

Essai sur quelques aspects de la philosophie d'Ephrem de Nisibe / Guy Noujaïm. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 9 (1979-1980), pp. 27-50.

Bibliogr.

I. Ephrem, le Syrien, saint, 303-373 — Critique et interprétation. II. Philosophie ancienne.

PER L1183 / FT36789P

ESSAI SUR QUELQUES ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE D'EPHREM DE NISIBE

PAR

GUY NOUJAÏM

Professeur à la Faculté de Théologie à l'U.S.E.K.

Introduction

Cet article est un extrait d'une thèse défendue le 26 Mai 1980 à Rome à la Grégorienne *. Plus précisément, il en constitue un « excursus » qui s'attache à l'étude des deux expressions suivantes d'Ephrem de Nisibe : « Dieu est son propre espace (atrā d-napšeh) » et « Dieu possède un Qnōmā (leh Qnōmā) ». Cet excursus s'inscrit dans la thèse à la suite d'un développement concernant l'idée que se fait Ephrem du mystère de Dieu comparé à celui des créatures. Il se justifie par le fait que, d'une part, le développement en question met bien en relief, dans la pensée d'Ephrem, le caractère absolu de l'ineffabilité divine, et que, d'autre part, Edmund Beck, dans son étude du concept « Qnōmā » tel qu'il apparaît chez Ephrem, conclut ainsi sa recherche : « Gott (für E.) ist sein eigener Raum und sein eigenes « Qnōmā » d.h. der unbegrenzte Gott ist irgendwie begrenzt und der rein geistige Gott ist irgendwie « Qnōmā »... »⁽¹⁾. Par « Son propre espace (atrā d-napšeh) » et « Son propre Qnōmā » (E. dit plus exactement que Dieu « possède » un « Qnōmā » leh Qnōmā), il est fait allusion à des expressions de notre auteur lui-même. Qnōmā serait donc, d'après Beck, directement opposé à esprit pur et alors Dieu serait « d'une certaine façon matériel », et « son propre espace » indiquerait que Dieu est compris à l'intérieur de limites spatiales, donc là encore Il serait « d'une certaine façon, matériel ». Il ne serait donc plus vraiment le Tout Autre au sens absolu du terme et Son ineffabilité garderait une certaine ambiguïté. Par là même, l'excursus que nous allons rapporter trouve sa raison d'être. Il consistera à

* Voir *Anthropologie et Economie de salut chez Saint Ephrem*, pp. 313-315

(1) E. BECK : *Ephräms Reden über den Glauben*, Studia Anselmiana 33, Rome 1951, p. 14.

essayer de montrer que ni le fait que l'être divin possède un « Qnōmâ », ni qu'Il soit son « propre espace » n'indiquent une matérialité ou une limitation quelconque en Lui.

Dans ses études postérieures, Beck ne change pas, substantiellement d'opinion bien qu'il reconnaisse, dans une de ses notes, comme en passant, que le terme « Qnōmâ » puisse être appliqué à des êtres incorporels⁽²⁾. Il n'est d'ailleurs pas possible de savoir si dans cette note, il s'agit de notre terme tel qu'Ephrem lui-même l'emploie ou tel que son Eglise syriaque l'a, dans la suite, compris.

(2) Dans cette note, BECK semble, à première vue, admettre une certaine indépendance du *Qnōmâ*, vis à vis de la matière. Il écrit en effet : « Nun noch ein Wort zu der übersetzung des *Qnōmâ* mit Substanz (substanziell), was auf die körperliche Substanz einzuengen ist. Die griech. Entsprechung wäre in *hypostasis* zu suchen, nicht in dem später von Plotin her bei den Theologen ausgebildeten Terminus, sondern in dem *hypostasis* der vorangehenden Periode, für die Sextus Emp. stehen kann, bei dem das Wort nur in Verbindung mit *echein* erscheint und so mit dem Verb *hyphestasthai* identisch ist, womit allerdings auch die reale Existenz von *asōmata* ausgedrückt wird. Die Verbindung dieser *hypostasis* mit *Qnōmâ* hat man in der syr. Übersetzung des Titus v. Bostra... » (*Philosophische Schrift*, p. 32, n. 24). Cependant, la référence à Titus v. Bosra nous renvoie à plusieurs siècles plus tard. En ce qui concerne E., Beck écrit dans la même note : « Alle diese Wendungen (concernant la relation *Qnōmâ* à *ghūsmâ* et à *kyānâ*) greifen offensichtlich auf unsere Definition zurück ». Cette définition n'est autre que celle des *Reden* que nous discutons. L'argumentation dans cette note reprend de très près celle des *Reden* en question. Ceci en 1976. En 1978, dans son fascicule *Ephräms Polemik*, Beck reprend encore une fois le même raisonnement bien que légèrement nuancé mais substantiellement le même : « Der Begriff *Qnōmâ* schliesst ein Doppeltes in sich. Er bezeichnet ein real (körperlich) existierendes Ding mit festem umriss. Wenn daher Ephräm Gott *qnōmâ* zuschreibt, so wird damit einerseits swar nicht die körperliche aber doch die reale Existenz ausgesagt, andererseits auch irgendeine, wenn auch unforstellbare Form und Gestalt, die dadurch möglich wird, dass er sich selber irgendwie begrenzt, sein eigener Raum ist. So wird dieser Satz zum Ausdruck einer der vielen Antinomien, die Ephräm in Gott sieht, und diese eine Lösung des Raumproblems ist noch weit entfernt von der radikalen Trennung von Gott und Raum, die wir bei Augustinus antreffen werden » (*id.*, p. 76-77). Il ajoute en note : « Gott ist unbegrenzt und begrenzt zugleich. Der Weltraum dagegen muss wesentlich unbegrenzt sein (eine Begrenzung würde zu einem regressus in infinitum führen ; vgl. *Or. Chris.* 60 (1976), S. 35) und er ist ein ἄσώματον d.h. er existiert nur in Geist (im Begriff) und nicht real » (p. 77 n. 39). Toujours en 1978 mais dans un article plus récent, et qui cite le livre dont nous venons de rapporter quelques passages, Beck écrit encore à propos de la matérialité des natures angéliques dans la représentation cosmologique d'E. que ce dernier, « hier, weitgehen auf dem Boden eines stoischen Materialismus bleibt » ; et en note à cette phrase : « Selbst Gott kanner von einer stoisch materialistischen Auffassung nur durch eine seiner Antithesen retten : Gott hat und hat nicht *Qnōmâ*. Davon ausführlich in meiner Abhandlung über 'Ephräms Polemik gegen Mani ... ' S. 75-77 » in *Die Hyle bei Markion*, p. 24. Par conséquent pour Beck il y a un certain lien intrinsèque, dans la pensée d'E., entre *Qnōmâ*, espace et matérialité. Remarquons qu'E. ne dit jamais que Dieu n'a pas de *Qnōmâ*. C'est Beck qui lui attribue une telle représentation. Nous n'avons trouvé chez Beck aucun nouvel argument que ceux des *Reden* que nous discutons dans nos développements.

Une étude récente a repris l'étude des notions « Qnōmâ » et « espace » chez Ephrem. L'auteur y conclut : « Meines Erachtens gibt es in der Theologie Ephraems bei diesen Begriffen (Qnōmâ et Raum) keinen Grundsätzlichen Gegensatz wie Beck meint »⁽³⁾. En conséquence, il traduit le terme « Qnōmâ » par « Gegenstand » et « Eigene Seinsmächtigkeit » (p. 30) ; « Standhaftigkeit » (p. 32). Notre méthode et nos conclusions se rencontreront souvent avec celles de cet auteur. Nous avons cependant essayé de tenir compte de la double remarque du P. Ortiz de Urbina concernant cette étude en question : « Egli (l'autore) segue da vicino il Beck ... non tiene conto del fatto che quando Beck tracciava la dottrina teologica del dottore di Edessa, non prendeva in considerazione tutto il Commento di Diatessaron, pubblicato alcuni anni più tardi in siriano dal Leloir ... Credo che si debba allargarne l'ampiezza semantica in modo che « Qnōmâ » possa equivalere a « persona » o « hypostasis »... »⁽⁴⁾.

Nous prendrons comme point de repère principal la notion « Qnōmâ » à cause de son importance comme nous le verrons et du fait qu'elle n'a pas d'équivalent en philosophie occidentale. Nous la préciserons par celle d'« espace » lorsque ce que nous aurons déjà appris de la signification de « Qnōmâ » l'exigera. Nous constaterons alors que cette expression : « Dieu est Son propre espace » ne comporte finalement aucune ambiguïté. Nous reviendrons alors à celle : « Dieu possède un Qnōmâ » qui, à la lumière de la compréhension à laquelle nous aurons abouti concernant la précédente, se révélera valable sans que pour autant Dieu soit compris comme « d'une certaine façon matériel ». Nous suivrons donc le plan suivant :

- Sens de « Qnōmâ ».
- Sens de l'expression « Dieu est Son propre Espace ».
- Sens de l'expression « Dieu est Son propre Qnōmâ ».

Avant de commencer notre exposé, remarquons que nous ne rapportons pas notre excursus exactement tel qu'il se présente originalement, mais nous aurons à l'étoffer par certains passages pris à des développements qui,

(3) J. MARTIKAINEN, *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraem des Syrers* (ABO Akademi, Nr 32 (1970) p.30). Bien que nous soyons sur beaucoup de points proches de sa manière de traiter le sujet, nous différons de lui sur un point essentiel : il dit qu'il a essayé de prouver que le *Qnōmâ* signifie chez E. *Individualität, Substanz, Wesen* (p. 30). Pour nous, il signifie uniquement : être singulier existant concrètement et *Substanz* et *Wesen* concernant deux aspects de ce *Qnōmâ* en dehors duquel elles n'existent pas.

(4) In *Orientalia Christiana Periodica*, 44 (1978), « Recensiones », p. 526-527.

dans la thèse elle-même le précèdent et sans lesquels, le raisonnement que nous poursuivrons ici ne pourra être pleinement compris.

Sens de « Qnōmā »

Il nous a semblé que la meilleure méthode pour cerner le sens de cette notion était de la comparer à d'autres auxquelles elle est souvent mêlée et même parfois apparentée. Trois concepts de la pensée syriaque en particulier, sont dans ce cas. Ce sont ceux de « šmā » (le nom), « kyânâ » (la nature) et celui de « corporéité ».

« Qnōmā » et « šmā » : La parole, pour E., n'est pas une réalité à part entière. Comme il le dit, elle existe et n'existe pas. Elle existe dans la mesure où elle est une manifestation réelle de notre compréhension des êtres qui existent substantiellement, mais cette dernière forme d'existence lui manque. C'est ce que du moins veut nous dire le texte que nous allons maintenant citer. Celui-ci est composé de deux parties. La première explique ce que nous venons de dire et la seconde l'illustre par un exemple. Dans la première, il est parlé de la relation entre la parole et le « Qnōmā ». Le mot « šmā » (nom) n'apparaît que dans la seconde à côté de celui « mellâtâ » (parole). Il participerait entièrement de la relation de cette parole au « Qnōmā », selon la manière dont cette relation expliquée dans la première partie, est reprise dans la seconde. Voici ce texte :

« Toutes les paroles sont et ne sont pas. Ce sont des signes par lesquels nous comprenons toute chose qui a un corps (ghūšmâ) et un « Qnōmā », alors qu'eux-mêmes n'ont ni corps (ghūšmâ) ni « Qnōmā » ... Je dis (par exemple) que j'ai acheté et que j'ai vendu ; ce que j'ai acheté ou vendu est un « Qnōmā » quelconque alors que ces paroles (mellîn-pluriel de mellâtâ) et les noms (šmâhê-pluriel de šmâ) appelés « achat » et « vente » n'ont pas de « Qnōmā » ... »⁽⁵⁾.

Ainsi le « Qnōmā » serait, avec le corps (ghūšmâ), une des caractéristiques de l'être concret qui existe substantiellement et non simplement notionnellement comme le nom et la parole.

Toujours à partir du rapport « šmā » - « Qnōmā », il nous est encore possible de mieux préciser le sens de la dernière de ces deux notions. Dans un texte où il souligne ce rapport, Ephrem reproche aux ariens qui faisaient du Fils une simple créature, non consubstantielle au Père, de vider ainsi la

(5) *Pr. Ref.* 2, p. 18, lig. 11-35.

terminologie même de la foi, de son contenu. Nous citons maintenant ce texte avec, entre parenthèses, la translittération des mots syriaques les plus importants :

« Reconnais qu'il y a un Père et un Fils, de noms (ba-šmâhê) et en vérité (ba-šrârâ) : la racine du nom (šmâ) est le « Qnōmâ » ; les noms (šmâhê) lui sont liés. Qui poserait un nom (šmâ) à ce qui (meddem) est sans « Qnōmâ » ? Comment nommerait-on fruit ce qui ne l'est pas en réalité (ba-šrârâ) ? »⁽⁶⁾.

Comme on peut immédiatement le remarquer, les termes « Qnōmâ » et l'expression « ba-šrârâ » (en vérité, en réalité), s'équivalent dans ce texte et tiennent lieu l'un de l'autre. « Qnōmâ » prend ainsi le sens de chose qui existe réellement. L'ensemble du texte et surtout peut-être l'exemple du fruit qui le termine, invitent à comprendre cette existence réelle comme concrète. Nous rejoignons par là la conclusion de notre étude du texte qui a précédé et en même temps nous la dépassons. En effet, ici, « Qnōmâ » n'est plus simplement à comprendre comme « une caractéristique de l'être concret qui existe substantiellement », mais comme une notion qui exprime directement cette existence comme réelle et concrète. C'est pourquoi nous pensons que si Beck traduit, dans les deux citations précédentes de ce paragraphe, « Qnōmâ » par « Ding », c'est faute de mieux, car comme nous l'avons déjà signalé, et comme nous allons de plus en plus le constater, cette notion « Qnōmâ » est étrangère à la pensée grecque occidentale. Pour dire « chose », le syriaque use habituellement d'un mot beaucoup plus commun, celui de « meddem ». La différence entre « meddem » et « Qnōmâ » est clairement saisissable dans un texte qui, aussi bien par son thème — la relation entre le nom (šmâ) et le « Qnōmâ » — que par sa conclusion, se trouve en continuité directe avec celui que nous venons de rapporter :

« Là où il n'y a pas de « Qnōmâ », un nom vide (de sens) est posé ; la chose (meddem) qui est sans « Qnōmâ », sa dénomination est vaine ; « Qnōmâ » t'apprend cela, qu'une chose (meddem) existe réellement (dhū šrârâ) »⁽⁷⁾.

On le voit immédiatement, « Qnōmâ » est bien plus précis que « meddem ». C'est en tant qu'elle existe réellement, concrètement qu'une chose peut être dite « Qnōmâ ».

(6) *SdF* 2, 583-590.

(7) *SdF* 4, 53-58.

« *Qnōmā* » et « *kyânā* » : La seconde de ces deux notions a été étudiée par Beck, toujours, à propos spécialement des deux écrits suivants d'Ephrem, les « Hymnen de Fide » et les « Sermones de Fide »⁽⁸⁾. Il en a noté la complexité. En effet, il a pu constater qu'elle pouvait avoir les quatre sens suivants :

1 — désigner parfois la création matérielle en tant qu'opposée à l'homme (comme cela se retrouve d'ailleurs en français) ;

2 — inclure d'autres fois l'homme et les anges, désignant ainsi toute la création ;

3 — correspondre au sens philosophique du mot « nature » tel que le comprend la réflexion occidentale et il sera parlé de « nature de l'essence divine » (*kyânâ d-ittûtâ*) ;

4 — enfin et tout à l'opposé, elle peut désigner en certains cas, l'individu concret comme dans l'exemple suivant :

« Entre deux natures (*kyânê*) méprisables (le sable de la terre et le cheveu de la tête) le Créateur t'a placé »⁽⁹⁾.

Entre les trois premières significations, il y a d'abord un point commun : toutes les 3 ne désignent pas les individus en tant que tels, mais leur manière d'être et de se comporter, ce qui définit le concept philosophique même de nature⁽¹⁰⁾. C'est exactement ce qui est entendu dans la 3ème signification, et, dans la logique d'E., est encore valable dans les deux premières au moins d'une certaine façon. En effet, ce sens philosophique du terme « nature », au moins en ce qui concerne la créature, suppose en celle-ci un donné logiquement antérieur à la spontanéité de la liberté. A ce titre, d'une part, comme telle et en sa totalité, la création peut être appelée « nature » (2de signification) et d'autre part, c'est surtout la matière qui mérite cette appellation (1ère signification).

Un autre point commun à ces trois significations, est qu'elles comprennent des individus à l'intérieur de grands groupes. Un des textes qui illustre le mieux cette supposition concerne les anges et l'âme, mais il peut être appliqué à tous les genres d'êtres, y compris à l'ensemble des créatures prises

(8) Cf. E. BECK : *Die Theologie des hl. Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben*, Studia Anselmiana 21 (Rome 1949), pp. 13 à 18, et *Ephräms Reden über den Glauben*, déjà cité, p. 4 à 8.

(9) *SdF* 1, 295-296.

(10) « S'intende genericamente per *natura* il primo principio immanente del comportamento o del modo di operare di una cosa. In un'accezione derivata, si dice *natura* il complesso delle cose stesse in quanto appunto si comportano secondo la loro natura intesa nel primo senso » (A. GUZZO — W. MATHIEU in *Enciclopedia Filosofica*, t. III (1957) c. 789).

comme groupe unique du fait qu'elles peuvent être considérées comme semblables malgré toutes les particularités qui les distinguent les unes des autres. Cette similitude se trouve souvent exprimée chez Ephrem équivalement, par l'une ou l'autre des expressions suivantes : de « même nature » (bar kyânâ), de la « même espèce » (bar ghensâ), de la même famille » (bar tûhmâ). Ces deux dernières tournures expriment particulièrement l'appartenance d'individus à un groupe. Nous en retrouvons les traces dans notre texte comme explication même, du concept de « nature » :

« Accepte sans discuter que la nature des anges (kyân 'irê) est une, car le nom des anges est un ; une est la nature de l'âme (kyan nafsâ), car le nom des anges est un ; l'espèce (ghensâ) est nommée et expliquée par le nom de la famille (tuhmâ) »⁽¹¹⁾.

La quatrième signification, au contraire des précédentes, désigne l'individu même et se rapproche par là du sens de « Qnōmâ ». Ceci pourrait déjà faire douter de la précision des termes qu'emploie Ephrem et prêter à confusion.

Celle-ci augmente encore du fait que « Qnōmâ » semble parfois se rapprocher à son tour, de « kyânâ », celui-ci compris selon les premières significations sus-mentionnées. Ce qui fait écrire à Beck : « Bei « Qnōmâ » tritt somit die gegensätzliche Doppeldeutung von « konkret existierendes Einzelding » und « Wesenheit » ganz schroff zu Tage, so schroff, dass man sich fragt, wie sich Ephräm überhaupt mit einem derartig widerspruchsvollen Begriff hat abfinden können. Zur Beantwortung dieser Frage kann man darauf verweisen, dass Ephräm als Semit wenig Sinn für ein geschlossenes System besass, man kann auch den halb poetischen Charakter der Reden betonen »⁽¹²⁾.

Nous pensons qu'en fait, il n'y a ni contradiction ni confusion dans la pensée d'Ephrem. Il nous semble en effet, que le terme « kyânâ », même quand il désigne les êtres individuels, ne les désigne que comme jouissant d'une nature précise qu'ils partagent par là même, à part Dieu, avec un ensemble d'autres, ce qui veut dire que le sens de « kyânâ », comme nous l'avons relevé dans les trois premières significations est encore présent dans celui de la quatrième. Ceci se comprend parfaitement, croyons-nous, dans une pensée de type

(11) CH 45, 5.

(12) *Ephrâms Reden* ..., p. 11.

sémitique qui, comme tous ceux qui l'ont étudiée ont pu le noter⁽¹³⁾, est attentive à ce qui existe concrètement, ou comme le dit Ephrem avons-nous vu, « réellement ». Il n'y a pas pour elle de « nature » en soi, mais des êtres singuliers qui en jouissent.

D'autre part, tous les textes qu'invoque Beck en faveur d'un sens de « Qnōmâ » qui se confondrait avec celui de nature, ne nous paraissent pas concluants. Nous allons essayer de les critiquer. L'un d'entre eux est celui des SdF 2, 419-422 : « Ce< Qnōmâ > du firmament, dis-nous, comment est-il ? Est-il solide ou fin, humide ou sec ? » Voici comment Beck le présente : « Dass hier « Qnōmā » die Bedeutung Wesenstoff hat und hierin sich mit dem ... « kyânâ »

Natur völlig deckt, beweisen die Zeilen 421 / 2 »⁽¹⁴⁾. Or, il nous semble que « Qnōmâ » peut très bien se traduire ici par « cet être concret » et ce n'est pas lui mais plutôt le « comment » de la question du verset 420 que prolongent ceux 421-422, qui exprime la « nature » ou « kyânâ » de cet être concret ou « Qnōmâ » du firmament.

Deux autres passages méritent plus d'attention. Il se contredisent, en effet, l'un l'autre, en ce sens que l'un présente les « Qnōmê » des trois personnes divines comme saisissables grâce au nom qui les désignent :

« Tu as entendu à propos de l'Esprit qu'il est saint Esprit / désigne-le par le nom (šmâ) par lequel ils l'ont appelé. / Tu as entendu Son nom (šmâh) confesse Son nom (šmâh). Il ne t'est pas permis de scruter (têbšê) Sa nature (kyânâh). Tu as entendu, Père, Fils et Esprit ; / par les noms (šmâhê) possède les (Qnōmê) »⁽¹⁵⁾.

L'autre, au contraire, en affirme l'incognoscibilité :

« Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint / sont saisissables par leurs noms (šmâhâihōn). / Ne médite pas leur « Qnōmâ », réfléchis ('éthaggé) à propos de leurs noms. Si tu scrutes leur « Qnōmâ », tu te perds ; / si tu crois à leurs noms ; tu es sauvé »⁽¹⁶⁾.

(13) Cf. Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Lectio Divina 12 (Paris 1953). A notre connaissance cet auteur est un des rares à avoir esquissé une étude philosophique de la pensée biblique.

(14) *Id.*, p. 8.

(15) SdF 4, 41-46.

(16) SdF 4, 129-134.

C'est spécialement cette contradiction qui a suscité l'exclamation de Beck que nous discutons ; elle n'est pas pour nous essentielle, car, le point de vue à partir duquel notre connaissance du « Qnōmâ » est envisagée, peut, croyons-nous, la justifier. En effet, le « Qnōmâ », comme nous l'avons défini plus haut, est l'être concret auquel le nom (šmâ) et la nature (kyânâ) appartiennent. Aussi, au plan de la connaissance, lorsqu'il est opposé à la nature, il se présente comme la réalité connue par le nom ; c'est le cas du premier des textes que nous venons de citer soit des SdF 4, 41-46. Par contre, lorsqu'il est opposé au nom, il est la réalité dont la nature ou « comment », nous demeure mystérieuse ; c'est le cas du second de nos deux passages soit des SdF 4, 129-134. A l'appui de cette opinion, nous pouvons noter les verbes qui sont employés dans ces deux textes, pour exprimer notre connaissance ou notre ignorance du « Qnōmâ » des êtres. Dans le premier, il est dit que par le nom, nous « possédons » (Qnī impératif de Qnâ) le « Qnōmâ », c'est-à-dire que nous savons que quelque chose existe en rapport au nom qui l'indique. Dans le second, il est dit de ne pas « méditer » (Beck : Grüble dich nicht) (lâ tehmoš)⁽¹⁷⁾ de ne pas « scruter » (Beck : erforschen) (lâ tebsê)⁽¹⁷⁾ ce « Qnōmâ », mais de « réfléchir » par contre sur les noms. Les 2 premiers verbes cités dans cette dernière phrase, n'expriment pas une simple constatation d'existence, mais ils indiquent bien une recherche de la nature de ces « Qnōmê » qui, comme l'opposition avec le nom le montre, irait au delà de ce que ce nom permet d'en connaître. Dans ce cas, c'est le « Qnōmâ », comme lieu d'une nature que le nom n'épuise pas nécessairement, qui est en question.

A côté de ces trois textes, Beck fait encore appel à deux autres. L'un d'entre eux a rapport uniquement à la nature divine que l'on ne peut scruter, et l'autre présente le « Qnōmâ » des créatures comme saisissable, mais non la totalité de leur contenu⁽¹⁸⁾. Nous ne nous y arrêtons pas car ils n'ajoutent rien à la question, le véritable problème étant que le « Qnōmâ » soit aussi dit « inconnaissable » comme le « kyânâ », thème qui n'apparaît pas dans ces deux passages.

Nous avons avec cela terminé la critique des passages qui ont conduit Beck à affirmer l'existence d'une contradiction ou au moins d'une imprécision grave dans la pensée d'E. concernant le « Qnōmâ ». Par là aussi, nous achevons la comparaison entre cette dernière notion et celle « kyânâ ». En

(17) *Id.*, pp. 9-10.

(18) *SdF* 4, 135-136 ; 6, 281-282 ; Cf. E. BECK, *Ephräms Reden* ..., pp. 10-11.

récapitulant les divers résultats auxquels nous avons été conduits, nous aboutissons à la conclusion suivante :

1 — Du fait du génie sémitique, pour qui le concret a valeur d'existence réelle supérieure à celle de l'abstraction, la notion « kyânâ » ne se réalise que dans les êtres particuliers et peut ainsi indiquer ceux-ci, non cependant dans leur fait d'exister ou d'être singuliers, mais essentiellement dans leur fait de posséder une nature. Celà veut dire, avons-nous vu, qu'ils appartiennent à un groupe d'êtres. Cette notion de nature ne peut être pour autant confondue avec la notion « Qnōmâ » qui, seule, d'une part, exprime l'existence concrète d'un être et d'autre part, en souligne la singularité, comme nous le verrons encore mieux, à propos de Dieu justement.

2 — « Qnōmâ » peut cependant, à son tour, se rapprocher du sens de « kyânâ » du fait que, comme celui-ci, il peut être dit « inscrutable ». Cependant ce n'est pas en tant qu'existant concret et particulier qu'il l'est, mais en tant que porteur d'une nature (kyânâ). C'est à cette dernière que l'incognoscibilité du « Qnōmâ » demeure rattachée.

« Qnōmâ » et « corporéité » — Le syriaque a deux mots pour dire « corps » : « Paghâ » et « Ghūsmâ ». Ephrem lui-même nous présente ce dernier comme équivalent syriaque du terme stoïcien « sōmata ». Quant à « Paghâ » c'est celui que l'Eglise a préféré pour les paroles de la consécration. En fait ces deux termes apportent chacun sa nuance. « Paghâ » indique plus spécialement la condition humaine en sa précarité, comme mortelle, faite de poussière⁽¹⁹⁾; ainsi est-ce lui qui sert à souligner la différence entre les êtres spirituels créés et les hommes :

« Les natures des anges sont (faites) de feu et d'esprit, celle des corporels (paghrânê) le sont de poussières et d'eau »⁽²⁰⁾.

« Ghūsmâ » désigne, lui, le corps en tant qu'unité organique. Aussi peut-il servir à exprimer cette unité, là où elle se rencontre :

(19) Cf. N. KHOURY, *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem syrer*, Tübinger theologische Studien - Grünewald 1976, pp. 106-108 ; Chez Ephrem cf. : le corps vit de la terre (*SdF* 1, 207-231) et y retourne à la mort (*CN* 43, 17-18 ; 47, 2) etc...

(20) *HdF* 30, 2.

« Comme un corps (ghūsmâ), les créatures sont l'une à l'autre accrochées »⁽²¹⁾.

Pour Ephrem, parmi les caractéristiques essentielles du corps, il y a celle d'être limité et consistant à l'intérieur des dimensions qui en définissent l'espace.

En ce qui regarde la limitation, c'est surtout par le mot « ghūsmâ » qu'elle est exprimée. En effet, la propriété essentielle du « ghūsmâ » est de posséder les trois dimensions :

« De même (que la hauteur et la profondeur), la longueur et la largeur ... sont dues à des causes corporelles (ellâtâ ghšmâtâ) »⁽²²⁾.

Nous aurons encore à rencontrer des affirmations du même genre dans les citations auxquelles nous aurons à faire appel dans ce qui suit.

En ce qui concerne la consistance des êtres à l'intérieur de leurs dimensions, elle n'est pas affirmée pour elle-même, mais nous en trouvons des preuves en plusieurs endroits, en particulier en Ad Hyp. I (Overbeck 57, 13 svts) que Beck, avec raison, explique ainsi : « Dass Stoss und Gegenstoss nur zwischen 'ḥaylâ' und 'ḥaylâ' (also hier physisch !) und 'Qnōmâ' und 'Qnōmâ' möglich sei, während unser Wort ohne die Hände keinen Stein bewegen und unser Wille ohne den Arm kein Ding ändern kann »⁽²³⁾.

Tous les êtres créés, parce que matériels, possèdent ces deux propriétés. Ceci est clair pour les êtres matériels, mais se vérifie aussi pour les êtres spirituels. C'est en effet sur la base de Pr. Ref. 2,21, 10-37 où E. reconnaît aux anges « longueur » et « largeur », que Cramer peut prouver que pour Ephrem, ces êtres sont corporels et par là matériels⁽²⁴⁾. De même, c'est probablement

(21) *SdF* 1, 66-62. Rapprocher cette comparaison de la conception stoïcienne du Cosmos ou « les éléments sont comme attachés et suspendus les uns aux autres » in E. BREHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris 1951, p. 150.

(22) *Pr. Ref.* 2, p. 15, lig. 45-46. Cf. aussi p. 17, lig. 5 et p. 20, lig. 45 ss.

(23) *Ephrâms Reden ...*, pp. 11-12.

(24) W. CRAMER, *Die Engelvorstellungen*, pp. 114-115 ; E. BREHIER, *Etudes de philosophie antique*, PUF Paris (1955) p. 154, n. 2 : « Bien des Pères et des plus grands ont affirmé que les anges ont un corps (Justin, Clément, Origène, Théognoste, Hilaire, Ambroise, Augustin) ... Basile parle d'une création intelligible pour les anges, mais il semble aussi quelquefois leur attribuer des corps matériels, quoique très subtils ». Spécialement la conception de Basile fait penser à celle d'Ephrem.

parce que les choses matérielles sont consistantes et ne peuvent physiquement s'interpénétrer que, comme le remarque Beck, E. s'exclame :

« Qui scrutera si (le démon) est tout entier en chacun ... Qui n'aura honte de ce que le mauvais entre dans le corps (pour) se rira de l'âme qui y habite ! »⁽²⁵⁾.

Or, dans la pensée de notre auteur, ces deux propriétés du corps, limitation et consistance, caractérisent aussi le « Qnōmâ ». En ce qui concerne la consistance, nous pouvons nous référer à un passage des écrits d'Ephrem invoqué lui aussi, au moins en partie, par Beck⁽²⁶⁾, et où est établie une comparaison entre le soleil, le feu et les aromates d'une part et le rayonnement lumineux, la lumière et les parfums qui en échappent, de l'autre. La différence entre les premiers et les seconds est que ceux-ci possèdent « Qnōmâ » et peuvent être délimités, les autres non. Ce qui est affirmé à propos du feu et de la lumière nous intéresse ici particulièrement :

« La flamme du feu possède « Qnōmâ » ; la lumière qui en provient n'en a pas et les corps (paghrê) vont et viennent dans cette lumière sans subir de dommages. Les corps (ghūsmê) ne peuvent trop s'approcher d'un « Qnōmâ » ... »⁽²⁷⁾.

Ainsi donc le « Qnōmâ » semble avoir, par définition, consistance physique.

De même en ce qui concerne les trois dimensions. Cela nous est clairement affirmé en Pr. Ref. où « ghūsmâ » et « Qnōmâ » sont associés l'un à l'autre sur ce plan :

« Ce qui n'existe pas comme « Qnōmâ » est quelque chose qui n'a pas non plus ces trois dimensions. Tout ce qui est « Qnōmâ » et « ghūsmâ » possède les trois dimensions. C'est pourquoi, à Dieu non plus ... »⁽²⁸⁾.

La suite de ce texte est malheureusement illisible et ne nous renseigne pas sur l'opinion d'Ephrem concernant les rapports de Dieu au « Qnōmâ » et aux trois dimensions. Ce qui fait que le passage où il est affirmé sans ambiguïté aucune, que « Dieu possède un 'Qnōmâ' »⁽²⁹⁾, ne peut manquer de poser un

(25) HdF 64, 4. Cf. BECK, *Ephrāms Reden* ..., p. 13.

(26) *Id.*, p. 12.

(27) Pr. Ref. 1, p. 51, lig. 24-34.

(28) Pr. Ref. 2, p. 14, lig. 23-33.

(29) Pr. Ref. 1, p. 130, lig. 29. Ceci n'empêche qu'Ephrem, sur la base de sa foi en Dieu Trinité, reconnaît plusieurs « Qnōmê » en Dieu (cf. EC 1, 5 ; plus loin dans cet article, au correspondant de la note 38).

véritable problème. En effet, il en résulterait, étant donné ce que nous venons de dire, que Dieu aurait Lui aussi trois dimensions, serait donc corporel, consistant et par là, « d'une certaine manière, matériel ».

Malgré cela, il nous semble pouvoir montrer que, pour notre auteur, Dieu n'est pas matériel bien que « Qnōmâ ». Il serait même en conséquence le seul être vraiment spirituel. Le noeud de la solution réside, pensons-nous, dans les considérations suivantes :

1 — Selon la définition que nous avons plus haut dégagée, en attribuant à Dieu la possession d'un « Qnōmâ », Ephrem veut signifier que Dieu n'existe pas simplement notionnellement, mais réellement, concrètement. Il nous le dit expressément en Pr. Ref. 1 p. 130 lig. 24 à 34. En effet, nous y lisons :

« En quoi l'espace (atrâ) ressemblerait-il à Dieu ? Alors que l'un (l'espace) limite, l'autre (Dieu) n'est pas limité ; l'un (Dieu) possède « Qnōmâ », connaissance, force, sagesse, et en Lui (?), (se trouvent) bonté et liberté et à l'autre (l'espace) même pas une de ces choses n'appartient ».

Or, notre auteur assimile l'espace à ces réalités qui existent uniquement notionnellement et dont nous avons rencontré plus haut comme exemples, le nom (šmâ) et la parole :

« Trois sont les groupes qui n'ont pas de corps (lâ ghšūm) : l'un (est) celui des noms fixes qui sont donnés aux corps (ghūsmê) et aux « Qnōmê » ; l'autre (est) celui des noms qui sont donnés pour la compréhension (l-sukkālâ) comme ceux d'espace (atrâ) de temps et de nombre ; et le troisième (est celui) des mots qui sont prononcés à propos de toute chose »⁽³⁰⁾.

« Les deux (affirmations) sont vraies, il (l'espace : atrâ) existe et n'existe pas. Il est de nom et (comme) de notion (sukkālâ) ; il n'est pas de corps (ghūsmâ) ni de « Qnōmâ » »⁽³¹⁾.

« Si l'espace avait lui aussi corps (ghūsmâ) et « Qnōmâ », il ne se trouverait plus être un espace mais quelque chose qui est dans un espace. Afin que soit sauvegardée la vérité qu'il est l'espace en qui se trouvent tous les corps, (il faut dire) que lui-même n'a ni corps (ghūsmâ) ni « Qnomâ » »⁽³²⁾.

(30) Pr. Ref. 2, p. 22, lig. 24-36.

(31) Pr. Ref. 2, p. 14, lig. 17-24.

(32) Pr. Ref. 2, p. 11, lig. 8-20.

Ainsi donc, pour notre auteur, Dieu, à l'encontre de l'espace, jouit d'un « Qnōmâ », en ce sens qu'il existe réellement et non simplement notionnellement, ce qui en est bien la définition du Qnōmâ comme nous l'avons déjà vu.

2 — Est-ce à dire qu'il soit aussi « ghūsmâ » et qu'il possède par conséquent les trois dimensions ? Remarquons que dans la citation précédente qui attribue à Dieu la possession d'un « Qnōmâ » il n'est pas question du « ghūsmâ » ni des trois dimensions. En fait, il n'y est jamais fait allusion quand il s'agit de Dieu. Au contraire, dans cette même citation à laquelle nous venons de nous référer, il est affirmé que Dieu n'est pas limité.

Ailleurs, Ephrem nie toute possibilité d'appliquer à l'être divin les catégories du créé :

« Il (Dieu le Fils) est antérieur, aux nombres, aux espaces, aux périodes. Ni Son « comment » ne peut être scruté, ni Son « combien » mesuré, ni Son « où » exploré »⁽³³⁾.

Y compris l'étendue :

« Dieu qui est le Seigneur de toutes choses, ne (peut) être enfermé dans (les catégories de) Ses créatures. Il n'est sujet ni à la mesure, ni au poids, ni au toucher, ni à la couleur ou à l'étendue. Il n'est pas limité à un lieu (et) ne s'étend pas, en effet, (comme le vent ou le rayon de lumière), pour que quelque chose puisse le circonscire »⁽³⁴⁾.

De plus, Il n'a aucune consistance physique. A ce point de vue, l'air dans lequel nous nous mouvons pourrait nous en donner une idée :

« De la comparaison avec l'air fabrique (- toi) des couleurs
A l'aide desquelles tu (te) formeras l'image
Inexprimable de l'être divin (ītyâ)
Qui, (à la fois), est proche et loin de nous,
Et, alors qu'Il est en nous, n'y est pas (non plus).
(De même) alors que la création est en Lui,
C'est comme si elle n'y était pas ;
Parce qu'il n'y a rien qui soit en mesure de Le cacher,
C'est Lui qui, en Lui-même, se voile »⁽³⁵⁾.

Cette image de l'air, et Ephrem précise bien, au début de la strophe qu'il ne s'agit que d'une image, pourrait encore faire admettre que tout est en Dieu à

(33) *HdF* 50, 1.

(34) *HdF* 30, 1.

(35) *HdF* 5, 12.

la manière dont les choses matérielles peuvent s'interpénétrer sans cesser pour autant de rester juxtaposées l'une à l'autre. Cependant, les membres de phrase : « ... l'être divin (Ītyâ) qui, (à la fois) est proche de nous et loin de nous, et, alors qu'Il est en nous n'y est pas non plus. (De même), alors que la création est en Lui, c'est comme si elle n'y était pas ... » semble dépasser une telle représentation. « Tout est en Dieu et Dieu est en tout ». Entre Dieu et Sa création, il y a une sorte de mixtion essentielle qui ne supprime pas la distinction. C'est ce que s'efforce de nous exprimer le texte suivant :

« La créature est compagne de sa voisine de laquelle elle n'est éloignée que par la distance. Le Créateur, Lui, est éloigné de ses biens par Son Essence (iṭṭâ) ... Il y a un abîme entre le Créateur et la créature. Ce n'est pas qu'Il ne vient pas à elle, car sans Lui, elle n'est pas ! Il est avec elle, et n'est pas avec elle, car Il lui est mêlé (ḥallīt) et en est séparé »⁽³⁶⁾.

En ce qui regarde notre sujet immédiat, dans ce paragraphe, cette présence essentielle de Dieu en toute chose et de toute chose en Dieu implique son inconsistance physique. Nous avons vu que celle-ci, dans le monde matériel, aurait signifié la non-existence.

Par ailleurs, dans une pensée comme celle d'E., pour qui toutes les créatures, y compris l'âme⁽³⁷⁾ et les natures angéliques⁽³⁷⁾ sont, par définition matérielles, le lien entre corporéité et « Qnōmâ » est immédiat et l'un ne va pas sans l'autre lorsqu'il s'agit d'un être créé.

3 — En attribuant à Dieu un « Qnōmâ », E. veut en indiquer l'existence elle-même, en son individualité et singularité. Là aussi nous en avons une preuve directe dans des textes qui concernent Dieu. Ainsi, le fait que E. distingue en Dieu plusieurs hypostases comme dans la phrase suivante où Leloir ne peut que traduire « Qnōmâ » par « hypostase » : « Et le Verbe était Dieu » : (par là) l'évangéliste enseigne trois choses : la divinité, « l'hypostase » (qnōmâ) et la génération du Verbe. « Il était au commencement auprès de Dieu » : (par là) l'évangéliste prend la précaution de marquer qu'il n'y a pas qu'une hypostase (Qnōmâ) en Dieu »⁽³⁸⁾.

(36) *SdF* 1, 141-144 ..., 151-156.

(37) C'est ce que BECK et à sa suite W. CRAMER ont bien montré (Cf. pour cela BECK, *Die Theologie des hl. Ephräm* ..., déjà cité, pp. 86-88 et pp.99-100. Pour Cramer cf. la note 24 dans ce même article).

(38) *EC* 1,5. Pourtant GRILLMEIER écrit dans son livre *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band I, 1978, p. 525 : « Der terminus Qnōmâ (Person) fehlt bei ihm (bei Ephräm) ». Cette erreur tient probablement à ce que Grillmeier n'a dû connaître Ephrem qu'à travers Beck (Cf. dans ce même article notre note 4).

4 — Conséquence : Pour E., Dieu est le seul être singulier qui existe concrètement et qui soit vraiment spirituel, c'est-à-dire affranchi de toute matérialité. C'est tout ce qu'exprime l'expression « Dieu possède un Qnōmâ ». Ce que nous allons dire maintenant à propos de l'expression « Dieu est Son propre espace », le confirmera, pensons-nous, définitivement.

— *Sens de l'expression* : « Dieu est Son propre espace » ou « Son propre lieu » (aṭrâ d-nāfsēh)

Le mot syriaque « aṭrâ » se rend en français aussi bien par « espace » que par « lieu ». C'est le contexte qui permet de savoir dans chaque cas, lequel de ces deux sens est à préférer.

Lorsque « aṭrâ » signifie « espace », ce que nous venons de dire dans le paragraphe précédent nous place devant un dilemme, car, avons-nous alors conclu, pour notre auteur, cet espace n'est qu'une construction de l'esprit qui exprime le rapport de choses qui existent concrètement. Par ailleurs, il est propre au monde créé :

« C'est par le fait du ciel et de la terre, qui formèrent le milieu où les créatures se trouvèrent en l'univers, (qu')il y eut des différences qui furent appelées 'espaces' (aṭrawātâ) »⁽³⁹⁾.

Par conséquent, de soi, l'expression « Dieu est son propre espace » n'aurait pas de sens, à moins que le contexte où elle apparaît ne lui en donne un.

S'il s'agit, par contre, du « lieu », il nous faudra rechercher ce que notre auteur pense du « lieu de la divinité ». Remarquons d'abord que nous retrouvons chez lui, la notion de lieu naturel des êtres, notion en vertu de laquelle chaque être occuperait un lieu déterminé correspondant à sa nature. C'est ainsi qu'il reconnaît à l'univers une ordonnance cosmologique aux contours bien nets, ordonnance à l'intérieur de laquelle il répartit les êtres chacun selon son genre.

Cette répartition semble répondre, chez Ephrem, à une vision philosophique de la notion de lieu et elle est plus radicale qu'il ne le semblerait à première vue. Le lieu qu'occupe un être est en effet en relation étroite avec sa nature. Commentant le psaume 104 (103) où il s'agit de créatures de notre monde : soleil, lune, terre ... Ephrem écrit : « Ce psaume en classe et indique les

(39) *Pr. Ref.* 2, p. 13, lig. 30-36.

lieux (atrê) ... (David) montre (ainsi) que selon leur nature est leur lieu et selon leur lieu est de même leur repos »⁽⁴⁰⁾.

Ce principe lui sert d'argument de base dans sa lutte contre ceux qui admettent à l'origine du monde des essences éternelles (Bardesane et Mani) confinées au début en leurs lieux (atrê) respectifs et qui en auraient passé les frontières à un moment donné, commençant ainsi la cosmogonie. A propos d'un sujet tout à fait différent, nous en avons aussi une affirmation des plus catégoriques. Il s'agit de l'apparition des anges chez Lot à Sodome. Se demandant comment ces natures différentes peuvent entrer en relation avec nous, il écrit : « Une nature (kyânâ) qui ne serait pas de notre lieu (atrân) serait étrangère à notre commerce. Par la volonté de Celui qui peut tout, elle s'y introduit, si elle est envoyée »⁽⁴¹⁾. Aussi, ne serait-il pas étonnant que l'expression « Bar atrâ » (de même lieu) équivaille à celle de « Bar kyânâ » (de même nature).

Comment alors comprendre, à la lumière d'une telle précision, l'attribution d'un lieu à la divinité ? Cette question est d'autant plus justifiée, pensons-nous, qu'Ephrem place Dieu au sommet et au centre de l'univers, tout en soutenant, avons-nous vu, qu'aucune catégorie du monde créé ne peut convenir à l'Incréé. Nous croyons pouvoir répondre à cette objection en commençant par étudier le contexte des passages où se retrouve l'expression « Dieu est son propre espace », ou encore, « son propre lieu ». Cela nous permettra d'une part, de décider en faveur d'une traduction de « atrâ » par « espace » ou par « lieu » et, d'autre part, d'en comprendre dans chaque cas la véritable portée.

Etude du contexte

Notre expression se retrouve en trois endroits du premier volume des *Pr. Ref.*, plus précisément aux pages 59, lig. 38-39, 132, lig. 48 à 133, lig. 1 et 136, lig. 10-11. Tous les trois s'inscrivent dans de longs développements spécialement dirigés contre les trois gnostiques Marcion, Bardesane et Mani qui forment l'objet essentiel de toutes ces *Pr. Ref.*. Il y est souvent discuté de la question du « lieu des êtres » comme de celle de « l'espace ». Comme prévu, nous allons nous arrêter maintenant plus particulièrement, à la seconde de ces deux notions.

(40) *Pr. Ref.* 1, p. 41, lig. 5-15.

(41) *SdF* 2, 469-472.

Dans ces *Pr. Ref.* E. s'attache particulièrement à critiquer la représentation que se font ses adversaires de l'espace, car, d'après lui, elle a pour conséquence d'enfermer Dieu à l'intérieur de limites proprement physiques. C'est ainsi qu'il pense, en ce qui concerne Marcion, que celui-ci, en plaçant le Dieu « étranger », c'est-à-dire, pour ce gnostique, le vrai Dieu⁽⁴²⁾, dans l'espace supérieur, en a rendu l'omniprésence impossible. Aussi, notre auteur raisonne-t-il à ce propos, de la façon suivante :

« Lorsque l'« Etranger » sort d'un lieu (atrâ) pour venir ici, il est clair qu'il vide un espace (atrâ) (de son propre être). En effet, ce qui est limité et se trouve dans un espace (atrâ) lorsqu'il en sort, en sort tout entier et il ne reste rien de lui-même en son espace »⁽⁴³⁾.

En ce qui regarde Bardesane, toujours d'après notre auteur, il aurait « dit de Dieu, qu'Il est dans un espace (atrâ) »⁽⁴⁴⁾, celui-ci conçu comme réalité douée de dimensions bien concrètes, hors desquelles il n'y a rien et à l'intérieur desquelles par conséquent, Dieu aurait été confiné. Quant à Mani, du fait qu'il pose au commencement de tout, deux essences éternelles spatialement délimitées l'une par l'autre, il concevrait Dieu ou l'essence éternelle et bonne, comme imparfait :

« Comment ô Mani, appellerons-nous complètement bon, ce qui est limité par le mauvais ; ou lumière parfaite, ce qui est limité par les ténèbres. (Celles-ci) en effet, l'ont délimité à cause de sa petitesse et ne lui ont pas permis de tout remplir »⁽⁴⁵⁾.

En un autre passage, E. affirme aussi, que Mani « pose au commencement (de tout), un espace (atrâ) ». C'est ce qui provoque de sa part cette exclamation que nous avons déjà rapportée :

« Et en quoi l'espace (atrâ) ressemblerait-il à Dieu, alors que l'un (l'espace) délimite et l'autre (Dieu) est illimité ... »⁽⁴⁶⁾.

A ces trois représentations nous pouvons noter deux points communs :

(42) Pour Marcion « As Orbe sees the problem, the Just God of the Old Testament is not coexistent and independant of the Good God, but merely inferior and subordinate to him » (OCHAGAVIA J., *Visibile Patris Filius*, OCA 171 (1974) p.19).

(43) *Pr. Ref.* 1, p. 48, lig. 46 à p. 49, lig. 10.

(44) *Pr. Ref.* 1, p. 135, lig. 37-39 ; cf. aussi *Pr. Ref.* 1, p. 133, lig. 1 à 8.

(45) *Pr. Ref.* 1, p. 61, lig. 13-24.

(46) *Pr. ref.* 1, p. 130, lig. 24 à 26.

1 — L'espace occupé par Dieu et par les essences éternelles est conçu comme proprement physique. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer dans ce sens, que, pour notre auteur, il y a dans la pensée de ses adversaires, continuité absolue entre le monde incréé et le nôtre, ce qui fait partie intégrante de tout système gnostique.

2 — Conséquence immédiate : Dieu Lui-même est matériellement limité.

C'est dans le contexte d'une telle critique des positions gnostiques qu'apparaît chaque fois notre expression ; aussi est-elle plus que probablement forgée en fonction de leur système.

Portée de la traduction : « Dieu est Son propre espace » — Elle doit, pensons-nous, avoir la préférence, en deux endroits qui appartiennent au même développement, bien que quatre pages, petites il est vrai, les séparent. Nous allons commencer par citer le premier d'entre eux à l'intérieur de son contexte immédiat, puis nous présenterons un résumé, emprunté à Mitchell, de ce qui le sépare du second par lequel nous terminerons. A la suite d'une critique de la conception manichéenne de l'espace telle que nous l'avons résumée, Ephrem écrit :

« La grandeur que les (faux) enseignements (de ces gnostiques) prêtent à l'espace (atrâ), le véritable enseignement le donne à Dieu car « Celui-ci est Son propre espace (d-huyû atrâ d-nafšeh) ». Les louanges que Bardesane élève (en l'honneur) de l'espace, sont plus sublimes que celles qu'il a dites de Dieu qui (pour lui) se trouve en un espace (atrâ). (Ces louanges) ne conviennent pas à l'espace mais à Dieu. Si, en effet, elles convenaient à l'espace, il s'en trouverait que leur espace (atrâ) est plus grand que leur Dieu, La parole de vérité exige les louanges et les adorations et les présente au seul grand et adorable (Dieu). En effet, de même qu'il ne convient pas d'adorer les idoles afin qu'il n'y eut pas de nombreux dieux à côté de l'Unique, de même il ne convient pas de nommer (un) espace (atrâ) avec Dieu, en l'essence divine (îttâ). Et comme il n'est pas juste de poser une autre force capable de commander à Dieu, de même il ne convient pas de poser (?) un espace (atrâ) qui pourrait le limiter. En effet, si (Dieu) est (conçu comme) dépendant par un aspect, c'est un grand blasphème. Ainsi, de même que s'Il est commandé, Il ne commande pas tout, de même, Il ne limite pas tout, s'Il est limité »⁽⁴⁷⁾.

La suite, comme nous l'avons dit, continue la même discussion, dans la même perspective, comme en témoignent les titres que Mitchell donne aux

(47) *Pr. Ref.* 1, p. 132, lig. 43 à p. 133, lig. 43.

divers paragraphes qui la composent : p. 132 (notre expression dans la citation ci-dessus rapportée) à p. 134 : Bardaisan's hymne to Space are impious ; p. 134 : Mani makes God depend upon a Luminous Earth-God and Space in the heresies - Answers to the opinion of Marcion ; pp. 135-136 ... of Mani and of Bardaisan, p. 136 lig. 11 : de nouveau notre expression. Cette ligne 11 vient après quelques autres illisibles : Elle se présente ainsi : « son propre espace comme Dieu ». La suite s'attache à un nouveau sujet, celui des « cinq éléments » dont aurait parlé Mani. La question de l'espace réapparaît cependant assez vite et Mitchell peut titrer à la page 138 : « How could the Entities be in contact with one another if the Space was infinite ? ».

Remarquons que nous avons toujours traduit le mot « atrâ », dans le texte que nous venons de citer, par « espace » comme le fait d'ailleurs Mitchell car c'est, nettement, de cette notion qu'il s'agit. Il est cependant à noter que l'idée de lieu n'en est pas complètement exclue. Elle peut se retrouver à l'intérieur même de celle d'espace, dans cette phrase par exemple : « Dieu (pour Bardesane) se trouve en un espace ... ». Par conséquent, si c'est avec raison que nous avons rendu notre expression, à cause du contexte où elle se trouve, par « Dieu est son propre espace », la nuance que comporterait la traduction « Dieu est son propre lieu » est quand même valable d'une certaine façon.

Remarquons aussi que les deux points communs aux trois représentations gnostiques telles que les a comprises Ephrem, se retrouvent aisément dans le texte et les résumés de Mitchell que nous venons de rapporter : l'espace y est bien conçu, en effet, comme catégorie matérielle et Dieu s'y trouve confiné.

Inscrite dans ce contexte et donc forgée, comme nous l'avons déjà dit, en fonction du système qu'il implique, c'est à sa lumière que notre expression doit être entendue ici pour qu'elle le soit à sa vraie valeur. C'est pourquoi, nous pensons utile de reprendre maintenant en un tableau représentatif des thèmes qu'il contient, le développement du passage que nous venons de rapporter parce que notre expression s'y rencontre 2 fois. Nous grouperons, en une première colonne, les théories gnostiques comme elles s'y retrouvent, et dans une seconde colonne, face à chacune de ces théories, nous pourrions lire les diverses réponses du « véritable enseignement », comme l'appelle Ephrem.

*Les théories gnostiques**« Le véritable enseignement »*

- | | |
|--|---|
| 1 — « Leur espace est plus grand que Dieu ». | 1 — « Dieu est Son propre espace ». |
| 2 — Il y a donc, en l'essence divine, « ʾĭtūtā », à côté de Dieu, un autre être divin, l'espace. | 2 — « Il ne convient pas ... (qu'il) y ait ... de nombreux dieux à côté de l'Unique, de même, il ne convient pas de nommer (un) espace, avec Dieu, en l'essence divine, « ʾĭtūtā » ». |
| 3 — Cet espace limite Dieu. | 3 — « Il n'est pas juste de poser une autre force capable de commander à Dieu, de même, il ne convient pas de poser (?) un espace qui pourrait le limiter ». |

Nous avons suivi dans ces parallèles, la progression du sens dans le texte lui-même. Les numéros semblables se correspondent et, comme on le voit, 2 et 3 expliquent 1. Il en ressort que dans la colonne de droite, notre expression veut dire qu'en l'essence divine il n'y a pas d'espace à côté de Dieu et que Celui-ci est unique(2), parfait (2 et 3) et illimité (3) et que, de même qu'en Dieu, l'Essence et la Puissance sont une seule et même chose, de même l'espace et cette même Essence qui devient ainsi « Son propre Espace ». Comme l'exprime aussi parfois E., « Dieu est en (ou « par ») Son ʾĭtūtā »⁽⁴⁸⁾.

Portée de la traduction : « Dieu est Son propre lieu » — Le dernier passage contenant notre expression qu'il nous reste à envisager, va donner encore plus de force à la conclusion à laquelle nous venons d'aboutir dans le paragraphe précédent, tout en lui apportant une nouvelle nuance comme nous allons le voir.

Ce passage fait partir du « Troisième discours contre les faux enseignements »⁽⁴⁹⁾. Il prolonge les deux qui le précèdent. Dans le premier d'entre eux et jusqu'à la page 40 du second, il n'est pratiquement question ni de l'espace ni du lieu des êtres. Par contre, aux pp. 40, 41 et 42, nous rencontrons

(48) HdF 27, l. 1. Le « b » de bītūtāh peut se traduire aussi bien par « dans » que par « par ».

(49) Pr. Ref. 1, p. 44, lig. 18 à p. 91, lig. 3.

15 fois les mots « atrâ » et « dūkkâ » ou « dūkkâtâ », toujours dans le sens de ces deux derniers, c'est-à-dire dans le sens de « lieu ». Mitchell les traduit par : « domain », « place », et il présente ainsi ces pages : pp. 39-40 : « Darkness would not leave its natural Domain as Mani taught » ; pp. 41-42 : « Darkness would be contented only in its own natural Domain ». Nous y avons fait appel au début de cet article lorsque nous avons présenté l'étroite correspondance qu'il y a, pour Ephrem, entre le lieu des êtres et leur nature. De la page 42 à la page 44 où commence notre troisième discours, il n'est de nouveau plus question ni de lieu ni d'espace. Ceux-ci se retrouvent des pages 45 à 52 où notre mot « atrâ » se rencontre 24 fois. Mitchell le rend 14 fois par « Domain », 6 fois par « Place », 3 fois par « Region » et une seule fois par « Space »⁽⁵⁰⁾. Les trois premières traductions se réfèrent par leur sens, au lieu où se trouveraient les êtres. Elles sont exigées par le contexte qui envisage le problème soulevé par la théorie marcionite du lieu « Etranger » qui aurait quitté son « domaine » naturel pour venir dans celui du dieu « créateur ». La quatrième, elle, a en vue, la théorie Bardesanite de l'existence d'essences éternelles dans un espace. Ephrem demande :

« Qu'est-ce qui les porte , car voici, elles sont posées dans un espace (atrâ) désert et vide ... »⁽⁵¹⁾.

Le passage où se trouve notre expression répond quelques pages plus loin à cette question en rapport à nos concepts de lieu et d'espace. Voici ce passage :

« La nécessité (logique exige) que se trouve un (être) grand et parfait qui soit parfait en tout, qui soit son propre espace (ou lieu) (atrâ) et qui se tienne (dans l'être) par sa (propre) force et qui crée toute chose à partir du néant. S'il lui manque l'une de ces (trois qualités), il n'est pas non plus parfait. Par conséquent, Dieu serait imparfait qui aurait besoin de ces trois (choses) : quelque chose à partir duquel Il créerait les créatures, une colonne qui les porterait et un espace (ou lieu) (atrâ) dans lequel reposerait sa divinité »⁽⁵²⁾.

De ce petit développement à propos de ce texte, nous pouvons conclure que, selon le sens général de la réflexion où il s'inscrit, notre mot atrâ peut

(50) « Domain » : p. 46, lig. 20, 43, 44 ; p. 48, lig. 16, 30, 36, 47 ; p. 49, lig. 3, 22, 23, 30, 31, 36 ; p. 50, lig. 21. « Place » : p. 45, lig. 46 ; p. 46, lig. 1 ; p. 49, lig. 5, 7, 10 ; p. 50, lig. 34. « Region » : p. 47, lig. 24, 42 ; p. 48, lig. 18. « Space » : p. 52, lig. 36.

(51) *Pr. Ref.* 1, p. 52, lig. 34-37.

(52) *Pr. Ref.* 1, p. 59, lig. 34 à p. 60, lig. 7.

aussi bien y être traduit par « espace » que par « lieu ». Aussi, notre expression, ici, peut aussi bien signifier « Dieu est Son propre espace » que « Dieu est Son propre lieu ». En faveur du terme « espace », il y aurait le fait que notre texte se trouve à la fin d'une réflexion qui concerne Bardesane, réflexion qui s'ouvre, avons-nous vu, par l'emploi du mot « atrâ », et cela bien nettement dans le sens d'« espace ». En faveur du terme « lieu », nous pouvons invoquer le fait que, comme nous l'avons vu, les développements qui précèdent notre expression, d'une part, ne contiennent qu'une seule fois le mot « atrâ » dans le sens d'« espace » pour 36 dans celui de « lieu » et d'autre part, ils utilisent souvent cette notion « atrâ » lieu, en fonction de Marcion. Or, celui-ci, comme le remarque Mitchell, est directement visé, en même temps que Bardesane, par notre expression et le texte où elle se trouve.

Cette possibilité d'une double traduction de notre expression va nous permettre de mieux en saisir la portée. Rendue par « Dieu est Son propre espace », nous savons déjà qu'elle signifie que Dieu n'est limité par aucune frontière spatiale. Essayons maintenant de reconnaître la nuance qu'apporte sa traduction par « Dieu est Son propre lieu ».

Rappelons d'abord ce que nous avons déjà pu préciser concernant le « lieu de Dieu » dans la pensée d'Ephrem. Elle ne veut pas dire que Dieu loge en un endroit précis de l'univers comme c'est le cas pour tout être créé, mais il exprime l'Existence de Dieu comme fondement de toute chose, mais aussi et par là même, comme au-delà, indépendant de tout autre être que de Lui-même, y compris de l'espace. Notre but ici, est de montrer que l'expression « Dieu est Son propre lieu », ne veut rien dire d'autre que cela même. Pour cela, examinons de nouveau le passage que nous venons de citer à l'endroit où, dans notre expression, le terme « atrâ » peut être rendu par « lieu ». E. commence par y affirmer que Dieu doit être parfait, c'est-à-dire, comme il le détaille, qu'Il doit être « Son propre espace ou lieu », exister par soi, créer ex nihilo. Suit alors immédiatement une nouvelle présentation de ces trois points, présentation selon laquelle, Dieu ne doit avoir besoin ni d'une matière préexistante à partir de laquelle Il créerait, ni d'une colonne qui soutiendrait Sa création, ni d'un espace ou lieu dans lequel Lui-même reposerait. On le voit, cette dernière affirmation, dans cette seconde énumération, répond à notre expression dans la première et l'explique. « Dieu est Son propre lieu » veut donc dire qu'Il n'a pas besoin d'un lieu pour exister car Il en est indépendant. Comme cela était notre but, nous avons ainsi rejoint exactement ce que nous avons conclu dans notre étude du lieu de Dieu.

Par conséquent, l'expression, « Dieu est « atrâ d-nafsêh » », qu'elle soit rendue par « Dieu est Son propre espace » ou par « Dieu est Son propre lieu », ne signifie pas que Dieu est limité dans un espace ni qu'Il est confiné en un lieu, mais bien que les catégories d'espace et de lieu, propres aux êtres créés, ne sont en aucune façon applicables à la divinité. Si notre auteur en fait usage c'est afin de répondre aux gnostiques, à partir de leur propre système de pensée.

Conclusion

Ephrem nomme souvent Dieu « Le Caché » (Kasyâ) mais il n'en fait pas un Dieu absent comme le conçoivent les gnostiques. Au contraire, Il le présente comme intimement mêlé aux autres êtres dont Il serait la seule source créatrice. C'est par là même que ce Dieu est Tout autre que tout ce qui existe et qu'Il est le seul à pouvoir être en toute chose et porter toute chose en Lui-même. Il nous semble intéressant pour terminer de rapprocher cette vision de l'immanence et de la transcendance divine de la vision que s'en fait l'Islam à partir du terme arabe « Al-Bâṭin » choisi par le Coran pour rendre ce même nom divin « Le Caché »⁽⁵³⁾. Cet adjectif-substantif « al-bâṭin » ne signifie pas simplement « caché », « secret », mais aussi « situé à l'intérieur (d'un objet) ». C'est d'ailleurs son sens le plus originel⁽⁵⁴⁾. Dans le sens de nos développements, la théologie musulmane reconnaît deux dimensions à ce nom divin : l'une passive en vertu de laquelle ce nom signifierait que Dieu est « voilé aux sens » et l'autre positive indiquerait que Dieu est Celui « qui connaît les choses cachées », car Il est présent à l'intérieur de toute chose⁽⁵⁴⁾.

La différence entre Dieu et la création est donc proprement ontologique et Dieu est ainsi localement situé pour exprimer le rapport qualitatif qui existe entre Lui et Ses créatures. Celles-ci occupent un lieu précis de l'univers, lieu correspondant à leur nature. Seul Dieu n'est lié à aucun espace et à aucun lieu. C'est ce que veut exprimer la formule « Dieu est Son propre espace » ou « Son propre lieu ». Elle signifie que Lui seul parmi les êtres qui possèdent un « Qnômâ » c'est-à-dire qui existent concrètement et singulièrement, est vraiment spirituel et n'est enfermé à l'intérieur d'aucune des catégories du monde créé, toujours plus ou moins matériel quelle que soit la subtilité de l'étoffe dont il est formé.

(53) « Il est l'apparent et le Caché » (Al-zâhir wa l-bâṭin : هو الظاهر والباطن) 75° et 76° Noms divins du Coran (Coran 6, 120).

(54) « باطن » adjectif-substantif : situé à l'intérieur d'un objet ; intérieur ... / (Théol., dr.) caché, secret, ésotérique ; (opp. à « ظاهر » : 'apparent') » (R. BLACHERE — M. CHOUEMI — C. DENIZEAU in *Dictionnaire Arabe-Français -Anglais*, t. I, 1967).