprend ce jugement, en l'appliquant à son sujet³⁴. De même que Maxime a interprété dans un sens orthodoxe les assertions de Grégoire sur l'apocatastase, de même il a donné une interprétation orthodoxe à la simultanéité d'apparition de l'âme et du corps. De fait, dans *La création de l'homme*, Grégoire combattait la προύπαρξις et la μετύπαρξις ; dans l'*Ambiguum* 42,

³⁰ . W. LACKNER, Ein hagiographisches Zeugnis für den *Antapodotikos* des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel, *Byz* 38, 1968, p 42-104. Selon W. Lackner, ce texte fut rédigé dans le contexte des doutes de Germain de Constantinople sur l'authenticité des passages de Grégoire sur l'apocatastase (cf. PHOTIUS, *cod.* 233).

³¹ . Cf. NEMESIOS D'EMESE, *De natura hominis*, c. 2 ; E. CATTANEO, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire*, Paris, 1981.

³² . Sur les interpolations apollinaristes, cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, II/2: *L'Eglise de Constantinople au VIe s.*, 1993, p. 322. Cf. aussi, sur ce thème des interpolations, E. JUNOD, Un traité méconnu sur les faux littéraires dans l'Antiquité chrétienne : *Sur la falsification des oeuvres d'Origène* de Rufin d'Aquilée, *Etudes Théologiques et Religieuses* 72, 1997, p. 235-41.

³³ . Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestiones et dubia*, quaestio 19 (CCSG 10).

³⁴ . Il est vrai que Maxime le Confesseur s'est donné beaucoup de mal pour interpréter dans un sens orthodoxe les passages suspects de Pères reconnus. C'est ainsi que ses *Ambigua ad Johannem* sont entièrement dédiés à l'explication dans un sens orthodoxe de passages équivoques de Grégoire de Nazianze. Au VIIe siècle, l'idée qu'un didascale reconnu puisse se tromper était insupportable. Ces efforts de Maxime ont le même objectif que les soupçons d'interpolation : laver les didascales de tout soupçon d'hétérodoxie.

Maxime invente le concept de $\sigma \text{ ὄ παροξίτις}$, signe qu'il se situe bien dans la lignée de Grégoire³⁵.

Et Scholarios, insensible à la contradiction, entreprend de donner lui-même une interprétation « orthodoxe » (ou du moins conforme à ce qu'il considère comme l'orthodoxie) de la position de Maxime : pour Scholarios, Maxime a défendu l'animation tardive, car, dit-il, « l'animation dès la conception » que défend Maxime doit être comprise en considérant que la conception n'est pas un instant mais un processus qui se termine lorsque l'embryon a forme humaine, et le terme ἄμα sur lequel insiste Maxime (l'âme et le corps apparaissent ἄμα) signifie qu'*aussitôt* qu'il y a corps (ce qui n'est vrai qu'après la formation, en bonne embryologie aristotélicienne), il y a âme. On nous permettra d'estimer que l'interprétation de l'apocatastase grégorienne par Maxime était beaucoup plus conforme à la pensée de Grégoire que cette interprétation de l'animation n'est conforme à celle de Maxime³⁶.

Quoi qu'il en soit, et pour en revenir à Grégoire de Nysse, si l'on ne peut invoquer ni interpolation ni interprétation orthodoxe, il reste à affronter l'aporie d'un Père qui se trompe. Scholarios, sur ce point, emprunte la solution à Marc Eugenikos, confronté à ce problème au concile de Florence : « Il s'agissait alors d'une question encore disputée (à savoir : la fin des châtements), le dogme n'était pas encore pleinement défini, et l'opinion qui s'y oppose n'avait pas encore été rejetée une fois pour toutes »³⁷.

Si l'on examine d'autre part l'évolution de la pensée de Scholarios sur Grégoire de Nysse, on note qu'au début du concile de Florence, il l'intègre parmi les didascales, comme l'avait fait Justinien au cinquième concile : dans son *Discours sur les moyens d'obtenir la paix religieuse*³⁸, prononcé au début du concile de Florence, il l'appelle ὁ μακάριος ἡ ὕσσης (p. 350, l. 27), ὁ διδάσκαλος (p. 351, l. 6-7). En revanche, dans ses discours postérieurs à Florence, Grégoire disparaît du « cercle des didascale »³⁹. C'est donc bien à Florence que son opinion sur Grégoire a changé, et il y a de bonnes chances pour que ce soit à la suite de la controverse sur le purgatoire. Nous avons là un exemple supplémentaire de l'influence de Marc d'Ephèse sur l'évolution de la pensée de Scholarios.

La thèse de l'unanimité des Pères s'étant trouvée contredite sur plusieurs points, aux tentatives pour nier le problème (soupçons sur l'authenticité des passages incriminés, interprétation orthodoxe de phrases litigieuses) a succédé l'acceptation des dissonances. Il faut donc trouver un critère nouveau pour rendre compte de l'orthodoxie. Esquissé par Marc

³⁵ . MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambiguum ad Johannem* 42.

³⁶ . L'infaillibilité de Scholarios en ce domaine est d'autant plus problématique qu'il attribue le traducianisme à Jérôme, alors que ce dernier y a toujours été opposé (beaucoup plus qu'Augustin par exemple). Cf. Jérôme, ep. 126 ; Augustin, ep 190.

³⁷ . Marc d'Ephèse, dans L. PETIT, *Documents...*, Doc. II.

³⁸ . *Œuvres*, I, p. 346-372.

³⁹ . Cf. *Discours sur la providence et la prédestination*, *Œuvres ...*, I, p. 390-412. Dans son *Discours sur la prédestination et la mort d'après saint Basile* (*ibid.*, p. 412-426), il énumère les luminaires de l'Eglise (Athanasie, Grégoire de Nazianze, Augustin, Basile : p. 414) et à propos de Grégoire de Nysse il écrit : « Nous n'estimons pas le bienheureux Grégoire de Nysse digne de faire contrepoids à lui tout seul au chœur de tous les didascales sur deux questions, ni pour les sujets où il se trouve suivre une opinion personnelle. Tout en l'honorant pour les opinions où il s'accorde avec tous, nous le mettons de côté pour les opinions qui lui sont personnelles. » (*3^e Discours sur la prédestination*, I, p. 429).

d'Ephèse à Florence, il est clairement formalisé par Scholarios : « La conviction commune et vraie des didascales de la foi, qu'ils nous ont prescrit de garder, est la suivante : là où nous trouvons que chacun d'eux s'accorde avec les Ecritures canoniques et avec les autres didascales de l'Eglise, il faut le lui attribuer aussi à lui après les autres ; mais là où l'un d'eux s'écarte de l'opinion commune, soit qu'il ait une conviction (purement) humaine, soit qu'il soit antérieur à la position de la question sur ce dogme et à sa solution, qui sont intervenues après cela, il ne faut pas lui être hostile, mais il faut préférer à son opinion particulière l'opinion commune. »

La règle de foi reste l'unanimité des didascales. Mais si l'un d'eux s'écarte de l'opinion commune, ce peut être parce qu'il s'exprimait à une époque où l'Eglise ne s'était pas encore prononcée sur la question : ainsi, le traducianisme n'est rejeté formellement par l'Eglise qu'en 498, par le pape Anastase II⁴⁰. Grégoire de Nysse est antérieur à cette condamnation : on ne peut donc lui tenir rigueur de son erreur.

On mesure le chemin parcouru depuis la condamnation d'Origène, dont la mémoire et les oeuvres furent vigoureusement condamnées alors qu'il avait exprimé ses hypothèses sur la préexistence à une époque où l'Eglise ne s'était pas prononcée sur l'origine des âmes. Le grand exégète alexandrin ne bénéficia ni de cette circonstance atténuante, ni de la règle qui voulait qu'on n'anathématisât pas un homme mort dans la communion de l'Eglise⁴¹.

Marie-Hélène Congourdeau
CNRS, Paris

⁴⁰ . DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, 360-361.

⁴¹ . La condamnation posthume de Théodore de Mopsueste par le cinquième concile avait envenimé la querelle des *Trois Chapitres* entre le pape Vigile et l'empereur Justinien.