

Théologie de la beauté dans les écrits de Maxime le Confesseur*

Florin Crîșmăreanu **

The Theology of Beauty in the Writings of Maximus the Confessor

Motto: « unum petivi a Domino hoc requiram ut habitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae ut videam pulchritudinem Domini et adtendam templum eius » (Vulgata, Ps. 27, 4).

Abstract: “We talk about Beauty each time we enjoy something for the mere fact that that something exists” (U. Eco). The odyssey of beauty has passed in time through many registers, from the ontological one to the esthetic one that is dominant nowadays; from a name associated to Divinity (Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor), beautiful (*pulchrum*) has become in Latin scholastics a transcendental (Bonaventure). In the writings of Maximus the Confessor (580-662), beauty is, on the one hand, tightly related to the affirmative way of theology, because “through the beauty and greatness of creatures it is known that God is the creator of all things” (*Ambigua ad Iohannem*, 10), again, on the other hand, the only one that is truly Beautiful is Christ, the One of “infinite beauty”. The famous quote of Dostoevsky, “beauty will save the world”, may be understood starting from the Patristic tradition since “the work of restauration of the entire creation made by Christ has a *kalokagathic* character vivid embodied in the sacramental life of the Church and culminating in the Eucharistic Liturgy” (Ioan I. Ică jr.).

Keywords: Maximus the Confessor, Beauty, Beautiful, Infinite Beauty, Christ.

I. La *philocalie*, « l’amour de ce qui est beau », devrait constituer le point de départ de toute théologie chrétienne; ce qui signifie que la beauté n’est pas simplement une notion parmi d’autres, mais une « catégorie indispensable à la pensée chrétienne »¹. De plus, pour l’auteur qui a accordé

* Acknowledgement: This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0259, within PNCDI III.

Une version très abrégée de cet article a été publiée avec le titre « La beauté dans les écrits de Maxime le Confesseur » en P. Bejan et D. Schulthess (éds.), *Le Beau. Actes du XXXVIe Congrès de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.)*, Iași, Éditions de l’Université « A.I. Cuza » de Iași, 2018, pp. 201-207.

** CS III dr. habil. Florin Crîșmăreanu, Université «Al. I. Cuza » de Iași, La Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Email: fcrismareanu@gmail.com

le plus d'attention au discours théologique sur le beau – Hans Urs von Balthasar (1905-1988) –, « le christianisme est la religion esthétique *par excellence* »². En tant que chrétiens, nous sommes donc condamnés à la beauté qui, finalement, sera aussi notre salut.

Peu à peu, l'intérêt pour la catégorie du beau a glissé dans un plan secondaire ; et cela non seulement en théologie³. « La beauté est tombée en disgrâce dans le discours philosophique moderne, disparaissant presque comme terme de l'esthétique philosophique »⁴. Parmi les causes possibles de cette situation on pourrait compter le fait que le rapport entre le sensible et l'intelligible, entre le créé et l'incrée a été, à un moment donné, renversé. Selon l'avis de D.B. Hart, la notion / le transcendantal de *beau* a été éclipsé[e], jusqu'à la disparition, par le *sublime* kantien, qui est ainsi devenu la catégorie esthétique par excellence.

Chargée d'une forte signification symbolique, la problématique du beau occupe une place importante dans les écrits des Pères de l'Église. Par exemple, Denys l'Aréopagite reprend une idée platonicienne : « Tout ce qui est bien, sans nul doute, est beau »⁵, et il affirme que « le beau est identique au bien »⁶. Denys ne fait pas la distinction entre Dieu comme beauté et Dieu comme degré infini de la beauté, réunissant en Lui-même toutes les splendeurs⁷. À partir de l'unité fondamentale, affirmée par Denys, Thomas d'Aquin ne dresse qu'une distinction raisonnable entre ces deux termes⁸. À

¹ David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids / Cambridge, Eerdmans, 2003 (quand l'édition originale n'est pas mentionnée, on a utilisé la traduction réalisée par Vlad (Nectarie) Dărăban: *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*, Iași, Polirom (coll. « Plural M »), 2013, p. 59).

² Le livre fondamental du discours théologique sur la beauté reste l'ouvrage en 7 volumes de H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961-1969. Par rapport à cet ouvrage, D.B. Hart considère, avec modestie, que son essai d'esthétique théologique - *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* – doit « être lu comme une sorte d'ample *marginalium* d'une page de l'œuvre de Balthasar » (*trad. citée* p. 74).

³ H.U. von Balthasar, *op. cit.*, vol. 1: *Schau der Gestalt*, pp. 21-22.

⁴ D.B. Hart, *op. cit.*, p. 58. Le philosophe américain se réfère surtout à l'étude de Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (Paris, PUF, 1953), où la thématique du beau ne présente pas pour l'auteur un intérêt réel.

⁵ Platon, *Le Banquet*, 211d; *Timée*, 87c; pour plus de détails voir Drew A. Hyland, *Plato and the Question of Beauty* (Studies in Continental Thought), Bloomington, Indiana University Press, 2008.

⁶ *DN* IV, 7; *PG* 3, 704 A; pour l'interchangeabilité entre le beau et le bien chez Denys voir Eric D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany, SUNY Press, 2007, p. 42; voir aussi Caroline Canfield Putnam, *Beauty in the Pseudo-Denis*, Washington, Catholic University of America Press, 1960; voir aussi Vladimir Kharlamov, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2009.

⁷ *DN* 4, 7; pour une discussion sur ce sujet, voir D.B. Hart, *op. cit.*, p. 238.

⁸ Pour plus de détails voir Emilio Brito, « La Beauté de Dieu », dans *Revue théologique de Louvain*, 20 (1989), p. 145; pour un aperçu général sur l'esthétique thomasienne voir, *inter*

savoir, pour le dominicain, il y a une identité entre *pulchrum*⁹ et *bonum in subiecto*, et une différence de raison entre les deux¹⁰. Certains exégètes considèrent que « Thomas respecte mieux que le Pseudo-Denys la consistance des créatures; celles-ci possèdent leur beauté en elles-mêmes, et ne se réduisent nullement à de simples reflets de la Beauté divine »¹¹. On peut identifier ici l'un de ces moments où le rapport mentionné ci-dessus subit un renversement : à la différence des écrits patristiques où – comme on le verra en ce qui suit – la beauté de la création est entendue comme simple reflet de la beauté divine, dans les textes des scholastiques de langue latine, la beauté de la création acquiert une certaine autonomie, il ne faut plus contempler l'archétype, car la création est belle en elle-même. Dorénavant, on offre à ceux qui désirent une distinction nette entre les deux plans, sensible – intelligible, créé – incréé, un point de départ pour leur argumentation.

II. Dans une certaine perspective, commune aux Pères de l'Église, Maxime le Confesseur (580-662) appartient à cette tradition du discours théologique sur la beauté¹². Les termes qu'on rencontre dans les écrits de

alia, Umberto Eco, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, trad. Maurice Javion, Paris, PUF, 1993; voir aussi Francis J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin. Eine genetische und systematische Analyse*, Berlin, Walter de Gruyter, 1961.

⁹ En ce qui concerne la notion de *pulchrum*, Thomas d'Aquin, dans *Contra impugnantes* (pars 2, cap. 6, 2), affirme: « Est enim duplex pulchritudo: una spiritualis quae consistit in ordinatione debita animae et affluentia bonorum spiritualium, unde omne quod procedit ex defectu spiritualis boni vel quod interiore inordinationem ostendit, turpitudinem habet; alia est pulchritudo exterior quae consistit in debita ordinatione corporis et affluentia exteriorum rerum quae ad corpus ordinantur, et e contrario inordinatio corporis vel defectus temporalium rerum exteriorum quandam turpitudinem habet. Et sicut utraque pulchritudo delectat et desideratur, ita utraque turpitudine erubescitiam parit ».

¹⁰ *Summa theologica* I, q. 5, a. 4, ad 1: « pulchrum est idem bono, sola ratione differens » (voir aussi *Ibidem*, q. 27, a. 1, ad 3). Tous les transcendants s'identifient dans la chose, mais ils diffèrent selon le concept, selon la raison formelle, pour citer les scholastiques. Quand les scholastiques se réfèrent à *pulchrum* comme à un transcendant, ils ne considèrent pas la beauté créée, mais celle incréée. Pour la question des transcendants pendant la période scholastique, voir les ouvrages de Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1996; Idem, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2012.

¹¹ Walter M. Neidl, *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Ratisbonne, Habel, 1976, pp. 49-50; *apud* Emilio Brito, *loc. cit.*, pp. 148, n. 38.

¹² Nous ne connaissons que trois études traitant de la problématique du beau chez Maxime: Michael D. Gibson, « The Beauty of the Redemption of the World: The Theological Aesthetics of Maximus the Confessor and Jonathan Edwards », dans *Harvard Theological Review*, 101 (2008), pp. 45-76; Ketevan Bezarashvili, « The Interrelation of the Theological Concepts of Divine Love, Beauty, and Contemplation in the Writings of Maximus the Confessor and Shota Rustaveli », dans T. Mgaloblishvili and L. Khoperia (eds.), *Maximus the Confessor and Georgia*, London, Bennett & Bloom, 2009, pp. 133-150; Phillip Ivanovic, « Maximus the Confessor's Conception of Beauty », dans *International Journal of the Classical Tradition*, 22.2 (2015), pp. 159-179.

Maxime, par lesquels il exprime la beauté, sont : κάλλος (beauté ; bel aspect extérieur ; aussi bien que les termes de la même famille lexicale), ωραιότης¹³ (beauté de tout ce qui est primordial; épanouissement de la beauté ; maturité) et εὐπρέπεια (attraits extérieurs ; beauté qui n'a pas pourtant à faire avec la perfection ; beauté profane)¹⁴. Dans l'Antiquité, les termes το καλόν et το αγαθόν étaient interchangeables : le bon était beau, et vice versa ; un argument dans ce sens est représenté aussi par le mot composé καλοκαγαθία, présent souvent dans les écrits de la Grèce antique. L'exemple le plus éloquent est le fragment de l'Évangile selon Jean (10, 11), où Jésus dit à propos de Lui-même : « Je suis le bon/beau berger » (Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός)¹⁵.

Nous avons identifié dans les écrits maximiens trois paliers où l'on peut rencontrer la problématique de la beauté : 1. L'état de beauté dont sont déchus les protoparents, état que récupéreront les bienheureux, à savoir « la beauté bienheureuse »¹⁶; 2. La beauté de ce monde, comme reflet de la beauté divine, dont elle s'origine ; 3. La beauté infinie, archétypale, de notre Seigneur Jésus Christ.

II. 1. « L'homme a été créé par Dieu illuminé par la beauté de l'incorruptibilité et de l'immortalité, mais qu'il a préféré la honte de la nature matérielle autour de lui à la beauté noétique, et oublié l'éminente dignité de son âme ou plutôt Dieu qui l'embellit divinement, il s'est rendu digne de la sentence selon le jugement de Dieu, le sage Économe de notre salut, et il en a aussi recueilli le fruit »¹⁷. Ou, ailleurs, Maxime invoque à nouveau la chute de l'homme de « la beauté originaire »¹⁸ : « la nourriture de cette vie bienheureuse, c'est le pain descendu du Ciel qui donne la vie au monde, ainsi que l'a dit le Verbe véridique dans l'Évangile. Le premier homme pour n'avoir pas voulu s'en servir, s'est inévitablement éloigné de la vie divine et par ailleurs une autre lui est échue, engendrant la mort; il place sur lui la forme de l'être sans raison, effaçant la merveilleuse beauté de la forme divine, et livra la nature tout entière à la mort »¹⁹. Pour nous limiter à ces deux exemples, il est évident que, pour Maxime, la chute d'Adam a signifié

¹³ Terme que Maxime emploie plus souvent par rapport à κάλλος; parfois ces termes sont synonymes, d'autres fois ils apparaissent dans la même phrase, comme par exemple dans *Quaestiones ad Thalassium* 51, *CCSG* 7, p. 395: ἀπερνόητον ωραιότητα τοῦ ἀπροσίτου κάλλους; pour ce sujet voir aussi F. Ivanovic, *loc. cit.*, p. 170. Dans l'interprétation de Maxime, le terme Ninive signifie aussi beauté (ωραιότης) parfaite (voir *Quaestiones ad Thalassium* 64, *CCSG* 22, p. 231; *SC* 569, trad. par F. Vinel, p. 235).

¹⁴ Pour ces termes utilisés par Maxime, voir F. Ivanovic, *loc. cit.*, p. 162.

¹⁵ Les traducteurs préfèrent généralement le terme « bon » pour « καλός », mais on pourrait aussi bien le traduire par « beau ».

¹⁶ Maxime, *Ambigua ad Iohannem*, E. Ponsoye, § 6, p. 126.

¹⁷ Maxime, *Ambigua ad Iohannem*, E. Ponsoye, § 8, p. 150.

¹⁸ Maxime, *Capita theologica et aconomica* I, 85.

¹⁹ Maxime, *Ambigua ad Iohannem*, E. Ponsoye, § 10, p. 190

également une perte de la beauté ; nous sommes depuis à sa recherche, recherche qui n'est rien d'autre que l'essai de ressembler à Dieu.

Dans ses textes, Maxime parle de l'homme déchu qui a « l'image ensevelie sous les passions <et> la beauté originelle souillée »²⁰. Par conséquent, « la beauté de l'âme »²¹ doit être libérée par l'ascèse des passions, qui ensevelissent l'âme de l'homme déchu. Il faut polir le miroir clair de l'âme, qui reflète l'image du Créateur, et enlever toute tache (péché) qui l'a souillée après la chute des proto-parents. Mais on ne peut pas faire cela à lui seul ; malgré ses plus grands efforts, l'homme ne peut rien faire sans Jésus (*Jean* 15, 5). Dans son parcours vers la récupération de la beauté originelle, de la ressemblance à Dieu, l'homme est toujours accompagné par Jésus qui, en rachetant les péchés des humains, « redresse l'humanité tombée dans le mal et la fonde sur la beauté »²². On est ici en plein cercle ontologique²³, puisque l'état primordial, que les parents ont perdue, peut être récupéré, à la fin des siècles, par la divinisation des dignes : « La vertu le fait s'affliger dans sa chair à cause de ses peines, et c'est dans la vertu même qu'il se réjouit en son âme lorsqu'il regarde la beauté des biens à venir comme étant présente »²⁴. Dans les mots de D. Stăniloae, « rien ne change en essence, mais tout s'embellit ou s'enlaidit. Il y a un progrès infini dans les deux sens »²⁵.

II. 2. Similairement aux *Quaestiones ad Thalassium*, le texte *Ambigua ad Thomam* commence par l'invocation de la beauté: « dans l'inaltérable habitude d'un zèle assidu dans la contemplation des choses divines, ô très aimé du Seigneur, tu es devenu un très chaste amoureux, pas simplement de la sagesse, mais aussi de la beauté de la sagesse. La beauté de la sagesse, c'est la connaissance mise en pratique, c'est-à-dire l'action sage dont le caractère, comme coulant de ces deux sources, est le verbe de la Providence et du Jugement divins. De sorte qu'entre-tissant le *nous* avec le sens par l'Esprit, tu as vraiment montré comment Dieu devait naturellement faire l'homme à l'image de Dieu et tu as rendu manifeste la richesse de sa bonté

²⁰ Maxime, *Ambigua ad Iohannem*, E. Ponsoye, § 31, p. 274.

²¹ Maxime, *Capita theologica et œconomica* II, 42; voir et Idem, *Quaestiones ad Thalassium*, Prooemium.

²² Daniel Pupăză, *Taina Frumusului și Binelui după Sfântul Dionisie Areopagitul*, București, Nemira, 2014, p. 420. « For Maximus, the mystery of the incarnation as the redemption of creation is the revelation of the beauty of God, and thus the divine movement—from above to below and below to above—culminates in a harmonious and aesthetic union of the divine and the creation » (Michael D. Gibson, *loc. cit.*, p. 52).

²³ Dans la vision de Maxime, l'homme revient par résurrection à la beauté d'avant la chute (*Quaestiones ad Thalassium*, 26; SC 529; trad. F. Vinel, p. 317); pour une idée similaire voir *Ambigua ad Iohannem* 42: « Notre Dieu, en les assumant pour nous après avoir renouvelé la nature ou pour mieux dire en l'innovant, ramène à sa première beauté incorruptible celle-ci par le moyen de sa chaire sainte, animée et raisonnable venue de nous » (trad. E. Ponsoye, p. 303).

²⁴ *Quaestiones ad Thalassium*, 58 (SC 569; trad. F. Vinel, p.49).

²⁵ D. Stăniloae, n. 366 à *Ambigua ad Thomam*, Paris, Les Éditions de l'Ancre, 1994, p. 505.

laissant voir sur-abondamment, par le merveilleux mélange des contraires, Dieu incorporé en toi par les vertus »²⁶. On a ici, *in nuce*, la doctrine maximienne relative à la beauté. On invoque premièrement « la beauté divine »²⁷ et ensuite « la beauté de la création »²⁸, dont le fondement et la raison résident dans la beauté divine²⁹, et l'expression parfaite des deux c'est l'incarnation, grâce au beau mélange des contraires.

La beauté de la création n'est que la manifestation de la gloire divine³⁰. La beauté corporelle, qu'on invoque si souvent de nos jours – et en particulier par l'intermédiaire des médias –, par comparaison à « l'immortelle beauté du monde divin » (Bossuet), s'impose assez tard dans l'histoire des idées, comme « invention » de la Renaissance³¹.

Il y a des arguments offerts par les écrits maximiens qui justifient pleinement l'association entre la beauté de ce monde et le mode affirmatif, cataphatique, de connaissance de Dieu. Maxime affirme, en ce sens, que « le mode affirmatif est reparti en Providence opérative et en Jugement. Selon le mode de l'opération, à partir de la beauté et de la grandeur des créatures, il induit la démonstration que Dieu est l'Artisan de ces tous, ce que montrent les vêtements blancs, éclatants du Seigneur, que le Verbe a entendu montrer en les projetant sur les créatures manifestées »³². Cette idée n'est pas

²⁶ Maxime le Confesseur, *Ambigua ad Thomam*, Prooemium, trad. Emmanuel Ponsoye, Paris, Les Éditions de l'Ancre, 1994, p. 101.

²⁷ Pour « la beauté divine » (θεία ὡραιότης) voir *Ambigua ad Iohannem* 13, 31, 38, 71; voir aussi *Capita de caritate* I, 19 (SC 9, trad. J. Pegon, p. 73) et *Quaestiones ad Thalassium*, Prooemium, 10, 49, 58.

²⁸ L'homme « portait en lui la beauté, de caractère divin, de la nature intelligible, mêlée à une force ineffable » Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, VI (SC 453, p. 175).

²⁹ Dans *Ambigua ad Iohannem* 7, Maxime parle du « Verbe [Λόγος] <qui> est Un pour une pluralité de verbes [λόγοι] ». Ce qui signifie que notre fondement, notre raison est en Dieu, c'est-à-dire « nous sommes donc des parts de Dieu et appelés tels parce que le verbe de notre être est restitué en Dieu » (trad. Ponsoye, p. 136); voir aussi *ibidem*, 22 et 53. On rencontre la même idée dans la scolastique de langue latine, chez Thomas d'Aquin, par exemple, qui affirme que « en Dieu ils contemplent la beauté de l'ordre des choses dérivé de Dieu » (ST I, q. 108, a. 5).

³⁰ Grégoire de Nazianz dit, dans *Oratio* 28, 30-31, que Dieu est à la fois beauté et beau, dont le resplendissement descend vers et se reflète dans ses créatures ; pour une discussion sur ce sujet, voir D.B. Hart, *op. cit.*, p. 238.

³¹ Florin Crișmăreanu, « Metamorfozele corpului. De la „corpul dat” la „corpul inventat” », dans George Bondor (éd.), *Sensuri ale corpului*, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 2012, pp. 85-99.

³² *Ambigua ad Iohannem* 10 (trad. E. Ponsoye, p. 197); voir aussi *ibidem*, 15, 21, 35. Pour « la beauté de la création », voir aussi *Capita de caritate*, I, 90 (SC 9, trad. J. Pegon, p. 90). On rencontre ici une idée commune aux deux traditions du christianisme, grecque et latine : on ne peut pas séparer la beauté de la proportion (l'analogie). Tout comme pour les Pères de langue grecque, pour Augustin aussi la notion de beau est indissolublement liée à l'idée de proportion, vu que la beauté consiste en l'harmonieuse alliance des parties composantes (*Confessiones*, XIII, 28); à propos de ce sujet, voir notamment Carol Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon Press, 1992.

nouvelle, on la rencontre chez des auteurs qui ont influencé Maxime, mais aussi chez des auteurs appartenant à la tradition latine, comme Thomas d'Aquin, pour lequel « dans l'ordre même des créatures produites on peut voir la beauté de la sagesse divine »³³. La différence entre Maxime et les auteurs appartenant à la scholastique chrétienne classique consiste, dans ce cas, dans le type de noétique utilisé. Du point de vue noétique, à partir seulement du visible, on pourrait connaître et dire quelque chose sur l'invisible. Pour parler dans les termes de Thomas d'Aquin, qui se sert pleinement de la noétique de souche aristotélique, « notre intellect, qui se déplace des créatures vers la connaissance de Dieu, doit considérer Dieu de la même manière qu'il assume dans le cas des créatures »³⁴.

D'autre part, on voit dans les écrits de Maxime qu'on peut trouver aussi la perfection de la beauté par la contemplation des λόγοι, des « volontés divines » (Denys), qui ont servi pour modèle à la création du monde matériel³⁵. Le λόγος ne se révèle uniquement dans la création³⁶, mais aussi dans les Saintes Écritures, dans leurs lettres et syllabes, et Maxime parle dans ce sens de « la belle ordonnance » (καλή εὐταξία) des divines Écritures³⁷. Dans un autre ouvrage, le Confesseur compare la lettre des Écritures à la beauté visible, extérieure, de la création : « ceux qui aiment la lettre pour elle-même sont voués à tuer le Verbe qui est en elle ; de même que la beauté des créatures, quand on n'y voit pas la gloire du Créateur, stérilise la piété pour le Verbe chez ses admirateurs »³⁸. En se limitant au sens littéral, on ne pourra jamais comprendre intégralement un message transmis. En outre, par l'interprétation littérale, on peut rater, tuer (II *Cor.* 3, 6) complètement le sens d'un message, qu'il soit dissimulé dans un texte ou dans la réalité environnante. C'est le cas aussi de ceux qui se contentent de contempler la beauté extérieure du monde créé, incapables de comprendre le fait que la beauté de ce monde est liée de manière indestructible à son Créateur, archétype de toute beauté. Tout comme la lettre qui tue le message profond, la contemplation de la beauté extérieure isole ce monde dans le cadre d'une monade autonome, en coupant le lien avec son Créateur.

II. 3. Pour qu'elle soit intelligible, la contemplation de la création et des Écritures doit se faire toujours à la lumière de la révélation du Christ. « Il faut que la pensée chrétienne reste constamment fixée sur Jésus »³⁹. Dans le contexte de l'époque patristique, cette discussion théologique sur la beauté ne peut avoir lieu qu'avec, dans son centre, Jésus, qui est la Beauté

³³ Thomas d'Aquin, *ST I*, q. 36, a. 2.

³⁴ Thomas d'Aquin, *ST I*, q. 39, a. 8.

³⁵ Sur la beauté des λόγοι voir *Ambigua ad Iohannem* 7 (PG 91, 1084 B).

³⁶ Olivier Clément, « La beauté comme révélation », dans *La vie spirituelle*, 637 (1980), pp. 251-270.

³⁷ Maxime, *Quaestiones ad Thalassium*, 10 (CCSG 7, p. 83; SC 529, trad. F. Vinel, p. 195).

³⁸ Maxime, *Ambigua ad Iohannem* 10 (trad. E. Ponsoye, p. 171).

³⁹ D.B. Hart, *op. cit.*, p. 46.

archétypale⁴⁰, qui nous attire, qui nous appelle (καλώ) à Lui⁴¹. Par l'Incarnation, le Christ incarne la beauté infinie de la Sainte Trinité⁴². Maxime parle du beau Visage du Rédempteur quand il explique la présence de Moïse et d'Élie lors de la Transfiguration (μεταμόρφωση) de notre Seigneur Jésus Christ : « à l'éclat bienheureux de la lumière irradiant de sa face et insoutenable pour des yeux (humains), ils apprirent mystiquement que c'était le symbole de la divinité au-dessus du nous, des sens de l'être et de la connaissance. De la connaissance que Celui qui n'avait ni éclat ni beauté était le Verbe fait chair, à son heure, et le plus beau des enfants des hommes »⁴³. Cette affirmation maximienne pourrait apparaître comme contraire au fragment du livre du prophète Ésaïe : « Il n'avait ni beauté, ni éclat pour attirer nos regards » (Es. 53, 2). Évidemment, à une lecture typologique, le livre du prophète se réfère à Jésus, dont la beauté est, comme une lumière très vive, aveuglante. Le rapprochement entre la beauté et la lumière est mise en relief par Maxime dans *Quaestiones ad Thalassium*, Prooemium, où il parle de « la beauté lumineuse »⁴⁴. Cette lecture apophatique est fondée également sur le fait que « c'est la beauté qui est la forme véritable de la distance. La beauté remplit la distance, appartient à celle-ci et la possède, mais, plus encore, elle confère la distance »⁴⁵. Ysabel de Andia affirme justement que la théologie mystique de Denys l'Aréopagite est une mystique des ténèbres, ultime symbole divin, emprunté au livre de l'Exode, pour dire la « lumière

⁴⁰ Dans la *Mystagogie*, 24, Maxime parle de « κάλλος ἀρχέτυπον » (CCSG 69, p. 65; trad. Marie-Lucie Charpin-Ploix, Paris, Migne, 2005, p. 145). Pour le scoliasse des *ND*, les beautés archétypales appartiennent à la nature divine, celle qui nous a offert la participation à elles de façon analogue à notre capacité (Scolie *DN* III, 3; *PG* IV, 144 C); on rencontre une idée similaire tant chez les prédécesseurs de Maxime, par exemple chez Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, VI (*SC* 453, p. 181), que chez ses successeurs, dont Grégoire Palamas, notamment dans *Tome hagioritique sur les saints hésychastes*.

⁴¹ Denys l'Aréopagite souligne le fait que le sens du mot « beau » – το καλον, est celui d'attraction, d'appel, car il provient du verbe καλεω – j'appelle (*DN* IV, 7). En outre, « Dieu nous ravit par Sa bonté et par Sa beauté et par l'inclination qu'il a mise dans notre nature pour gagner la bonté et la beauté parfaites, dans l'union à Dieu » (D. Stăniloae, n. 32 à *Ambigua ad Thomam*, éd. citée, p. 388).

⁴² Pour un représentant de la tradition latine du christianisme, Alexandre de Hales (1185-1245), la beauté de la divinité se résume à la relation entre les trois Personnes divines (*Summa theologica* I, 3, 3, 2).

⁴³ *Ambigua ad Iohannem*, 10 (trad. E. Ponsoye, p. 168); nous avons rencontré un fragment similaire dans un autre ouvrage de Maxime : „Pierre, Jacques et Jean, les saints apôtres devant qui le Seigneur a été transfiguré en une gloire qui l'emporte sur les sens, en laquelle « Il est beau de beauté devant les fils des hommes » (*Ps.* 44, 3)” (Maxime, *Capita theologica et aconomica* I, 97; trad. A. Riou, dans *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 260).

⁴⁴ *SC* 529, trad. F. Vinel, p. 123. Le rapprochement entre la lumière et la beauté est mis en évidence par Evdokimov : « ainsi, à la première parole de la Bible : « Que la Lumière soit ! » répond la dernière : „Que la Beauté soit ! » » (Paul Evdokimov, *Arta Icoanei – O teologie a frumuseții*, trad. par Grigore Moga et Petru Moga, București, Meridiane, 1992, p. 15).

⁴⁵ D.B. Hart, *op. cit.*, p. 61.

inaccessible » de *Timothée* 6, 16. Celle de Maxime est une mystique de la lumière à la fois « inaccessible » et rayonnante de la Transfiguration, centrée sur le Christ qui est le principe et la fin de toute l'Économie, ce « *Logos* qui est connu sur-essentiellement selon l'apophase », vers qui tout converge et en qui tout s'unifie⁴⁶.

Et enfin mais pas des moindres, Maxime considère que l'homme doit « se modeler beau selon Celui-là (selon l'image du Christ, *n.n.*), comme une lettre préservant l'imitation de l'archétype »⁴⁷. Ce modelage n'est possible que par un embellissement de l'homme grâce aux vertus⁴⁸.

III. « Loin de se dégrader en une *infima scientia* subordonnée à la métaphysique, l'esthétique garde, pour le chrétien, une position première »⁴⁹. Pour Maxime, la beauté ne se réduit à une simple catégorie esthétique⁵⁰, mais elle acquiert, par les implications qu'elle a dans la vie de l'individu, une connotation ontologique⁵¹. D.B. Hart surprend parfaitement ce sens ontologique de la beauté, lorsqu'il affirme : „The Christian understanding of beauty is analogical, in two senses : in the simple analytic sense, that whatever «beauty» means is grasped only by analogy, by constant exposure to countless instance of its advent, and through constant and continuous revision (this because, in theological terms, God is the «primary analogate» to whom beauty is ascribed); and in the more radically ontological sense, that beauty is not some property discretely inherent in particular objects, but indwells the anagogical relationship of all things, each to the other, as a measure of the dynamism of their involvement with one another»⁵².

Le Confesseur parle même, quelque part, de « la sagesse artistique de Dieu, contemplé dans les créatures »⁵³. Ce qui nous autorise à affirmer que, pour Maxime, Dieu est aussi l'esthéticien par excellence, non seulement le

⁴⁶ Ysabel de Andia, „Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite”, dans Ysabel de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 151), 1997, pp. 293-328, ici pp. 326-327.

⁴⁷ *Ambigua ad Iohannem*, 10 (PG 91, 1117C; la traduction d'E. Ponsoye est incorrecte, p. 160).

⁴⁸ *Ambigua ad Iohannem*, 10; *Capita theologica et œconomica* I, 85.

⁴⁹ E. Brito, *loc. cit.*, p. 161.

⁵⁰ On ne peut pas comprendre la beauté uniquement comme catégorie esthétique, car « la beauté transgresse les limites. Parmi les transcendants, la beauté a toujours été la moins stable sur son socle de gloire » (D.B. Hart, *op. cit.*, p. 64).

⁵¹ F. Ivanovic, *loc. cit.*, p. 179. L'auteur traite également des connotations épistémologiques, cosmologiques et même psychologiques de la beauté.

⁵² D.B. Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2003, p. 18.

⁵³ Maxime, *Capita de caritate* III, 24: « τεχνικῆς σοφίας » (SC 9, trad. J. Pegon, p. 130, qui traduit le mot « τεχνικῆς » par « ordonnatrice »); pour cette idée, voir aussi Athanase le Grand, *De incarnatione Verbi*, VI (SC 199, pp. 411-469).

théologien, vu que « par son Incarnation, le Verbe de Dieu nous enseigne la „théologie” en ce qu’il nous montre en lui le Père et l’Esprit Saint »⁵⁴.

Tous les trois niveaux, que nous avons analysés séparément par des raisons méthodologiques, il faut les considérer de manière unitaire, en clé christologique, car le Christ est le seul qui « fonde la nature humaine sur la beauté »⁵⁵. Dans une lettre, Dostoïevski écrit : « il n’y a au monde qu’une seule figure admirablement positive, le Christ ; cette figure d’une incommensurable, infinie beauté est certainement un miracle perpétuel (l’Évangile selon Jean est, dans son ensemble, animée par cette idée : Saint Jean voit le miracle dans l’incarnation, dans la manifestation visible du Beau) »⁵⁶. « Dostoïevski emploie souvent „beauté” et „le Christ” comme des termes interchangeables »⁵⁷. Donc, le nom le plus propre à donner à Dieu n’est pas l’Être, comme l’affirment souvent les métaphysiciens, mais Jésus Christ, « Image du Dieu invisible » (*Col.* 1, 15).

Maxime, comme d’autres Pères de l’Église, exploite également le sens de la beauté qui est inséparable de la proportion (l’analogie) : la beauté consiste en l’alliance harmonieuse des parties composantes. En ce qui concerne la beauté entendue comme proportion, analogie, Maxime est plus proche des écrits de l’Aréopagite, tandis que, au sujet de la beauté du Christ, Maxime s’inspire de la tradition exégétique origénienne, et en particulier de l’interprétation donnée à la Transfiguration du Seigneur⁵⁸. Quant à la beauté archétypale (« κάλλος ἀρχέτυπον »), Maxime est influencé, certainement, par

⁵⁴ Maxime, *Orationes Dominicae brevis expositio*, CCSG 23, 31-32: „θεολογίαν μὲν γάρ διδάσκει σαρκούμενος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὡς ἐν ἐαυτῷ δεικνύς τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον”; trad. A. Riou, dans *Le monde et l’Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1973, p. 218.

⁵⁵ *Vide supra*, § II. 1. « Le Christ seul sculpte l’image de l’amoureux du Beau-et-Bien, enlève toute alluvion de dissemblance par rapport à Dieu, jusqu’à ce qu’il révèle la beauté cachée de l’image originelle » (D. Pupăză, *op. cit.*, p. 501).

⁵⁶ Gheorghe Pașcalău, « Dostoievski în cerul Ideilor lui Platon », dans Cătălin Cioabă, Bogdan Mincă (éd.), *Liber amicorum*, București, Zeta Books, 2012, p. 164.

⁵⁷ Tzvetan Todorov, « La beauté sauvera le monde », dans *Études théologiques et religieuses*, 82/3 (2007), p. 329; voir aussi Andrew Louth, „« Beauty will Save the World ». The Formation of Byzantine Spirituality”, dans *Theology Today*, 61 (2004), pp. 67-77.

⁵⁸ C’est à cette tradition qu’appartient, sans doute, Jérôme lui aussi, qui nous a laissé un important commentaire sur la Transfiguration (Jean-Louis Gourdain, « Jérôme exégète de la Transfiguration », dans *Revue des Études Augustiniennes*, 40/2, 1994, pp. 365-373) ; il s’y inspire évidemment du commentaire qu’avait réalisé, à son tour, Origène (*Commentarii in Matthaeum*, XII, § 31-43, in *Origenes Werke*, X (GCS 40), eds. Erich Klostermann / Ernst Benz, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1935, pp. 150-170); voir aussi le volume *Joie de la Transfiguration d’après les Pères d’Orient*, textes présentés par Dom Michel Coune, coll. Spiritualité orientale 39, Abbaye de Bellefontaine, 1985.

les ouvrages de Grégoire de Nysse, notamment *Discours catéchétique*⁵⁹, *Sur les Béatitudes*⁶⁰ et *La création de l'homme*⁶¹.

On ne peut pas saisir des yeux physiques la parfaite beauté qu'on ne verra vraiment qu'au Royaume des Cieux⁶². La beauté du Christ n'est pas de ce monde. Moïse et Élie ont pu saisir cette beauté car ils étaient libres de passions. Ce monde, même si l'on considère comme beau, n'est pas beau en lui-même, car sa raison est en Dieu. Le monde n'existe pas en lui-même, car on l'a créé du néant. La beauté de la création et celles des Écritures ne jouent qu'un rôle pédagogique, grâce auquel l'homme peut s'élever plus près de son Créateur⁶³.

Bibliographie:

Aertsen, Jan A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1996.

Bezashvili, Ketevan, « The Interrelation of the Theological Concepts of Divine Love, Beauty, and Contemplation in the Writings of Maximus the Confessor and Shota Rustaveli », dans T. Mgaloblishvili and L. Khoperia (eds.), *Maximus the Confessor and Georgia*, London, Bennett & Bloom, 2009, pp. 133-150.

Brito, Emilio, « La Beauté de Dieu », dans *Revue théologique de Louvain*, 20 (1989), pp. 141-161.

Clément, Olivier, « La beauté comme révélation », dans *La vie spirituelle*, 637 (1980), pp. 251-270.

de Andia, Ysabel, „Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite”, dans Ysabel de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 151), 1997, pp. 293-328.

Eco, Umberto, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, trad. Maurice Javion, Paris, PUF, 1993.

Gibson, Michael D., « The Beauty of the Redemption of the World: The Theological Aesthetics of Maximus the Confessor and Jonathan Edwards », dans *Harvard Theological Review*, 101 (2008), pp. 45-76.

Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids/ Cambridge, Eerdmans, 2003.

Harrison, Carol, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon Press, 1992.

Ivanovic, Fillip, « Maximus the Confessor's Conception of Beauty », dans *International Journal of the Classical Tradition*, 22.2 (2015), pp. 159-179.

⁵⁹ « L'homme avait un bel aspect, puisqu'il avait été fait à l'image même de l'archétype de la beauté » Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, VI (SC 453, p. 181).

⁶⁰ PG 44, 1272 AC.

⁶¹ PG 44, 136 D (SC 6, 2002, J. Laplace et J. Daniélou, p. 95).

⁶² Maxime, *Mystagogie*, 24 (trad. Marie-Lucie Charpin-Ploix, Paris, Migne, 2005, p. 151).

⁶³ F. Ivanovic, *op. cit.*, p. 178.

Kharlamov, Vladimir, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2009.

Louth, Andrew, „« Beauty will Save the World ». The Formation of Byzantine Spirituality”, dans *Theology Today*, 61 (2004), pp. 67-77.

Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charité*, trad. J. Pegon (SC 9), Paris, Cerf, 1945.

Maxime le Confesseur, *Ambigua ad Thomam, Ambigua ad Johannem*, trad. Emmanuel Ponsoye, Paris, Les Éditions de l’Ancre, 1994.

Maxime le Confesseur, *Mystagogie*, trad. Marie-Lucie Charpin-Ploix, Paris, Migne, 2005.

Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, trad. F. Vinel (SC 529, 554, 569), Paris, Cerf, 2010, 2012, 2015.

Perl, Eric D., *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany, SUNY Press, 2007.

Pupăză, Daniel, *Taina Frumosului și Binelui după Sfântul Dionisie Areopagitul*, București, Nemira, 2014.

Putnam, Caroline Canfield, *Beauty in the Pseudo-Denis*, Washington, Catholic University of America Press, 1960.

Riou, Alain, *Le monde et l’Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1973.

Todorov, Tzvetan, « La beauté sauvera le monde », dans *Études théologiques et religieuses*, 82/3 (2007), pp. 321-335.