

Mémoire et disposition profonde *Mnèmè – Diathesis*

LES DYNAMISMES PSYCHIQUES DANS LA THÉOLOGIE
ASCÉTIQUE DE SAINT BASILE LE GRAND

PRÉSENTATION DU TRADUCTEUR

L'article présenté ci-dessous en traduction française date de 1968¹. Acquis avant son entrée à l'Abbaye de Gethsemani (Kentucky, USA), la formation en sciences psychologiques de son auteur, le P. John Eudes Bamberger – aujourd'hui abbé émérite de Genesee aux États-Unis – lui a permis d'orienter son étude des écrits ascétiques de saint Basile de Césarée de manière à percevoir et faire apparaître comment les « dynamismes psychiques » se trouvent impliqués dans le cheminement spirituel, très particulièrement par le biais de la « mémoire profonde ».

Pourquoi présenter maintenant cet article qui n'a encore jamais été traduit et n'a rien perdu de sa valeur sur un sujet qui n'a d'ailleurs fait depuis l'objet d'aucune autre publication ? C'est que, préparant une nouvelle présentation en langue française des écrits ascétiques de saint Basile, il nous a paru utile, voire indispensable d'offrir parallèlement au public français cette étude originale et unique en son genre, marquant la profondeur d'intuition de l'ascète du Pont et de l'évêque de Césarée dans les années 360-378.

Le passage du texte anglais au français, et plus précisément, des outils de travail dont disposait le P. Bamberger en 1968 à ceux dont nous disposons communément aujourd'hui, nous oblige à quelques modifications dans la manière de citer les textes ascétiques. Le texte original de l'article citait les écrits ascétiques comme suit :

1. J.E. BAMBERGER, « MNHMH-DIAΘEΣΙΣ. The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil », *Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968), p. 233-251.

– la version traduite par Rufin, reconnue aujourd’hui comme primitive, sous le sigle VR (versio Rufini = version de Rufin), d’après la Patrologie latine (PL) 103 ;

– le texte complet et définitif des questions ascétiques, à savoir, les 55 questions et réponses plus développées, sous le sigle RF (Regulae fusius tractatae) et les 313 questions et réponses plus brèves, sous le sigle RB (Regulae brevius tractatae), d’après l’édition de Dom J. Garnier et P. Maran de 1721-1730, dans la réimpression à Paris de L. de Sinner en 1839 chez les frères Gaume (= Gaume), en 3 tomes de 2 volumes chacun.

Or, en français, surtout depuis les travaux du P. Gribomont (1953) et la traduction de L. Lèbe des Règles monastiques (1969), la manière habituelle de citer, que nous adoptons dans la traduction, est la suivante :

– pour le texte primitif, le sigle est Q (Question = VR de Bamberger), référant à PL 103 ;

– pour le texte définitif, les sigles retenus sont GR (Grandes Règles = RF de Bamberger) référant à Gaume, t. I, 1, 464-562 = PG 31, 901-1052) ; PR (Petites Règles = RB de Bamberger) référant à Gaume, t. II, 2, 581-753 = PG 31, 1052-1306.

Nous y ajouterons systématiquement les références à la Patrologie grecque (PG) 31.

Toutefois, en raison de l’édition critique déjà donnée par K. Zelzer du texte primitif, et en prévision de l’édition critique à venir du texte définitif, nous donnerons en notes, pour chacune des citations alléguées par le P. Bamberger, la référence précise (avec la répartition en versets déjà fixée) à ces éditions. Ces notes du traducteur seront appelées par une petite lettre, pour les différencier des notes de l’auteur, et regroupées en fin d’article. Nous y ajouterons également quelques éclaircissements nécessaires pour une meilleure intelligence du texte de l’article.

Nous voulons remercier ici M. André Joly qui a fourni la base de la traduction, laquelle a été ensuite revue par le petit groupe qui travaille à la nouvelle traduction française des Ascétiques de saint Basile : S. Marie Ricard, P. Jean-Marie Baguenard et P. Étienne Baudry. Nous voulons, bien sûr, remercier les éditions Orientalia Christiana, qui ont autorisé la publication de cette traduction de l’article du P. John Eudes Bamberger. Et surtout, nous voulons remercier Dom J.E. Bamberger lui-même, à qui nous avons soumis notre traduction et qui nous a assuré qu’il la trouvait fort bien faite, à la fois par rapport à son texte original et par rapport au lecteur français. Il ajoutait que les seuls changements à apporter se situeraient au niveau du texte original anglais ; il les formulait ainsi :

« d'une part, Basile n'avait pas explicitement la perception de l' "Inconscient" comme étant un niveau de l'être humain ayant sa consistance propre et distincte, avec ses propres modes de fonctionnement bien distincts de ceux du niveau de la conscience (claire) ;

d'autre part, les remarques de Basile sont demeurées (au niveau) des perceptions concrètes à partir desquelles il n'avait pas de raison de procéder à une analyse qui ferait apparaître les lois selon lesquelles opère l'Inconscient.

Mais ces deux points demanderaient pour être établis un examen trop précis et détaillé pour être mené à bien à l'occasion de cette traduction². »

Abbaye de Bellefontaine
F – 49122 BÉGROLLES EN MAUGES

Étienne BAUDRY, ocsa

2. Lettre en date du 30 avril 2012 :

Dear Dom Étienne, I managed to review your translation this morning.

It is very well done and I have no changes to make. I think you have regularly understood the text well and put it into very readable, clear French. The only change that should be made is not a correction of your French but a change that should be made in the English as well.

A Footnote on page 17 speaks of the Evagrius book as to be published in « Ancient Christian Writers ». But in fact, instead it was published in the « Cistercian Studies series » (volume #4.) It continues to be in print, by the way, after 40 years, still selling.

I would make some modifications were I to revise the article, so as to make it more clear that Memory and Diathesis do not designate separate faculties of man but refer to the same power from somewhat different perspectives.

I would also make it more clear that Basil was not thinking explicitly of the Unconscious as a consistently distinct level of the whole man with its modes of function quite distinct from consciousness.

His insights remained concrete perceptions on which he did not see reason to analyze so as to work out the laws according to which it operated. But this kind of re-writing would entail introducing a more technical and detailed style as well as a careful reworking. –

I think it can stand as it is. With fraternal regards, fr. John Eudes

TRADUCTION

Que le souvenir de Dieu^a (*mnèmè théou*) joue un rôle important dans la théologie ascétique et mystique de saint Basile le Grand, cela a été clairement reconnu¹.

Basile utilise ce concept de souvenir de Dieu pour résoudre le problème tellement débattu dans les premiers temps de l'Église : « Comment quelqu'un peut-il accomplir le précepte évangélique de prier sans cesse ? »

Pour saint Basile, la réponse consistait à inculquer la pratique du souvenir ininterrompu de Dieu.

Il n'a pas recours à une certaine technique plus spécifique avec formule de prière, ou à une méthode de type psychophysique, comme le feront les hésychastes ultérieurs pour parvenir à cette même fin. Il tient plutôt à bien faire comprendre que le souvenir de Dieu sera lui-même une forme de prière perpétuelle et produira la pureté du cœur, à laquelle l'ascète et l'homme qui se consacre à la prière doivent constamment tendre.

Il reste cependant à déterminer la nature précise de la mémoire telle que Basile la comprenait. Ceci étant établi, restera la tâche de vérifier l'exactitude du processus au moyen duquel cette mémoire produit les effets que Basile lui attribue.

La présente étude se propose d'examiner ces questions.

Les sources principales utilisées sont le texte grec de ce qu'on appelle les *Grandes Règles* (GR) et les *Petites Règles* (PR). Nous avons aussi utilisé l'importante traduction latine des *Questions* de Rufin (Q), qui se sert d'une édition plus ancienne des écrits ascétiques de Basile², ainsi que du texte grec de quelques autres œuvres de Basile.

1. Cf. I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison (Orientalia Christiana Analecta 157)*, Rome 1960, p. 160 s. Dans un essai ultérieur, Hausherr a fait remarquer que le souvenir de Dieu a chez Basile un sens très concret, pratique, qui est proche de la vie. Il note que c'est tout autre chose qu'une pensée que l'on garderait constamment à l'esprit ; c'est un niveau plus structurel et radical de l'homme qu'il implique. Cf. « La prière perpétuelle du chrétien » dans *Hésychasme et prière (Orientalia Christiana Analecta 176)*, Rome 1966, p. 281 s.

2. Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des ascétiques de Saint Basile (Bibliothèque du Muséon 32)*, Louvain 1953, p. 95 s. Nous remercions Dom Gribomont pour ses encouragements au cours de ce travail.

LE SOUVENIR DE DIEU

Dans la recension antérieure de son *Ascéticon*, Basile incorpora un texte qui souligne vivement le rôle central du souvenir de Dieu dans son système de pensée ascétique.

En dépit d'un penchant prononcé pour une participation active à la vie sociale, Basile sentait qu'un chrétien devait faire les sacrifices nécessaires pour mener une vie relativement retirée du monde, car ce genre de vie était plus favorable à l'affermissement du souvenir constant de Dieu. « En outre, il est grandement utile, pour garder le souvenir de Dieu, d'habiter retiré et à l'écart^{3b}. »

Dans le développement ultérieur de ce même thème, il répète cet enseignement, l'exprimant davantage d'un point de vue négatif : « Il est utile, pour éviter à l'âme de se disperser, que le lieu d'habitation aussi soit à part [...] car, elle se trouve, par le tumulte et les affaires suscitées par la vie ordinaire, arrachée au souvenir de Dieu qui est pourtant si précieux^{4c} ».

Cette observation est renforcée par un autre point. La vie affairée du monde peut même conduire à « mépriser et oublier complètement les jugements divins : l'âme ne pourrait subir de mal plus funeste^{5d} ! » Car de même que le souvenir ininterrompu de Dieu est, pour l'homme, le plus grand bien, de même également l'oubli de Dieu est le plus grand des maux.

Puisque le souvenir de Dieu joue chez l'homme un rôle si central dans sa vie spirituelle, il est clair que la faculté de mémoire doit avoir une place particulièrement importante chez l'homme. Ceci n'a pas été le cas dans tous les systèmes anthropologiques du monde antique, loin s'en faut, même s'il est bien connu que, pour Platon, la mémoire jouait un rôle crucial dans la vie psychique et spirituelle de l'homme.

De nos jours, depuis les travaux de Freud et de Jung, nous sommes peut-être en mesure d'apprécier plus pleinement la place absolument considérable que la mémoire occupe dans la vie psychique, car chacun de ces deux chercheurs a fourni de nombreuses preuves donnant à penser que la mémoire, sous une forme ou une autre, est véritablement l'une des forces les plus puissantes à l'œuvre en l'homme. Et, bien sûr, chacun d'entre eux a élaboré, à sa façon, un nouveau concept de mémoire au cours de ses travaux.

3. Q 2 (PL 103, 493 B).

4. GR 6 (Gaume [toute citation du texte grec est tirés des *Opera Omnia P. N. Basilii*, ed. J. Garnier, Gaume, Paris 1839] t. II, 1, 1, 479 A-481 A = PG 31, 925 A-928 A).

5. *Loc. cit.* (Gaume, 481 A-B = PG 31, 928 B).

Se pourrait-il que Basile ait lui aussi élaboré, au cours de ses observations et réflexions, un concept nouveau de la mémoire ? Peut-être, un concept qui, en quelque sorte, permettrait à la mémoire d'assumer ses fonctions, et aussi de se définir, par des relations qui ne lui étaient pas attribuées autrement ? Ou bien, le concept de mémoire chez saint Basile reste-t-il mieux en accord avec celui qui est développé dans la pensée platonicienne traditionnelle ?

La première impression que l'on retire du contexte dans lequel ce terme de « mémoire » est utilisé dans les *Règles*, c'est que son emploi chez saint Basile diffère considérablement de ce qu'il est chez Platon ; surtout en ceci que, pour Basile, il est résolument orienté vers ce qui est empirique et pratique, et qu'il est relativement indifférent aux théories de la connaissance et de la nature humaine en elles-mêmes. Aussi bien, le terme est-il, dans l'intention première de saint Basile et dans sa méthode, moins d'ordre métaphysique que d'ordre psychologique. Comme on pouvait s'y attendre, Basile emploie ce terme de « mémoire » dans des contextes où la préoccupation est l'application pastorale aux problèmes concrets de la vie monastique et de la vie de prière en général ; c'est ce dont la suite de notre étude va fournir, au fur et à mesure que nous avancerons, une ample démonstration.

Dans la même version latine que nous venons de citer, Basile nous donne davantage d'informations sur sa conception du rôle de la mémoire dans la vie ascétique. Il nous dit qu'en conservant le souvenir de Dieu, « nous extirperons les habitudes, jadis contractées, d'agir contrairement au commandement de Dieu ; car ce n'est pas un mince travail de se détourner et de se dégager d'une mauvaise habitude déjà ancienne^{6e} ».

Et dans la version ultérieure de son *Ascéticon*, quand il traite à nouveau de ce sujet, il remarque que lorsqu'un homme perd ce souvenir de Dieu, « il se voit privé de la joie et de l'allégresse en Dieu, du bonheur de savourer le Seigneur et de goûter la douceur de ses paroles^{7f} ».

Il apparaît clairement, dans ce contexte, que la mémoire n'est pas un simple entrepôt de concepts et de fantasmes. Elle n'est pas non plus le souvenir passager et sec de quelque idée, personne ou événement. Elle est plutôt conçue comme une force suffisamment puissante pour mener à bonne fin une tâche très ardue, celle de transformer sa personnalité. Ainsi, dans ces passages, loin d'être une

6. Q 2 (PL 103, 493 C).

7. GR 6 (Gaume, t. II, 1, 481 A = PG 31, 928 AB).

faculté essentiellement passive comme nous la concevons habituellement, la mémoire est pour Basile une force non seulement active, mais également puissante et qui exerce une influence considérable dans la vie quotidienne de l'homme. La mémoire est un centre dynamique de la vie psychique de l'homme. En outre, il apparaît ici que la mémoire entretient une forme de relation intime avec les émotions et l'expérience intérieure, en général.

Cultiver cette forme particulière de mémoire qu'est le souvenir de Dieu, est considéré comme une condition indispensable pour expérimenter le contentement intérieur et la délectation.

Bien plus, est-il affirmé, le plein développement de cette aptitude conduira à éprouver un sentiment profond et répété de joie spirituelle. C'est ce que met bien en relief le texte grec, avec l'emploi de cinq verbes différents rendant vivante l'expression des divers formes et degrés d'intensité de joie spirituelle que Basile rattache à cette faculté : *enagalliasthai* (se réjouir), *eneuphrainesthai* (être dans l'allégresse), *katatruphan* (trouver ses délices), *kataglukainesthai* (goûter la douceur), *éuphranthên* (j'ai été dans l'allégresse).

La mémoire est une force qui s'exerce par-delà même l'émotion passagère. Elle exerce une influence sur les racines mêmes de la personnalité, du caractère. C'est un point qui vaut la peine d'être souligné et, bien sûr, Basile lui-même l'a mis en relief dans le texte. Il affirme qu'il est possible, sous la conduite et sous l'impulsion de cette mémoire active, de transformer sa personnalité au point qu'on en vienne à apprécier des activités et des choses pour lesquelles on n'avait que très peu d'attrait auparavant. En même temps, il soutient que le fait de cultiver avec soin cette mémoire par un effort ascétique peut amener quelqu'un à perdre le goût pour ces activités et ces choses qui étaient auparavant si désirables qu'elles l'amenaient à enfreindre les commandements de Dieu pour en jouir. En habitant à part, « nous extirperons les habitudes, jadis contractées, d'agir contrairement au commandement de Dieu^{8g} ». En cultivant ce souvenir de Dieu, le chrétien est amené à s'écrier : « Je me suis souvenu du Seigneur, et j'ai été dans l'allégresse » et « Quelles sont douces à mon palais tes paroles, plus que le miel à ma bouche^{9h}. »

Il y a un autre passage, dans les *Règles*, où Basile cite ce dernier verset et il est si semblable, à certains égards, à celui que nous venons de lire qu'il est nécessaire de l'examiner ; toutefois, ce passage nous

8. Q 2 (PL 103, 493 C).

9. GR 6 (Gaume, t. II, 1, 481 A). Les citations sont respectivement du Ps 76, 4 et du Ps 118, 103.

oblige à soulever une nouvelle question à laquelle nous devons répondre, alors qu'il ne nous apporte pas une solution immédiate au problème de la définition de la mémoire.

Basile doit trancher la question suivante : faut-il obliger un moine à chanter les psaumes, alors qu'il ne voudrait pas le faire ? Il répond :

Si c'est sans ardeur qu'(il) va à la psalmodie, si en (lui) on ne voit pas la disposition intérieure de celui qui a dit : « Qu'elles sont douces à mon palais tes paroles, plus que le miel à ma bouche », qu'on (le) corrige, ou bien qu'on l'enlève (du milieu des autres)¹⁰ⁱ.

Un autre passage reprend ce même thème en utilisant un vocabulaire semblable : « Que signifie : “Psalmodiez avec intelligence et discernement” ? » demande-t-on à Basile. Il répond :

Ce qu'est, pour les aliments, la perception de la saveur propre à chaque aliment, voilà ce qu'est l'intelligence pour les paroles de l'Écriture sainte. « Le palais, est-il dit, goûte la nourriture, mais l'esprit discerne les paroles¹¹. » Si donc quelqu'un met son âme en accord (*sundiatithetai*) avec la signification de chaque parole, comme s'accorde (*sundiatithetai*) son goût à la saveur de chaque aliment, celui-là a accompli le commandement qui dit : « Psalmodiez avec intelligence^{12j}. »

Dans ces deux textes, il est question d'expérience intérieure, spirituelle, relative à une activité de prière, celle de la psalmodie. Cette expérience intérieure est plus qu'une action passagère. Elle résulte d'une attitude profonde et relativement permanente. Dans les deux exemples, cette attitude stable est évoquée par le même terme de base : dans le premier cas, sous la forme du substantif : « disposition » (*diathesis*) et, dans le second cas, sous la forme du verbe composé (avec *sun*) : « être disposé » (*sun-diatithetai*). Par ailleurs, il découle du contexte que cette disposition de l'âme, quoique relativement stable et profonde, peut être acquise par l'exercice et l'effort. Le texte précise : « qu'on le corrige, jusqu'à ce qu'il adopte cette disposition d'âme et d'esprit plus acceptable ».

De plus, c'est sur cette disposition que repose l'expérience de la délectation dans la Parole de Dieu.

Si nous étudions ces deux passages en relation avec le texte où cette expérience de délectation spirituelle en Dieu est liée à la mémoire, il est clair que Basile considère les deux, mémoire et *diathesis* (disposition), comme des éléments importants de la vie ascétique. La pratique assidue du souvenir de Dieu conduit à une

10. PR 281 (Gaume, t. II, 2, 734 B = PG 31, 1280 B).

11. Jb 12, 11 (selon la LXX).

12. PR 279 (Gaume, t. II, 2, 734 A = PG 31, 1280 A).

transformation intérieure qui rend capable d'expérimenter la délectation en Dieu et en ses paroles. En même temps, il est confirmé que la *diathesis* appropriée est l'élément indispensable pour qu'un moine puisse participer joyeusement à la psalmodie et trouver une délectation spirituelle dans la Parole de Dieu. Il s'ensuit ainsi que la mémoire correctement utilisée conduit au même résultat que la *diathesis* disposée en vue de la vertu : une sensibilité docile à la Parole de Dieu et au chant des louanges, accompagnée d'un sentiment de joie et de contentement.

En même temps, l'homme qui se trouve ainsi disposé, dans sa mémoire et dans sa *diathesis*, en vient à perdre le goût du péché.

Maintenant, la question devient plus précise : quelle différence y a-t-il entre la mémoire et la *diathesis*, dans ces textes ? Et s'il y a une différence, alors quelle relation réciproque y a-t-il entre les deux ?

Mais avant tout, pour Basile que recouvre au juste le terme de *diathesis* ?

DIATHESIS

Outre les passages déjà cités, le mot *diathesis* apparaît à bien d'autres reprises dans les *Règles*.

En fait, un des résultats d'un examen attentif du vocabulaire du texte grec est qu'il faut admettre que ce terme revient avec une fréquence inhabituelle. On le trouve 63 fois dans ces écrits, la plupart du temps sous la forme d'un nom. Il y a plusieurs cas où la racine verbale est utilisée de telle manière qu'on y voit une référence manifeste à la même réalité que celle exprimée par le nom.

Si l'on compare cette fréquence à celle de termes habituellement employés dans les textes patristiques qui traitent de questions psychologiques et ascétiques, alors l'importance de ce chiffre prend tout son relief. Par exemple, le mot cœur (*kardia*) si fréquent dans la Bible et les écrits patristiques, ne se trouve que 39 fois dans les *Règles* ; esprit (*pneuma*), non moins important dans ces mêmes écrits, ne se rencontre ici que 24 fois. L'intellect ou la pensée (*nous*), l'un des termes les plus fréquents dans les écrits philosophiques et patristiques, n'est employé que 14 fois par Basile dans ses écrits ascétiques.

Qui plus est, *diathesis* est un terme qui n'a jamais eu une place importante dans la tradition antérieure. Plotin ne l'utilise que 6 fois dans toute la série des *Ennéades*¹³. Il n'est pas plus fréquent chez

13. Cf. É. BRÉHIER, *Plotin : Ennéades*, Paris 1963, vol. 6, 2, p. 212.

Platon, et bien qu'Aristote et les stoïciens l'aient un peu plus utilisé, ce n'était pas pour exprimer un concept central de leurs systèmes anthropologiques¹⁴.

Diathesis était un terme du langage technique de la tradition médicale classique grecque. On le rencontre chez Hippocrate aussi bien que chez Galien. Il en vint à désigner un état relativement permanent aussi bien du corps que du psychisme, qu'ils soient sains ou malades. En fait, il finit par devenir synonyme de la maladie elle-même et des causes et symptômes de la maladie¹⁵.

Il est intéressant de remarquer que ce même terme continue d'être employé en médecine clinique moderne et en psychiatrie. Il a le sens d'une tendance chronique à contracter une maladie donnée, ou à manifester un symptôme ou un syndrome donnés. Par exemple, un patient qui a une *diathesis* hémorragique est sujet à des saignements anormalement abondants et fréquents^{16k}.

Puisque Basile s'y connaissait dans le domaine médical et s'intéressait beaucoup à la médecine clinique^{17l}, il n'est pas impossible qu'il ait été frappé par l'usage médical du terme à son époque. Mais, de toute façon, le sens qu'il avait dans la tradition médicale était tout à fait limité et si général qu'il ne pouvait avoir qu'une valeur pratique minime. Même si Basile a été influencé par la terminologie médicale, ce ne fut que très faiblement. Il devait transformer radicalement la connotation de ce terme, comme on va le voir maintenant. Ensuite nous verrons également que dans la tradition patristique plus ancienne, ce mot, autant que le montre l'état actuel de nos connaissances, ne revêtait pas du tout un sens proche de celui que Basile lui donne, et il est particulièrement vrai de dire que, dans aucun autre système psychologique, il n'occupe la place éminente qu'il a dans les Règles de Basile.

Anatomie, étude, structure de la *diathesis*

I – La *diathesis*, nous l'avons déjà vu, reflète la vie émotionnelle de l'homme, ses affections et ses passions. On trouve de nombreux

14. Sur Platon, cf. F. ASTIUS, *Lexicon Platonicum*, Lipsiae 1835, I, p. 467-68 ; sur Aristote, H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870, p. 179 ; aussi sur les stoïciens, E. ZELLER, *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, New York 1962, p. 210 s.

15. Cf. H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Graz 1954-red., III, s. v. *Diathesis*.

16. Cf. *Gould's Medical Dictionary*, 5th ed., Philadelphia 1941, s. v. *Diathesis* ; ainsi que H. B. ENGLISH et A. C. ENGLISH, *A comprehensive Dictionary of Psychological and Psycho-analytical Terms*, New York 1958, s. v. *Diathesis*.

17. Cf. par exemple GR 55 (Gaume, t. II, 1, 557 s. = PG 31, 1044 s.). Il est extrêmement intéressant de comparer ce passage avec ce qu'écrit saint Bernard sur la même question : voir sa lettre 388 (*The Letters of St Bernard*, transl. by B. S. James, Chicago 1953, p. 459). Saint Basile est largement favorable tandis que saint Bernard rejette la médecine de son temps.

passages où ce mot est utilisé en référence à ce domaine de l'expérience humaine. L'exemple suivant est peut-être l'un des plus frappants : « C'est par l'intensité du lien d'amitié que pourrait se définir la tendresse, quand l'être aimé est aimé dans l'élan d'un désir et par une disposition profonde pleine d'ardeur (*diathesei diapuroi*)^{18m} ».

Ici, chose intéressante, Basile utilise le terme *diathesis* pour définir un mot qui était en fait considérablement plus répandu dans la littérature, à savoir *storgè*, qui s'applique à l'affection naturelle ou à l'amour. Ceci suggère que, pour les moines à qui cette réponse était adressée, le mot *diathesis* pouvait être utilisé pour clarifier un terme qui fait référence aux émotions profondes de l'amour, et qui était un terme classique en grec. Par conséquent, pour certains moines de l'entourage de Basile, *diathesis* était un mot bien connu, avec un sens technique le rattachant aux émotions les plus profondes. De toute évidence, Basile en était conscient et c'est pourquoi il utilisa tout naturellement ce terme, semble-t-il, pour élucider leurs questions et y répondre.

Qu'il s'agisse là des émotions qui ont leur siège dans les profondeurs, c'est ce qui ressort avec évidence de la suite de la réponse : « C'est pour que l'amour fraternel ne soit pas superficiel, mais qu'il vienne au contraire d'une disposition profonde et ardente qu'il est précisé : “Dans l'amour fraternel, soyez pleins de tendresse entre vous”¹⁹ⁿ ». L'expression qui est ici à relever est la forme verbale composée de *diathesis* : « *endiathetos* (profonde, ancrée dans l'âme) *de kai diapuros* (ardente, brûlante) ».

Que la *diathesis* est bien en relation spéciale avec cette affection première et fondamentale qu'est l'amour, c'est ce qui apparaît en bien d'autres passages comme celui-ci : « Quel désir est à ce point violent jusqu'à l'intolérable, comme celui qui, par Dieu, naît dans l'âme alors qu'elle a été purifiée de tout vice et qu'elle s'exclame de toute la vérité de sa disposition profonde (*apo alèthinês diatheseôs*) : “Je suis blessée d'amour”(Ct 2, 5)^{20o} ».

II – Mais si le terme de *diathesis* est utilisé pour exprimer une certaine attitude émotionnelle, profonde et stable, particulièrement manifeste dans le domaine de l'amour, il ne se limite pas pour autant à ce seul sens. Il ne peut pas être réduit à la seule expérience émotionnelle ou même aux sens spirituels considérés comme les facultés de l'expérience spirituelle. Car il a aussi des implications morales et

18. PR 242 (Gaume, t. II, 2, 708 E = PG 31, 1234 C).

19. *Ibid.* La citation biblique vient de Rm 12, 10.

20. GR 2 (Gaume, t. II, 1, 470 B = PG 31, 909 C).

il reflète des attitudes morales. C'est cet aspect de la *diathesis* qui est bien mis en évidence dans le passage suivant :

Question : Faut-il réprimander de la même façon ceux qui vivent dans le respect de Dieu et ceux qui vivent dans l'indifférence, quand ils sont surpris commettant la même faute ?

Réponse : Si nous considérons la disposition (*diathesis*) de celui qui a péché et la manière dont il a péché, nous saurons aussi de quelle manière le réprimander. Car si la faute de l'indifférent et celle de celui qui respecte Dieu paraissent être la même, grande est cependant la différence entre elles²¹p.

La notion de *diathesis*, telle qu'elle se trouve appliquée dans ce texte, est avant tout d'ordre moral, en tant que cette *diathesis* se trouve déterminée par notre attitude habituelle par rapport aux commandements de Dieu. Ce qui ne signifie pas pour autant que cette attitude ne soit pas en lien avec la vie affective. En fait, la réalité semblerait bien être la suivante : Basile comprenait très exactement que la part la plus profonde de la vie émotionnelle d'un homme a des implications morales, lesquelles vont si loin qu'elles sont une indication sur ce qu'il en est de sa relation morale tant avec la loi de Dieu qu'avec Dieu lui-même.

III – Un autre aspect de la *diathesis* a été mis en valeur par ce texte, et ce n'est pas le moins intéressant : c'est que la *diathesis* est, au moins en partie, inconsciente. Si tel n'était pas le cas, il n'y aurait pas tant besoin de souligner combien il est nécessaire d'analyser avec soin les motivations et le sens caché de tel acte humain donné, spécialement lorsque l'individu concerné essaie sincèrement de réformer sa vie. C'est un point qui est encore plus clairement mis en valeur par un autre texte qui mérite d'être cité en entier :

Question : Et si quelqu'un dit : « Ma conscience ne me reproche rien » ?

Réponse : Cela arrive aussi pour les affections du corps. Il y a, en effet, beaucoup d'affections que les malades ne ressentent pas ; cependant, ils font davantage confiance à l'observation des médecins qu'ils ne se fient à leur insensibilité. Il en est de même pour les affections de l'âme, c'est-à-dire les péchés : même si quelqu'un, de lui-même, ne se reproche rien, parce qu'il ne ressent pas son péché, il doit, cependant, faire confiance à ceux qui sont aptes à mieux appréhender son état que lui-même. Les saints apôtres l'ont montré quand, pleinement certains de la sincérité (*eilikrinous*) de leur disposition (*diatheseôs*) envers le Seigneur et s'étant entendu dire : « L'un de vous va me livrer », ils ont cru néanmoins à la parole du Seigneur²²q.

21. PR 81 (Gaume, t. II, 2, 626 A = PG 31, 1140 A).

22. PR 301 (Gaume, t. II, 2, 746 E = PG 31, 1296 B). Un autre texte de la version latine est encore plus clair : « Toutes les passions de l'âme ne sont pas apparentes pour tous, même pour ceux qui en sont atteints (*Non omnes passiones manifestae sunt omnibus, nec ipsis quidem qui patiuntur eas*) », Q 45 (PL 103, 514 A).

Ainsi, dans ce texte, se trouve formellement établi par Basile que la *diathesis* (dont il parle) est souvent inconsciente. Et de ce fait il tire une conclusion pratique : le besoin, pour chacun, de consulter un maître spirituel apte à reconnaître et à discerner la nature de cette force et de cette attitude inconscientes ; car, à certains moments, elles vont être tout à fait déterminantes dans la vie morale et spirituelle d'un homme.

Le fait de manquer d'une perception adéquate de sa propre *diathesis* peut devenir une situation dangereuse. Ce manque est considéré comme un sérieux défaut dans la connaissance requise pour atteindre à la maturité spirituelle, même si ce défaut peut être partiellement compensé par l'humble obéissance et la confiance donnée à un maître spirituel qualifié.

Un tel maître doit avoir une connaissance de l'inconscient et de ses forces, pour l'observer et l'analyser ; c'est ainsi qu'il sera à même de faire saisir à ceux qui le consultent la nature des forces inconscientes à l'œuvre dans leur vie. Ce type de connaissance fait partie, pour saint Basile, des compétences fondamentales requises du directeur spirituel accompli.

IV – Étant donné l'aspect constitutif de la *diathesis* dans la conception de l'homme selon saint Basile, il est d'autant plus intéressant de remarquer qu'il avait clairement conscience du fait que le monde des rêves est hautement révélateur de la vie morale et spirituelle. Ainsi à la question : « D'où viennent, durant la nuit, les songes inconvenants ? », il répond :

Ils viennent des mouvements désordonnés de l'âme durant le jour. Mais si l'âme s'en purifie par l'étude des jugements divins, et se refait par la méditation incessante de ce qui est bon et plaît à Dieu, alors elle aura aussi des rêves de cette qualité^{23r}.

Il est donc bien clair que Basile voyait dans les rêves comme un reflet de la vie psychique, selon son activité lorsqu'elle est à l'état conscient. Implicitement, cette vue suppose que ces contenus psychiques demeurent latents, dans l'inconscient, prêts à entrer en action dès que l'occasion favorable se présente d'elle-même. C'est ce qui arrive lorsque, au cours du sommeil, les défenses contre ces contenus sont relâchées. Non que Basile ait eu une explication semblable à celle que nous connaissons depuis *L'interprétation des rêves* de Freud ! Mais il semble bien qu'il n'aurait guère opposé de résistance à l'idée d'accepter cette explication, et même qu'il a été bien près de la formuler.

23. PR 22 (Gaume, t. II, 2, 594 E = PG 31 1097 C).

Il est évident qu'il estimait qu'il y a, entre les activités diurnes de quelqu'un et ses rêves, un lien très subtil mais direct, au point qu'une modification de l'activité (consciente) va modifier le genre de rêve que l'on a. Basile se rend compte également que c'est graduellement que s'opère cette modification et que l'on doit « purifier son âme » avant de pouvoir s'attendre à voir des résultats pleinement réalisés ; il est parfaitement conscient que cela ne se fait pas en un jour.

Comme nous avons vu par ailleurs que, pour Basile, la purification de l'âme signifie, en fait, la purification de la *diathesis*, il s'ensuit que les rêves reflètent l'état de la *diathesis*. Une *diathesis* pure va conduire à des rêves purs ; une vie avec des rêves désordonnés indique une *diathesis* également désordonnée. Basile n'aurait guère eu de difficulté à accepter l'affirmation de Freud : « Le rêve est la voie royale de l'inconscient. »

Commentant le passage du Cantique où il est dit : « Je dors, mais mon cœur veille » (Ct 5, 2), Basile observe très explicitement que « les rêves de la nuit sont très souvent l'écho des pensées du jour²⁴ ». Il est bien évident qu'une telle théorie de l'inconscient dynamique représente une vision tout à fait élaborée et pénétrante des profondeurs psychiques de l'homme, si on la mesure avec les critères de notre théorie contemporaine de la psychologie.

V – Une autre caractéristique de la *diathesis* est de se trouver en relation immédiate, dynamique et réciproque, avec le corps (*sôma*). En d'autres termes, malgré l'influence considérable que, sous certains aspects, la tradition platonicienne a pu exercer sur Basile, cela ne l'a pas empêché d'avoir une opinion fondamentale très positive sur le corps. Ce n'est pas ici le lieu pour déterminer comment Basile est parvenu à cette opinion avec une telle conviction. Mais nous pouvons observer qu'elle est assurément très proche de la vision biblique de l'homme, en tant qu'unité psychosomatique. Et elle s'accorde très bien avec son concept d'inconscient dynamique de l'homme. Cette conception de l'homme en tant qu'unité psychosomatique est, évidemment, un des axiomes principaux de la psychiatrie clinique moderne et elle a précisément été établie sur la base de l'observation des dynamismes inconscients.

De nombreux passages pourraient apporter la preuve que Basile avait vraiment une opinion arrêtée sur ce point. Mais aucun n'a autant de force que ce passage du commentaire du Psaume 29 :

24. *Homélie sur le Ps 33,1* (Gaume, t. I, 1, 206 D = PG 29, 353 C, fin du § 1). Hausherr cite ce passage, en le mettant en lien avec le thème de la théologie de la mémoire. Cf. *op. cit.*, p. 157.

Qui peut supporter le spectacle d'un homme adonné à la luxure ou à la glotonnerie, ou encore saisi de frayeurs ? Car la disposition profonde (*diathesis*) de ces personnes s'exprime jusque dans l'aspect de leur corps ; de la même manière, les traces de la beauté de l'âme transparaissent aussi dans l'attitude et l'aspect d'un saint²⁵.

Naturellement, il n'est pas sans signification que cette unité psychosomatique soit formulée ici en termes d'une *diathesis* s'exprimant à ce point dans les mouvements, les actions et l'apparence même du corps, qu'elle devient pour ainsi dire visible en lui. On trouverait difficilement un énoncé plus parlant de ce qu'on appelle la théorie holistique^s de l'homme, c'est-à-dire l'opinion que l'homme est une unité psychosomatique.

MNÈMÈ – DIATHESIS

Dans la première partie de cet essai, nous nous sommes penchés sur la nature de la mémoire chez saint Basile. Son rapport étroit avec la *diathesis* nous a conduits à étudier ce terme dans ses diverses relations et dans sa nature interne. Maintenant, la question qui se pose est celle de la relation précise existant entre ces deux domaines de la structure de l'homme et de la manière dont ils fonctionnent. Sont-ils en relation réciproque, et si oui, de quelle manière précise ? La *diathesis* supplante-t-elle la mémoire en tant que structure clef de la vie intérieure de l'homme dans l'anthropologie de saint Basile ? Sont-elles en concurrence ou se complètent-elles l'une l'autre ?

1 – C'est Basile lui-même qui nous aide à trouver, dans une certaine mesure, une réponse à cette question quand il nous donne des indications formelles sur la nature de la *diathesis*. Ainsi, dans le passage suivant, il apparente la mémoire à la *diathesis*.

Question : En quelle disposition intérieure (*diathesis*) doit-on servir Dieu et qu'est-ce exactement que cette disposition (*diathesis*) ?

Réponse : Une bonne disposition, c'est, je pense, un désir fort, insatiable, inébranlable et immuable de plaire à Dieu. On y parvient par une contemplation (*theôria*) sage et assidue de la glorieuse majesté de Dieu, par des pensées de reconnaissance et le souvenir (*mnèmè*) incessant des bienfaits reçus de Dieu. Alors se réalise dans l'âme cette parole : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ta force, de tout ton esprit », à l'exemple de celui qui a dit : « Comme le cerf aspire vers les sources d'eau vive, ainsi mon âme aspire après toi, ô Dieu. » C'est donc dans une telle disposition (*diathesis*) qu'il faut servir Dieu, de manière à réaliser ce qu'a dit

25. *Homélie sur le Ps 29*, 8 (§ 5 fin) (Gaume, t. I, 1, 184 C = PG 29, 317 C).

l'Apôtre : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, le péril, ou le glaive^{26t} ? »

Ici Basile définit la *diathesis* en termes de désir inébranlable, et même immuable, dans son état parfait. Le point intéressant ici, c'est que la nature de la *diathesis* est telle que sa qualité se trouve modifiée par les activités de l'esprit et de la mémoire ; et c'est, en effet, habituellement grâce à l'exercice de l'esprit en méditation et de la mémoire, lorsque nous sommes attentifs à l'action de Dieu dans nos vies, que nous parvenons à cet état désiré de pureté de la *diathesis*. Ainsi, dans ce passage, Basile nous révèle précisément comment le souvenir de Dieu conduit à la pureté de l'âme : à travers l'influence que cette mémoire exerce sur la *diathesis*.

Un deuxième point intéressant dans ce passage, c'est le fait que Basile mesure ici la perfection, non pas en terme de mémoire en tant que telle, mais en terme d'état purifié de la *diathesis*. Quand le moine parviendra à la vraie *diathesis*, il pourra, comme naturellement, accomplir le grand commandement de l'amour. Une fois de plus, en partant de cet aspect de la question, nous voyons que la mémoire conduit à l'amour parfait, par l'effet qu'elle a sur la *diathesis*.

2 – Cependant nous avons déjà vu dans d'autres textes que Basile parle de la mémoire comme de la faculté maîtresse et implique qu'elle est la principale : la mémoire continuelle de Dieu est la voie qui conduit à Dieu ; pour obtenir cette mémoire, qui est tout ce qu'il y a de plus important, on doit laisser sa famille et sa profession, et mener une vie à part.

Comment concilier ces deux séries de textes ?

Ce qui est en jeu ici, c'est que non seulement mémoire et *diathesis* ont, ouvertement, une influence réciproque l'une sur l'autre, mais qu'elles se chevauchent jusque dans leur fonctionnement. Ce n'est pas trop d'affirmer que mémoire et *diathesis*, dans le domaine où elles se chevauchent et coïncident, sont en référence avec l'inconscient dynamique en tant que perçu sous différents aspects.

Toutes deux, mémoire et *diathesis*, ont, pour saint Basile, des niveaux divers de signification. Mais, sans remettre en question ce fait évident et bien établi, on peut dire des deux qu'elles se rapportent en premier lieu à l'inconscient dynamique considéré à partir de divers points de vue. À ce niveau, ce à quoi se réfère chacun des deux termes, c'est cette dimension de l'être humain où sa rencontre avec le Numineux^u s'accomplit de telle façon qu'elle influence sa vie émotionnelle et les images qui s'en trouvent chargées d'affects.

26. PR 157 (Gaume, t. II, 2, 662 B = PG 31, 1185 AB).

Il est bien évident que Basile n'a pas formulé des vues claires et précises sur la nature très exacte du dynamisme en question. Il a fallu attendre notre époque pour que cela soit fait par des chercheurs tels que Freud et Jung. Mais il apparaît clairement que Basile était conscient du fait que, dans la rencontre avec Dieu, entrent en jeu des forces psychiques telles qu'elles conduisent l'homme à une transformation profonde de sa propre personnalité et de sa manière d'être ; et que ces forces résidaient dans la mémoire et la *diathesis*.

En plus des divers textes qui ont déjà été cités ci-dessus, d'autres passages semblent confirmer le bien-fondé de cette thèse. Par exemple, dans la première version de l'*Ascéticon*, Basile avait poussé les moines à s'appliquer, en toutes choses et sans cesse, à se montrer plus humbles que les autres... Mais, même alors, ajoute-t-il, nous ne pourrions que difficilement « effacer le souvenir (*abolere memoriam*), supprimer la mémoire de notre arrogance d'autrefois et adopter une attitude habituelle (*assumere affectum*) d'humilité^{27v} ».

Nous ne pouvons pas être absolument certain que, dans cet exemple, le mot original de Basile était *diathesis*, car parfois Rufin utilise ce mot *affectus* pour traduire d'autres termes que *diathesis*. Ce n'est pas, de toute façon un point capital, car nous avons déjà suffisamment démontré que *diathesis* est souvent utilisé avec précisément le sens qu'a ici *affectus*^w.

Ce qu'il nous importe de souligner, est que *mémoire* est utilisée ici comme l'*équivalent fonctionnel d'affectus*. Ils sont synonymes. On pourrait très aisément transposer ces deux mots dans le présent texte sans changer le sens ni trahir la pensée de Basile. La phrase est parfaitement équilibrée : supprimer la mémoire de l'arrogance antérieure revient à revêtir l'*affectus* d'humilité. Ce sont simplement les deux faces d'une même réalité, si bien que toucher à l'une équivaut réellement à toucher à l'autre.

En un autre endroit de cette même version latine, on trouve un passage semblable. Basile y écrit que l'effort ascétique est « un combat pour oublier les choses » que nous avons vécues, et qui nous lient aux manières du monde. Pour vaincre l'orgueil, il est nécessaire de se dégager des occasions qui font naître les tentations d'orgueil, sinon le combat serait vain.

« De même, écrit-il, on ne peut désapprendre [...] la langue d'un peuple [...] qu'en s'abstenant complètement [...] d'entendre parler, ou de voir pratiquer ce que l'on désire oublier^{28x}. »

27. Q 62 (PL 103, 517 B).

28. Q 61 (PL 103, 517 A).

Une fois de plus, nous voyons que le problème posé par la modification d'une tendance profonde à l'orgueil est envisagé sous l'angle d'une modification de la mémoire. Tel qu'il est formulé ici, le problème consiste en ceci : il faut « “oublier” les choses du monde ». C'est là la tâche de la vie spirituelle.

Mais cette même tâche, Basile a montré dans d'autres passages qu'elle consiste à acquérir une bonne *diathesis*. C'est que les deux sont équivalentes, et c'est ce qui est rendu évident par l'exemple choisi par lui pour illustrer son propos : car qu'est-ce qu'une disposition à parler avec un accent donné sinon une *diathesis* dans sa fonction motrice ?

Une fois encore, la purification de la mémoire est essentiellement la même opération que la purification de la *diathesis*, mais décrite sous un angle différent. Car, de même que les forces les plus significatives de la *diathesis* sont enracinées dans le dynamisme de l'inconscient, c'est bien aussi de cette même « matrice » que la mémoire, de son côté, tire ses opérations et ses dynamismes. Et les limites les séparant l'une de l'autre sont, à ce niveau, indistinctes au point que les deux se chevauchent et coïncident²⁹.

OBSERVATIONS EN CONCLUSION

1 – Saint Basile le psychologue

Si peu qu'on soit versé en histoire de la psychologie, nul ne fera difficulté pour admettre que le système de psychologie dynamique présenté par Basile, avec son articulation détaillée, représente un sommet tout autant en psychologie théorique qu'appliquée ; mais c'est un sommet que l'on a passablement négligé, pour ne pas dire rejeté. Car c'est précisément pour la faiblesse de sa psychologie pratique, dans son application pastorale, que Basile a été jugé insuffisant. On trouve toujours en abondance des textes qui donnent cette impression.

Toutefois, à la lumière de l'évidence qui nous est apparue dans cet essai (qu'en fait, Basile avait une conscience peu commune de l'importance de juger de chaque cas en fonction des facteurs psychiques individuels qui s'y trouvent impliqués), il semble très probable que tous ces passages, où il donne de manière trop rapide des réponses qui procèdent par généralisation et usent de principes théologiques rigides, peuvent être interprétés différemment.

29. La prochaine édition du *Oxford Patristic Lexicon*, éd. G. W. H. Lampe (1961) pourrait ajouter ce sens sous chacun des deux termes avec un numéro d'entrée séparé.

Ne se pourrait-il pas que, dans certains cas, Basile se soit trouvé face à des personnes ou à des situations très particulières, lesquelles exigeaient une telle approche ? Quoi qu'il en soit, il est fort difficile de soutenir que c'est faute d'avoir eu conscience de la grande diversité des besoins et des comportements individuels, que Basile a été amené à exprimer les points de vue moraux et pastoraux qu'il a parfois exposés.

De plus, le simple fait que, déjà de son vivant, on ait constamment et si largement cherché à connaître son opinion sur de tels sujets, et qu'après sa mort, elle ait encore exercé une influence aussi étendue et durable, semble indiquer que c'était un maître en la matière ; et cela, en dépit des cas où nous le trouvons trop prompt à user de principes théologiques appliqués de manière abrupte à des situations et problèmes pastoraux.

2 – Les sources de la psychologie chez saint Basile

Quelle est l'origine de ce système de psychologie dynamique que l'on trouve chez saint Basile ? L'a-t-il découvert et élaboré lui-même ? Si oui, dans quelle proportion et sous quelles influences ? Voici des questions auxquelles on ne peut répondre que de façon très imparfaite à l'heure actuelle, étant donné le manque d'études appropriées en ce domaine, dans la littérature patristique. Mais, dans la mesure où le sujet permet quelque réponse pour le moment, il semblerait que, même si saint Basile a puisé bon nombre des éléments de sa psychologie dans les grands courants d'idées de la tradition ancienne, tant séculière qu'ecclésiastique, le système lui-même, en tant que formant un tout articulé, trouve cependant bien son origine chez saint Basile lui-même et s'appuie sur ses observations personnelles, ses intuitions et réflexions.

Déjà, nous avons examiné en partie, par exemple, l'emploi antérieur du mot *diathesis*, dans la tradition philosophique du monde antique, et nous avons vu comment l'emploi du terme, chez saint Basile, lui confère une signification entièrement nouvelle. En ce qui concerne la littérature ecclésiastique, il semble qu'avant Basile, aucun écrivain n'avait employé le terme avec autant de profondeur de sens que lui. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas d'intéressants passages où *diathesis* est utilisé avec un sens nouveau ; ainsi chez Athanase qui le met spécifiquement en relation avec l'amour et qui l'emploie même comme synonyme de charité, à l'égard des autres³⁰. Mais ce

30. Cf. *Lexicon Athanasianum*, éd. G. Müller, Berlin 1952, col. 315. Également H. KRAFT, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Munich 1963, s. v. *Diathesis* : il n'y a absolument aucune entrée. Le *Patristic Dictionary* d'Oxford, sous la rubrique *Diathesis*, a des entrées intéressantes ren-

n'est que le tout début d'une nouvelle connotation du terme, laquelle ne donne pas lieu à plus de développement.

Quant au terme de *mémoire*, il n'y a pas non plus d'étude appropriée du sens précis de ce mot dans la tradition antérieure.

Il n'y a aucun indice qui donnerait à penser qu'un autre auteur, avant saint Basile, ait jamais présenté de façon si étendue, une analyse aussi subtile, complexe et complète, des forces dynamiques à l'œuvre dans l'esprit humain. Si, par ailleurs, on le compare, en tant que théorie psychologique, aux anciennes traditions séculaires, le modèle psychologique de saint Basile reste toujours impressionnant³¹.

3 – Influence des théories psychologiques de saint Basile

L'un des traits caractérisant les idées de saint Basile sur la psychologie est qu'elles semblent s'élaborer au fur et à mesure qu'il avance. C'est en réponse à l'expérience de la vie, soit personnelle, soit pastorale, qu'elles se développent : Basile ne s'arrête pas pour rédiger des traités théoriques sur le sujet.

Autre point intéressant : il est évident que l'utilisation faite par Basile de ses intuitions sur la dynamique psychique de l'homme était très exactement conditionnée par la qualité de l'auditoire auquel il s'adressait. Il n'est pas du tout indifférent que, dans un nombre frappant de cas, les questions posées à Basile font usage de son vocabulaire psychologique caractéristique. Et c'est en répondant à de telles questions que Basile développe certaines de ses idées les plus révélatrices sur le sujet. Il n'est guère possible d'évaluer la part qui reviendrait à Basile, de l'intérêt pour de telles questions, et la part qui reviendrait à la culture générale dans les monastères de Cappadoce à cette époque. Mais tout ce que nous savons suggère avec force que, si certaines des communautés monastiques auxquelles Basile s'adressait possédaient une haute culture et pouvaient avoir un degré considérable de raffinement dans le domaine de la psychologie, il devait y avoir d'autres communautés qui en étaient beaucoup moins bien informées. Une telle situation peut très bien expliquer qu'il y ait eu des variations dans la finesse plus ou moins grande avec laquelle Basile exposait sa théologie pastorale au fil de ses réponses ; cela peut expliquer également un manque de parfaite cohérence, ainsi que

voyant à Grégoire le Thaumaturge et à Origène. Mais les sens du terme, tels que nous les dégageons ici, ne sont pas particulièrement mis en relief ; et, peut-être, dans le cas d'Origène, ne rend-on pas justice à sa pensée, car dans le passage tiré de ses *Scholies sur Ct* 6, 7 (PG 17, 277), il semble attribuer un sens moral d'une importance considérable à *diathesis*. Au vu de ce passage, il serait intéressant d'approfondir l'étude de ce terme chez Origène.

31. Cf. G. ZILBOORG, *A History of Medical Psychology*, New York 1941, surtout p. 36 s.

des fluctuations dans son vocabulaire psychologique : il s'adaptait en ses paroles à son auditoire.

Il nous est plus difficile d'expliquer – mais une fois de plus, dans la mesure où nos connaissances actuelles nous permettent de nous former une opinion en ce domaine – pourquoi le système élaboré par Basile dans le champ de la psychologie, n'a pas eu une plus grande influence sur les générations suivantes, malgré le succès de ses écrits, particulièrement de ses *Écrits ascétiques*. Il semble, en effet, que la valeur de ses intuitions sur l'inconscient dynamique et ce que cela signifie pour la vie spirituelle, n'ont été ni pleinement reconnues, ni transmises.

Il y a, toutefois, quelques exemples d'une certaine influence, qui méritent d'être notés et examinés de plus près. Ainsi, Grégoire de Nysse emploie le terme *diathesis* avec une fréquence inhabituelle, et il attribue à ce mot un sens plutôt technique, qui fait, à tout le moins, écho au sens qu'il avait pour Basile, quand bien même il n'en est pas clairement une reproduction précise³². Aucune recherche un peu poussée, prenant en compte une évaluation exacte du modèle psychologique élaboré par Basile, n'a été entreprise sur cette question dans l'œuvre de Grégoire – pas plus d'ailleurs que chez les Pères qui lui ont succédé ; on ne peut donc aller au-delà de cette proposition : Grégoire de Nysse suit Basile dans son utilisation du mot *diathesis*, lorsqu'il traite de questions ascétiques.

Une lecture attentive de l'index des écrits de Diadoque de Photicé suggère également que ce dernier pourrait bien avoir été influencé par Basile dans ce domaine et que les intuitions de Basile auraient joué chez lui un rôle significatif³³, non seulement en ce qui touche le concept de *diathesis* mais aussi celui de mémoire. Cela semble même plus probable encore que dans le cas de Grégoire de Nysse. Ce point mériterait certainement une étude plus approfondie.

Chez Dorothée de Gaza, et plus encore chez Maxime le Confesseur, le concept de *diathesis* semble également jouer un rôle important. Évagre, en revanche, ne l'utilise que rarement, bien que, manifestement, il n'ait pas eu une conscience moins aiguë que ne l'avait Basile, de la nature dynamique des forces psychiques, et qu'il s'avère même peut-être plus doué encore pour observer ces forces et les

32. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse* (SC 1bis), éd. J. Daniélou, Paris 1955, *passim*. Voir également son traité *De la Virginité* (SC 119), éd. M. Aubineau, Paris 1966, *passim*. Les index de ces ouvrages font référence 9 à 10 fois chacun au terme *diathesis*. Dans certains de ces textes, la mémoire est mise en relation avec la *diathesis*.

33. Cf. DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Œuvres Spirituelles* (SC 5bis), éd. des Places, Paris 1955, voir l'Index.

suivre jusque dans la manière dont elles opèrent, comme nous l'avons montré par ailleurs^{34z}.

Il y a un autre canal par où les vues de Basile concernant la psychologie des profondeurs pourraient bien avoir été préservées, sous une certaine forme, c'est la tradition hésychaste. On tient généralement qu'il y a relativement peu d'intérêt pour Basile chez ces moines attirés par la spiritualité hésychaste. Basile n'a pas été inséré dans la Philocalie, alors qu'Évagre, son disciple et cadet, s'y trouve. Cependant, la manière dont les écrivains hésychastes ont élaboré la théorie des relations réciproques entre la mémoire et le cœur, rappelle absolument le concept de Basile concernant les relations réciproques entre la mémoire et la *diathesis*. La signification psychosomatique évidente du cœur en tant que dimension spirituelle de l'homme, la suggestion des forces inconscientes qu'il contient et le fait qu'il soit purifié et spiritualisé par l'usage approprié de la mémoire et de la réflexion : tout cela amène à supposer des vues identiques à celles que nous avons trouvées dans les *Règles* de Basile. Est-ce pure coïncidence ? Cela semble tout à fait improbable, car les écrits de Basile étaient certainement bien connus dans les cercles au sein desquels s'est développée la prière du cœur, même si ces écrits n'y étaient pas formellement acceptés. De toute façon, la possibilité que les écrits de Basile aient grandement influencé la tradition hésychaste postérieure reste une vraie question et mérite d'être étudiée plus à fond.

Quoi qu'il en soit de la conclusion à laquelle aboutirait une telle recherche, il semble bien assuré que saint Basile possède, parmi ses autres titres de grandeur, celui de psychologue exceptionnel.

John Eudes BAMBERGER, ocsa

NOTES DU TRADUCTEUR

Comme il a été annoncé dans la présentation de cette traduction, nous ajoutons ici, outre quelques notes explicatives, les indications des références :

– soit de l'édition critique des *Questions (Q)* traduites par Rufin (K. ZELZER, *Basili Regula – a Rufino latine versa [CSEL, vol. LXXXVI]*, Vienne 1986) ;

– soit de l'édition critique en préparation par P.J. Fedwick, avec lequel nous avons collaboré et qui nous en a communiqué l'état définitif.

34. Cf. notre *Evagrius Ponticus : The Praktikos and Chapters on Prayer*, à paraître dans la série *Ancient Christian Writers*, voir spécialement l'Introduction.

Dans les deux cas, le texte de l'édition est divisé en versets, ce qui simplifie et rend plus précis le repérage de la citation.

Quant au texte définitif, il sera reconnaissable au fait que nous ne parlons plus de « Règles » étant donné que, selon Basile, seuls l'Évangile et le Nouveau Testament sont une « règle » pour le chrétien, nous parlons de « Questions-Réponses » : dénomination d'ailleurs employée par Basile lui-même et qui correspond exactement au contenu réel.

– Ainsi, donnons-nous à ce qu'on appelle les « Grandes Règles » (GR) le nom de Grandes Questions-Réponses (GQR) ; il est à noter que les 55 GQR gardent le même ordre que les 55 GR.

– Pour ce qu'on appelle les « Petites Règles » (PR), nous parlons désormais de Petites Questions-Réponses (PQR) ; mais, dans ce cas, les 313 PQR sont distribuées dans un ordre différent (l'ordre primitif) de celui des PR (celui de la traduction de Lebe) : ordre thématique qui n'a été réalisé que dans un second temps.

a. Nous traduisons *memory* par « mémoire » quand il s'agit de la faculté, et *memory of God* par « souvenir de Dieu ». C'est l'option du *Dictionnaire de Spiritualité* qui donne toute la bibliographie et l'état de la question, t. 10, 1407 s.

b. Zelzer : Q 2, 94.

c. GQR 6, 1 et 18.

d. GQR 6, 20.

e. Zelzer : Q 2, 98-99.

f. GQR 6, 20.

g. Zelzer : Q 2, 98.

h. GQR 6, 19.

i. PQR 285, 1-2. En fait, dans le texte, il s'agit d'une sœur qui ne veut pas chanter les psaumes.

j. PQR 99.

k. En français, le mot « diathèse » est employé surtout en homéopathie ou acupuncture où l'on parle de « terrain », terme équivalent à celui de « diathèse ». Cf. la définition que donne le *Dictionnaire Robert* (éd. 1996) pour le mot « diathèse » : « Disposition générale d'une personne à être atteinte, simultanément ou successivement, par des affections présumées de même étiologie (cause), mais avec des manifestations différentes. »

l. GQR 55.

m. PQR 146, 1.

n. PQR 146, 2.

o. GQR 2, 18.

p. PQR 276, 1-3.

q. PQR 301, 1-5. Pour l'autre texte : Zelzer : Q 45, 1.

r. PQR 24, 1-2.

s. du grec *holos* (= entier) : théorie qui considère l'homme comme un tout indivisible ne pouvant être expliqué par ses composantes : physique, chimique, physiologique, psychique, considérées séparément.

t. PQR 3.

u. Du latin *numen*, volonté divine, puissance agissante, majesté divine, d'où la présence ou la révélation de la divinité.

v. Q 62, 4. Voir aussi la question-réponse correspondante PQR 51, 4 [PR 198] où *abolere memoriam* n'a pas d'équivalent en grec. La question se pose alors : est-ce un ajout de Rufin ou une mauvaise lecture de sa part? ou bien est-ce Basile qui a supprimé l'appel à la mémoire ?

w. En réalité, le texte grec correspondant porte le mot *hexis* et non *diathesis*, pour parler de cette « attitude habituelle » d'humilité, traduite par le mot *affectus* de Rufin. Si nous avons traduit par « attitude habituelle », c'est pour bien marquer qu'il s'agit, comme l'indique le sens du mot *hexis*, d'une attitude stable en tant qu'elle a été acquise par un exercice constant et répété. C'est ce qui apparaît plus clairement dans la version grecque définitive, mais qui était déjà supposé par la finale du v. 4, tant en latin qu'en grec : « comme c'est aussi le cas dans l'apprentissage d'un métier ». Mais cette remarque, comme l'a bien vu l'auteur de l'article, n'enlève rien à la pertinence de sa thèse. Simplement, il faudrait ajouter que c'est à travers l'acquisition de cette *hexis* d'humilité que se met en place et s'établit profondément (*kathorhōsei*) l'humilité jusque dans la *diathesis*.

x. Q 61, 3-4, ou la question-réponse correspondante : PQR 50, 3-4 [PR 35 (Gaume, T. II, 2, 600 CD = PG 31, 1105 B)]. Cette question sur l'orgueil précède celle sur l'humilité qui vient d'être signalée, et elle lui est symétrique, comme s'il s'agissait d'un diptyque dont le premier volet concerne le vice à abandonner, l'orgueil, et le second, la vertu à acquérir, l'humilité. Ces deux textes sont d'ailleurs extrêmement importants pour la spiritualité ascétique basilienne.

y. Le *Oxford Patristic Lexicon*, éd. G.W.H. Lampe, commencé en 1961, s'est achevé en fait en 1968, l'année même de la parution de l'article du P. Bamberger. Sa suggestion, évidemment, n'a pas pu y être mise en œuvre.

z. En fait, le livre sur Évagre a été publié dans la collection, *Cistercian Studies Series* (vol. 4), et, après 40 ans, il continue de se vendre.