

L'union divine dans l'obscurité de la chambre nuptiale. La conception philosophique – mystique de Saint Grégoire de Nysse dans *Le Commentaire sur le Cantique des Cantiques*

Liviu PETCU

„Alexandru Ioan Cuza” Université de Iasi, Roumanie,
Faculté de Théologie Orthodoxe „Dimitru Stăniloae”,
Département de Recherche
E-mail Address: patristica10@yahoo.com

Résumé

Les Homélies sur le Cantique des Cantiques donnent aux lecteurs un aperçu des plus clairs de la vision de Saint Grégoire de Nysse sur l'union avec Dieu. Dans la première homélie, il affirme que l'union avec Dieu est le but même du *Cantique des Cantiques*. Cet essai va donc se concentrer sur l'union divine comme le thème autour duquel s'organise les *Homélies* et va affirmer que la vue de Grégoire sur l'union avec Dieu est fondée solidement sur son exégèse de l'Écriture. Selon Grégoire, le but principal des images imprégnées d'érotisme dans le texte du *Cantique des Cantiques* est d'entraîner le désir humain pour aspirer à Dieu. Grégoire avance une thèse importante sur la nature de l'expérience religieuse : la personne immergée profondément dans le mystère ineffable de Dieu n'a aucun sens d'accomplissement spirituel ou d'acquisition mais elle est pourtant imprégnée d'un sentiment permanent de nouveauté et de immensité intérieure.

Grégoire postule que le *Cantique* possède des niveaux de signification plus profonds, au-delà du récit littéral. Grégoire opère avec une conception double du texte, qui correspond aux deux niveaux de signification. Le niveau extérieur ou littéral apparaît comme facilement intelligible pour toute personne. Par contre, la signification intérieure ou symbolique requiert la purification de péché comme condition préalable de l'accès au sens. Tout comme l'entrée au Saint des Saints était interdite aux impurs, l'entrée dans la connaissance mystique de Dieu est refusée aux pécheurs. Ceux qui se sont purifiés du péché ont la capacité de comprendre les mystères cachés dans l'histoire. Une fois que l'âme purifiée se rend compte qu'une narration figurative accompagne le récit littéral (bien qu'à un niveau caché, mystique), le vrai sens spirituel peut en surgir.

Mots-clés: union mystique divine, âme, obscurité de la chambre nuptiale, purification, expérience religieuse, *Cantique des Cantiques*, Saint des Saints.

1.Purification de l'âme de la bien-aimée en vue de l'union avec le Bien-Aimé

Comme Anthony Meredith le soulignait dans son ouvrage *Les Cappadociens*¹, l'union avec le Logos divin apparaît strictement nécessaire pour un amour modéré et correctement orienté. L'amour est également la condition préalable et nécessaire pour répondre à l'appel supérieur, divin, appel qui requiert un désir pur du cœur humain aussi qu'une réponse volontaire de la part de l'âme créée, car la liberté constitue la fondation de l'image et la ressemblance de Dieu, créées dès le commencement et qu'on n'a jamais perdues complètement. Ainsi, Saint Grégoire considère que les conséquences du péché originel sont importantes, si l'on considère les défauts qu'il a engendrés. Cependant, il adopte une position largement moins sombre sur la condition humaine que le Bienheureux Augustin, par exemple. Le but de la vie chrétienne est l'aboutissement à la perfection morale, vue comme étant, avant tout, la réalisation de la ressemblance de Dieu, Lequel, comme indiqué dans *De vita Moysis*, n'est pas considéré comme vertueux mais la vertu même. Dans le premier extrait de l'Homélie 9 (57)², en commentant le passage du *Cantique des Cantiques* 4, 11, "l'odeur de tes vêtements est comme l'odeur du Liban", Saint Grégoire affirme "la philosophie qui imprègne l'écriture est une injonction à l'homme d'établir la perfection comme but de la vie. Car le but de la vie vertueuse est de devenir semblables à Dieu; dans ce but, l'homme vertueux accepte toute sorte d'épreuves afin de cultiver l'âme et se libérer des passions pour parvenir à percevoir l'Être transcendent". Dans le deuxième fragment, (62)³, l'archevêque de Nysse propose deux perspectives différentes, mais pas nécessairement antagoniques, sur la symbolique du safran évoqué dans le *Cantique des Cantiques* 4, 14. La première est, en effet, l'enseignement d'Aristote sur la vertu comme pont reliant deux extrêmes; la deuxième, une interprétation très répandue, tient en fait à l'enseignement de la foi. Saint Grégoire conclut "Après ces deux interprétations je laisse mes

¹ Anthony Meredith, *Capadocienii* [Les Cappadociens], traduction en roumain par P. Constantin Jinga, Maison d'édition Sophia, Bucarest, 2008, p. 167.

² *Or.*, 9 (271.10); voir Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 168.

³ *Ibidem*, (284.5; 285.17); voir *Ibidem*.

lecteurs choisir celle qu'ils préfèrent, ou toutes les deux. Car éventuellement nous allons tous aboutir au même point. L'une nous accompagne vers le sens de la perfection, l'autre nous guide vers la réalisation de la nature divine". Tout comme dans *De vita Moysis*, on a affaire ici avec la relation étroite entre la "connaissance de la vérité" et la "vie vertueuse". Qui plus est, parfois les deux sont traitées comme synonymes. Cette juxtaposition qui va jusqu'à l'identité a été remarquée dans la sixième homélie du traité *Homélie sur les Béatitudes*, où la sixième béatitude ("Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu.") est proche de certains passages bibliques tel Jean 1.18, qui parlent du caractère inaccessible de la divinité. Dans *De Beatitudinibus*, Saint Grégoire affirme que connaître Dieu signifie avoir Dieu dans le soi, en menant une vie vertueuse⁴.

En poursuivant les efforts de purification, l'âme aboutit à l'état d'apathie (ἀπάθεια), ou d'abandon de la passion, synonyme de la pureté (χαθαρότης). Par l'apathie, il devient, selon Saint Grégoire, semblable aux anges⁵, qui n'ont pas de passions par leur nature. C'est pourquoi on peut comparer l'âme à une tour (πύργος)⁶, signe d'une vie élevée. Comme couronnement de l'apathie, l'audace (παρρησία) marque l'aboutissement de cette première étape de la croissance spirituelle, étape de la purification de passions. Παρρησία

⁴ voir Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 168-169.

⁵ Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, Homélie VII, P.G. XLIV, coll. 948A. Pour l'œuvre de Saint Grégoire de Nysse, nous avons consulté principalement *Patrologia Graeca* (P. G.) de l'abbé J. P. Migne, Paris, 1857-1866; en outre, pour les références aux textes de Saint Grégoire de Nysse dans l'ouvrage *Contra Eunomium* nous avons consulté l'édition de W. Jaeger, *Contra Eunomium*, dans *Gregorii Nysseni Opera (GNO)*, 2 volumes, vol. 1.1, p. 3-409; vol. 2.2, p. 3-311, édit. de Werner William Jaeger, Leiden:Brill, 1960; pour l'œuvre de Saint Grégoire *In Canticum canticorum*, nous avons fait appel à la traduction roumaine de P. prof. Dumitru Stăniloae, publiée dans la collection *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB) [Pères et Ecrivains de l'Eglise], vol. 29, Maison d'édition de l'Institut Biblique et de Mission de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, Bucarest, 1982, ainsi que l'édition critique de H. Langerbeck, *In Canticum canticorum (Gregorii Nysseni Opera VI)*, Editor H. Langerbeck, Brill, Leiden, 1960; pour l'œuvre *De vita Moysis*, nous avons utilisé, en dehors de P. G., la traduction roumaine par P. I. Buga, publiée dans la collection PSB, vol. 29, et l'édition éditée par Herbertus Musurillo, (*Gregorii Nysseni Opera*, VII), Leiden:Brill, 1964.

⁶*Ibidem*, coll. 936C.

[parisia], expression de l'idée de la familiarité, de l'intimité, qui peut caractériser les relations entre personnes, a le même sens sur le plan spirituel, montrant que l'âme purifiée par ἀπάθεια récupère la liberté de ses rapports avec Dieu, regagne l'audace et rentre dans Sa familiarité⁷.

Pour exprimer cette relation d'intimité, Saint Grégoire de Nysse nomme la bien-aimée "proche (πλησίον)"⁸, "sœur (ἀδελφή)"⁹, "sœur de Dieu (ἀδελφή τοῦ Κυρίου)" par l'esprit de l'adoption¹⁰ ou "colombe (περιστερά)"¹¹, symbole de la bonté et de la pureté.

En plus de la notion de la déification progressive, achevée à travers l'œuvre des vertus, Saint Grégoire introduit une autre, particulièrement attractive et originelle. Ainsi, dans Homélie 3 (31)¹², la naissance et l'éducation de Jésus en Palestine sont présentées non comme événement historique, l'Incarnation, qui s'est passé une seule fois, pour toujours, mais comme événement récurrent, qui s'applique à toute personne individuellement. "Désormais, Jésus, Qui est né en enfant pour nous, croît "en sagesse, en stature, et en grâce" (Luc 2, 52) de manière diverse dans les cœurs de ceux qui Le reçoivent n'étant pas le même dans tous ceux qui Le reçoivent, mais se faisant à la mesure de ceux où Il repose, s'accordant aux pouvoirs de chaque homme qui Le reçoit: pour quelques-uns Il se fait enfant, pour d'autres jeune homme, ou encore homme dans la fleur de l'âge, conformément à la nature de chacun" (*Cantique des Cantiques*, 1, 13¹³). L'idée que "par une vie vertueuse on peut faire ainsi que Jésus naît en nous, semble suggérer

⁷Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, p. 111. Un exemple négatif est extrait du livre de la Genèse, où Adam et Eve, après le péché, ayant peur et honte de Dieu, cherchent à se cacher de Sa vue; voir aussi N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa” [Le Progrès dans la connaissance de Dieu, avec une référence particulière à Saint Grégoire de Nysse], dans *Studii Teologice [Etudes théologiques]*, Année X (1958), Nr. 1-2, p. 28.

⁸Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, Homélie IX, P.G. XLIV, coll. 1008D.

⁹*Ibidem*, coll. 1008D.

¹⁰*Ibidem*, Homélie IV, P.G. XLIV, coll. 841C.

¹¹*Ibidem*, Homélie IX, P.G. XLIV, coll. 1008D.

¹²*Or.*, 3 (98.7); voir Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 169.

¹³Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 169.

que nous devenons nous-mêmes une sorte de Christ. On n'est pas loin de l'idée de l'identification avec Lui ... Bien qu'ici Saint Grégoire ne semble pas trop insister sur la déification de l'homme, cela ne doit pas nous faire croire que la réalité à laquelle cette idée fait référence manquait de sa conscience ou lui était étrange. Il serait très difficile de trouver quelque part d'autre des affirmations plus solides sur la communauté étroite entre l'homme et Dieu que dans les Homélie 3 et 4 de l'*Homélie sur le Cantique des Cantiques*¹⁴.

2. Analogies, allégories et symboles qui illustrent l'abandon des passions

Pour illustrer la purification de l'âme, Saint Grégoire revient à l'analogie avec l'orfèvre. Tout comme l'or faux doit être soumis à de multiples purifications par le feu pour revenir à l'état avant l'alliage, l'âme inique doit subir des purifications répétées, avant de purger toutes les taches du péché et de retourner à son état naturel de beauté: "Ainsi, le cure de l'or noirci, c'est-à-dire le Bien-Aimé, a donné de l'éclat à l'âme à travers un processus de raffinement, en appliquant ses médicaments". Ainsi, Saint Grégoire élabore ici les thèmes de l'amour et de la rédemption divine, qui impliquent une métamorphose de l'obscurité en éclat, par analogie avec la purification de l'air. Bref, pour le Père Cappadocien, la rédemption représente la restauration de l'état naturel de l'âme. Dans les termes du *Cantique*, rédemption signifie abandon des passions et sanctification, et les deux impliquent le passage de noir au blanc. Le *Cantique* nous enseigne, par ces mots, le sens de la restauration de la beauté que la bien-aimée obtient par le retour à la beauté véritable de laquelle elle s'était éloignée. La beauté reste le symbole de la rédemption, et la laideur celui du péché. En plus, la beauté et la laideur correspondent à la luminosité et l'obscurité, caractéristiques clés des deux notions. Donc, pour Saint Grégoire, l'histoire de la bien-aimée cache une vérité profonde anthropologique et sotériologique. Il met l'accent non pas sur le dilemme ontologique de l'âme (le péché), mais sur l'amour divin, révélé dans sa rédemption¹⁵.

¹⁴*Ibidem*, p. 169-170.

¹⁵Mark S. M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the “Black and Beautiful” Bride in Song of Songs 1: 5”, dans *Harvard Theological Review*, 99:1, 2006, p. 76.

Tout le processus de la purification des passions, en tant que préparation de l'âme pour la contemplation de Dieu, est présenté à travers l'allégorie de l'enlèvement de la bien-aimée par les gardes qui font la ronde dans la ville et qui l'ont frappée, blessée et enlevé son voile. (Chapitre 5, 7). En mettant cette allégorie en parallèle avec la description de l'expiation du péché du prophète Esaïe (Es. 6, 1-7), Saint Grégoire de Nysse conclut: "Tout comme la bien-aimée fut frappée et blessée par les gardes des murs qui ont ensuite enlevé son voile, au lieu du voile s'élève le seuil d'en dessus, pour contempler à l'intérieur sans aucun obstacle"¹⁶.

Pour Saint Grégoire, le problème essentiel reste, comme l'on a déjà précisé, non pas l'état de péché de l'âme, mais l'amour de Dieu qui transforme la laideur de l'âme en beauté: la bien-aimée parle à ses *élèves* de quelque chose d'extraordinaire de sa vie, pour qu'ils apprennent l'amour immense du Bien-Aimé pour l'humanité, amour qui a offert de la beauté à la bien-aimée. N'étant pas content de seulement diagnostiquer le problème, l'exégèse de Saint Grégoire célèbre la solution du péché: la rédemption de l'âme par le Christ. Dieu démontre la profondeur de l'amour divin, aimant l'humanité en dépit de ses péchés et en se vidant Soi-même pour améliorer l'état de l'humanité. Par conséquent, ce verse, loin d'assumer des présupposés négatifs et obsolètes sur l'obscurité, utilise les catégories raciales du récit pour illustrer et vénérer la gloire de l'amour de Dieu. Il transforme ce qui aurait pu être perçu, à juste titre, comme relique d'un bigotisme antique, en une ode offerte à l'amour de Dieu pour les âmes perdues. Ainsi, Saint Grégoire passe des connotations négatives associées au teint noir à la réalité spirituelle de l'état de péché de l'humanité et de la rédemption accordée par Dieu¹⁷.

Un exemple très utile de cet aspect de l'abandon des passions et de la cultivation des vertus est la façon dont Saint Grégoire emploie un symbole pour parler de la connaissance

¹⁶Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, Homélie XIII, P.G. XLIV, coll. 1036D-1037A. Le sens spirituel de cette description est présenté en détail dans la même homélie, coll. 1036B-1037C.

¹⁷Mark S. M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis ...”, p. 80.

ainsi que de la vertu. Dans l'Homélie 15 sur *Le Cantique des Cantiques*, Saint Grégoire nous dit que le lys est le symbole de l'esprit pur, lumineux¹⁸: τὰ μὲν γὰρ κρίνα τοῦ λαμπροῦ καὶ καθαροῦ τῆς διανοίας; αἰνίγμα γίνεται. Toutefois, dans les trois pages suivantes Saint Grégoire, en commentant sur le même thème, affirme que les lys sont aussi les vertus qui alimente l'âme¹⁹: κρίνα δὲ κατονομάζει τὰς ἀρετάς; δὶ αἰνίγματος²⁰.

Suite à la purification, l'âme acquiert un pouvoir spécial de pénétration et compréhension des mystères de Dieu, à l'exemple de la bien-aimée qui, au fur et à mesure qu'elle purge ses péchés, "devient plus transparente"²¹. Pour montrer l'hauteur où la bien-aimée, c'est-à-dire l'âme, s'est élevée, Saint Grégoire dit que ses yeux sont tels que ceux du visage d'une colombe (περιστερᾶς εἶδος), car le sceau de la vie spirituelle brille dans le pouvoir de perception de son âme (τόν χαρακτήρα τῆς πνευματικῆς ζωῆς)²². Le fait qu'elle reçoit, en lumière, son visage indique la présence du Saint-Esprit²³.

3. La bien-aimée est noire et belle (μέλαινα καὶ καλή)

Une fois l'âme purifiée perçoit le fait qu'une histoire figurative (bien qu'à un niveau caché, mystique) se produit parallèlement au récit littéral, le vrai sens spirituel peut se révéler. Saint Grégoire décrit la bien-aimée de *Cantique* 1,5 comme un pédagogue qui enseigne ses élèves sur les mystères de Dieu. Sa propre description de soi, "noire et belle" (μέλαινα καὶ καλή) dévoile non pas sa perception d'elle-même ou la présence physique, mais la nature de l'amour divin. Pour Saint Grégoire, la bien-aimée représente l'âme, et le prédicatif obscur est signe de son péché: "Je suis devenue noire à cause du péché (ἐξ ἁμαρτίας)". La noirceur de la bien-aimée signifie

¹⁸In *Canticum canticorum*, XV, GNO, 6:438.10-11.

¹⁹*Ibidem*, 6:441.20.

²⁰Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration”, n. 90, dans *Journal of Religion*, 79.4, 1999, p. 615.

²¹Saint Grégoire de Nysse, In *Canticum canticorum*, Homélie VI, P.G. XLIV, coll. 888D.

²²*Ibidem*, Homélie IV, P.G. XLIV, coll. 836A.

²³*Ibidem*, Homélie V, P.G. XLIV, coll. 868D-869A.

la "repulsion" qui naît des actes iniques de l'âme. C'est pourquoi, en accord avec Origène, l'évêque de Nysse caractérise explicitement l'obscurité comme antithèse de la beauté. Il y a quelque chose qui fait que la bien-aimée soit belle en dépit de la noirceur de son teint: "Je suis noire, mais je suis belle", car "l'image de la noirceur a été transformée en beauté" (μετεσκευάσθη γάρ τὸ ὁμοίωμα τοῦ σκότους εἰς κάλλους μορφήν). La noirceur est le principal symbole de l'état de péché de l'esprit, de la repulsion et de la laideur, des marques de l'esprit que le Bien-Aimé doit traiter avec indifférence ou transformer²⁴. D'après Saint Grégoire, le sens théologique fondamental de ce verset n'est pas l'état de péché de l'humanité, mais l'amour immense de Dieu pour l'humanité. Dans sa condition de péché, la bien-aimée reste inapte pour le mariage, mais le Bien-Aimé transforme gracieusement sa laideur en beauté. Le grand cappadocien relève le processus rédempteur à travers lequel l'âme devient belle, en employant les concepts interconnectés d'incarnation et de rachat: "Bien que je sois devenue noire par le péché et j'aie vécu en obscurité à cause de mes actes, le Bien-Aimé m'a fait belle par son amour, en échangeant sa propre beauté pour ma déshonneur (Es. 53, 2-3; Phil. 2, 7). Après avoir pris sur Lui-même la misère de mes péchés, Il m'a permis de partager Sa pureté et m'a rempli de Sa beauté"²⁵.

La beauté de la bien-aimée exprime métaphoriquement l'expiation des péchés et en suivant Christ, la beauté de l'âme inique croît. Comme l'écrivain de l'église Origène, Saint Grégoire associe la noirceur de l'âme au péché du passé: "Ma vie d'autrefois a créé cet aspect noirci" (ζοφωδες)²⁶. Bien que les péchés du passé exercent une influence sur son existence présente, l'âme reste belle toutefois car elle a la patience "d'être aimée par la justice". Les traces du péché dans l'âme n'abîment pas sa beauté, car ces traces ne font qu'indiquer un signe de sa vie d'autrefois, pas la réalité présente. Saint Grégoire dit: "Bien que nous ayons été noircis par le péché, Dieu nous a fait éclatants (φωτοειδεῖς) et aimants par Sa gloire resplendissante"²⁷.

²⁴Mark S. M. Scott, „Shades of Grace:Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis ...”, p. 72.

²⁵Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, GNO, 60.

²⁶*Ibidem*, 61.

²⁷*Ibidem*, 61.

Le Saint Père applique ici la dualité obscurité - lumière à la transformation sotériologique. L'obscurité de la nuit (c'est-à-dire du péché) nous a noirci les âmes – bien qu'elles soient "lumière par leur nature" (λαμρα κατα φύσιν) – qui réclament l'illumination spirituelle. La rédemption signifie le processus à travers lequel l'âme devient belle, en faisant la sienne la gloire resplendissante du Christ. Saint Grégoire illustre l'importance sotériologique du *Cantique des Cantiques* en utilisant la conversion de Saint Paul: "Paul, la bien-aimée de Christ, radiait dans l'obscurité"²⁸.

Par conséquent, tout comme la noirceur de la bien-aimée s'est transformée en beauté, Paul, "un blasphémateur, un persécuteur, offenseur et noirci (μέλας)", devient illuminé, de point de vue spirituel, d'après le visage du Christ. Cette transformation de l'obscurité vers la lumière, en d'autres termes, du péché vers la rédemption, apparaît dans la purification du baptême, symbole du "bain régénératif"²⁹ qui lave la "forme obscure" de l'âme (ἡ σκοτεινή μορφή). Saint Grégoire soutient que le saint Apôtre Paul conçoit la rédemption comme illumination de l'âme noircie: "Paul également dit que le Christ est venu dans le monde pour illuminer ceux qui étaient dans les ténèbres"³⁰. Par conséquent, il lie la sotériologie explicite de Saint Paul dans l'Épître aux Romains avec la sotériologie implicite du *Cantique* 1:5.

Saint Grégoire utilise comme argument un autre passage biblique pour élucider cette notion d'illumination qui rachète l'âme. Dans le Psaume 87, 4, la population du "Jérusalem céleste" inclut les Ethiopiens et d'autres peuples étrangers. Saint Grégoire affirme que la démographie de la ville de Dieu sera multiethnique et multiculturelle. Autre aspect intéressant, il commente que "les Ethiopiens auront le teint blanc" dans la ville céleste, un changement qui marque symboliquement leur transformation qui les rachète. Appliqué au récit, il considère que ce passage relève la bonté que le Bien-Aimé démontre en

²⁸*Ibidem*, 61.

²⁹Mark S. M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis ...”, p. 73.

³⁰Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, GNO, 61.

acceptant une mariée noire. Toutefois, dans une lecture allégorique, le passage est un témoignage de la bonté du Christ, qui reçoit "l'âme noircie" et en restaure la beauté en la rejoignant à Soi (τῇ πρὸς ἑαυτὸν κοινωνία καλὴν ἀπεργάζεται). D'après Saint Grégoire la rédemption de l'âme suit à la purification de péchés. Mais l'état négatif, métaphysique ou spirituel d'obscurité, présuppose le fait que la beauté de l'âme réclame l'illumination ou l'éclat. En concevant la rédemption comme processus de "transformation en lumière", il transforme le noircissement en *qualité* mauvaise, également sur le plan spirituel et physique. Comme on l'a vu déjà, il souligne la corrélation entre l'obscurité et le péché au niveau spirituel. Après l'explication du cinquième verset, le Père Cappadocien continue son exposition avec le sixième verset, étroitement lié au précédent. "Ne prenez pas garde à mon teint noir: C'est le soleil qui m'a brûlée" (*Cantique* 1,6). Allégoriquement, ce verset explicite l'origine du mal, représenté symboliquement par la pigmentation du teint de la mariée. Tout comme la mariée est née blanche, son âme est née sans péché. Qui plus est, tout comme la mariée est devenue noire à cause de l'exposition au soleil, l'âme devient inique en cédant aux envies ou aux tentations. "La cause du noircissement n'est pas attribuable au Créateur, son origine est attribuable au libre arbitre dont dispose chaque personne"³¹.

Il en résulte que le noircissement ne semble pas être "naturel" ou ontologique, ni spirituellement ni physiquement. Saint Grégoire se concentre non pas sur le niveau littéral, mais sur les implications spirituelles qui dérivent de ce phénomène, c'est-à-dire l'anthropologie théologique qu'il suggère: "La nature humaine était une image de la lumière véritable, loin de toute obscurité: elle radiait en imitant la beauté de l'archétype"³². Il en résulte que la lumière naturelle ou la condition pure ou éclatante de l'esprit correspond à sa condition originelle, pure et illuminée par Dieu. Mais par l'exercice du libre arbitre, les âmes sont "brûlées" par le péché qui dérive de l'abandon aux envies et tentations, qui les enlaidit: "Le soleil brûle la surface éclatante du corps, l'accablant de tentations et obscurcissant sa forme

³¹*Ibidem*, 62.

³²Mark S. M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis ...”, p. 74.

jusqu'à la laideur". Par conséquent, l'anthropologie qu'il élabore sur la base de *Cantique* 1,6, solidifie l'association négative entre obscurité et péché. L'obscurité, affirme Saint Grégoire, résulte d'une perversion du blanc originel, la condition pure de l'esprit. L'auteur patristique revient au thème de la beauté de la mariée dans sa quatrième homélie. Avant de commenter sur le panégyrique personnel des vers 1-16 du premier chapitre, il s'arrête, pour réfléchir une fois de plus sur la nature de la beauté et de la déliquescence spirituelle, un sujet qu'il avait introduit dans son exégèse sur le *Cantique* 1, 5. Comme l'on a déjà précisé, il compare la purification de l'âme et le retour à la beauté primaire, à la purification de l'or falsifié par le feu. Au commencement, les âmes humaines restaient éclatantes en vertu de la réflexion pure de Dieu: "La nature humaine était dorée (éclatante) au commencement et radiait à cause de son semblance avec le Bien immaculé". Mais "une matière étrange" s'est mélangée avec l'âme menant à son profanation et contrefaçon. L'émergence du péché a gâché la capacité de l'âme de refléter la lumière de Dieu. Le Saint Père Grégoire observe que le cinquième vers indique symboliquement ce problème: "Elle (l'âme) s'est décolorée et noircie à cause de l'interposition du vice, comme on entend la mariée dire au début du *Cantique des Cantiques*: sa négligence dans la garde de la vigne l'a noircie (1:5)".

Par conséquent, le péché représente l'échec de l'âme dans la poursuite du bien naturel et correct. Dans son état de péché, l'âme "change de couleur et se noircit" (*δύσχυρος και μέλαινα*), car les impuretés ont modifié sa coloration dorée ou radieuse. Les catégories impliquées ici s'accordent à celles que Saint Grégoire a déjà précisées. Une âme pure et saine reste éclatante et dorée, tandis que l'âme malade et impure se décolore et noircit. La source de l'obscurité de l'âme, en accord avec la matrice symbolique relevée ci-dessus, a son origine dans le péché.

Comme avant, Saint Grégoire ne fonde pas son interprétation allégorique sur l'état de péché de l'âme noircie. Au contraire, il souligne la solution, pas le problème, glanée du *Cantique* 1:5. Maculée par le péché et limitée dans sa capacité de refléter le divin, l'âme a besoin de gloire, tout comme la

mariée a besoin de sanctification. Ne voulant pas l'abandonner, Dieu lui redonne l'état de beauté originelle, ce qui correspond à la rédemption de l'âme par Dieu: "Dieu, Celui qui modèle toutes les choses dans Sa sagesse, soigne l'infirmité de la mariée. Il n'invente pas pour elle une beauté qui n'ait pas existé auparavant. Plutôt, il la reconduit vers l'état initial de gloire, éloignant ce qui a été noirci par le mal, changeant sa couleur dans une couleur qui n'est pas maculée"³³.

Une âme noire, difforme, anormale et maculée réclame le rachat, la sanctification, plus exactement le retour à la beauté immaculée, par l'éloignement des taches du péché. Dans son interprétation sur le *Cantique* 1:5, Saint Grégoire postule constamment une matrice symbolique, où la noirceur de la mariée représente l'état de péché de l'âme. Au commencement, l'âme dispose d'une belle qualité, exprimée par la métaphore du blanc ou de l'éclat. Mais, une fois que le péché a corrompu sa beauté originelle, l'âme développe une qualité laide, exprimée par la métaphore de l'obscurité. Etant donné que le péché et la tentation guettent toujours en proximité de la création originelle de Dieu, la laideur doit avoir, finalement, une origine démoniaque, bien que ce postulat soulève le problème de l'origine du diable. Toutefois, l'obscurité est, pour Saint Grégoire, l'antithèse de la beauté. Qui plus est, le saint auteur considère cette qualité du noir comme non-naturelle, vu qu'au commencement les âmes étaient dorées ou éclatantes, et leur rédemption consiste en leur retour à cet état. Essentiellement, le passage parle de la nature du péché et de la rédemption: "*Le Cantique des Cantiques* parle de notre métamorphose de l'état bon (εὐχροίας) à l'obscurité (μέλαν)"³⁴. Cependant, Saint Grégoire nous avertit au sujet de l'interprétation "trop exacte" des mots du *Cantique*, recommandant plutôt une herméneutique symbolique. Les catégories raciales présentées dans *Cantique* 1:5 doivent être interprétées allégoriquement, et pas littéralement, pour éviter la confusion et l'application erronée et nocive³⁵.

³³Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, GNO, 62; voir Mark S. M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the “Black and Beautiful” Bride in Song of Songs 1: 5” ..., p. 75.

³⁴Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, GNO, 63.

³⁵Mark S. M. Scott, *op. cit.*, p. 76-77.

4. L'âme cherche Dieu Lequel est caché dans la nuit

Chez Saint Grégoire de Nysse, l'obscurité divine se mélange à l'image de la "nuit" du *Cantique des Cantiques*. Dans la nuit divine (Θεία νύξ), l'âme qui s'élève vers l'union avec Dieu a l'intuition de ne pas encore posséder l'objet de sa quête. L'Âme interdit à l'esprit qui Le cherche un terminus où il pourrait se reposer. En recherchant Celui qui est caché dans la nuit, l'âme dit: "J'aime voir alors le Désiré, mais le Désiré s'est échappé à l'esprit. Car je L'ai cherché sur ma couche, pendant les nuits, pour connaître Son Être, d'où Il commence et finit et où Il a son essence. Mais je ne L'ai pas trouvé ..."36. Dieu reste l'objet d'une quête sans fin, étant caché dans son Être incognoscible. Même pour les anges qui se baignent dans la lumière de la Trinité, Celui qui est recherché est incompréhensible37. Alors l'âme "a connu Celui qu'elle cherche, L'a connu sans comprendre ce qu'il est ... mais en abandonnant la voie de la compréhension j'ai connu le Désiré par la foi"38.

En commentant le Cantique 3,1 ("Sur ma couche, pendant les nuits, j'ai cherché celui que mon coeur aime; Je l'ai cherché, et je ne l'ai point trouvé"), Saint Grégoire explique que "la nuit" signifie la contemplation des choses invisibles, faisant référence à Moïse qui restait dans la nuée où Dieu se trouvait (Exode 20, 21), et Dieu transforma les ténèbres dans le lieu secret qui l'entoure (Chant 3,1-2, Psaumes 18, 12). Saint Grégoire interprète les ténèbres comme étant l'incompréhensibilité de l'essence de Dieu39. La mariée, enveloppée par la nuit divine, cherche Celui

³⁶Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, Homélie VI, P. G. XLIV, coll. 892D.

³⁷Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa” [La Connaissance de Dieu et l'idée d'epektasis chez Saint Grégoire de Nysse], dans *Orthodoxia* [Orthodoxie], Anul XXIII (1971), Nr. 1, p. 87.

³⁸Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, Homélie VI, P. G. XLIV, coll. 893.

³⁹La même interprétation dans *De vita Moysis*, II. 163-165. Pour l'oeuvre *De vita Moysis*, nous avons utilisé, en plus de *Patrologia Graeca* (P. G.) de l'abbé J. P. Migne, Paris, 1857-1866, la traduction roumaine par Père I. Buga, publiée dans la collection PSB, vol. 29, et l'édition de Herbertus Musurillo, (*Gregorii Nysseni Opera*, VII), Leiden:Brill, 1964; la dernière étant utilisée pour cette note-ci.

qui est cache dans l'obscurité (Chant 3, 3-4). Les mots de la mariée ("Je l'ai appelé, et il ne m'a point répondu") indique que le Bien-Aimé ne peut pas être nommé. "Comment pourrait-on trouver, se demande le grand Cappadocien, Celui qui est au-dessus de tout nom (Philippiens 2,9), seulement en prononçant un nom?"⁴⁰ L'âme comprend qu'il n'y a pas de limite de sa splendeur, gloire et sacralité (Chant 3, 1-4, Psaume 145, 3-5)⁴¹.

En d'autres termes, Saint Grégoire, dans l'*Homélie* 6⁴², arrive au vers qui ouvrent le *Cantique* 3, où la mariée s'exclame: "Sur ma couche, pendant les nuits, J'ai cherché celui que mon coeur aime; Je l'ai cherché, et je ne l'ai point trouvé... Je me lèverai, et je ferai le tour de la ville, Dans les rues et sur les places; Je chercherai celui que mon coeur aime...". Dans le tableau que le Saint Père présente, la mariée progresse au long du *Cantique* vers la perfection; mais, apparemment, elle aboutit non pas à trouver le Bien-Aimé qu'elle cherche, mais seulement à l'étonnement et à une apparente frustration. Elle imagine que Dieu accompagne son être, et sa vertu n'est finalement qu'une odeur du Divin: "Elle semble atteindre l'espoir du bien le plus haut. Car qu'est-ce qui est de plus haut que d'être uni avec Celui qui est l'objet du désir et de recevoir l'objet du désir dans soi-même? Mais, même dans ce cas, elle déplore le fait qu'elle sent le besoin de Bien. Car ne possédant pas la présence de son désir, elle reste étonnée et insatisfaite". Ensuite, Saint Grégoire réitère l'idée pour s'assurer que nous ne la perdons pas de vue. Quand la mariée dit qu'elle avait cherché Celui qu'elle aime pendant des nuits, dans sa couche, le mot "nuit", d'après les Saint, indique la contemplation des choses invisibles, dans la manière de Moïse, qui a pénétré les ténèbres où Dieu se trouvait – Dieu qui avait fait des ténèbres son recel qui l'entourait. En entrant dans cette nuit, la mariée apprend

⁴⁰Référence à Philippiens 2, 9 au sujet de l'impossibilité de nommer Dieu dans *Contra Eunomium* (CE) 1.683, 2.587, 3.941. Pour les références de Saint Grégoire de Nysse dans son oeuvre *Contra Eunomium* nous avons consulté l'édition de W. Jaeger, *Contra Eunomium*, dans *Gregorii Nysseni Opera*, 2 volume, vol. 1.1, p. 3-409; vol. 2.2, p. 3-311, edit. Werner William Jaeger, Leiden:Brill, 1960.

⁴¹Conformément à l'emploi du Psaume 145, 3-5, CE 3-1.103-104; voir Albert-Kees Geljon, „Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria”, dans *Vigiliae Christianae*, Vol. 59, Nr. 2, 2005, p. 165.

⁴²Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, GNO, 179.

qu'elle "est loin d'atteindre à la perfection tout comme ceux qui ne l'ont pas commence ... [Elle dit que] vraiment je possède l'amour envers Celui que je désire, mais l'objet de mon amour s'est enfuit du voile de mes pensées ... J'ai appelé son nom, au moins que j'ai pu découvrir un nom pour Celui sans nom, mais il n'y a pas de nom qui puisse comprendre Celui que je cherchais"⁴³.

L'ouvrage *In Canticum canticorum* utilise des images érotiques pour déclencher ou susciter le désir et le préparer pour le désir de l'union de l'âme avec Dieu, Celui qui est au-delà de la compréhension de toute image et tout concept. Une telle image illustrative est la couche conjugale, symbole elle-même de l'union⁴⁴. Les accompagnatrices de la mariée décrivent la couche de Salomon dans la sixième homélie pour inciter le désir d'union de la mariée⁴⁵. La mariée a connu déjà l'union, comme l'on a déjà indique dans la première homélie, et est parvenue à une perfection considérable⁴⁶. Mais la même couche est maintenant entourée d'obscurité, et dans cette obscurité elle sent qu'elle ne s'est pas même approchée de la perfection. Embrassée par cette "nuit divine", elle commence à chercher le Bien-Aimé, "caché dans la nuit", et s'exclame: "Je désire mon Bien-Aimé bien que je ne puisse le comprendre"⁴⁷. Elle choisit de continuer sa quête. Seulement quand elle se rend compte qu'il ne peut pas être perçu par la raison, que la raison est un obstacle⁴⁸, elle réalise que le Bien-Aimé reste connu dans la méconnaissance⁴⁹. En abandonnant tout ce qu'elle a connu auparavant, elle trouve le Bien-Aimé, non pas par compréhension, mais par la connaissance incompréhensible de la foi⁵⁰.

Dans cette présentation émouvante de la recherche du Bien-Aimé par la mariée, on voit *en action* la stratégie pédagogique du livre *In Canticum canticorum*. L'image

⁴³R. A. Norris, „The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs”, dans *Anglican Theological Review*, 80, 4, 1998, p. 528.

⁴⁴*In Canticum canticorum*, IV, GNO, 108.11 et 109.1.

⁴⁵*Ibidem*, VI, 190.2-3.

⁴⁶*Ibidem*, 175.16-179.20.

⁴⁷*Ibidem*, 181.14-16.

⁴⁸*De vita Moysis*, II, GNO, 165.6-9.

⁴⁹*In Canticum canticorum*, VI, GNO, 183.2-3.

⁵⁰*Ibidem*, 183.7-9.

érotique de la couche nuptiale (l'union avec la Parole) se présente devant la mariée. L'image incite son désir de chercher le Bien-Aimé (l'œuvre du Saint-Esprit, même si on admet qu'elle est plus tacite ici). Immédiatement le contexte migre vers l'apophatique, signalé par les marqueurs apophatiques grégoriens, dont l'obscurité et les oxymorons: la mariée est dans un état de perfection, même au début de son périple; elle connaît par l'ignorance; elle comprend par la compréhension de la foi ce qui est par définition incompréhensible. Qui plus est, on remarque que le désir, attiré et amplifié, passe dans l'obscurité apophatique et même au-delà, dans les pensées qui semblent propres pour l'union par la foi avec le Bien-Aimé. Effectivement, le discernement incompréhensible de l'union parla foi a transformé la compréhension noétique-érotique dans une ouverture à la réception enchantée. Finalement, on observe cette éducation apophatique du désir passer vers le logophatique: la mariée rentre et s'adresse aux filles de Jérusalem. Ce discours a le même effet que la Parole a eu sur elle. Par conséquent, elles aussi "s'élèvent au même niveau de l'amour, pour que la volonté du Bien-Aimé puisse s'accomplir par elles"⁵¹.

Ainsi, la seule voie possible de la connaissance de Dieu est celle de la foi, qui perçoit Dieu au-delà des concepts. Tout ce que la mariée peut obtenir dans la nuit est un sens de la présence: "Le Marié est présent, mais on ne Le voit. Car comment Celui qui est invisible pourrait-il être vu? Il donne cependant à l'âme un sentiment (αἴθησις) certain de Sa présence, s'échappant toutefois à la connaissance claire, par le fait de rester caché dans l'invisibilité de son Etre"⁵². Ce sentiment s'amplifie continuellement, à cause de l'échec de toute perception conceptuelle. C'est l'expérience par *gouttes de nuit* d'une *Présence* de l'Inaccessible, présent sous la forme de Ses énergies divines, non pas une perception de sa nature impossible à connaître. On remarque ici un moyen nouvel de connaître, qui va au-delà de l'opposition sujet-objet.

⁵¹In *Canticum canticorum*, VI, GNO, 184, 14-15; voir Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs”, dans *Modern Theology*, 18:4, October, 2002, p. 517-518.

⁵²Saint Grégoire de Nysse, In *Canticum Canticorum*, Homélie XI, P. G. XLIV, coll. 1001B.

La *théognose* devient le vécu de cette présence divine⁵³. Paradoxalement, plus Dieu est présent, plus Il se cache. Dieu – comme le montrent les homélies sur le *Cantique des Cantiques* – se cache par Sa nature à celui qui le cherche et le désire, même dans la forme par laquelle Il se révèle⁵⁴.

L'âme s'unit avec Dieu et Le connaît à travers l'amour. Maintenant la connaissance devient amour (ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται)⁵⁵. "Toi, que mon cœur aime" - s'exclame la mariée dans le *Cantique des Cantiques*⁵⁶. Entre Dieu et l'âme se produit un entrecroisement ou une inhabitation réciproque: Dieu entre dans l'âme et l'âme s'installe en Dieu. C'est la mystique de l'inhabitation de Dieu dans l'âme humaine. Comme Paul Evdokimov le soulignait: "parce qu'Il est Trinité, Dieu est Amour: c'est pourquoi nous sommes tous unis en Christ"⁵⁷.

5. L'âme, enveloppée par la nuit divine, reçoit seulement un certain sens de la présence de Dieu, Celui qui est présent, mais ne peut pas être vu

Langerbeck⁵⁸ fait référence aux idées spécifiques aux théologiens gnostiques d'Alexandrie, qui soutenaient erronément que Dieu est en essence cognoscible, même si cela requiert un effort considérable, et à la perspective des Pères Cappadociens qui affirmaient que Dieu dépasse les pouvoirs humains. La position de Saint Grégoire est liée d'une certaine façon à son commentaire sur le *Cantique des Cantiques* 5, 2: "Ouvre-moi, ma soeur, mon amie, Ma colombe, ma parfaite! Car ma tête est couverte de rosée, Mes boucles sont pleines des gouttes de la nuit".

⁵³R. Leys, „La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse”, dans *Studia Patristica*, vol. II, Akademie Verlag, Berlin, 1957, p. 497.

⁵⁴Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa” [La Connaissance de Dieu et l'idée d'epektasis chez Saint Grégoire de Nysse]..., p. 87.

⁵⁵Saint Grégoire de Nysse, *Dialog despre suflet și înviere* [Dialogue sur l'âme et la résurrection], P. G. XLVI, coll. 96C.

⁵⁶Idem, *In Canticum Canticorum*, II, P. G. XI, coll. 801A.

⁵⁷Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu* [La Connaissance de Dieu], Traduction, préface et notes par le Père Vasile Răducă, Maison d'édition Christiana, Bucarest, 1995, p. 54.

⁵⁸Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, GNO, 322.

Voici le commentaire de Saint Grégoire (7)⁵⁹: “Notre interprétation t'aidera à comprendre le sens de ce texte. La vision de Moïse a commencé avec une flamme de feu (cf. Exode 3, 2 sq); ensuite, Dieu lui a parlé de l'intérieur d'une nuée (Exode 20, 21). Mais après son croissance et progrès vers la perfection, il a vu Dieu même dans les ténèbres (Exode 24, 15-18, même 33, 20-23). L'enseignement qui en résulte est celui-ci: notre mouvement d'éloignement de tout ce qui est faux et incorrect représente un passage de l'obscurité vers la lumière. Ce passage est suivi de la prise de conscience de la proximité des choses mystérieuses, qui guident l'âme, par des phénomènes accessibles aux sens, vers le monde invisible. Cette prise de conscience s'apparente à une nuée [...], qui guide l'âme avec patience et l'apprend à chercher et à trouver ce qui est caché. Après [...] l'âme entre dans la chambre secrète de la connaissance divine. Ici elle est reçue par l'obscurité divine. Ainsi, l'âme abandonne tout ce qui peut être connu à travers les sens et la raison, et ce qui lui reste pour la contemplation c'est l'invisible et l'incompréhensible. Dieu est là, comme l'Écriture dit a propos de Moïse: “mais Moïse s'approcha de la nuée où était Dieu [Exode 20, 21]”.

Même si le progrès spirituel suit la même structure dans *De vita Moysis* et en *In Canticum canticorum* – dans le deux traites on commence par l'attestation de l'état initial d'ignorance, on passe par la lumière et on arrive à l'obscurité profonde – on ne peut pas parler d'une identité complète des deux ouvrages. Par exemple, dans les deux, on parle en termes similaires de la première étape, mais la deuxième étape est nomme “nuée”, dans *In Canticum ...* et “obscurité”, dans *De vita Moysis*. On peut y ajouter une autre chose particulièrement importante, le fait que dans *In Canticum ...* cette étape se passe dans les ténèbres également, mais on y insiste surtout sur l'idée d'infini, plutôt que sur celle de l'incompréhensibilité de Dieu; l'auteur utilise *Exode* 33, 20-23 pour appuyer son *Commentaire*. En d'autres termes, le triple schéma de ces deux ascensions est différent. D'une part, il est vrai que dans *De vita Moysis* l'idée de ténèbre est proprement intégrée dans l'ensemble de l'ouvrage, ce qui n'est pas valable pour *In Canticum ...* où la perception de la nature infinie de Dieu joue un rôle moins important⁶⁰.

En employant la même image de la mariée du *Cantique des Cantiques*, pour indiquer la vie accomplie à laquelle l'âme s'est

⁵⁹*Or.*, 11 (422.4. sq.); voir Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁰Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 171-172.

élevée dans cette dernière étape de l'ascension spirituelle, Saint Grégoire de Nysse appelle la mariée "parfaite (τελεία)"⁶¹ et "fontaine d'eau vive (φρέαρ ὕδατος ζῶντος)"⁶². Il affirme que "ses vêtements diffusent la bonne odeur de l'encens (τοῦ λιβάνου ὀσμὴν), signe de la déification (διὰ τοῦ λιβάνου τό θεῖον ἐνδείχνυται)"⁶³. Seulement à ce moment, comme fait accompli, est-elle nommée "mariée de la Parole (νύμφη τοῦ λόγου) – car elle devient un seul corps (σύσσωμον) avec le Marié qui ne peut être corrompu (τῷ ἀφάρτῳ νυμφίῳ)"⁶⁴. Sur le plan spirituel, cette union est à l'image de l'union de l'âme avec Dieu, nommée par Saint Grégoire "couche (χοίτη)"⁶⁵. En ce qui concerne la connaissance, il affirme que la mariée est à ce point digne de "voir se révéler (ἐμφανῶς) le visage de Celui qui parle et de recevoir de Lui la Parole même, qui ne s'exprime plus par d'autres"⁶⁶, ce qui traduit la connaissance des énergies divines incréées, de manière directe et non plus par l'intermédiaire de la nature⁶⁷.

L'âme est enveloppée par la nuit divine où le Marié s'approche sans qu'on le voit. C'est parce que l'invisible comment pourrait-il apparaître dans la nuit? Toutefois, Il offre du sens à la présence de l'âme, échappant à la reconnaissance sans équivoque et restant caché dans Sa propre invisibilité⁶⁸. La porte par laquelle le Christ est "reçu" (εἰσοικίζεται: cf. 87, 7, où le même mot est employé pour désigner la foi et 183, 11 f., pour l'image de Dieu reconstitué en nous) représente notre connaissance incomplète de Lui; les clés sont les noms donnés à la bien-aimée, qui signifient qu'elle accepte la volonté du

⁶¹Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum Canticorum*, Homélie XI, P. G. XLIV, coll. 1008D.

⁶²*Ibidem*, Homélie IX, P. G. XLIV, coll. 977B.

⁶³*Ibidem*, coll. 968C.

⁶⁴*Ibidem*, coll. 968A.

⁶⁵*Ibidem*, Homélie VI, P. G. XLIV, coll. 892C.

⁶⁶*Ibidem*, coll. 889C.

⁶⁷N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa” [Le Progrès dans la connaissance de Dieu, avec une référence particulière à Saint Grégoire de Nysse] ..., p. 33.

⁶⁸Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum Canticorum*, GNO, 324.7-12.

Christ et sa pureté parfaite. Ensuite, elle "Le reçoit"⁶⁹, son récompense étant la rosée qui coulent de ses cheveux. Cette rosée est la connaissance du Christ extraite des Ecritures⁷⁰, qui, d'après Saint Grégoire⁷¹, est une partie minuscule de la vérité même⁷².

Saint Grégoire montre, effectivement, que l'âme, enveloppée dans la nuit divine, reçoit seulement un certain sens de la présence de Dieu Celui qui est présent, mais qu'on ne peut pas voir, à cause du fait qu'Il se cache dans l'invisibilité même de Sa nature⁷³. L'obscurité ou la nuit divine se rapportent, comme Saint Grégoire le souligne maintes fois, à la gloire divine et d'autre part à l'incapacité de l'âme de connaître ce que Dieu est dans Son être, ce que Saint Denis l'Aréopagite interprétera, plus tard, comme un abondant effluve de lumière. Même en faisant abstraction des précisions qui y apportera Saint Grégoire Palamas, on peut déduire, de ce qu'on a montré, que l'obscurité divine ne peut pas être comprise dans un sens propre, comme l'interprète Daniélou ou généralement la Théologie romano catholique. En tout cas, la présence divine est signalée de façon particulière, à ce point, par la lumière des énergies divines incréées⁷⁴, qui constituent⁷⁵ la voie de l'union de l'âme avec Dieu et de sa connaissance directe. L'expérience de cette présence se produit intimement, par l'union de l'âme

⁶⁹*Ibidem*, 325.15.

⁷⁰*Ibidem*, 326.2-327, 7.

⁷¹*Ibidem*, 326.9 ff.

⁷²C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa”, dans *Journal of Theological Studies*, n. s. 22, 1971, p. 366.

⁷³Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum Canticorum*, Homélie XI, P. G. XLIV, coll. 1001BC.

⁷⁴Saint Grégoire parle aussi d'une bonne odeur divine (ἡθρεία εὐωδία) qui se forme dans l'âme grâce à la pureté des vertus. (*In Canticum Canticorum*, Homélie III, P. G. XLIV, coll. 824AB). Cela peut aussi être considéré comme une présence divine. Cependant, à cause de sa façon de manifestation, différente du lumineux spécifique à la vie déifiée, nous considérons qu'elle se produit à une étape inférieure de la vie spirituelle.

⁷⁵N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa” [Le Progrès dans la connaissance de Dieu, avec une référence particulière à Saint Grégoire de Nysse]..., p. 35.

avec Dieu, que Saint Grégoire indique alors qu'il dit que "Dieu vient dans l'âme"⁷⁶. C'est union ou communion est la forme spécifique de manifestation de l'amour connue comme agape (ἀγάπη).

On a affaire ici, comme toujours chez Saint Grégoire, à une recherche continuelle de Dieu, par diverses voies de compréhension partielle. L'œuvre entière est imprégnée du langage de l'union (ανάκρασις, συνάφεια etc.), car ce *Cantique des Cantiques* traite de l'amour et de la découverte; mais pour Saint Grégoire le partage du divin et la semblance avec Dieu sont la même chose. Ainsi, il dit: "Le but de toute vie vertueuse est la ressemblance avec le divin"⁷⁷ et "le but de toute vie vertueuse est de partager de l'amour de Dieu"⁷⁸. Effectivement, Saint Grégoire peut même affirmer que Dieu est la vertu: il n'y a pas le cas de voir Dieu, mais de Le refléter⁷⁹.

6. L'union avec Dieu au-delà de toute image et tout concept, dans le Saint des Saints.

Le *Cantique des Cantiques* lui-même est une sorte de paradoxe. Une image de l'absence des images, l'image érotique de l'absence noétique de l'image, le Bien-Aimé est le centre omniprésent et toujours évasif du *Cantique des Cantiques*. En commentant sur le *Cantique* 1, 4 "Le roi m'introduit dans ses appartements", Saint Grégoire décrit l'âme (la mariée qui cherche le Bien-Aimé dans un espace apophatique). Elle a vu les lèvres et la poitrine du Bien-Aimé et s'est unie avec Lui dans une fontaine d'où coulent les paroles de la vie éternelle⁸⁰ et a ce point passe par l'esprit dans l'intérieur des mystères et s'exclame que le passage ne l'a menée que dans l'antichambre de la bonté⁸¹. Dans la purification de l'Esprit "elle cherche les profondeurs de Dieu dans le sanctuaire intérieur du paradis et,

⁷⁶Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum Cantiorum*, Homélie VI, P. G. XLIV, coll. 889D.

⁷⁷Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum Cantiorum*, GNO, 271.11.

⁷⁸*Ibidem*, 280.11.

⁷⁹*Ibidem*, 90.18 ff; voir C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa” ..., p. 366-367.

⁸⁰*In Canticum cantiorum*, I, GNO, 32.

⁸¹*Ibidem*, 40, 5-8.

comme le grand Paul le disait, voit des choses qui ne sont pas vues et entend des paroles qui ne sont pas dites"⁸².

Interpréter le *Cantique des Cantiques* c'est être attiré par le Saint des Saints. Le silence infini de l'image de ce sanctuaire représente la réalité la plus intérieure du texte sacré, dont le but est de conduire l'âme vers l'union. On a vu déjà que Saint Grégoire voit en cela une pédagogie explicite indiquée à ce fin précis⁸³. La mariée doit apprendre à pénétrer avec le désir enflamme et les bras ouverts de la ignorance. Pour faciliter cette démarche, la philosophie du *Cantique des Cantiques* exerce l'âme avec des paradoxes et oxymorons: obscurité lumineuse; ivresse vigilante; blessure de louange; douce douleur; connaissance par ignorance; compréhension incompréhensible; au sommet de la perfection, elle reste apprentie; elle est simultanément dans le sanctuaire intérieur et dans l'antichambre extérieure; blessée par la flèche de l'amour elle devient elle-même flèche qui donne l'amour; en mouvement et au repos. "Le paradoxe desserre les *poings* noétiques - érotiques de la compréhension; en oubliant tout façon de comprendre, j'ai retrouvé mon Bien-Aimé par la foi"⁸⁴.

Saint Grégoire affirme que le *Cantique des Cantiques* "est de la philosophie à travers des mystères ineffables (ἀπορρήτων)⁸⁵". C'est-à-dire, le *Cantique des Cantiques* exerce l'âme à travers l'inexprimable; le caractère apophatique de cette stratégie, tout comme l'allusion au Saint des Saints, indique la façon dont le *Cantique des Cantiques* accompagne l'âme vers l'union. Le Père de l'Eglise perçoit le *Cantique des Cantiques* comme employant des images érotiques fortes pour mener le croyant vers l'espace sans images du Saint des Saints, où se produit l'union avec Dieu au-delà de toute image et de tout concept.

Le paradoxe est plutôt inévitable et suggère par la structure même du Saint des Saints. Au début de la deuxième homélie, l'évêque de Nysse décrit le Saint des Saints comme "La tente sacré du Témoignage" et réfléchit à cette description,

⁸²*Ibidem*, 40, 9-12.

⁸³Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs” ..., p. 519-520.

⁸⁴*Ibidem*, p. 520.

⁸⁵*In Canticum canticorum*, I, GNO, 23.14.

en remarquant le contraste entre son extérieur et son intérieur. L'extérieur consiste en rideaux de toile de lin et de peaux de chèvre. L'intérieur est paré d'or, argent et pierres précieuses; les entrées sont couvertes d'étoffes teintes en bleu, pourpre et cramoisi, entretissées artistement, avec des fils d'or qui les font éclater comme un arc-en-ciel (cf. Exode 26)⁸⁶. Il le compare ensuite avec le *Cantique des Cantiques*, la vraie Tente du Témoignage, qui "guide tout ce qui concerne la philosophie et la connaissance de Dieu"⁸⁷. L'extérieur du *Cantique des Cantiques* consiste en mots et expressions érotiques qui suscitent le désir, par la description de choses magnifiques, même de membres exposés avec audace. L'intérieur du *Cantique des Cantiques*: une Personne dans une lumière forte, pleine de mystères⁸⁸, c'est-à-dire le Bien-Aimé, Dieu la Parole. Encore plus éloquent, lorsque Saint Grégoire désigne l'obstacle à l'entrée dans le *Cantique des Cantiques* pour la communion avec Dieu, il passe de la métaphore du désir à celui de l'épistémologie: les pensées sont les obstacles à l'entrée dans le sanctuaire intérieur du *Cantique des Cantiques*⁸⁹. Cela ne devrait pas nous étonner. Dans les ascensions grégoriennes vers l'union apophatique, les pensées sont l'obstacle ultime face à l'union et doivent être abandonnées⁹⁰. Afin que l'homme puisse entrer dans *Cantique des Cantiques*, obscurité du sanctuaire intérieur, il doit abandonner toute raison⁹¹. Dans la vision de Saint Grégoire, "l'âme est guidée vers les sommets, abandonnant les choses d'en bas, autant qu'il est possible à la nature humaine, et entre dans les sanctuaires de la connaissance mystique, entourée partout de l'obscurité divine. Là, toutes les apparences étant laissées dehors (ἔξω), tout ce qui est proposé à la contemplation de l'âme sont l'invisible (τὸ ἀόρατον) et l'incompréhensible (τὸ ἀχατάληπτον), où se

⁸⁶*Ibidem*, II, 43.8-44.7.

⁸⁷*Ibidem*, 44.9-10.

⁸⁸*Ibidem*, 44.16-17.

⁸⁹*Ibidem*, 45.4-11.

⁹⁰Voir, par exemple, Abraham, dans *Contra Eunomium*, GNO, I, 252, 1-253, 28 et la mariée dans *In Canticum canticorum*, VI, 182.2, 183.15.

⁹¹Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs” ..., p. 516.

trouve Dieu"⁹². Le passage présente la même progression: séparation de l'impiété, qui correspond à une vie de purification et l'application à la connaissance des réalités (προσοχή) qui représentent la vie édifiante. En dépassent toutes les apparences, non seulement celles du sensible mais celles du conceptuel aussi (καταλαμβανόμενον), c'est-à-dire en allant au delà de toute acte naturel de l'âme. La noirceur est l'obscurité totale de l'âme devant la réalité divine qui est invisible (άόρατον, άθεάτον) et incompréhensible (άληπτον). Cet état est formulé en termes négatifs, non parce qu'il serait une négation. Par contre, il est très positif. Mais sa réalité, qui excède la nature, n'est pas formulée en termes conceptuels.

Saint Grégoire précise ensuite: "la vraie connaissance de celui qui cherche est de comprendre que voir signifie ne pas voir, car il transcende toute connaissance, étant séparé tout autour de lui de l'incompréhensibilité par une sorte de ténèbres"⁹³.

7. άπόφασις ή λογοφάσις. La dimension logophatique de l'expérience apophatique de Saint Grégoire. Le langage et le discours de la mariée ne sont pas cataphatiques, mais logophatiques

Personnelle, l'expérience mystique de la mariée a aussi une dimension ecclésiastique que Saint Grégoire souligne en commentant sur le *Cantique* 1,4: "Nous nous égaierons, nous nous réjouirons à cause de toi". L'expérience apophatique de la mariée rend heureuses ses accompagnatrices qui elles aussi aiment ses seins: "Parce que tu aimes les seins de la Parole, qui nourrissent ceux qui sont les enfants du Christ, plus que le vin que les gens font"⁹⁴. Par l'union apophatique de la mariée avec le Bien-Aimé, ses seins prennent les caractéristiques de Sa poitrine; elle devient une source de nourriture, incitant en d'autres l'attraction à Dieu vers laquelle la beauté de la Parole l'a attirée et que l'Esprit a animée. Ce phénomène semble être une caractéristique de l'apophatique grégorien, que nous avons

⁹²Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, P. G. XLIV, coll. 1000D – 1000A.

⁹³*Ibidem*, coll. 733B; voir Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique...*, p. 205-206.

⁹⁴*In Canticum canticorum*, I, GNO, 41.1-4.

nomme “*Logophasis*”: dans le contexte de l’union apophatique, les actes et le discours de la mariée prennent le pouvoir attirant et transformateur de la Parole et deviennent le véhicule de la dynamique incarnée de la Parole⁹⁵.

Dans toute rencontre apophatique de *In Canticum canticorum*, Saint Grégoire souligne, parfois assez subtilement, la façon dont la personne qui a éprouvé l’union (Saint Paul, Thècle, le Disciple bien-aimé, la mariée) est transformée et devient véhicule de la Parole, permettant à la Parole même de s’exprimer par les mots et les actes de cette personne; d’ici donc le terme “logo-phasis”, expression de la Parole⁹⁶. Dans cette instance, la mariée qui se trouve au zénith de l’ascension apophatique, au point où elle a renoncé aux concepts, images et tout mode de connaissance, affiche paradoxalement un discours transformé. Cette transformation n’est pas perçue dans ce qu’elle exprime, mais dans les effets que son discours a sur ceux autour d’elle, par exemple les filles de Jérusalem. Elles aussi seront incitées et attirées vers le Marié. Qui plus est, cette transformation n’est pas limitée au discours. Le pouvoir de l’expression de la Parole se révèle dans les actes du Disciple bien-aimé et de Sainte Thècle. Par conséquent, [*Logophasis*] tient aux actes et au discours transformé et transformateur, qui surgissent grâce à l’union apophatique⁹⁷.

Le discours de la mariée détermine les filles de Jérusalem “a se lever ... pour que la volonté du Marié puisse s’accomplir en elles aussi”⁹⁸. Le discours de la mariée incite dans ses accompagnatrices la même réponse que le Marié avait suscitée en elle-même: le désir transcendant. Ainsi, voici la dimension logophatique de l’expérience apophatique: en vertu de l’union apophatique de la mariée avec la Parole, son propre discours prend le pouvoir et l’efficacité de la Parole même. De la

⁹⁵Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs” ..., p. 517.

⁹⁶Ce thème a été développé judicieusement par Martin Laird, dans „Aphosis și logophasis in Gregory of Nisa”, *Studia Patristica*, 37, 2001, p. 126-132.

⁹⁷Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs” ..., p. 525.

⁹⁸*In Canticum canticorum*, VI, GNO, 184.13-15.

perspective de la mariée, l'apophase est élevée dans l'obscurité de l'ignorance, au-delà du langage et des concepts qui pourraient essayer de saisir Dieu; du cote des accompagnatrices, qui suivent l'expérience apophatique de la mariée, elles éprouvent la "logophase", la manifestation de la Parole dans ses actes et son discours. Alors, la "logophase" (ἀπόφασις) implique un double mouvement:

(1) l'ascension vers l'union avec la Parole, au-delà de toute pensée et parole et

(2) la descente de la Parole dans le monde des faits et du discours. N'étant pas saisi par ses mots, mais s'exprimant à travers eux, la beauté de la Parole émeut les filles de Jérusalem et les lève.

Il est important de noter que son discours n'est pas une tentative cataphatique de comprendre Dieu par le langage; il ne s'agit pas de langage en quête de Dieu (cataphatique), mais de langage qui est plein de Dieu (logophatique). Saint Grégoire est si résolu de nous empêcher de croire que la mariée est revenue au discours cataphatiques, transposant les négations en affirmations, qu'il ne nous permette pas de savoir exactement ce que la mariée dit. En échange, l'auteur patristique souligne ce que les filles de Jérusalem rencontrent dans le discours de la mariée: la Parole Elle-même, ineffable, impossible à examiner, incompréhensible. La dimension logophatique de l'expérience apophatique n'est pas limitée à celle de la mariée; les expériences apophatiques de Paul et du Disciple bien-aimé relèvent de la même dimension de la "logophase"

Saint Paul, "auquel on a offert la brillance dans l'obscurité"⁹⁹, est, de plusieurs points de vue, une figure apophatique pour Saint Grégoire. Dans l'homélie trois sur le *Cantique des Cantiques*, Saint Grégoire voit le Saint Apôtre Paul comme étant initié dans l'ineffable, où il peut entendre ce qui ne peut pas être prononcé (cf. 2 Cor. 12, 4)¹⁰⁰. Tandis que la

⁹⁹*Ibidem*, II, GNO, 48.15.

¹⁰⁰Les privatifs alpha des termes grecs ἀπόρητον, ἀάλητον et ἀνέχφραστον soulignent l'impulsion apophatique du contexte. Cet enlacement des privatifs alfa est une stratégie apophatique typique à Saint Grégoire; voir F. Vinel, „Homélie sur l'Ecclésiaste”, dans *Sources Chrétiennes*, 416, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 388, n. 2.

nature divine ne peut pas être expliquée par des mots par Saint Paul, Dieu peut parler par lui. En devenant un lieu de la vie de Christ, par l'union avec la foi, "Paul a démontré que le Christ vit en lui et prouvé que le Christ parle par lui"¹⁰¹. Par le Saint Paul, la Parole est Celle qui parle, l'Apôtre des Nations ayant un effet transformateur sur ceux qui l'entourent. Ainsi, Titus, Silvanus et Timothée sont transfigurés quand ils *inhalent* le parfum de Saint Paul, qui contient Christ qui l'habite¹⁰². Dans la quatorzième homélie sur *Cantique des Cantiques*, le discours de Paul a le caractère transformateur de la Parole ineffable qui l'habite. Par conséquent, quand Thècle entend le discours de Saint Paul, "ces gouttes coulante de myrte", deviennent elles-mêmes une demeure divine: "Après cette leçon ... seule la Parole demeurait en elle"¹⁰³. Saint Paul, uni avec la Parole Qui ne peut pas être comprise par le discours, est transformé et devient véhicule de la Parole formatrice, ineffable. Du côté de Saint Paul, c'est une rencontre apophatique, mais du côté de Thècle, qui écoute l'Apôtre Paul, la rencontre est logophatique. Une fois de plus, Saint Grégoire ne présente pas ce que Saint Paul a fait ou dit effectivement; en échange, il met l'accent sur l'efficacité formatrice des actes et du discours: la Parole elle-même. Le disciple bien-aimé Jean est une autre figure apophatique, qui exhibe la même dimension logophatique qu'on voit dans la mariée et dans l'Apôtre des nations, Saint Paul¹⁰⁴.

Le discours logophatique évoque en eux la même réponse que la Parole suscite dans la mariée et le Saint Apôtre Paul: ascension vers l'union, l'habitation divine¹⁰⁵.

¹⁰¹In *Canticum canticorum*, III, GNO, 88.4-6.

¹⁰²*Ibidem*, 91.17-92.4.

¹⁰³*Ibidem*, 405.7-9.

¹⁰⁴Martin Laird, „Whereof we speak’ : Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage”, dans *The Heythrop Journal*, vol. 42, 2001, p. 3-5.

¹⁰⁵*Ibidem*, p. 5-6.

8. Les gestes aphairétiques de la mariée. L'amour qu'elle désire est connu seulement dans l'ignorance

En dépit de tous les gestes apophatiques de ἀφαίρεσις¹⁰⁶ de la mariée – l'effluve de concepts et l'abandon de tous les moyens de compréhension – paradoxalement elle est perpétuellement la fontaine de tout enseignement solide pour ses accompagnatrices; même si elle abandonne le discours en faveur de l'union apophatique avec le Marié, un jardin de mot fleurit dans sa bouche. La sixième homélie sur le *Cantique des Cantiques* nous offre la plus représentative rencontre apophatique¹⁰⁷. Enveloppée par la nuit divine, la mariée commence à s'élever à divers niveaux de connaissance. En oubliant la perception par les sens, elle s'élève au rang des anges et apprend par le silence des anges que le Bien-Aimé ne peut pas être compris. "Elle s'est rendu compte que l'amour qu'elle désirait est connu seulement en ignorance"¹⁰⁸. Par conséquent, la mariée s'exclame: "J'ai passé près de chaque créature et chaque chose intelligible de la création et après avoir oublié tous les moyens de compréhension, j'ai découvert mon Bien-Aimé dans la foi. Je ne le laisserai plus partir maintenant que je l'ai découvert par l'embrassement de la foi"¹⁰⁹.

Le texte contient une abondance de motifs apophatiques: l'ascension dans l'obscurité, des gestes aphairétiques qui abandonnent les niveaux de la connaissance conceptuelle, la coïncidence de la connaissance et de l'ignorance qui culminent dans l'union au-delà des concepts

¹⁰⁶Nous utilisons les termes [*aphairésis*] et [*aphairétique*] dans un sens plus large que le terme avec une résonance cérébrale „abstraction”, intégrant les significations abandon, éloignement ou renoncement d'images et concepts au cours de l'élévation apophatique.

¹⁰⁷Saint Grégoire commente, dans cette homélie, le *Cantique* 3, 1-4: „Sur ma couche, pendant les nuits, j'ai cherché celui que mon coeur aime; Je l'ai cherché, et je ne l'ai point trouvé. Je l'ai appelé, et il ne m'a point répondu ...”. La terminologie apophatique du thème („nuit”, „ne pas répondre”, „ne pas trouver”) suggère à Saint Grégoire la direction apophatique assumée par son exégèse.

¹⁰⁸Saint Grégoire de Nysse, *In Canticum canticorum*, VI, GNO, 183.2-3.

¹⁰⁹*Ibidem*, p. 183.5-9.

par l'intermédiaire d'une faculté réservée à cette fin¹¹⁰. Pourtant, l'union au-delà de la pensée et de la parole, au-delà de tout mode de compréhension, n'est pas la seule préoccupation de ce texte apophatique, car le texte passe très vite à ce qu'on a nommé "logophase".

Après cette expérience apophatique de l'union, la chambre tranquille du cœur de la mariée commence à parler: "ensuite, la mariée s'adresse avec tendresse aux filles de Jérusalem"¹¹¹. Pourtant, il est important d'observer la nature de ce discours: il n'est pas caractérisé d'une énonciation cataphatique des attributs divins. En fait, Saint Grégoire ne nous présente pas précisément les mots de la mariée; il attire notre attention sur l'effet de ce discours sur les accompagnatrices vierges.

9. La bouche de la mariée est pleine des mots de la vie éternelle, devenant elle-même une fontaine de mots

Dans la première homélie sur le *Cantique des Cantiques*, le disciple bien-aimé assume une posture différente, mais toujours apophatique. En s'inclinant vers la poitrine du Seigneur, Saint Jean pose sa main, comme si sur une éponge, sur la poitrine du Christ. Ainsi, en se reposant, en silence, "il est rempli d'une transmission ineffable des mystères caches en profondeur dans le cœur du Seigneur"¹¹². Toutefois, au lieu de continuer à se reposer à la poitrine du Seigneur, le Disciple bien-aimé prend le *sein* de la Parole où il s'est reposé et offre les choses bonnes qu'il a reçu, et par cela, "proclame la Parole qui existe toujours"¹¹³.

De la bouche du Marié sortent des effluves de grenades et jardins d'épices; elle devient une fontaine qui arrose les

¹¹⁰Martin Laird („By Faith Alone: A Technical Term in Gregory of Nyssa" dans *Vigiliae Christianae*, 54, 2000, p. 61-79) considère que, bien qu'il n'y ait rien de nouveau sur la désignation d'une faculté de l'union, le fait que Saint Grégoire nomme cette faculté apophatique de l'union „foi" est plutôt signe d'une idiosyncrasie de sa part.

¹¹¹In *Canticum canticorum*, VI, GNO, 183.10-11.

¹¹²*Ibidem*, 41.7-10. Le langage de l'ineffable (ἄρρητον) et du cache (ἐγγεμένον) souligne l'orientation apophatique du texte.

¹¹³*Ibidem*, 41.10-13; voir Martin Laird, „Whereof we speak: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage" ..., p. 5.

jardins qui coulent d'elle. On n'apprend pas la même chose dans le cas de Paul et Apollos; l'un a planté, l'autre a arrosé (1 Cor. 3, 6); plutôt, les deux, la plantation et l'arrosage sont utilisés ensemble. Peut-être que la gloire du Marié contient quelque chose de plus sublime. Le texte dit que le Marié est une fontaine d'où coulent non pas de torrents, mais de jardins; pas de cours d'eau réguliers, mais des jardins qui naissent et croissent. Ainsi, le divin Apôtre a transformé en "jardins vifs" ceux parmi lesquels, par sa doctrine, il a fait croître le jardin de l'Eglise¹¹⁴.

D'une clarté variable, la dimension logophaïque de l'apophatique de Saint Grégoire se révèle dans les homélies sur le *Cantique des Cantiques*. Dans une image simple mais émouvante de l'union, dans la première homélie, la mariée pose sa bouche sur la bouche du Marié, d'où sortent comme d'une fontaine les mots de la vie éternelle¹¹⁵. Résultat de cette union, la bouche de la mariée est remplie des mots de la vie éternelle, et ainsi, en union avec la fontaine de la Parole, la mariée elle-même est transformée en fontaine de mots, "souhaitant que tous soient sauvés et souhaitant à tout personne de partager ce baiser"¹¹⁶. Le même motif réapparaît dans la neuvième homélie, où la mariée est une fois de plus remplie du discours qui résulte du contact avec la Parole. Ses seins sont décrits comme fontaines de bons enseignements et, lorsque le Marié tourne pour regarder sa mariée, il lui dit: "ton cœur est devenu un rayon de miel rempli de tous types de préparations. Du trésor de ton cœur viennent tes mots. Ils sont des gouttes de miel où la Parole peut se mélanger avec du lait et du miel"¹¹⁷. Vu que le discours de la mariée, parfume par le miel de la présence, s'écoule du rayon de sa bouche, Saint Grégoire souligne que les mots de la mariée "ne sont pas de mots simplement, mais de pouvoir"¹¹⁸.

¹¹⁴In *Canticum canticorum*, GNO, 291.17.

¹¹⁵*Ibidem*, 32. Saint Grégoire commente le *Cantique* 1, 2: „ Qu'il me baise des baisers de sa bouche”.

¹¹⁶*Ibidem*, I, GNO, 33.2-4.

¹¹⁷*Ibidem*, IX, 270.7-11.

¹¹⁸*Ibidem*, 280.3.

10. Le désir de la mariée a suscité le même désir envers le Bien-Aimé dans les filles de Jérusalem. Le cœur de la mariée et les cœurs de ses accompagnatrices deviennent des "jardins de vertu"

Dans un geste logophatique subtil, la mariée s'adresse ensuite aux filles de Jérusalem. L'effet logophatique n'est pas aussi élaboré ici que dans la quatrième homélie, mais dans la treizième homélie il devient plus évident. "Enflammée par l'amour la mariée expose la blessure de l'amour, profondément gravée dans son cœur, parce qu'elle est aussi signe de sa communion (κοινωνία) avec Dieu"¹¹⁹. Cette manifestation a un effet profond sur les accompagnatrices de la mariée. Elles commencent à réfléchir sur ses ascensions tout au long des homélies sur le *Cantique des Cantiques*, à tel point qu'elles commencent à désirer le Bien-Aimé: "Qu'a ton bien-aimé de plus qu'un autre, O la plus belle des femmes? Décris-nous qui nous devons chercher, pour que nous puissions le connaître par la frappe de l'amour qui a blessé ton Cœur et a intensifié ton amour envers lui en douce douleur"¹²⁰. Le désir de la mariée, attirée par la Parole et amplifiée par l'Esprit, a suscité le même désir dans les filles de Jérusalem¹²¹.

"Le pouvoir" du discours du Marié représente l'efficacité féconde de la Parole elle-même et, en vertu de l'union de la mariée avec la Parole, l'évêque de Nysse écrit "un jardin fleurisse de sa bouche"¹²². Pourtant, ce pouvoir n'est pas au bénéfice de la mariée, mais de ceux qui entendent ses paroles, car ils en reçoivent les semences dans leurs cœurs, et les "mots de la foi deviennent un jardin plante dans leurs cœurs"¹²³. Leurs cœurs, tels que le sien, deviennent des jardins de la vertu. Tout comme la mariée fut transformée en vertu de son union avec le Marié Parole, celles qui écoutent son discours sont à leur tour transformées, car elles rencontrent la même Parole.

¹¹⁹*Ibidem*, XIII, 378.14-17.

¹²⁰Saint Grégoire l'explique aussi dans *In Canticum canticorum*, XIII, GNO, 379.16-380.6.

¹²¹Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs" ..., p. 518-519.

¹²²*In Canticum canticorum*, IX, GNO, 281.2.

¹²³*Ibidem*, 282.4-7.

Bibliographie

Sources

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri (partea I)* [Œuvres, 1^e partie], traduction en roumain par Père Prof. Dumitru Stăniloae et Père Ioan Buga, dans la collection *Părinți și scriitori bisericești* (PSB) [Pères et Ecrivains de l'Eglise], vol. 29, Maison d'édition de l'Institut Biblique et de Mission de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, Bucarest, 1982.
2. Idem, *Scrieri (partea a II-a)* [Œuvres, 2^{ème} partie], traduction en roumain et notes par Père Teodor Bodogae, dans la collection *Părinți și scriitori bisericești* (PSB) [Pères et Ecrivains de l'Eglise], vol. 30, Maison d'édition de l'Institut Biblique et de Mission de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, Bucarest, 1998.
3. Idem, *Contra Eunomium*, dans *Gregorii Nysseni Opera (GNO) I și II*, 2 volumes, édit. Werner William Jaeger, Leiden:Brill, 1960.
4. Idem, *In Canticum canticorum*, dans *Gregorii Nysseni Opera VI*, Editor H. Langerbeck, Brill, Leiden, 1960.
5. Idem, *De vita Moysis*, Herbertus Musurillo, *Gregorii Nysseni Opera*, VII, Leiden:Brill, 1964.
6. Idem, *De vita Moysis*, la J. P. Migne, *Patrologia Graeca* (P. G.), vol. XLIV, Paris, 1857-1866.
7. Idem, *In Canticum canticorum*, la J. P. Migne, *Patrologia Graeca* (P. G.), vol. XLIV, Paris, 1857-1866.
8. Idem, *Contra Eunomium*, la J. P. Migne, *Patrologia Graeca* (P. G.), vol. XLV, Paris, 1857-1866.

Littérature secondaire

1. DANIELOU, Jean, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944.
2. EVDOKIMOV, Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu* [La Connaissance de Dieu], Traduction, préface et notes par le Père Vasile Răducă, Maison d'édition Christiana, Bucarest, 1995.
3. FER, Nicolae, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa* [La Connaissance de Dieu et l'idée d'epektasis chez Saint Grégoire de Nysse], dans *Ortodoxia* [Orthodoxie], Année XXIII, Nr. 1, 1971.
4. GELJON, Albert-Kees, *Divine infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, în *Vigiliae Christianae*, Vol. 59, Nr. 2, 2005.
5. HANSURS VON BALTHASAR, *Présence et Pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris, 1988.
6. LAIRD, Martin, *Apophysis și logophysis in Gregory of Nisa*, în *Studia Patristica*, 37, 2001.
7. Idem, *By Faith Alone: A Technical Term in Gregory of Nyssa*, în *Vigiliae Christianae*, 54, 2000.
8. Idem, *Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A*

Reconsideration, n. 90, în *Journal of Religion*, 79.4, 1999.

9. Idem, *Under Somon's tutelage: The Education of Désire in the Homilies of The Song of Songs*, în *Modern Theology*, 18:4, October, 2002.

10. Idem, „Whereof we speak’ : *Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage*, în *The Heythrop Journal*, vol. 42, 2001.

11. LEYS, R., *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, în *Studia Patristica*, vol. II, Akademie Verlag, Berlin, 1957.

12. MACLEOD, C. W., *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*, în *Journal of Theological Studies*, n. s. 22, 1971.

13. MARTIN Laird, *The Fountain of His lips: Désire and Divine Union in Gregory of Nyssa's Homilies on the Song of Songs*, în *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol. 7, nr. 1, 2007.

14. MEREDITH, Anthony, *Capadocienii*, traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Maison d'édition Sophia, Bucurest, 2008.

15. NORRIS, R. A., *The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs*, în *Anglican Theological Review*, 80, 4, 1998.

16. SARAH Coakley, *Re-Thinking Gregory of Nyssa*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003.

17. SCOTT, Mark S. M., *Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the "Black and Beautiful" Bride in Song of Songs 1: 5*, în *Harvard Theological Review*, 99:1, 2006.

18. STĂNESCU, Magistrand N. V., *Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa* [Le Progrès dans la connaissance de Dieu, avec une référence particulière à Saint Grégoire de Nysse], dans *Studii Teologice* [Etudes théologiques], Année X, Nr. 1-2, 1958.

19. VINEL, F., *Homélies sur l'Ecclésiaste*, în *Sources Chrétiennes*, 416, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.