

La coexistence initiale du corps et de l'âme dans l'homme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète

In: Échos d'Orient, tome 31, N°167, 1932. pp. 304-315.

Citer ce document / Cite this document :

Stéphanou E. La coexistence initiale du corps et de l'âme dans l'homme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète. In: Échos d'Orient, tome 31, N°167, 1932. pp. 304-315.

doi : 10.3406/rebyz.1932.2723

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1932_num_31_167_2723

La coexistence initiale du corps et de l'âme

d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète

Le problème de l'origine de l'âme est longtemps resté une question de controverse dans l'Église. Les tâtonnements des premiers siècles ont proposé plusieurs solutions qui pratiquement se ramènent à trois : la création *ab aeterno*, la création *in tempore*, le traducianisme (1). Une question connexe à celle, plus générale, de l'origine est celle de l'union, dans le temps, de l'âme et du corps en vue de la constitution du composé humain, et c'est cette question, plus particulièrement, que nous voudrions envisager chez deux Pères de l'Église, grands penseurs et philosophes reconnus, saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète.

SAINTE GRÉGOIRE DE NYSSE. — Voici les passages principaux qui nous livrent la pensée du Saint sur la question : 1° Les chapitres xxviii et xxix du *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (2) tenté par saint Grégoire dans le but de donner un complément à l'œuvre de saint Basile sur l'Hexaméron. 2° Un passage très éloquent du *De Anima et Resurrectione* (3).

Nous écarterons comme étrangers à notre saint les ouvrages suivants, où cependant la même question est touchée. 1° Le *Περὶ ψυχῆς* (4) qui n'est qu'un chapitre pris tel quel dans l'ouvrage de Némésius d'Emèse, sur la nature de l'homme (5). Nous savons, en effet, pertinemment que l'évêque de Nysse condamne la théorie de la préexistence. Or, l'auteur du *De Anima* se prononce catégoriquement en faveur de cette théorie et c'est avec conviction qu'il présente les impossibilités philosophiques de la création successive des âmes et du génératianisme (6). 2° L'opuscule *Περὶ τοῦ τί ἐστὶ τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν* (7) qui appartient probablement à Anastase le Sinaïte. L'auteur présente comme ressem-

(1) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, au mot âme, par J. BAINVEL, une longue liste d'écrits patristiques gréco-latins consacrés à l'âme.

(2) *P. G.*, XLIV, 123-256.

(3) *P. G.*, XLVI, 125-128.

(4) *P. G.*, XLV, 187-222.

(5) *P. G.*, XL, 503-518.

(6) *P. G.*, XLV, 205.

(7) *P. G.*, XLIV, 1328-1345.

blance divine le caractère tout mystérieux de l'âme dont nous ignorons jusqu'à l'origine; « aussi, conclut-il, voyons-nous combien grossièrement se sont trompés ceux qui tentèrent d'en élucider le mystère », et il énumère les opinions soutenues par les différents âges (1). Saint Grégoire ne se serait pas, assurément, démenti ainsi.

C'est dans le *De Hominis Opificio* que l'évêque de Nysse aborde la question de l'origine de l'âme pour la traiter *ex professo* (διεξετάσαι). Il n'ignore pas que dans l'Église elle est encore objet de controverse (τὸ ἀμφιβαλλόμενον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις). Cependant, pour lui, toutes ces opinions qui disloquent le composé humain par la position successive dans le temps de ses parties constitutives sont à rejeter.

1. A la doctrine de la préexistence des âmes (2), il oppose les conséquences ridicules et monstrueuses de la métempsycose à laquelle il la dit attachée (τῆς δὲ τοιαύτης ἀτοπίας (de la métempsycose) αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία, τὸ προὔφραστάναι τὰς ψυχὰς οἶσθαι) (3). En effet, il n'est pas logique que, du monde incorporel, les âmes chutent dans la matière, sous prétexte de purification, car la vie corporelle étant plus propice au péché et à la souillure, il s'ensuivra que l'âme ira, de chute en chute, jusqu'à sa destruction complète et même jusqu'à son anéantissement (πρὸς τὸ μὴ ὄν... ἡ ψυχὴ μεταχωρήσει) (4). D'ailleurs, affirmer la possibilité d'un relèvement après la chute, c'est admettre la supériorité de la vie corporelle et sensible sur la vie incorporelle, si l'une est occasion de chute et l'autre de salut (5).

2. Contre la postériorité de l'âme dans le composé humain, saint Grégoire oppose ses difficultés :

1° L'âme venant après le corps serait créée pour le corps et dans le seul but de l'animer; elle lui serait donc inférieure puisque son être serait ordonné à lui, πᾶν τὸ διὰ τι γινόμενον, ἀτιμότερον πάντως ἐστὶ τοῦ δι' ὃ γίνεται (6).

2° L'homme venant à l'être par étapes ou par morceaux, dans

(1) *Ibid.*, 1332 D.

(2) Saint Grégoire vise ici spécialement l'origénisme et le *Περὶ ἀρχῶν* qu'il cite d'ailleurs. *Ibid.*, 229 B.

(3) *Ibid.*, 232 B et XLVI, 125 A.

(4) *P. G.*, XLIV, 232 D, 233 A.

(5) *Ibid.*, 233 A, B.

(6) *Ibid.*, 229 C, D; 233 C.

son corps, puis dans son âme, serait un indice de l'impuissance du Créateur qui pour le créer devrait s'y prendre comme à deux fois (1).

3° Si l'âme n'accompagne pas le principe corporel, celui-ci doit être inanimé (ἄψυχον), c'est-à-dire mort (νεκρόν). Or, le *semen* vit, et la preuve en est qu'il est chaud et qu'il se meut (2).

4° L'être de l'homme venant à l'existence par morceaux serait disloqué.

3. Saint Grégoire préfère rester à égale distance de ces deux extrêmes et adopter le synchronisme de position dans l'être du composé humain. Sa grande raison est que l'unité de l'être humain réclame une unité de principe, car l'homme ne peut être antérieur ou postérieur à lui-même. Qu'il préexiste dans la pensée de Dieu, nul doute, mais quand vient l'heure de la création, c'est tout entier et non par morceaux qu'il apparaît dans l'être (3). Cependant, pas plus que l'épi de blé, il n'atteint, dès le premier instant, son plein développement. *Tout* l'homme est là dans le *semen* dès le premier instant, comme tout l'épi est dans le grain de blé; aucun de ses constituants n'a préexisté et nul n'est besoin d'un secours extérieur pour la perfection de son être, qui est affaire de temps (οὐ προσλαμβάνουσάν τι τῶν ἔξωθεν εἰς ἀφορμὴν τελειώσεως) (4). Car c'est à mesure que le corps s'organise que l'âme se développe et se manifeste dans ses facultés (5), d'abord nutritive, puis sensible, enfin raisonnable.

Mais il y a plus : l'âme trahit sa présence dans le mouvement même qui organise la matière séminale car elle est, elle-même, la créatrice de sa propre habitation. Il est impossible, en effet, dit saint Grégoire, d'imaginer l'âme s'adaptant à une demeure étrangère comme il est impossible à l'empreinte du sceau dans la cire de s'adapter à une autre figure (6).

4. Nulle part dans l'exposé de cette théorie, saint Grégoire ne suppose ou laisse entendre la création immédiate de l'âme indivi-

(1) *Ibid.*, 236 A.

(2) *Ibid.*, 236 D, 237 A. XLVI, 125 A, 128 A.

(3) *P. G.*, XLIV, 233 D.

(4) *Ibid.*, 236 A, B; 240 A, B.

(5) Τῆ σωματικῇ αὐξήσει συμμορφώσα... καὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἐνεργείας τῷ ὑποκειμένῳ συναύξεσθαι... ἢ τῆς ψυχῆς ἐνέργεια καταλλήλως ἐμφομένη τῷ ὑποκειμένῳ, συνεπιδίδωσι καὶ συναύξεται. *I id.*, 236 C, D; 237 B, C. XLVI, 128 A.

(6) XLIV, 257 B. Ἐν τῷ κατασκευάζειν αὐτὴν ἑαυτῇ διὰ τῆς ἐντεθείσης ὕλης τὸ προσφύεσ οἰκητήριον. Οὐδὲ γὰρ εἶναι δυνατόν λογιζόμεθα, ἀλλοτριῶν οἰκοδομαῖς τὴν ψυχὴν ἐναρμόζεσθαι, ὡς οὐκ ἔστι τὴν ἐν τῷ κηρῷ σφραγίδα πρὸς ἀλλοτρίαν ἀρμοσθῆναι γλυφῆν.

duelle par Dieu. Il exclut, au contraire, tout apport extérieur, comme nous venons de le voir, et, après avoir répété la nécessité d'un principe unique pour le composé humain, il affirme que ce principe est à un point de vue supérieur la volonté première de Dieu, et à un point de vue secondaire la naissance (1). Dans le *De Anima et Resurrectione*, postérieur, quoique de peu, au *De Hominis Opificio* (2), la pensée et l'expression se précisent et l'origine de l'âme trouve son explication dans l'exemple d'un jeune rejeton fiché en terre et qui s'acquiert une vie individuelle et indépendante; et saint Grégoire de continuer : οὕτω φαμέν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἀποσπώμενον πρὸς ἀνθρώπου φυτεῖαν, καὶ αὐτὸ τρόπον τινα ζῶον εἶναι ἐξ ἐμφύχου ἔμφυχον, ἐκ τρεφομένου τρεφόμενον (3).

Ainsi donc, d'après cette doctrine, ce sont les parents qui communiquent à l'enfant son âme aussi bien que son corps. Et voici qui corrobore encore ce point de vue : Cette communication de l'âme de parents à enfants ne peut persister infiniment et, un jour, elle cessera de se produire. La raison en est que toute nature intellectuelle arrivée à sa plénitude s'arrête dans son développement (πάσης τῆς νοητῆς φύσεως ἐν τῷ ἰδίῳ πληρώματι ἐστῶσης). Or, la nature humaine participe de l'ordre intellectuel. Il viendra donc un jour où le flux successif de la nature humaine s'arrêtera (στήσεται πάντως ἡ ροῶδης αὕτη τῆς φύσεως κίνησις); il n'y aura plus alors ni génération ni corruption, ce sera la vie stable et indissoluble à laquelle se rejoindront tous les morts : ce sera la vie de la résurrection (4).

Saint Grégoire de Nysse paraît ici un traducianiste convaincu. Après avoir rejeté les théories qui veulent l'âme antérieure ou postérieure au corps, il ne voit comme possible que la voie moyenne de la coexistence des constitutifs humains; ce qui le guide dans ce choix, c'est, en somme, une pensée profondément philosophique, celle de l'unité de la nature humaine qui, malgré son caractère bipartite, présente une cohérence indissoluble et, par le fait, réclame : a) l'unité de principe; b) la position synchronique dans l'être. Que n'a-t-il approfondi un peu plus le caractère de simplicité et d'indivisibilité de l'âme pour éviter l'erreur du traducianisme!

(1) *Ibid.*, 236 B. Ὡς μήτε ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος, μήτε χωρὶς ψυχῆς τὸ σῶμα ἀληθές εἶναι λέγειν ἀλλὰ μίαν ἀμφοτέρων ἀρχήν, κατὰ μὲν τὸν ὑψηλότερον λόγον ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ Θεοῦ βουλήματι καταβληθεῖσαν, κατὰ δὲ τὸν ἕτερον, ἐν ταῖς τῆς γενέσεως ἀφορμαῖς συνισταμένην.

(2) Le *De Hominis Opificio*, comme on sait, est de 379 et le *De Anima et Resurrectione* date probablement de janvier 380.

(3) P. G., XLVI, 125 C.

(4) *Ibid.*, 128 B, C; 129 B.

SAINTE MAXIME L'HOMOLOGÈTE. — Un de ceux qui, avec saint Grégoire de Nysse, ont le plus insisté sur cette question de l'origine de l'âme est assurément le philosophe de Chrysopolis. En maints passages de son œuvre les mêmes affirmations reviennent sous sa plume, mais ce sont, surtout, les chapitres suivants, tirés tous du *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*, qui nous livrent sa pensée.

Θεωρία σύντομος πρὸς τοὺς λέγοντας προϋπάρχειν ἢ μεθ'ὑπάρχειν τῶν σωμάτων τὰς ψυχάς. (*P. G.*, XCI, 1321 D — 1325 C.)

Πρὸς τοὺς λέγοντας προϋπάρχειν τῶν σωμάτων τὰς ψυχάς. (*Ibid.*, 1325 D — 1336 D.)

Πρὸς τοὺς λέγοντας τῶν ψυχῶν προϋπάρχειν τὰ σώματα. (*Ibid.*, 1336 C — 1341.)

Περὶ τοῦ πῶς καινοτομία γίνεται τῶν καινοτομουμένων πραγμάτων μενόντων ἀτρέπτων κατὰ φύσιν. (*Ibid.*, 1341 D — 1345 A.)

Ὅτι πᾶσα φύσις τῷ οἰκείῳ λόγῳ διαπαντὸς ἔχει τὸ τέλος. (*Ibid.*, 1345 A, B, C.)

Dans le long commentaire du chapitre VII du *Περὶ φιλοπρωχίας* (1) de saint Grégoire de Nazianze, *ibid.*, les colonnes 1100-1101.

Il serait peut-être difficile d'évaluer exactement l'influence de saint Grégoire de Nysse sur la pensée de saint Maxime, mais nous savons que si, avec Denys l'Aréopagite, saint Grégoire de Nazianze fut l'oracle préféré du moine de Chrysopolis, son homonyme de Nysse ne fut pas complètement ignoré; son nom est, au contraire, souvent mentionné, et à relever les citations de sa pensée on dresserait une liste assurément plus abondante que celle donnée par l'index de Fabricius, *P. G.*, XC, 35-36 (2). Quoi qu'il en soit, il est certain que Maxime connaît saint Grégoire de Nysse et qu'il vénère son nom; nous n'aurions pour nous en convaincre que l'effort qu'il fait pour présenter sous un jour orthodoxe un point faux de sa doctrine sur l'apocatastase (3) que ce serait suffisant. S'il ne semble pas admettre toutes ses opinions sur l'origine de l'âme, la ressemblance des deux exposés est si frappante, par la façon même dont

(1) *P. G.*, XXXV, 865 B.

(2) Voici, prises au hasard, quelques références de l'œuvre de saint Maxime où l'on surprend le nom de saint Grégoire de Nysse. Les numéros renvoient aux chiffres gras indiquant la pagination de Combefis.

P. G., XC, 15, 304; XCI, 85, 92, 153, 157, 175, 538, 544, 547, 554, 556, 568, 577, 610, 612, 615, 623, 629, 630, 635, 637, 642, 651, 653, 658, 665, 675, 688; IV, 71, 223, 228,

(3) *P. G.*, XC, 796 A, B. Notons que cette doctrine est puisée dans le *De Officio Hominis*, c. XXI sq., (*P. G.*, XLIV, 201 sq.) dans l'ouvrage même où saint Grégoire expose ses théories sur l'âme.

ils seraient les questions, que l'influence du *De Opificio* peut être considérée comme certaine.

1. Contre la préexistence des âmes, Maxime voit de graves difficultés :

1° Le monde corporel ne serait, dans cette hypothèse, qu'un moyen de châtement inventé à la suite du péché des âmes, et sa raison d'être ne serait plus d'annoncer visiblement le mystère de la divinité. Son apparition dans l'être serait *παρά πρόθεσιν Θεοῦ* et en dehors de toute prévision divine, ce qui est absurde, car Dieu prévoit de toute éternité et dans la texture même de leur essence tous les êtres appelés à exister un jour (1). Comment, en effet, admettre que Dieu puisse procéder à la création de quelque être malgré lui (*τυραννηθείς*), puisque ce qui est fait en dehors de l'idée divine est complètement dépourvu de raison et de sagesse (*λόγου καὶ σοφίας παντελῶς ἐστέρηται*) et ne peut s'appeler que le mal; or, le mal ayant pour caractéristique essentielle l'inexistence (*οὐ τὸ εἶναι χαρακτηρίζει ἢ ἀνυπαρξία*) ne peut, d'aucune façon, être œuvre de Dieu (2).

2° Un autre inconvénient, apparenté d'ailleurs à ceux déjà exposés, serait l'annulation du mystère de l'Incarnation dans ses conséquences à venir. En effet, l'apparition fortuite du corps humain dans l'être entraîne logiquement — et les partisans de la préexistence n'ont pas manqué de le soutenir (3) — sa disparition, c'est-à-dire son annihilation dans un avenir plus ou moins prochain. Et saint Maxime, procédant par la forme syllogistique du sorite (4), tente de prouver que ce qui existe, tenant en Dieu à une idée déterminée et stable, ne peut se disloquer et tomber dans le néant. Mais dans le cas d'une création fortuite et *παρά πρόθεσιν*, la stabilité des essences dans l'être devient insoutenable, et que dirons-nous alors de Jésus-Christ, homme parfait, assis à la droite du Père et triomphateur de l'éternité (5)? S'il est vrai, selon les partisans de la préexistence, que le mouvement évolutif des âmes

(1) *P. G.*, XCI, 1328 A-D.

(2) *Ibid.*, 1329 D, 1332 A.

(3) *P. G.*, IV, 176 A. Saint Maxime énumère ceux pour qui le corps doit disparaître comme indigne de l'éternité. Platon et plusieurs hérétiques *ὡς οἱ ἀπὸ Σίμωνος τοῦ Μάγου, καὶ Μενάνδρου, καὶ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Μάνεντος καὶ νῦν δὲ οἱ ἀπὸ τῶν Ὀριγέ- νους προερχόμενοι μύθων.*

(4) *P. G.*, XCI, 1329 B-C. De ce sorite, dont la suite logique semble plutôt contestable, nous ne retiendrons que la pensée exprimée.

(5) *Ibid.*, 1332 C, D. 1333 A.

vers un état de perfection consommée exige l'inutilité et la déposition du corps, que dire de Celui que les Écritures proclament le Parfait ? Et si tels sont, vraiment, les appels de la nature humaine, pourquoi ne voyons-nous pas leur réalisation en Celui qui en est le Chef (1) ?

3° Enfin, cette doctrine sur la préexistence des âmes et la future disparition des corps est trop importante pour que, si elle fut vraie, la tradition ne nous en ait rien légué (2).

2. Contre la doctrine de la préexistence des corps, voici ses objections :

1° Cette théorie est seulement affirmée, mais nullement prouvée (3).

2° Puisque l'âme ne vient que plus tard animer le fœtus, celui-ci doit être ou complètement inanimé (ἄψυχον) ou animé (ἔμψυχον) de quelque manière.

Dans la première alternative, il est dépourvu de puissance vitale et mort, et, dans ce cas, il ne peut ni se nourrir, ni croître (4).

Dans la deuxième alternative, l'âme que l'on reconnaît au fœtus doit être d'une classe déterminée affirmant les propriétés de l'espèce qu'elle réalise et niant les autres. Or, *a*) ou bien c'est une âme nutritive et augmentative (θεραπευτική και αύξητική) et, dans ce cas, nous avons là non pas un homme, mais une plante, et la question se pose de savoir comment un homme devient le père d'une plante, puisque le fœtus n'a, en aucune façon, un être naturel humain. (τοῦ φυτοῦ... ἐξ ἀνθρώπου παντελῶς τὸ εἶναι κατὰ φύσιν οὐκ ἔχοντος); *b*) ou bien c'est une âme sensible (αἰσθητική), semblable à celle des animaux, et, dans ce cas encore, l'homme n'est pas générateur d'un être à nature humaine (5).

3° L'admission de la succession d'âmes différentes dans le fœtus par la triple étape suppose : *a*) que l'être ne réalise pas la définition de son essence dès le premier instant de son existence, ce qui revient à condamner tout à l'indétermination (φύρειν εἰς ἄλληλα τὰ πάντα καὶ μηδὲν εἶναι κυρίως τῶν ὄντων ὅπερ ἐστὶ τε καὶ λέγεται) (6). *b*) que le Créateur se trouve dans l'impuissance de réaliser ses

(1) *Ibid.*, 1333 B-D.

(2) *Ibid.*, 1336 B.

(3) *Ibid.*, 1336 C.

(4) *Ibid.*, 1336 C, D; 1337 A.

(5) *Ibid.*, 1337 B, C, D.

(6) *Ibid.*, 1337 D.

œuvres puisque, tandis qu'il les conçoit complètes et parfaites dans dans leur essence (τῷ οἰκείῳ λόγῳ τὸ τέλειον ἔχει), il les produit imparfaites (1).

4° La raison manichéenne qui prétend ne pas vouloir souiller l'âme, image de Dieu, au contact du flux spermatique (ῥεύσει καὶ ἡδονῆ ῥυπαρᾶ) est une insulte à la sagesse de Dieu, auteur du mariage et de ses lois. Si nous nous engageons dans cette voie, dit saint Maxime, il nous faudrait refuser l'âme non seulement au fœtus de quarante jours, mais même à l'enfant né, tant que, devant la loi divine, il est tenu pour impur. Quant à Moïse qui ne punit pas l'avortement avant le quarantième jour de la conception, c'est non parce qu'il croit à l'animation seulement au bout de ce temps, mais parce que, pour lui, la figure humaine n'est pas parfaite avant ce jour (2).

5° Cette théorie aurait pour conséquence monstrueuse de soumettre Jésus-Christ à ses lois et de nous présenter le Verbe s'unissant à l'humanité par l'intermédiaire d'un être sans âme et sans esprit (ἄψυχον καὶ ἄνοον), ce qui contredit l'enseignement de toute la tradition (3).

3. La solution la plus naturelle du problème, pour saint Maxime, comme pour saint Grégoire de Nysse, est celle qui s'éloigne également de ces deux extrêmes et qui pose simultanément dans l'être les éléments constitutifs de la nature humaine. L'affirmation de cette opinion est semée tout le long de son œuvre (4), en dehors même des chapitres où il en traite *ex professo*.

A l'en croire, la grande raison qui le fait pencher en faveur de la théorie de la coexistence est l'exemple du Verbe qui, fait chair, ne mit aucun intervalle de temps dans l'assomption des constitutifs de son essence humaine (5). Et, empressons-nous de le dire, il ne voit pas là comme un exemple d'exception, mais, bien au contraire, une justification éclatante de l'idée philosophique qu'il se fait du composé, car tout tient à cette idée.

Nous avons vu saint Grégoire de Nysse réclamer un principe unique au nom de l'unité du composé. Saint Maxime pénètre plus

(1) *Ibid.*, 1340 A.

(2) *Ibid.*, 1340 B, C, D.

(3) *Ibid.*, 1341 A.

(4) Cf. *P. G.*, XCI, 488 D, 489 C, 517 A, 525 D sq., 529 B, 532 A, B.

(5) *Ibid.*, 1341 B.

avant dans la notion de composé substantiel et conclut à l'impossibilité, pour les parties composantes, d'exister séparément. C'est que, loin de leur reconnaître la moindre autonomie, il les tient pour des êtres incomplets, incapables de disposer d'eux-mêmes et poussés par une force interne invincible à la constitution du composé (1). Nous croyons même qu'il ne pouvait pas trouver d'expression plus juste et plus philosophique pour marquer cet état, qu'en les qualifiant, comme il l'a fait, d'êtres par eux-mêmes non classés sous un εἶδος et essentiellement relatifs au tout (πρός τι) (2). Mais soutenir qu'un être relatif puisse être posé, dans l'être, en dehors du terme de sa relation, n'est-ce pas le poser en absolu et donc dans un état contre nature? Or, voilà ce que soutient la théorie qui nie la συνύπαρξις. Et saint Maxime d'acculer ses adversaires au dilemme suivant : Ce qui existe en soi et qui est appelé à la formation d'un tout ne peut prêter son concours que par un mouvement selon ou contre sa nature. Dans le premier cas, le mouvement de la nature étant, par soi, invincible, il est impossible à cet être d'exister séparé du tout. Dans le deuxième cas, il sera détruit par la violence exercée contre sa nature (3).

Sans doute, l'existence séparée de l'âme, après la mort, pourrait offrir quelque difficulté, mais saint Maxime l'écarte résolument, et très heureusement d'ailleurs. L'âme après la mort continue d'exister sans doute, vu son immortalité, mais non comme étrangère au tout, non sans la note de relation qui attache sa nature au corps, et à tel corps (4).

La coexistence du corps et de l'âme est aux yeux de notre Saint une nécessité qui affecte la nature du composé humain, à tel point même qu'il ne consentirait pas à une exception miraculeuse. Déjà, nous l'avons dit, l'assomption, par le Verbe, de son corps et de son âme d'une façon simultanée constitue non un miracle, mais une application de la loi générale. Le miracle, dans la conception du Christ, est constitué par l'absence du principe actif et le respect de la virginité de Marie, mais n'affecte pas la substance même de la nature humaine (5). Voici la raison générale de ce fait : le miracle

(1) *Ibid.*, 517 A, 488 D. Cf. V. GRUMEL : « L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur. » (*Echos d'Orient*, XXV [1926], principalement p. 401-402.)

(2) *P. G.* *ibid.*, 1100 C, D.

(3) *Ibid.*, 1100 D, 1324 A, B.

(4) *Ibid.*, 1101 A, B, C.

(5) *Ibid.*, 1311 B, C; 1345 A.

ou toute innovation (*καινοτομία*) introduite dans la nature affecte non la raison des choses, mais leur façon d'être, car une opération ou innovation ayant pour objet la raison des choses serait destructive de leur être, tandis que celle qui n'affecte que leur façon d'être fait, au contraire, éclater la puissance du miracle (*θαύματος ἐνδείκνυται δύναμιν*). Or, la raison de la nature humaine est la composition d'âme et de corps; quant au procédé dont elle est produite ou le mode dont elle agit, voilà qui constitue sa façon d'être (1). Et saint Maxime nous aligne toute une série de faits puisés dans la Bible pour nous représenter que les prodiges opérés par Dieu affectent non la raison, mais la façon d'être des choses (2).

Au fond tout est dominé, dans cette question, par la perfection, la stabilité qu'il attache à la notion de la nature concrète. Une réalisation progressive est exclue en principe, car la nature, au sens métaphysique, est une notion simple, bien déterminée et exclusive de tout ce qu'elle n'est pas; il faut la considérer directement sous son aspect d'être et par là comme placée, pour ainsi dire, à la toute première étape au sortir du néant: sa production ne nécessite aucune longueur, aucune hésitation, aucune manipulation, aucun devenir. Le monde d'ici-bas, monde des réalisations, reflète fidèlement la pensée divine. Or, en Dieu la nature de chaque chose est représentée comme parfaite dès son premier moment d'existence. Pas d'addition, pas de soustraction, la nature est essentiellement stable: *Ὅν γὰρ ἦν ποτε καθόλου τις φύσις ἐν τοῖς οὐσίῳ, οὐτέ ἔστιν, οὔτε ἔσται κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον ὑπάρχουσα ὅπερ νῦν οὐκ ἔστιν, οὔτε μὴν νῦν ἔστιν ἢ ἐς ὑστερον ἔσται ὅπερ οὐκ ἦν πρότερον* (3).

4. Ainsi donc, sur la question de la coexistence du corps et de l'âme dès le premier moment de la conception, la pensée de saint Maxime est on ne peut plus nette. Nous voudrions pouvoir, en finissant, donner son opinion sur l'origine elle-même de l'âme, malheureusement, les données sûres nous font défaut. A la suite de saint Grégoire de Nazianze, il affirme bien que l'âme n'est pas tirée de la matière dont est fait le corps; il dit encore qu'elle vient de Dieu « par l'inspiration vitale d'une façon indicible et inconnue », qu'elle reçoit l'être au moment de la conception et en même temps que le corps (*τὸ εἶναι λαμβάνουσα κατὰ τὴν σύλληψιν ἅμα*

(1) *Ibid.*, 1341 C.

(2) *Ibid.*, 1344.

(3) *Ibid.*, 1345 B, C.

τῷ σώματι); qu'au moment de la conception nous pouvons distinguer, par la pensée, comme deux courants, l'inspiration vitale aboutissant à l'âme et la σάρκωσις aboutissant au corps (1); cependant, ces termes, pour nous du moins, ne traduisent pas une opinion bien formée.

Mais la tendance de cette pensée peut être appuyée, pensons-nous, par les considérations sur l'Incarnation du Verbe. Or, saint Maxime affirme clairement que la matière du corps de Jésus fut fournie par la Vierge Marie, tandis que son âme était prise auprès de Dieu (2).

Et s'il est vrai que la καινοτομία, dans ce cas merveilleux, fut seulement le respect de la virginité entière de Marie, pourquoi ne pas considérer la création de l'âme de Jésus comme une simple application de la loi universelle? Il nous semble même que si saint Maxime avait quelque sympathie pour la théorie du traducianisme, il se devait de suivre son maître de Nazianze qui l'adopte ouvertement, dans son petit poème dogmatique sur l'âme. En effet, après avoir présenté l'opinion anodine qui veut l'apparition de l'âme couverte de mystère, ψυχὴ δ'ἐπιμίσγεται αἴστως, ἔκτοθεν εἰσπίπτουσα πλάσει γῶς, saint Grégoire avance sa propre pensée d'après laquelle l'âme se propage d'individu à individu, de la même façon que le corps : ὡς καὶ σῶμα... καὶ ψυχὴ πνευσθεῖσα Θεοῦ πάρα... σπέρματος ἐκ πρώτοιου μεριζομένη πλεόνεσσι, θνητοῖς ἐν μελέεσσιν αἰεὶ μένον εἶδος ἔγουσα (3).

Or, saint Maxime ne professe pas le traducianisme, et depuis sa pensée philosophique de la nature jusqu'aux termes dont il se sert pour parler de l'origine de l'âme, tout semble le présenter comme partisan de la théorie créatianiste.

*
**

Les opinions ci-dessus exposées ont le cachet d'une forte ressemblance, tempérée, cependant, par des différences qui marquent un progrès en faveur de saint Maxime. Toutes deux, elles rejettent la préexistence de l'âme et du corps et toutes deux elles appuient pratiquement la théorie de la coexistence sur l'unité du composé humain; mais, tandis que saint Grégoire de Nysse ne fait plutôt qu'affirmer cette notion pour la faire ressortir comme un fait déjà

(1) *Ibid.*, 1324 C, D.

(2) *Ibid.*, 1325 A.

(3) *P. G.*, XXXVII, 453 A.

acquis, saint Maxime s'efforce d'en expliciter le contenu par la notion d'essence ou nature concrète, reflet réalisé d'une pensée parfaite de Dieu, et par celle de parties composantes, êtres incomplets et relatifs ordonnés à un tout. Notons encore que la préoccupation christologique très vive affine et enrichit, chez saint Maxime, ses notions de métaphysique et de psychologie humaine. N'étaient ses obscurités ou plutôt son silence sur l'origine de l'âme humaine sa conception, tout en contredisant l'enseignement scholastique de la triple étape, serait en parfait accord avec les théories scientifiques modernes qui se prononcent, plus volontiers, en faveur de la coexistence initiale des constitutifs humains.

E. STEPHANOU.