UNE ANTHROPOLOGIE À LA BASE D'UNE PENSÉE RELIGIEUSE: L'UNITÉ DE L'HOMME DANS LA THÉOLOGIE DE MAXIME LE CONFESSEUR

FEDOR STANJEVSKIY

St. Thomas College, Moscow

Abstract. Maximus the Confessor in his „Ambigua" opposes himself in a decisive way to the Origenist vision of man and of his relation to God, a vision extremely wide-spread in his time. He creates his own anthropology which in its turn serves as a foundation of his theology. Man becomes a complete and integrated being and obtains his full realisation only provided that he is united with God and is a corporeal being related to the world in which he lives. Man, World and God are the terms of a dynamic relation, in which each of the first terms finds its unity. Man's unity, as well as that of the world, is realised in God, towards Whom both tend and move. The article is an attempt to retrace this movement of man, together with the world, to God, the movement crowned in unity with Him, a kind of unity that does not take away man's identity.

Maxime le Confesseur peut être considéré à bon droit un réformateur religieux, au moins sur le plan théorétique, en tant qu'il s'est opposé décidément à une vision du christianisme qui était très répandue et influente à son époque – celle d'origénisme. Ici nous voudrions aborder l'anthropologie de Maxime qui est à la base de sa vision de la religion chrétienne – cela nous fournira une autre illustration du lien indissociable entre l'anthropologie et la pensée religieuse. Nous avons choisi l'aspect de l'anthropologie maximienne qui montre le mieux son opposition par rapport à la vision origéniste – c'est-à-dire le problème de l'unité de l'homme, celle-ci étant comprise comme identité et en même temps intégrité en tant qu'un tout ou bien autrement dit totalité. Or, cette unité de l'homme pour Maxime se

construit avec Dieu et au monde. Dans notre article nous étudierons surtout les deux livres d' « Ambigua » de notre théologien qui, rappelons, fournissent des interprétations des fragments difficiles ou obscures des oeuvres de Grégoire de Nazianze et Deys l'Aréopagite.

Selon Maxime l'unité de l'homme n'est possible qu'à condition a) qu'il s'unisse à Dieu et b) qu'en tant que l'homme est un être corporel en lien avec le monde qu'il habite. L'origénisme, pour sa part, considère l'homme comme intelligence, être rationnel appelé à abandonner le monde et son corps pour se dissoudre dans l'unité indissoluble avec Dieu. Maxime montre au contraire que l'unité entre Dieu, l'homme et le monde est possible sans qu'aucun des termes de la relation ne perde son identité. En fait l'unité entre eux n'est possible qu'à condition qu'ils *gardent* leur identité. Il nous a semblé approprié de distinguer deux moments, deux aspects de l'unité : a) *l'unité de fait*, qui est une unité déjà donnée, unité « naturelle » et b) *l'unité à réaliser* qui se présente comme une tâche à accomplir et qui aboutit à sa réalisation après un processus, un « mouvement ». En distinguant ces deux moments, nous faisons abstraction du caractère dynamique et continu du mouvement en en isolant le point de départ et le point final, point d'arrivée. Il y a trois « termes » de l'unité – Dieu, l'homme et le monde. Il nous semble en outre nécessaire d'introduire la distinction entre a) l'unité intérieure, autonome et « abstraite » de l'homme ainsi que celle du monde et b) leur unité *en relation* avec Dieu et entre eux. Avant d'aborder l'unité relationnelle nous montrerons donc cette unité « intérieure » de l'homme et du monde pris séparément, tout en gardant en mémoire que l'unité plénière de l'homme et du monde n'est possible qu'*en relation*. C'est pourquoi nous croyons que l'unité « intérieure » de l'homme et celle du monde sont des unités « abstraites ». Cependant puisque notre thème est surtout anthropologique, nous sommes obligés de présenter d'abord l'unité « intérieure » de l'homme afin de montrer par la suite que celle-ci n'est pas suffisante, l'unité plénière de l'homme se réalisant en Dieu et au monde. En outre, l'unité intérieure de l'homme et celle du monde sont des unités « données », elles présentent le point de départ, alors que l'unité plénière, celle *en relation* entre l'homme et le monde en Dieu est une unité *à réaliser*, une tâche à accomplir. La structure de l'article sera conforme à ce mouvement partant de l'unité abstraite d'abord de l'homme et ensuite du monde et aboutissant à leur unité *en relation* entre eux et surtout avec Dieu.

Toutefois avant d'aborder la pensée de Maxime il est nécessaire de présenter le contexte historique qui est celui de la crise origéniste du sixième siècle[117]. L'origénisme était un courant de pensée extrêmement influent,

en particulier au Proche Orient chrétien. Il a marqué en particulier le monachisme de cette époque-là. Ainsi l'un des origénistes les plus importants, Evagre le Pontique était aussi un des écrivains les plus lus dans les monastères. La popularité de ce courant était suffisamment grande pour que l'empereur Justinien se soit senti dans l'obligation de publier un édit contre les origénistes (543) et dix ans plus tard, d'écrire une lettre adressée au concile de 553 et aussi consacrée à l'origénisme.

La création, selon Origène, est éternelle ; depuis l'éternité les intelligences, les êtres rationnels faisaient un avec Dieu dans l'hénade des êtres rationnels. Toutefois, par satiété ils se sont séparés de Dieu et en conséquence se sont dispersés dans le monde en chutant dans des corps plus ou moins parfaits et en devenant hommes ou démons. Le salut consiste dans le rétablissement de l'état primitif. Ce rétablissement présuppose aussi l'anéantisse- ment des corps (le premier corps à être anéanti serait celui du Christ). Toutes ces thèses métaphysiques ont leurs corollaires aussi dans la christologie ; selon les origénistes, le Christ n'est pas identique avec le Verbe, il est conçu par eux comme un intellect, le seul des intellects à être resté inébranlable dans la contemplation de Dieu. Après le rétablissement de tous les intellects dans leur unité il n'y aura pas de différence entre le Christ et les autres êtres rationnels. Evagre écrit : «Lorsque l'intellect recevra la science essentielle, alors il sera appelé aussi Dieu, parce qu'il pourra fonder aussi des mondes variés ». Il est clair que dans la pensée d'Evagre l'incarnation ne joue pas de rôle tant soit peu important.

L'origénisme était loin d'être un courant de pensée purement théorique ; c'était en plus une école de spiritualité, Evagre étant un des maîtres spirituels. Cependant c'était une spiritualité désincarnée puisqu'elle concevait l'homme comme intellect déchu et appelé à revenir à son état primitif (celui d'un être purement rationnel, intellect, intelligence). Si le monachisme d'inspiration biblique visait la purification de la chair corrompue par le péché et sa préparation à la résurrection, l'origénisme, au contraire, n'a laissé aucune place dans la réalité à venir pour le corps, où l'âme était emprisonnée. Il fallait, selon les maîtres spirituels de l'origénisme, non pas purifier la chair, mais s'en détacher complètement. Alors la prière qui était une prière intellectuelle, devait dématérialiser l'intellect et le ramener à son état primitif. La popularité de l'origénisme dans les milieux monastiques et les conflits entre les origénistes et les orthodoxes ont contraint Justinien à intervenir par lui-même. Voici la conception de Justinien de l'unité de l'homme telle qu'il l'a présentée dans sa lettre : «Dieu, en même temps, a confectionné un corps et a créé l'âme, en formant ainsi l'homme parfait : car un corps sans

âme n'est pas un homme, ni une âme sans corps». Voilà une vision qui devait influencer la critique de l'origénisme par Maxime le Confesseur.

Il est temps maintenant de dire quelques mots sur la critique de l'origénisme par Maxime. Le chapitre 7 des Ambigua est consacré entièrement à la critique de l'origénisme et à la présentation de la doctrine « vraie ». La phrase de Grégoire de Nazianze qui se prête à une interprétation origéniste est celle-ci : «... nous sommes une part de Dieu, écoulée d'en-haut ». Cette phrase est susceptible d'être comprise comme une allusion à l'hénade des êtres rationnels qui sont par suite déchus dans ce monde. Maxime va montrer qu'en réalité il s'agit d'une unité autre que l'unité des intellects ; que la chute dont il s'agit ici n'est pas la genèse de l'homme, mais le péché et que l'identité du principe (commencement) et de la fin peut être comprise autrement que ne le font les origénistes.

A) L'unité. Maxime comprend l'unité de façon radicalement différente de la vision origéniste. La conception maximienne de l'unité trouve son explication dans le concept de logos. Le logos est une entité idéale (une pensée divine) qui contient l'essence d'un être et en même temps esquisse sa destinée. Maxime dit : « Les verbes (logoi)... selon lesquels chacun est, existe avec sa forme, son espèce, sa constitution, sa vertu, son opération, ce qu»il subit, pour ne pas parler de la différence et du propre de chacun en quantité, en qualité, relation, lieu, temps, thèse, motion ... ». (Maxime le Confesseur, Ambigua, 1994, 189b). En d'autres mots, les logoi déterminent toutes les caractéristiques des êtres, à commencer par les genres et les espèces et jusqu'aux propriétés individuelles, les relations dans lesquelles un être donné peut entrer, etc. La relation est inscrite dans les logoi, l'interdépendance et les liens avec les autres êtres sont des caractéristiques ontologiques des êtres.

Maxime affirme que « ayant posé avant les siècles les verbes des êtres créés... en eux il a fondé la création... à partir du non-être, ayant fait tout en temps opportun, selon le tout et selon chacun » (124b) Cette phrase est extrêmement importante. Elle nous montre que, d'une part, les logoi ont été préétablis éternellement, « avant les siècles », d'autre part, la création proprement dite s'est produite dans le temps, ce temps étant variable pour chaque créature. Maxime accentue l'intégralité de la création («selon le tout») et à la fois l'individualité et la particularité («selon chacun», «dans le temps opportun»). Ici Maxime réfute la thèse origéniste de l'unité et de l'éternité de la création tout en la conservant : l'unité «intellectuelle» et l'éternité concernent les logoi, et non pas la création, qui, elle, vit une unité autre qu'intel-

lectuelle avec Dieu (les êtres participent à Dieu par leurs logoi, ils sont dits «parts de Dieu, parce que le verbe de leur être est restitué en Dieu».

Nous sommes en mesure maintenant d'aborder la façon dont Maxime « conserve » l'unité origéniste des êtres avec Dieu, tout en la dépassant en la transférant aux logoi. Maxime dit qu' « en scrutant intelligemment le Verbe selon lequel ils [les êtres] sont créés », on voit que « le verbe est un et multiple, co-discriminé indivisiblement en la diversité des êtres créés et à travers leur particularité inconfondue entre eux et en eux-mêmes... Il est à l'inverse un par l'anaphore de tous vers lui sans confusion, Lui existant et hypostasié, Dieu Verbe du Dieu et Père, en tant que Principe et Cause du tout » (123a). Le Logos de tous les logoi se divise indivisiblement en entrant en liaison avec les êtres. Derrière la variété des créatures on voit le Logos, la Raison divine. La différence de cette conception de l'unité d'avec celle de l'origénisme consiste en ceci qu'ici le Logos ne se multiplie pas dans les êtres créés, et ceux-ci ne redeviennent pas un avec lui, mais ils s'unissent à leurs logoi (ce qui veut dire qu'ils agissent selon leur nature), ceux-ci se réunissant dans l'unité du Logos. Ainsi l'unification des créatures dans le Logos divin est d'une autre nature que l'unification de leurs logoi même si celle-ci est peut être à la base de celle-là. Les êtres ne sont parts de Dieu qu'en tant qu'ils sont en Dieu par les logoi de leur être.

B) Le mouvement. Les origénistes posent d'abord « l'immuable et statique monde éternel des intelligences», et parlent ensuite de dispersion et de la chute dans le corps : Ainsi la motion précède la naissance, qui, elle, n'est pas un véritable « commencement » (les intellects étant éternels) ; tout le processus peut être présenté ainsi : stasis (arrêt, repos), kinesis (mouvement), genesis (naissance).

Maxime affirme que le mouvement est inhérent à tout être créé « par sa raison d'être » ; mais chaque mouvement possède une fin et aucun être créé n'est sa fin puisqu'il n'est pas sa cause. « Tout ce qui prend son être et sa motion du non-être est mobile en tant que porté absolument vers une certaine cause » qui est « la première et seule cause dont vient l'être de tout ce qui est ». L'arrêt dans ce mouvement n'est possible qu'ayant atteint « l'ultime désiré ». Ainsi la fin du mouvement des êtres créés est Dieu qui est aussi leur cause. C'est ici que le principe (commencement) et la fin se rejoignent comme le voulaient les origénistes, mais pas de la façon qu'ils voulaient. Maxime renverse la triade stasis, kinesis, genesis en la posant comme genesis, kinesis, stasis : tous les êtres ont pris naissance (genesis) et reçu l'être de Dieu ; ils ne cessent de mouvoir vers Lui (kinesis) jusqu'à

l'arrêt (stasis) et le repos en Dieu. Le principe et la fin sont, d'une part les mêmes dans la mesure où il s'agit de Dieu comme Cause et Fin ; cependant ils diffèrent dans la mesure où ils ne coexistent pas dans le temps : entre les deux il y a la motion.

Maxime dit que la fin des êtres mus est dans l'être-éternellement-bien, alors que son principe (commencement) est l'être même reçu de Dieu. Ici l'être correspond à la genèse, l'être éternellement bien – à l'arrêt (stasis). Souvenons-nous que la naissance et l'arrêt ne coexistent pas, la motion servant d'intermédiaire entre les deux. Entre l'être et l'être éternellement bien se pose l'être bien compris comme mouvement ascendant vers Dieu.

«Le verbe universel de la totalité des essences logiques est considéré comme contenant celui de l'être, de l'être bien et de l'être éternellement. Le premier, celui de l'être est un don, l'essence de ceux qui sont ; le deuxième, de l'être bien est donné à ceux qui se dirigent eux-mêmes par libre choix... », quant au troisième, l'être éternellement, Dieu le fait naître en nous « selon que chacun s'y dispose », c'est à dire en fonction de notre choix dans le mouvement. Par là Maxime affirme la liberté de l'homme capable de choisir de son plein gré le mouvement vers Dieu mais aussi bien d'y renoncer (cela n'a rien à voir avec le déterminisme origéniste). Le mouvement vers Dieu est en accord avec notre logos, notre nature, c'est une croissance dans le bien et dans l'être. « Quiconque renonce à son propre principe tout en étant part de Dieu par le verbe de la vertu qui est en lui selon la cause de son être est porté illogiquement vers le non-être ; on le dit à juste titre refluer d'en-haut...» (125b).

Un tel mouvement est contre la raison et la nature. On voit bien dans la pensée de Maxime la parenté de la raison et de la nature, de l'être et du bien. L'être bien est l'être véritable, alors que le mouvement contraire mène vers le non-être, ce qui est « illogique », c'est à dire contraire à notre logos, par conséquent, à la fois à la raison et à la nature. C'est ce mouvement-là qui est appelé à juste titre une « chute ». Par cela Maxime transfère ce dernier concept du domaine métaphysique (la chute comme genèse de ce monde et du corps) au domaine « moral » (la chute comme péché, mouvement contraire à Dieu). Ainsi Maxime pose les fondements pour la « réhabilitation » du corps et du monde.

I. L'unité donnée de l'homme

Contrairement aux origénistes Maxime affirme l'unité de l'âme et du corps dans l'homme. Les deux ne sont que des «parties» d'un homme un, par leur réunion ils « accomplissent une forme complète ». On ne comprend la division âme – corps qu'en référence à leur téléologie, leur but qu'est l'homme entier. Maxime dit que l'âme et le corps ne peuvent être séparés que par la réflexion. Selon Maxime l'existence simultanée de l'âme et du corps est la condition nécessaire de l'intégralité de l'homme. « L'âme, en prenant l'être à sa conception en même temps que le corps, amène à l'intégralité d'un homme un ; et le corps vient de la matière sous-jacente d'un autre corps, évidemment, par la conception, en même temps que l'âme, et entrant en composition avec elle il se fait un être unique de son espèce » (229b) Les arguments que Maxime avance en appui de la thèse de l'unité de l'âme et du corps sont les suivants.

Maxime utilise un argument « phénoménologique » basé sur l'observation de la nature et de la pratique linguistique humaine. A l'argument des adversaires selon lequel l'âme pouvant être séparée du corps après la mort, elle peut aussi bien être autonome et séparée du corps avant la naissance, Maxime répond : l'âme n'est pas simplement appelée une âme après la mort du corps, mais l'âme d'un homme et d'un certain homme . En d'autres mots même après la mort l'âme est pensée en référence au tout qu'elle compose avec le corps – elle est pensée toujours en relation avec le corps. Selon Maxime il est complètement impossible de trouver une âme et un corps sans leur relation mutuelle. L'autre partie de cet argument « phénoménologique » relève du fait que l'âme et le corps «coinduisent l'être autre d'un certain homme». Ce fait est aussi accessible à l'observation : nous voyons que l'individualité des hommes, leur particularité résident aussi bien dans les traits physiques que dans les traits de caractère, capacités etc. Tant l'âme que le corps constituent donc le noyau d'individualité, d'identité personnelle. Si l'un d'eux préexiste à l'autre, il sera impossible de reconnaître l'homme.

Un autre argument relève de la philosophie aristotélicienne. Maxime dit que Ce qui préexiste à part soi en particulier ne saurait naturellement être amené en substance d'une autre forme. Si l'âme et le corps sont des substances autonomes, ils entrent dans la composition soit par nature, soit contre nature. Dans le premier cas une telle composition aurait lieu toujours selon la nature, et on ne concevrait ni l'âme sans corps ni le corps sans âme.

Dans le dernier cas une telle composition qui donne naissance à une nouvelle forme, nouvelle substance, entraînerait la destruction des éléments (de l'âme et du corps).

Un argument important relève de la christologie. Maxime dit que le Christ reviendra pour le salut de notre âme et de notre corps et que lui-même, « Notre Dieu, est avec un corps maintenant et à jamais ». « Ce qui est uni à Dieu, est aussi sauvé », or le corps est uni au Dieu-verbe avec l'âme, et par conséquent il sera sauvé avec celle-ci. Ce qui est sauvé ne peut pas disparaître comme le veulent les origénistes.

Maxime constate à plusieurs reprises l'interdépendance de l'âme et du corps. Ainsi il dit que si la chair est démesurément nourrie, l'âme revêt la forme terrestre ; au contraire, le corps peut être anobli par l'âme ; Maxime parle de la transfiguration du corps par l'Esprit – une vision complètement étrangère aux origénistes. Le corps a aussi son rôle à accomplir dans le mouvement vers Dieu. En parlant des saints, Maxime mentionne « la vertu vécue qui grâce à eux brille à travers le corps », la vertu « manifestée par la pratique au moyen du corps » et qui sert à affermir les autres dans leur mouvement vers Dieu. Ici est posée la thèse selon laquelle le corps donne accès à l'homme au monde « intersubjectif». Le corps n'est pas seulement un corps parmi d'autres (ce qui est aussi le cas), il participe avec les autres au même monde, à travers lequel les hommes peuvent s'affecter les uns les autres, et deviennent possibles l'interaction, la sympathie et l'amour. Souvenons-nous que ce caractère intersubjectif appartient à la nature même de l'homme inscrite dans les logoi, et donc n'est pas à rejeter dans une hénade mythique ; maintenant nous voyons en plus qu'il est fondé dans le corps. A aucun moment l'unité de l'homme, son unification avec Dieu et son être-au-monde ne sont pensés par Maxime sans lien aussi à l'unité entre les hommes.

II. L'unité à réaliser de l'homme

On a vu que le mouvement vers Dieu est en même temps celui vers l'être ; c'est lui qui permet l'actualisation et l'unification de l'homme selon son logos. Pourquoi parler de l'unification lorsque l'unité de l'homme a été déjà posée ? Or, même au niveau de l'âme et du corps l'unité n'est pas absolue. Ainsi, Maxime dit que si un homme n'est pas mû selon son principe ni vers sa cause, il se trouve dans un « désordre dangereux de l'âme et du corps »; la chair sur-nourrie faisant en sorte que l'âme revêt la forme terrestre. En outre Maxime dit que l'homme est « tiraillé par des qualités

opposées se nuisant les unes les autres », il parle aussi des changements incessibles dans chaque homme, « dans sa vie, ses mœurs, ses opinions, ses choix, désirs, connaissances, besoins et occupations, ... innombrables cogitations de son âme » (175a) qui exigent une unification. L'homme actuel, selon Maxime, est agité, mû par les passions. Avant la chute l'homme n'avait besoin que d'une seule chose – la motion vers l'être, vers Dieu. Maintenant il est obligé de choisir la motion vers Dieu parmi « la multitude des motions » comme la seule qui mène à la stabilité et à l'unité. L'unité de l'homme se réalise en fonction de son mouvement ou bien plutôt en fonction de l'objectif de celui-ci. Si Dieu est le seul « objet » ou la seule fin de ce mouvement, alors celui-ci mène l'homme vers son unité, dans le cas contraire l'homme est dispersé parmi la multitude d'objets, il arrive à un désordre au lieu de l'unité. Ce dernier mouvement est en désaccord 'avec le logos, la nature de l'homme. Par là l'homme ne parvient pas à sa réalisation, à son actualisation et à l'unification consolidant son être : selon Maxime, la nature châtie ceux qui la corrompent.

Le mouvement vers Dieu présuppose trois stades. Au premier stade l'homme par la pratique des vertus se purifie des passions qui empêchent son intellect de voir les logoi divins dans le monde. Le deuxième stade consiste dans la contemplation des logoi, il mène l'homme vers le troisième stade, vers la connaissance mystique de Dieu. Le deuxième stade a le caractère d'une connaissance « objective » dans la mesure où l'homme contemple les logoi, les significations des choses, les uns après les autres. Cela le mène toutefois à une connaissance autre qu'objective où il fait un avec l' « objet » de la connaissance qu'est Dieu même. En Dieu tous les logoi se réunissent, alors la compréhension que l'homme a des logoi sort maintenant de cette vision totale, dans laquelle tous les logoi trouvent leur sens.

Selon Maxime, l'âme a trois motions principales. Il s'agit du nous, de la raison et des sens. Le nous permet à l'homme d'accéder à la connaissance mystique de Dieu dans l'union avec Lui, de Le connaître « suréminemment », « selon nul des modes d'aucun des êtres », c'est à dire en renonçant à la compréhension du Dieu Inconnu à partir du connu à savoir des êtres. C'est une connaissance « intérieure », obtenue par l'union mystique, par l'expérience, dans laquelle la connaissance et la « pratique » ne font qu'un. La raison (logos) connaît Dieu en tant que la Cause de tout ce qui a été créé. Cette connaissance est possible grâce à la contemplation des logoi divins réalisés dans l'univers qui montre l'unité dans la diversité de celui-ci. Les sens, enfin, qui sont « en contact avec l'extérieur » rendent possible pour l'âme de se façonner les logoi à partir des choses visibles.

Les trois mouvements de l'âme s'unissent en un mouvement unique : le mouvement de la raison est fondé sur le mouvement des sens, le mouvement du nous – sur celui de la raison. Ainsi l'unification plénière des mouvements de l'âme n'est possible que si elle se lance dans le mouvement vers Dieu.

Maxime parle aussi de l'unification des sens avec les puissances de l'âme. « Les sens du corps sont disposés aux puissances de l'âme peu à peu pour agir par leur apperceptions des verbes qui sont dans les êtres, par lesquels, comme au moyen d'une écriture, ceux qui peuvent lire en vérité le Dieu Verbe » (198 a). Par cette pratique de l'observation des logoi dans les choses sensibles les sens sont unis à la raison qui « par son opération cognitive et épistémique implique les vertus du nous et du verbe dans les sens de la vue et de l'ouïe et de ce qu'ils perçoivent ».

Chaque sens est attribué à une puissance d'âme : le sens de la vue – à la puissance noétique (la vue étant « icône » du nous), le sens de l'ouïe à celle du verbe, le sens de l'odorat à celle de l'ardeur, le sens du goût à celle de l'appétence, le tact à celle de la vie. L'âme est unie par ces puissances, dit Maxime, et en plus les sens s'unissent à la raison et au nous en conférant à l'homme son caractère intégral.

Les puissances d'âme ainsi que leurs icônes – les sens– donnent appui aux vertus. Les vertus elles aussi subissent une synthèse à la mesure du progrès dans le mouvement vers Dieu. La raison et la justice s'unissent dans la sagesse contenant en soi la connaissance selon l'intelligence (la raison) et la science selon la justice ; le courage avec la tempérance donnent naissance à la douceur ou impassibilité. La sagesse relève de la connaissance, la douceur – de la pratique, de l'action. Elles convergent dans la vertu la plus générale et la plus élevée : celle d'amour. L'amour qui a la sagesse, la parfaite connaissance de tout accède à la beauté mystique de tout ; quant à l'impassibilité, par là il ne cherche jamais lui-même, mais, libre de passions et de déchirure intérieure tend sans cesse vers Dieu.

Ainsi nous voyons comment le mouvement de l'homme vers Dieu entraîne l'unification de l'être humain à plusieurs niveaux : les sens s'unissent avec les puissances d'âme, les vertus différentes convergent entre elles, enfin la connaissance et la pratique retrouvent leur unité. La culmination, le sommet de ce processus est atteint dans l'amour déificateur où l'homme devient dieu. L'homme connaît Dieu non pas comme quelque chose de distinct, mais d'une connaissance « intérieure ». D'après la doctrine de la périchorèse, de l'union « sans confusion ni séparation », la déification de l'homme ne signifie pas sa dissolution en Dieu. Selon notre penseur il est

comme l'air tout entier pénétré par la lumière, le fer tout entier rougi au feu. D'un coté le « tout entier » montre que l'homme est imprégné de Dieu entièrement, remarquons cependant que dans les exemples cités, le fer reste fer et l'air reste air malgré cette imprégnation. Cette métaphore montre à la fois que l'union entre Dieu et l'homme est intime et profonde, que désormais ils sont inséparables et que chacun garde sa nature. Effectivement, Maxime constate que l'homme devient dieu mais pas selon nature. La liberté humaine n'est pas par là retirée, mais elle a «selon sa nature une fixation immuable en Dieu, une conscience qui lui cède en tout». La déification ne viole pas la nature de l'homme, ni son individualité, au contraire, elle les accomplit. Le corps n'est pas à rejeter, mais à transfigurer. L'union entre l'âme et le corps ne devient que plus intime et plus profonde par l'unité avec Dieu. Selon Maxime, il appartient à l'âme créée avec le corps de l'homme de s'ancrer dans la connaissance de Dieu et d'acquérir la déification par l'amour, et à la fois d'aimer son prochain, donc elle « s'attache prudemment au corps, elle le raisonne par ses vertus et l'unit intimement à Dieu... agissant par sa médiation [celle du corps], voulant considérer Celui qui les a liés ensemble comme le lien lui-même, indestructible, de l'immortalité qui lui a été donnée» (128b). Que l'âme agisse par la médiation du corps, et que l'amour du prochain soit possible grâce à cette médiation, on l'a vu. Ici on voit que l'âme «raisonne » le corps par les vertus, le rend raisonnable et donc se l'unit. L'union donnée de l'âme et du corps est par là développée et approfondie en même temps qu'elle est affermie et consolidée. Ici convergent l'unité donnée et l'unité à réaliser, l'unité comme fait et celle comme tâche. Maxime dit qu'il faut que ce que Dieu est pour l'âme, l'âme le soit pour le corps. Il revient à l'âme de faire en sorte que Dieu soit aussi dans le corps. Comme Dieu attire l'âme vers Lui, l'âme devrait attirer le corps vers Dieu, la conséquence en étant comme nous l'avons dit dans une unité plus profonde de l'âme et du corps. Si par le péché la chair a été engloutie dans la corruption, et l'âme dans la chair, par suite de l'union avec Dieu que la Résurrection a rendue possible la chair sera engloutie par l'âme en esprit et l'âme en Dieu, Dieu déifiant l'âme et l'âme déifiée déifiant le corps dans leur périchorèse.

Remarquons l'expression «... considérer Celui qui les [l'âme et le corps] a liés comme le lien lui-même de l'immortalité ». Il semble que c'est une allusion au Christ ressuscité dans le corps ; en fin de compte c'est la résurrection du Dieu-Homme qui confère une validité plus grande aux développements concernant l'unité de l'homme.

III. L'unité de l'homme avec le monde

Nous avons vu que selon Maxime derrière la diversité des êtres on peut détecter l'unité du plan divin, tous les logoi se réunissant dans un Logos. Maxime ne cesse de parler de la beauté de ce monde. Celui-ci est loin de la vision origéniste selon laquelle il n'est qu'un lieu d'exil. Au contraire, Maxime parle des merveilleux spectacles de la nature qui font briller le Verbe divin ; il compare le cosmos avec le vêtement lumineux de Dieu (allusion aux vêtements du Christ pendant sa Transfiguration). Maxime veut qu'à partir de la beauté et la grandeur des créatures on trouve le Créateur et l'Artisan de ces êtres. Nous pouvons maintenant confronter l'idée de l'unité du monde avec celle de l'unification de l'homme avec Dieu par la contemplation des logoi.

D'une part nous pouvons parler chez Maxime de l'unité donnée, « objective » du monde. Ainsi, Maxime compare le monde avec un livre gravé par le Verbe. Il parle aussi de « tissu harmonieux de l'univers » maintenu par la Loi écrite et la loi naturelle, il dit que Dieu mène à son terme « la broderie de l'univers » en chacune de ses parties en prenant soin du tout et de ses parties. Souvenons-nous enfin de la dialectique entre la diversité et l'unité des logoi divins. D'autre part la longue citation ci-dessus nous montre que l'unité du monde est un résultat d'un processus « cognitif » qui se produit dans l'homme au long de son mouvement vers Dieu. Ici il s'agit, d'une part de la connaissance du monde par l'intériorisation des verbes et par suite du verbe unifiant, d'autre part, de l'accomplissement de ce monde. La connaissance dans ce cas affecte la réalité, elle n'est pas une simple réflexion de celle-ci. L'unité du monde est donnée dans l'unité des logoi, celle du plan divin, mais en plus elle est à accomplir par le mouvement unifiant de l'homme vers Dieu. Toutefois, avant de développer cette thèse il nous faut montrer qu'au point de départ l'homme fait un avec le monde.

Nous avons vu que grâce au corps l'homme a un accès au monde intersubjectif; c'est par le corps que la vertu se manifeste, et la sympathie, l'amour pour le prochain sont possibles grâce à l'aspect corporel de l'être humain. Pour Maxime l'homme et le monde sont liés des liens d'interdépendance, le monde contenant l'homme qui en fait partie et l'homme « contenant » le monde dans la perception. Ils sont deux pôles d'une relation dialectique chacun ayant besoin de l'autre.

Les liens avec le monde ne se bornent pas au corps ; l'âme, elle aussi est en relation avec le monde. On pourrait dire que le monde modèle l'âme grâce à la contemplation des logoi que l'âme « extrait » à partir des choses

visibles. En outre, l'homme qui est fait d'une âme et d'un corps est circonscrit respectivement par les noétiques et par les sensibles au sens où il appartient à la classe d'êtres intelligibles et en même temps à celle d'êtres sensibles. A la fois il circonscrit les domaines noétique et sensible en étant intelligent et sentant et en étant ainsi capable de les embrasser de regard. Ainsi cet enchevêtrement de liens d'interdépendance de l'homme et du monde a-t-il lieu aux niveaux sensible et intelligible.

Afin d'illustrer l'enracinement de l'homme dans le monde, son « être au monde », citons un long passage du chapitre 37: « C»est sous l'aspect du temps qu'est considéré le verbe de l'Ecriture lors qu'il signifie ; quand, était, est, sera, avant, après, au temps de, au commencement, dans le passé, le présent, le futur, années, saisons, mois, semaines, jours et nuits et leur divisions, et plus simplement tout ce qui marque le temps. Selon le lieu lorsqu'il parle du Ciel et de la terre, de la mer, frontières, oïcouménée, régions, îles, villes, temples, villages, champs, monts, vallées, routes, fleuves, déserts, aires, vignes, bref tout ce qui a caractère de lieu. Selon le genre lorsqu'il montre les anges ou ce qui est dans le Ciel au rang des essences noétiques, ou le soleil, la lune, les astres, le feu et ce qu'il y a dans l'air, la terre, la mer, animaux, plantes, ce qu'on sort en fouillant la terre ou ce qui relève de l'art de l'homme, etc. En outre tout ce qui concerne les hommes, races, peuples, langages, tribus, patries. Selon la personne lorsqu'il appelle celle-ci ange, archange, séraphins et autres essences noétiques dans les Cieux ou qu'on désigne par son nom Abraham ou Jacob ou tel autre que l'Ecriture loue ou exècre. Selon la dignité (valeur) s'agissant du royaume, du roi, du troupeau, du berger, du prêtre, de l'autel, de l'agriculteur, du stratège, de l'architecte ou simplement tout ce qui se distingue par son activité professionnelle » (216b – 217a).

Ce qui nous semble important dans ce fragment, c'est le fait qu'il montre l'enracinement de l'homme dans la création, dans le monde physique, comme la terre, la mer, champs, monts, le soleil, la lune, les astres, le feu, et dans le monde humain, comme villes, temples, routes, peuples, langages, tribus, patries. L'homme appartient à ce monde, c'est ici, dans cette variété et beauté de phénomènes naturels ou culturels qu'il est appelé à chercher le Dieu Créateur. Ainsi l'homme appartient à la fois au monde sensible et au monde intelligible. De fait il sert de lien entre les deux. En l'homme trouvent leur unité les oppositions naturelles telles que celle entre le sensible et intelligible celle entre le sujet et l'objet de perception (la faculté de sentir ayant rôle de communion entre les distincts extrêmes, en l'occurrence le sentant et le sensible). Cette capacité d'unir les extrêmes est naturelle pour

l'homme ce qui semble diminuer le mérite de celui-ci dans l'unification du monde puisque la liberté humaine n'y participe pas. Il faut dire cependant que ce n'est pas l'avis de Maxime. Nous avons déjà mentionné le rôle que l'homme joue selon Maxime dans l'accomplissement et dans l'unification du monde. Or ce rôle est lié à la contemplation du monde. Par conséquent si les premières phases de cette unification relèvent des capacités «données» à l'homme (la perception, l'imagination qui unissent le sujet et l'objet, la composition d'âme et corps qui fait joindre le monde intelligible et sensible), leur développement dépend plutôt de l'usage que l'homme en fait et donc de la liberté humaine. « Si donc elle [l'âme] use à bon escient de ses sens en colligeant analogiquement par ces mêmes puissances les verbes innombrables des êtres, elle pourrait transférer en elle-même sagement ce qu'elle voit et en quoi Dieu est annoncé en silence ». C'est par cet usage des sens que l'homme trouve des logoi sous-tendant la diversité des phénomènes et finalement, grâce à l'action unie des sens et des puissances de l'âme, il parvient à Dieu Lui-même. « Elle édifie alors, elle aussi, un très beau monde spirituel, dans sa dianoia et sa liberté, compliant les quatre vertus ensemble à la manière des éléments pour tisser avec elles un monde spirituel achevé... ». Cela se produit par l'action unie des vertus et des puissances de l'âme qui, à leur tour, coopèrent avec les sens. Maxime accentue le parallélisme entre les quatre vertus et les quatre éléments dont le monde se compose, et aussi les quatre évangiles, «en sorte que la parole de vérité circonscrive le monde noétique encore en nous et celui où nous sommes, et les cohère en union l'un avec l'autre sans confusion en les distinguant néanmoins sans les séparer par la similitude des éléments les constituant» (197a). Ces citations montrent qu'il s'agit d'une union réelle, et non pas d'une simple analogie entre le monde sensible et le monde intelligible. L'âme édifie un monde spirituel avec les quatre vertus, mais chaque vertu a un élément lui correspondant. (« Ce que l'air est dans le monde sensible, le courage l'est dans le monde de la dianoia » etc.) C'est l'âme elle-même qui les unit dans le mouvement vers Dieu qui fait joindre les sens et les puissances d'âme. En rassemblant ses propres facultés, l'âme rassemble aussi leurs « objets » – les êtres matériels et les entités intelligibles comme les logoi et les vertus. *En tendant vers Dieu et vers sa propre unification l'homme unifie aussi le monde*, son âme transférant « en elle-même sagement ce qu'elle voit et en quoi Dieu est annoncé en silence ». Tout le processus – à partir de la diversité des phénomènes jusqu'aux logoi les unifiant et des logoi au Logos qui unifie le tout, mène à l'unité toujours plus grande. L'unité de l'âme et de l'homme tout entier croît parallèlement à la contemplation

de l'unité du monde jusqu'à la simplicité de regard et de vision qu'elle obtient en Dieu. Seulement cette contemplation de l'unité du monde, elle ne fait pas que l'enregistrer, s'en apercevoir – elle l'accomplit. Nous venons de dire : l'unité de l'homme croît parallèlement à la contemplation, à la prise de conscience de l'unité du monde ; disons maintenant qu'elle croît parallèlement à *l'unité même* du monde. Dans son mouvement vers Dieu l'homme acquiert son unité, dans le même mouvement il entraîne le monde en accomplissant aussi l'unité de celui-ci. L'action commune des sens et des puissances de l'âme unifie l'âme elle-même, mais en plus elle élève le monde sensible vers Dieu.

Revenons au fragment déjà cité: « en rassemblant en un seul les modes que j»ai dits, ils imprimèrent en eux-mêmes par les divers genres de vertu un verbe aussi unifiant qu'il leur était possible, accomplissant entièrement le monde tel qu'ils le concevaient, en allant au-delà du verbe des êtres et même des vertus, vers celui qui est au-dessus remontant ineffablement au Verbe sur-essentiel et sur-bon, de qui ceux-ci ont l'être ». Les modes dont il s'agit ici sont des catégories (« des modes de contemplation ») en lesquelles « les saints ont réparti la création » ; ce sont l'essence, la différence, la motion, la combinaison et la « thèse », le fait d'être posé là. Maxime parle de la synthèse que les saints accomplissent de ces modes en les ramenant finalement à deux – la sagesse et la philosophie. La première contient tous les logoi, la deuxième comporte l'action et la contemplation, la vertu et la connaissance.

La sagesse présente l'ordre « objectif» des logoi, la philosophie – l'effort de l'homme de les rassembler par la vertu et la connaissance. La sagesse et la philosophie s'unissent dans la contemplation du Verbe créateur. Ainsi l'ordre «objectif» s'unit avec l'ordre de la connaissance (celle-ci étant en plus indissociable de la vertu, et donc de l'action), et l'unité du monde n'est pas seulement contemplée, mais accomplie dans la vision de Dieu. Un schème semblable a été présenté, lorsque nous avons parlé de la synthèse des cinq catégories chez Maxime. (Les catégories étant plus que notre façon de parler du monde, mais réfléchissant la structure du monde lui-même).

Le fait même de la fusion de la connaissance et de la vertu, de la contemplation et de l'action dans le mouvement de l'homme vers Dieu nous montre qu'il ne s'agit pas de l'unité théorique mais de l'unité réalisée. Ainsi l'homme accomplit-il l'unité du monde en imprimant en lui-même « par les divers genres de vertus » un verbe unifiant, la contemplation de l'unité croissante du monde. Ce parallélisme de l'unification de l'homme et de

celle du monde s'explique par le fait qu'elles ont la même base et la même fin – Dieu. C'est seulement en Dieu que le regard de l'homme voit la simplicité et l'unité du monde ; c'est la divinisation de l'homme et de son regard qui divinise aussi le monde. Le monde a besoin de l'homme pour être divinisé. Ainsi la déification du monde s'accomplit-elle en Dieu mais par l'homme.

Ce dernier fait peut en partie être expliqué en ayant recours à la position intermédiaire de l'homme qui a « une vertu naturelle d'unir par la médiation tous les extrêmes par la disposition vis-à-vis des extrêmes de ses propres parties ». Selon Maxime il y a cinq natures divisées en elles-mêmes en deux. La première distinction est celle entre la nature incréée et la nature créée ; la deuxième est la distinction entre le sensible et l'intelligible (le noétique) ; la troisième distingue la nature sensible en ciel et terre. La quatrième sépare le paradis de notre monde actuel, la cinquième est la division de l'homme lui-même en homme et femme.

L'homme est inséré le dernier au sein des êtres, parce qu'il est « une sorte de lien naturel s»interposant par ses propres parties entre les extrêmes universels, en faisant l'unité en lui de ce qui est tellement séparé et par de tels intervalles, en sorte que, l'unité ramenant toute chose à Dieu en tant que Cause, à partir d'abord de sa propre division, en progressant par les intermédiaires, par ordre et ainsi reliés, il trouvât en Dieu la limite de sa suprême montée vers l'unité (en Dieu il n'y a nulle division) » (221b). L'homme est créé par Dieu pour constituer le lien entre les différents niveaux de la réalité. L'homme commence le chemin vers l'unité par sa propre division à lui pour procéder ensuite aux oppositions suivantes et à chaque fois plus générales, comprenant des segments de la réalité toujours plus grands. Le paradoxe du texte cité consiste en ceci que l'unité de l'homme est en même temps le point de départ (« à partir d'abord de sa propre division ») et le point d'arrivée (« que... il trouvât en Dieu la limite de sa suprême montée vers l'unité »). Souvenons-nous que l'âme possède trois mouvements caractéristiques pour elle : celui des sens, celui de la raison et celui du nous. Or ces mouvements de l'âme ne peuvent être unis que si le nous tourne vers Dieu en entraînant aussi les sens et la raison. Sinon les mouvements de l'âme risquent d'être désunis, ce qui entraîne une vraie division, déchirure dans l'homme. Alors l'effort initial de l'homme au point de départ est de tourner son regard vers Dieu, de faire coopérer entre eux les mouvements intérieurs en sorte que les sens, la raison et le nous agissent ensemble dans le mouvement unique de l'homme entier vers Dieu.

Rappelons-nous que l'homme d'une part est circonscrit par le monde (tant sensible qu'intelligible), d'autre part, il le circonscrit. L'homme embrasse le monde de son regard, il le contient en lui d'une certaine façon. En rassemblant les trois mouvements de l'âme l'homme rassemble aussi les objets qui leur correspondent dans le monde sensible et intelligible – les êtres matériels aussi bien que les logoi, les vertus etc, en en mot les deux aspect du monde qu'il « circonscrit ». C'est ainsi que le rassemblement « objectif» du monde suit l'unification « subjective » de l'homme qui trouve sa limite en Dieu en qui « il n»y a nulle division ». Voilà pourquoi le mouvement entier commence et finit par l'unité de l'homme : au point de départ il s'agit de l'unité en tant que dépassement de la division, cette « première » unité servant de condition nécessaire pour l'unité « suprême »en tant que déification. Il semble que le dépassement de la division dont nous venons de parler joue dans la pensée de Maxime un rôle réellement plus grand que celui de la division en homme et en femme.

Après le dépassement de la première division qui est inhérente à l'homme lui-même (que ce soit celle en homme et femme ou bien celle, ayant à notre avis une importance réelle plus grande dans la pensée de Maxime, à l'intérieur de l'être humain lui-même), celui-ci unit les autres paires d'oppositions. Ainsi il unit le paradis et L'oïcouménée « par sa sainte conduite », le ciel et la terre « par l'identité de sa vie avec les anges en tous leurs genres de vertus ». Cette dernière unité est celle de toute la création sensible qui est unie à l'homme « sans que l'en sépare le moindre intervalle de lieu ». Le mouvement ultérieur vers Dieu contribue à l'unification de toute la création tant sensible qu'intelligible, « la création toute entière que ne sépare de lui ni la connaissance ni l'ignorance, d'une science gnostique devenue absolument égale à celle des anges au sujet du verbe des êtres » et qui procure à l'homme « une notion de Dieu ineffable et inconnaissable ». La dernière synthèse unit la nature créée à l'incréée au moyen de l'amour, l'homme « tout entier pervadant en Dieu, devenu tout ce qu'est Dieu à l'exception de l'identicité d'essence, en acquérant dieu... comme fin de la motion de ce qui se meut et station ferme et stable de tout ce qui se porte vers lui » (222a-b). Chaque nouveau stade dans l'unification de la création correspond à un mouvement de l'homme, ou bien plutôt disons qu'il en découle : l'homme unit la terre au paradis par sa sainte conduite, le ciel et la terre par l'identité de sa vie avec les anges, par les vertus, enfin le monde sensible et intelligible par la science gnostique au sujet du verbe des êtres. L'union la plus générale et la plus globale, celle du créé avec l'incréé, se

produit par l'amour. C'est ici que Maxime constate le plus explicitement dans ses « Ambigua » le rôle unifiant de l'homme dans le monde. *C'est la déification de l'homme qui déifie le monde, c'est l'amour qui élève toute la créature à Dieu.* Remarquons la profonde signification métaphysique de l'amour dans la pensée de Maxime. Cette vertu unissant toutes les vertus unit en même temps toute la créature à Dieu ; c'est à travers le prisme de l'amour que l'homme voit le monde tel qu'il est, dans son unité imprégnée de Dieu. La vision par l'homme du monde déifié, comme nous l'avons dit, ne fait pas que découvrir cette déification ; elle l'accomplit. L'homme découvre le sens du monde, et il semble que selon Maxime le monde a besoin que l'homme découvre son sens. Qui plus est : d'après D. Staniloae, dans la pensée de Maxime le monde n'a pas de sens pour Dieu sans l'homme.

L'anthropocentrisme de Maxime est évident, mais il n'est pas aussi idéaliste qu'il ne le paraît. Maxime est conscient de la réalité de la chute qui met en cause ce rôle unissant de l'homme ; en un sens l'homme manque à sa vocation d'unificateur. C'est pour cela que Dieu vient vers l'homme en devenant Lui-même homme. Maxime décrit comment le Christ unit les cinq natures mentionnées ci-dessus. Cependant cela ne diminue en rien le rôle de l'homme : le Christ devient homme précisément à cause de cette situation particulière de celui-ci au sein de la création qui en fait le médiateur entre les niveaux différents de la réalité. Le Christ, parfait homme ne fait qu'actualiser la force unificatrice que l'homme possède de par sa nature. L'unification des cinq natures par le Christ est due à ses caractéristiques humaines (« il a uni le ciel et la terre, avec son corps terrestre de même essence et nature que le nôtre », « il unit les sensibles aux noétiques en traversant successivement avec l'âme et le corps, c'est à dire notre nature complète tous les ordres divins et noétiques », il apparaît « à la face de Dieu le Père comme homme »). « Il prend aussi à travers nous et avec nous toute la création, embrassant les extrêmes avec ses intermédiaires comme ses propres parties et tenant indissolublement unies autour de lui le paradis et l'oïcouménée, le Ciel et la terre, les sensibles et les noétiques, en tant qu»ayant comme nous un corps, des sens, une âme, par lesquels... Il récapitule tout en lui, ayant montré que toute la création est une, telle une sorte d'homme accomplie par concours des parties entre elles... » (224a).

Répétons-le : le Christ récapitule tout en lui en tant qu'ayant comme nous un corps, des sens, une âme, c'est à dire en tant qu'étant homme et actualisant ce qui dans l'homme est en puissance. Le rapprochement de la création avec « une sorte d'homme » est loin d'être fortuit. La création est unie en l'homme et en homme. Toute la création est humanisée afin d'être

divinisée avec l'homme. En entrant dans l'union avec Dieu l'homme y apporte avec lui le monde entier ; ainsi tous les trois termes de la relation – Dieu, l'homme et le monde parviennent à l'unité entre eux dans la périchorèse, c'est à dire unification sans confusion et sans séparation. L'homme y reste lui-même ainsi que le monde, mais à la fois ils se fondent avec Dieu. Le monde fait un avec Dieu grâce à l'homme, qui, lui, ne voit le monde qu'en Dieu. L'unité suprême de toute la création en Dieu et avec Dieu se réalise ainsi par la déification de l'homme.

Ci-dessous nous avons essayé de montrer comment dans la pensée de Maxime l'homme réalise son unité en Dieu et comment cette unité a pour conséquence aussi celle du monde avec Dieu. Cela privilégie la vision biblique de l'homme. L'unité « donnée » de l'homme en lui-même et son unité avec le monde sont à l'opposé des thèses origénistes selon lesquelles le monde et le corps ne sont pas essentiels pour l'homme. Contrairement à eux Maxime montre la valeur du corps et du monde ; l'homme est âme et corps, il est enraciné dans le monde avec toute sa richesse et diversité. En plus de cette unité de fait l'homme a pour tâche d'arriver à son unité plénière qui se réalise en Dieu mais aussi d'accomplir l'unité du monde en Dieu. Ni le corps ni le monde ne sont à rejeter dans ce mouvement vers l'unité entre l'homme et Dieu. Le mouvement de l'homme vers Dieu ne se produit pas sans le monde: d'abord c'est l'homme qui a besoin du monde pour y découvrir les traces de Dieu; rappelons-nous que l'homme commence sa motion vers Dieu à partir de la contemplation de la beauté et de la richesse du monde, c'est là qu'il découvre les logoi divins qui le mènent vers l'unité plus grande avec le Créateur. Ensuite c'est le monde qui a besoin de l'homme pour unir toutes les oppositions qui jouent dans le monde et l'amener à Dieu. Ainsi l'homme et le monde ont-ils besoin l'un de l'autre pour leur actualisation, leur accomplissement, leur unité foncière en eux-mêmes et avec Dieu (l'unité en eux-mêmes découlant de celle avec Dieu). L'homme et le monde possèdent déjà leur unité initiale, mais leur unité véritable est à réaliser en Dieu vers qui ils tendent. L'homme et le monde sont toujours en devenir, en développement. Le développement de l'homme et celui du monde sont parallèles, on pourrait dire que le monde suit l'homme dans son mouvement vers Dieu. C'est pourquoi Maxime parle de la création qui est semblable à l'homme sous l'aspect de l'unité entre ses parties. L'homme rassemble les « parties » dont il est composé en un tout dans cette tension vers sa fin unique, il en est de même avec le monde dont les parties et les niveaux différents se rassemblent grâce à la médiation de l'homme. Rien n'est à rejeter dans l'homme qui accède à l'être éternelle-

ment bien avec son âme et son corps, rien n'est à rejeter dans le monde qui est divinisé avec tout ce qui y existe – le monde intelligible aussi bien que le monde sensible.

En même temps «homme ne perd pas son identité dans son union avec Dieu, cette identité n»est pas un fait secondaire, épiphénoménal par rapport à cette unité ; au contraire, elle en est une condition de possibilité et en même temps un corollaire. Pour que l'homme fasse un avec Dieu, il faut qu'il soit soi-même, et vice versa, l'union avec Dieu ne fait que confirmer et affermir l'identité de l'homme qui ne s'actualise qu'en Dieu. Cela vaut aussi pour le monde. L'identité du monde en lui-même, son unité aussi bien que l'unité de l'homme avec le monde ne disparaissent pas en Dieu, elles n'y sont qu'affermies.

Maxime n'accentue pas seulement à un point incomparablement plus grand que l'origénisme le lien de l'homme avec le monde en tant que tel, mais aussi (ce qui y est sous-entendu) la relation avec les autres, avec le monde humain. L'amour et la sympathie sont très importants dans la pensée de Maxime, et ils ne cessent pas dans l'union avec Dieu.

Bibliographie

Meyendorf, J., 1969, *Le Christ dans la théologie bizantine*, Paris: Les Editions du Cerf.

Maxime le Confesseur, 1994, *Ambigua*, trad. E. Ponssoye, Paris: Les Editions de l'Ancre.

Copyright of Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy is the property of Forum Philosophicum and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.