

Le guetteur et la cible : les deux sens de skopos dans la langue religieuse des Chrétiens

In: Revue des Études Grecques, tome 74, fascicule 351-353, Juillet-décembre 1961. pp. 450-468.

Résumé

Σκοπός revêt des significations nombreuses dans divers contextes spirituels. Habituellement, c'est la « fin » visée par la religion, l'idéal religieux, et, notamment, à partir du IV^e siècle, l'idéal ascétique et mystique des moines. C'est aussi le « dessein » providentiel de Dieu et « l'intention » libre de l'homme. Mais on peut suivre plusieurs autres développements parallèles du terme : le σκοπός-guetteur survit dans la citation d'Ézéchiel 33, 7 ; la fonction du prophète devient naturellement celle du prêtre et du maître spirituel : il doit « surveiller » le peuple chrétien, avertir et corriger par la parole ; son silence sera jugé par Dieu. Σκοπός désigne parfois la « règle » ecclésiastique, il est alors synonyme de κανών et d'ὄρος. Enfin — et ceci semble dit ici pour la première fois — σκοπός désigne la cible en tant qu'elle sert de modèle proposé à l'imitation de l'homme pour son action ; σκοπός est alors un équivalent de τύπος, υπόδειγμα, ὑπογραμμός, παράδειγμα, etc. Ce sens permet d'interpréter d'une manière plus satisfaisante un certain nombre de textes, de la Ire Épître de Clément à Grégoire de Nysse par exemple, où se trouve évoquée la doctrine chrétienne de l'éducation religieuse par l'imitation des vertus. Dieu a proposé des modèles divers, σκοποί.

Citer ce document / Cite this document :

Harl Marguerite. Le guetteur et la cible : les deux sens de skopos dans la langue religieuse des Chrétiens. In: Revue des Études Grecques, tome 74, fascicule 351-353, Juillet-décembre 1961. pp. 450-468.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1961_num_74_351_3673

LE GUETTEUR ET LA CIBLE : LES DEUX SENS DE *SKOPOS* DANS LA LANGUE RELIGIEUSE DES CHRÉTIENS

Σκοπός a dans le grec classique deux sens différents, puisqu'il désigne soit l'homme qui regarde, le *guetteur* placé sur un point élevé pour surveiller l'horizon et avertir les soldats du danger menaçant, soit l'objet qui est regardé, la *cible* dressée à quelque distance pour servir de signe visé par le tireur.

De ces deux sens, le grec post-classique a surtout retenu le second, et surtout dans l'emploi métaphorique, pour désigner le *but* visé par une action. Les exemples en sont très nombreux (1).

Le terme ne mériterait pas de retenir l'attention de l'helléniste s'il n'avait pris chez les auteurs chrétiens des sens religieux encore mal précisés, que nous nous proposons d'étudier.

Les textes chrétiens offrant des exemples de *σκοπός* au sens religieux peuvent en gros se classer en trois groupes : ceux qui se rattachent à l'image de la cible et tendent à utiliser *σκοπός* pour désigner l'*idéal religieux*, notamment l'idéal ascétique ; ceux qui se situent dans la tradition biblique du prophète-guetteur et appliquent le titre de *σκοπός* aux héritiers des prophètes, les *prêtres* ; ceux enfin qui laissent, me semble-t-il, le jeu possible entre les deux notions et unissent l'idée de guetteur à celle de cible pour parler du *maître* spirituel qui est en même temps le *modèle*.

(1) Sens banal au point que le traducteur inattentif emploie automatiquement des mots comme *propos*, *intention*, *but* pour traduire dans tous les cas *σκοπός*. Le dictionnaire de Sophoclès ne signale que ce sens. Je laisserai de côté ces emplois courants, notamment les expressions comme : notre *σκοπός* est de dire que, il est hors de notre *σκοπός* de dire que, etc...

1. La cible.

La métaphore de la cible est employée par Platon pour désigner le but que l'homme doit se proposer dans la conduite de ses actions : la *σωφροσύνη*, par exemple, est le *σκοπός* qu'il faut avoir sans cesse devant les yeux pour diriger la vie (2). Mieux vaut, précise Platon, avoir un seul et même *σκοπός* pour tout ce que l'on est appelé à faire (3). Lorsqu'il s'agit d'assurer le salut d'un objet, tout homme sensé regarde dans la direction d'un seul *σκοπός* ; ainsi font le pilote, le général, le médecin et l'homme politique parfait (4).

Chez Aristote, l'image de la cible est déjà effacée : *σκοπός* est devenu une métaphore usée, qui peut se concilier avec une autre image. Ainsi, dans l'*Éthique à Nicomaque* VI, celui qui regarde le *σκοπός* sait tendre ou relâcher (les cordes de sa lyre) (5). *Σκοπός* désigne une sorte de règle selon laquelle on modifie son comportement pour rester dans la bonne note, comme l'*ὄρος τῶν μεσοτήτων* : qui vise le *σκοπός* évite à la fois l'excès et l'insuffisance ; le *σκοπός* correspond à l'usage de l'*ὀρθὸς λόγος* : on vise droit vers la vertu. Les autres écrits de la morale aristotélicienne, comme les *Magna moralia* ou l'*Éthique à Eudème*, utilisent pareillement *σκοπός*, à côté de *τέλος*, pour désigner l'objet visé par la vertu, ce dont elle est *στοχαστική*, le beau (6).

Les mots le plus souvent associés à *σκοπός*, dans ces perspectives morales, sont ceux qui indiquent que l'on dirige son regard vers le *σκοπός*, ou que l'on dirige sa route vers lui, et que cela se fait d'une manière « droite » : *εὐθύνειν*, *ὀρθός-ὀρθῶς*, *κατορθοῦσθαι*, etc. L'expression *ὀρθὸς σκοπός* apparaît déjà (7) : c'est la *visée* droite.

A une date qui n'a pas été précisée, *σκοπός* fut introduit dans la terminologie de la morale stoïcienne, à côté de *τέλος*, et justement pour se différencier de *τέλος* (8) : on peut dire que *σκοπός* se dis-

(2) *Gorgias* 507 d.

(3) *République* VII 519 c.

(4) *Lois* XII 961-963.

(5) *EN* VI, 1 1138 b l. 21 sq.

(6) *MM* I 1190 a 8 sq. Ici apparaît la distinction *τὸ τέλος-τὰ πρὸς τὸ τέλος*.

(7) *Philèbe* 60 a. *EN* VI 12 1144 a 8 : *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον*.

(8) Selon les auteurs : Chrysippe, Cléanthe, Panétius. Voir A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, p. 203-206. O. Rieth, *Über das Telos der Stoiker*, Hermes

tingue de τέλος comme la visée se distingue du succès. Si tout le monde doit avoir en vue le bien suprême, seuls quelques uns peuvent réellement l'atteindre (9). L'intention est essentielle ; la réussite, — l'accomplissement de l'acte —, est subordonnée en partie à des facteurs externes. Le σκοπός est donc le but idéal, exprimé par un mot abstrait, — εὐδαιμονία par exemple ; le τέλος est la réalisation de cet idéal, un acte ou un état désigné par le verbe correspondant, — εὐδαιμονεῖν (10).

Les textes de la Bible ne sont pas riches en mots abstraits, on le sait. Les premiers témoins de σκοπός au sens métaphorique sont les auteurs juifs post-septantistes. La *Lettre d'Aristée*, par exemple (11), reproduit la terminologie désormais traditionnelle en écrivant : « La vie est bien dirigée lorsque le pilote sait vers quel but il faut faire le voyage » (12). Philon d'Alexandrie, notre fournisseur habituel de textes préfigurant ceux de la piété chrétienne, n'offre pas de nombreux exemples de σκοπός. Son terme habituel est τέλος (13). Il ne semble pas faire de différence entre les deux,

69, 1934, p. 13-45. W. Wiersma, PERI TELOUS. *Studie over de Leer van het Volmaakte Leven in de Ethiek van de Oude Stoa*, Gron. 1937, émet l'hypothèse intéressante selon laquelle la distinction aurait été introduite sous l'influence des critiques de Carnéade. De toutes manières, nous ne connaissons cette distinction que par les textes d'Arius Didyme rapportés par Stobée, Ecl. II = Arnim, SVF III n. 3 et 16 par exemple. Voir surtout V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 145-153. Pour le sage stoïcien, la fin, τέλος, est atteinte à l'occasion de tout σκοπός.

(9) Τέλος ἐστὶ τὸ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ. Sur la complexité de la notion de τέλος, « which puzzles philologists », voir par exemple les interprétations de Onians, *The origins of European thought*, 1951, p. 426-466. Notre étude de σκοπός se situe donc dans le champ sémantique de la finalité, mais nous ne signalons que les emplois religieux qui nous ont paru peu connus. Sur la complexité de la notion de « fin » dans le vocabulaire philosophique français, voir l'article du *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande ! Je renonce à distinguer en français les mots *but* et *fin* et pense que ma démonstration sera plus claire si je reste plus près de l'image initiale : la visée de la cible, σκοπός ; l'atteinte de la cible, le succès, τέλος. O. Rieth utilise *Zweck* et *Ziel*, au sens de *Zielleistung*.

(10) Stobée II 77, 16 ed. Wachsmuth = SVF III 16. Voir aussi le texte d'Alexandre d'A. = SVF III, 19, où σκοπός est représenté par τὸ προκείμενον.

(11) On pourrait citer aussi la comparaison avec le tireur qui se lit dans la *Sagesse de Salomon* 5, 12 et 21.

(12) *Lettre d'Aristée* 251.

(13) Voir, parmi les exemples fournis par le Lexique de Leisegang, ceux qui montrent à quel point, dans la langue de Philon, τέλος remplace σκοπός. Philon écrit : manquer le but τέλος, courir vers le τέλος, etc.

à ceci près qu'il utilise tout de même les deux l'un à côté de l'autre, mais sans préciser. Ainsi fait-il, félicitant ceux qui ont « un seul σκοπός et un seul τέλος, servir Dieu » (14). Lui aussi associe la notion de σκοπός à celle d'ὀρθὸς λόγος (15).

Le Nouveau Testament emploie à peu près exclusivement τέλος, en des expressions qui évoquent le but visé par la foi chrétienne, son objet, ou ce qui sera son terme : τὸ τέλος τῆς πίστεως (16), τὸ τέλος τῆς παραγγελίας (17) etc. Le seul exemple de σκοπός est le fameux passage de saint Paul utilisant l'image de la course, visant un but, espérant la récompense : κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως (18). On peut dire que dans la langue du Nouveau Testament τέλος revêt à peu près tous les sens que par ailleurs possède σκοπός (19), tant il est vrai que le contenu des mots est d'autant plus vaste que ceux-ci occupent seuls un champ sémantique.

Σκοπός apparaît dans la langue religieuse des chrétiens, dès la fin du premier siècle, comme un terme de la catéchèse : deux fois la première *Épître de Clément* invite les chrétiens à aller vers le σκοπός qui leur est proposé et qui est un σκοπός de paix, un σκοπός de vérité (20). De même Clément d'Alexandrie adoptera σκοπός pour désigner le but, l'objet, l'idéal visé par la foi, là où ses prédécesseurs employaient τέλος. Que l'on compare par exemple la formule de Philon, τέλος εὐδαιμονίας... ἡ πρὸς θεὸν ἕξομοίωσις (21), celle de Sextus Pythagoricus, τέλος εὐσεβείας, φιλία πρὸς θεὸν (22), et celle de Clément : σκοπὸς τῆς πίστεως, ἕξομοίωσις τῷ θεῷ,

(14) *De Abrah.* 130.

(15) *Moys.* I 48.

(16) *I Pet.* 1, 9.

(17) *I Ti.* 1, 5.

(18) *Phil.* 3, 14.

(19) Par exemple, il semble bien que *Jac.* 5, 11 : καὶ τὸ τέλος Κυρίου εἶδετε signifie : « vous avez vu le dessein du Seigneur », et non pas : « vous avez vu quelle fin le Seigneur a ménagée à Job ». Cf. aussi *1 Tim.* 1, 5.

(20) *I Clem.* 19, 2 et 63, 1. Voir plus loin, note 80.

(21) *Decal.* 73 Voir aussi : Plaire à Dieu est τελεώτατον καὶ ὄρος τῆς ἄκρας εὐδαιμονίας, *Quod deus imm.* 118 et αὐτὸς ἄκρα καὶ τέλος καὶ ὄρος εὐδαιμονίας ὁ θεός, *De cher.* 86.

(22) *Sextus* 86^b et 201. H. Chadwick a bien montré récemment la difficulté de décider si les *Sentences* de Sextus reflètent la piété pythagoricienne ou la piété chrétienne. Voir aussi les remarques d'H. I. Marrou, *AC* 29, 1960, p. 217-221.

τέλος δὲ ... (23). Les lettres de noblesse de σκοπός sont acquises dans le stoïcisme par un Marc Aurèle, qui insiste pour que la vie morale soit tendue vers un σκοπός unique, et cela dans toute la vie, dans les moindres actes, afin que l'homme reste toujours « le même » (24).

Si Clément remplace τέλος par σκοπός, c'est qu'il a essayé d'adapter au problème religieux la distinction faite par les stoïciens. Il utilise bien cette distinction, comme le prouvent les exemples suivants : le σκοπός des époux est d'avoir des enfants, παιδοποιία, leur τέλος sera de réussir en ce domaine, εὐτεχνία ; de même, un paysan sème parce qu'il a en vue la nourriture, mais le τέλος ce sera de réaliser les moissons (25). Lorsqu'il s'agit de religion, Clément emploie σκοπός pour évoquer l'idéal visé : ressembler à Dieu, plaire à Dieu (26). Il réserve τέλος pour l'accomplissement eschatologique des promesses, comme déjà saint Paul l'y invitait : τὸ δὲ τέλος ... ζωὴ αἰώνιος (27). Tout chrétien doit tendre ses efforts vers le but qui lui est proposé ; le τέλος sera de voir l'accomplissement des promesses, de prendre part au repos éternel en Dieu. Τέλος est associé à ἀποκατάστασις et à ἀνάπυσις (28). On peut dire que, dans ces textes de Clément, σκοπός est d'autant plus précis pour nommer l'idéal religieux qu'il est délimité dans le champ sémantique de la piété religieuse par son voisinage avec τέλος chargé de nommer la réalité eschatologique.

Un autre sens religieux apparaît chez Clément. Venant à parler dans son *Pédagogue* du choix des chaussures, il déconseille au chrétien celles qui sont trop luxueuses : « pour nous qui avons montré notre intention droite, en accord avec la vérité, nous devons choisir le naturel » (29). L'ὀρθὸς σκοπός du chrétien n'est plus, comme dans

(23) *Str.* II 136, 6. Voir aussi *Str.* VII 67 : n'avoir pas d'autre σκοπός que de plaire à Dieu, ἡ πρὸς τὸν θεὸν εὐαρέστησις.

(24) *Pensées* XI 21. Voir aussi II 7, II 16, VII 4.

(25) *Paed.* II 116, 2.

(26) Textes cités à la note 23 et *Paed.* I 102, 2.

(27) *Rom.* 6, 22 cité dans *Str.* II 134. Le texte de Paul a été interprété beaucoup plus tard par Cassien comme faisant l'opposition entre le σκοπός et le τέλος : *Coll.* I 5.

(28) *Str.* II 134 et *Paed.* I 102, 2.

(29) *Paed.* II 116, 2. Faut-il comprendre autrement : « Nous qui nous sommes proposé l'ὀρθὸς σκοπός, en conformité avec notre vérité » ? L'ὀρθὸς σκοπός correspondrait à τὸ κατὰ φύσιν, comme chez Philon il correspond à l'ὀρθὸς

le *Philèbe*, cet élan qui pousse l'animal vers le plaisir, c'est la visée droite vers le bien. Σκοπός va devenir un terme chrétien pour désigner l'intention, la volonté, un équivalent de προαίρεσις ou de λογισμός par exemple. Dieu connaît notre σκοπός, dit un fragment sur *Luc* attribué à Origène (30). Dieu voit notre σκοπός et notre πόνος, dira plus tard Diadoque de Photicé (31). J'agis de mon plein gré et σκοπῶ ἀθαιρέτῳ dira encore un Évêque dont un papyrus nous conserve le testament (32).

La langue d'Origène ne suit pas celle de Clément dans tous ces contours : σκοπός ne me paraît pas avoir pris chez lui l'importance religieuse que Clément a essayé de lui donner. Origène emploie σκοπός au sens métaphorique habituel, dans différents contextes. Une fois, il en fait une application intéressante, opposant aux bavards (πολυλογία) le prédicateur de la vérité et les saints qui « s'en tiennent au σκοπός du Logos unique ». οἱ ἅγιοι τοῦ σκοποῦ τοῦ κατὰ τὸν ἕνα ἐχόμενοι λόγον (33). Ici commence, me semble-t-il, l'emploi spirituel et mystique de σκοπός dont nous allons avoir à parler : la règle et le modèle.

Un autre emploi important apparaît. Le σκοπός, chez Origène, est le dessein de Dieu, — qui est de sauver les hommes —, tel que Dieu l'a notamment révélé en inspirant les Écritures : celles-ci correspondent donc à ce σκοπός, qui devient le leur : la règle première de l'herméneutique origénienne est de découvrir, sous le récit historique, les indications « salutaires » correspondant au « dessein essentiel » de Dieu, devenu, sous l'effet de l'inspiration divine, le

τῆς φύσεως λόγος, dans le texte cité n. 15 ? Pour le sens de σκοπὸν πρόθεσθαι, se proposer un but, voir Polybe 7, 8, 9.

(30) Fr. 10 in *Luc.* 1, 6 ed. M. Rauer, 1959, p. 230, 11.

(31) *Chap.* 93. Éd. F. des Places, coll. Sources Chrétiennes, p. 155, 6.

(32) P. Lond. 77^a, de la fin du vi^e siècle, cité dans le *Vocabulary* de Moulton-Milligan ; plus loin, le même texte emploie l'expression ἀγαθὸς σκοπός. En ce sens, σκοπός équivaut aussi à γνώμη. Le sens est plus fort que notre « bonne volonté », « bonne intention ». Voir, par exemple, la fin du chapitre I du *Traité sur la nature de l'homme* de Némésius : Nous préserverons notre dignité humaine par nos bonnes œuvres, par le rejet du mal, par notre droite intention, ὀρθὸς σκοπός, à laquelle Dieu a coutume d'apporter son aide, enfin par nos prières. Ed. Matthaei p. 66.

(33) *Com. in Jo.* V 5, ed. Preuschen p. 103, 4-5. dans la *Philocalie*, ch. 5, ed. Robinson p. 45, 18-20.

« dessein mystique » de l'écrivain sacré (34). Ce principe exégétique fera fortune (35). Origène parle également du σκοπός de toute « économie » divine, si bien que le mot, chez lui, vaut pour désigner une réalité religieuse unique envisagée sous trois aspects différents : le dessein de Dieu, qui se révèle et devient ainsi l'objet présenté à la foi, l'objet de la religion, et qui est visé par le *propos* de l'homme, par sa volonté. Le σκοπός de Dieu forme le σκοπός de la religion visé par le σκοπός de l'homme.

Σκοπός appartient désormais à la langue religieuse des chrétiens, précisé soit par un génitif du sujet comme nous en avons vu des exemples : le dessein que vise Dieu, ou la piété, ou le chrétien ; soit par un génitif de l'objet, comme nous en avons vu d'autres exemples : un dessein qui consiste à viser la paix, ou la vérité ; soit encore accompagné de κατά et l'accusatif indiquant également l'objet du dessein : se conformant à la vérité, au Logos, à Dieu, à la virginité (36).

Les témoignages concordants de Basile, dans ses traités ascétiques,

(34) *De principiis*, IV 2, 7 (14), Ed. Koetschau p. 318, 9 320, 3 321, 12 (ὁ προηγούμενος σκοπός) etc. 'Ο μυστικός σκοπός des Évangélistes : *Com. in Jo.* X 5 4, Ed. Preuschen p. 175, 13.

(35) Est-il nécessaire de rattacher à Jamblique la méthode exégétique qui consiste à se demander quel était le σκοπός de l'écrivain dont on commente le texte, et donc quel est le σκοπός de l'ouvrage commenté, puisqu'elle est si nettement exposée dans le traité d'herméneutique d'Origène et que ce traité fut recopié dans la *Philocalie* par les Pères Cappadociens eux-mêmes ? (Jamblique évoqué par J. Daniélou, Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, coll. Sources Chrétiennes, p. 45, n. 1, se référant à A. Kerrigan, *S^t Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament*. Celui-ci cite saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Grégoire de Nysse, mais ne dit mot des textes essentiels d'Origène que nous utilisons ici).

(36) Expressions les plus courantes : σκοπός τῆς πίστεως, τῆς εὐσεβείας, ἡμῶν, χριστιανισμοῦ, etc. (génitif du sujet). Génitif de l'objet : texte cité n. 20. Dans la *Grande Lettre* du Ps. Macaire, nous trouverons : σκοπός τῆς ἀγάπης τῆς πρὸς θεόν, σκοπός τῆς κλήσεως. Voir aussi Athanase, *Ad Pall.* PG 26 col. 1168 D : les fidèles doivent prendre en considération le σκοπός τῆς ἀληθείας αὐτοῦ (sc. de leur Évêque), c'est-à-dire le souci qu'il a de viser la vérité, et Diadoque de Photice, ch. 62, Éd. É. des Places, p. 122, 3-4 : en usant à l'égard des pécheurs d'une colère modérée, les chrétiens collaboreront au σκοπός τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ, au dessein de Dieu qui vise la justice et la bonté. Dans les deux derniers exemples, σκοπός est accompagné à la fois d'un génitif de l'objet et d'un génitif du sujet, Voir encore des expressions comme : σκοπός τῆς ἐγκρατείας, σκοπός τῆς φιλοξενίας etc. Pour κατά et l'accusatif, voir le texte d'Origène cité à la n. 33 et, plus loin, les textes de Grégoire de Nysse.

de Grégoire de Nysse, de Diadoque de Photicé et de Cassien, — pour ne citer que les premiers exemples rencontrés —, nous prouvent que σκοπός a pris cette valeur particulière dans la langue des moines. C'est un des premiers mots qu'emploie Basile en tête d'un des textes ascétiques : « La vie ascétique a un seul but, σκοπός, le salut de l'âme », et surtout en tête d'une Préface aux *Règles développées*, où la doctrine est bien exposée : « Puisque par la grâce de Dieu et au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ nous nous sommes rassemblés, nous qui nous sommes proposé un seul et même but pour la vie, qui est la piété, οἱ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπὸν τοῦ βίου τοῦ κατ' εὐσέδειαν ἐνστησάμενοι » etc., et ce « but » est ensuite précisé à plusieurs reprises comme étant de « tout faire pour plaire à Dieu », d'accomplir le moindre de ses commandements sans en négliger un seul, comme le fait un fils ayant pour σκοπός ἡ τοῦ πατρὸς εὐαρέστησις. Le σκοπὸς τῆς πρὸς θεὸν εὐαρεστήσεως est en quelque sorte le critère qui permet de tout décider en matière de vie ascétique : pourvu qu'il soit sauvegardé, on peut tout faire. Il est mis particulièrement en liaison avec I *Cor.* 10, 31 : « soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu », plusieurs fois associé à *Matt.* 5, 10. Le moine doit être animé de cet « état d'esprit » d'un fils faisant tout pour la gloire de son père : σκοπός est associé à διάθεσις pour nommer cette disposition intérieure (37).

Le σκοπὸς τῆς ... εὐαρεστήσεως à lui seul légitime la peine et le zèle du moine, le πόνος et la σπουδή : Basile est explicite sur ce point. De même que, dans les arts humains, les actes sont adaptés à la

(37) *Sermo asceticus*, PG 31, col. 881 B. *Proemium in Regulas fusiús tractatas*, *ibid.* 889 A, puis 896 D, 921 A, 1052 C. Voir le titre de la question 42, 1024 D : « ποίῳ σκοπῷ καὶ ποίῃ διαθέσει il faut que travaillent ceux qui travaillent » : intention et disposition. La traduction latine du Commentaire d'Origène sur *le Cantique des Cantiques* nous offre une page où se trouve peut-être la terminologie διάθεσις-σκοπός pour parler de la disposition intérieure d'une âme, de son ambition spirituelle : le latin emploie *affectus et propositum*, et ce dernier accompagné de *rectum*, ce qui nous permettrait de retrouver la trace de l'expression ὀρθὸς σκοπός (mais le plus souvent c'est προαίρεσις qui se trouve traduit par *propositum*) : *Com. in Cant.* II, ed. Baehrens, p. 143. Voir aussi *Hom. in Ies. Nav.* IX 7 : il y a deux sortes de chrétiens, ceux qui sont vraiment enflammés par le désir du bien et ceux qui ont seulement peur de la punition : Dieu connaît la différence de *propositum* de ces chrétiens. Ici aussi, comme dans le texte cité à la n. 30, il est question du σκοπός.

fin poursuivie et le zèle déployé en vue de cette fin, de même pour nous, qui avons une seule règle, accomplir les commandements d'une manière qui plaise à Dieu (dans cette formule, ἐνὸς ὅρου καὶ κανόνος ἐπικειμένου τοῦ εὐαρέστως ..ποιῆσαι, ὅρος et κανὼν sont l'équivalent de σκοπός dans les formules précédentes), la peine que nous prenons dans nos activités ne méritera son salaire que si elle est dirigée, réglée, par cette norme qu'est notre σκοπός : agissons-nous par crainte ou par amour ? Seul le σκοπός d'amour permettra à la peine et au zèle d'obtenir les récompenses : l'ascèse est subordonnée à l'amour (38). Notons enfin que ce choix fait par le moine d'un σκοπός unique pour tous ses actes confère à sa vie une qualité exceptionnelle, dont la vie profane est dépourvue, *l'unité* : Μονότροπος ἐστὶν ὁ τοῦ Χριστιανοῦ βίος, ἓνα σκοπὸν ἔχων, τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ...πολύτροπος δὲ καὶ ποικίλος ὁ τῶν ἕξωθεν βίος... (39).

Non seulement Cassien reproduit, à peu près dans les mêmes termes, la comparaison établie par Basile entre les arts humains et la vie ascétique, mais, mieux que Basile encore, il se fait le témoin d'une doctrine des moines sur le σκοπός et le τέλος de leur vie. Il nous assure ainsi que la terminologie adoptée par Clément survécut dans la spiritualité ascétique : le τέλος, c'est le royaume des cieux ; le σκοπός, qui justifie tous nos labeurs, c'est la pureté du cœur : sans cesse il faut diriger nos efforts vers ce « signe », qui nous sert de « norme » pour éviter toute déviation. Tout ceci est très bien exposé dans la première *Conférence* (Coll. I, 2-5). On peut dire que pour les moines le σκοπός est le moyen, la voie spirituelle, pour atteindre le terme.

Grégoire de Nysse est également témoin de cette terminologie, lui qui consacre un traité à l'idéal religieux et ascétique sous ce titre : Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως.

(38) *Reg. fusius tract.* 920 B sq. et déjà 908 C-909 A.

(39) *Ibid.* 973 A. Sur la notion d'unité intérieure et l'emploi de μονότροπος en ce sens, voir notre article, *A propos des Logia de Jésus, le sens de μοναχός*, REG 73, 1960, p. 464-474. Basile insiste sur l'idée que l'ascète chrétien doit pratiquer tous les commandements de Dieu, sans exception, et jusque dans les plus petites choses, « parce qu'ils tiennent les uns aux autres κατὰ τὸν ὑγιῆ τοῦ σκοποῦ λόγον » (mieux que : κατὰ τὸν ὑγιῆ τοῦ λόγου σκοπὸν?) : 893 A. D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile de Césarée. Essai historique*, 1948, a insisté sur ce point capital de l'ascèse de Basile (p. 264-288), sans noter l'emploi de σκοπός, pourtant si typique.

ou, selon d'autres manuscrits, ... Περὶ τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ καὶ τοῦ ὅπως χρῆ κ.τ.λ., et qui utilise les mêmes tours dans le texte de son traité : il faut suivre une route droite et avoir un seul σκοπός, qui consiste à être un chrétien parfait (40). Tel est l'idéal religieux, σκοπός τῆς εὐσεβείας, proposé à ceux qui ont choisi une vie pieuse, la purification de l'âme et l'inhabitation de l'Esprit (41).

L'importance et l'abondance des emplois de σκοπός pour résumer l'objet de la religion et, plus précisément, de la vie ascétique, nous incitent à le traduire par le terme moderne d'*idéal*, dont on fait actuellement un si grand usage dans la langue de la piété et auquel aucun terme grec ne correspond mieux que σκοπός. Un imitateur de Grégoire de Nysse, l'auteur de la *Grande Lettre* si célèbre dans l'histoire de la spiritualité, fait un emploi immodéré de σκοπός dans le sens que nous venons de préciser : le mot se lit à presque toutes les pages ! (42) En revanche les autres ouvrages de Grégoire de Nysse fournissent peu d'exemples ; bien mieux : τέλος se lit, de préférence à σκοπός, chaque fois qu'il s'agit d'indiquer le « but » vers lequel il faut regarder, le « but » de la vie vertueuse : πρὸς ἐν τέλος διὰ τοῦ βίου βλέπειν . . . ; τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου. ἢ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις (43) : σκοπός serait-il réservé à la vie ascétique, à la vie des moines ? Par exemple, tout le commentaire de la vie de Moïse ne donne pas une fois le nom de σκοπός à l'idéal enseigné par cette histoire et emploie couramment τελειότης, τί τὸ τέλειον τῆς ἐναρέτου πολιτείας (44), comme si l'auteur ignorait la valeur

(40) Ed. W. Jaeger, Leiden, 1952, p. 40. Titre latin usuel : *De instituto christiano* Voir p. 41, 16 et 18 ; 48, 14 ; 61, 5 ; 63, 10 et 20 ; 66, 14.

(41) *Ibid.* p. 79, 15 Pour la formule σκοπός ὁ κατὰ τὴν παρθενίαν, voir le *De virginilate*, ed. Cavernos, p. 321, 5-6.

(42) Ed. Jaeger, Leiden, 1954, p. 234, 7 235, 4 253, 23 254, 5-7 256, 4 et 14 270, 3 279, 18 282, 21 289, 7-8 et 17 290, 8 et 11 291, 10 292, 15 et 24, etc. Chez Grégoire, le σκοπός chrétien reçoit les épithètes de « grand », « parfait », « suprême », μέγας, τέλειος, ἄκρος. Dans son introduction à l'ouvrage du Ps. Macaire, Jaeger cite σκοπός en tête d'une liste de mots « platoniciens », p. 80, ce qui nous paraît simplifier l'histoire complexe de ce terme.

(43) *Vie de Moïse*, II 315 et 314.

(44) Il est vrai que toute la fin de ce traité est en relation avec la « fin » de la vie de Moïse et sa perfection. Les 8 emplois de σκοπός que je relève dans la *Vie de Moïse* ont le sens métaphorique banal de « propos » littéraire. De même, *De perfectione* ed. Jaeger p. 173, 12. Voir aussi *Or. de beat.* 1, PG 44 col. 1200 c τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου ἢ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις, où l'on retrouve, malgré Clément, la formule de Philon. Voir plus haut n. 21-22-23. Voir encore *In*

de σκοπός en ce sens. Je dirai plus encore : n'y a-t-il pas une difficulté considérable pour Grégoire de Nysse à employer σκοπός ? La cible est un objet précis, limité, défini, que l'on vise avec l'intention de l'atteindre : Dieu, le beau ou le bien, sont pour Grégoire sans aucune limite, sans aucune définition possible ; le désir de l'homme ne peut être qu'une attirance jamais satisfaite et ne saurait « viser juste » un objet sans cesse « au-delà », πρὸς τὸ ὑπερκεείμενον, πρὸς τὴν τοῦ πλέον ἰδεῖν ἐπιθυμίαν, πρὸς τὸ πλεῖον (45). La doctrine grégorienne de l'épectase utilise les termes pauliniens de *Phil.* 3, 13-14, mais seulement pour l'idée que le chrétien est « tendu en avant » et cet ἔμπροσθεν lui échappe sans cesse : « La vie parfaite, écrit Grégoire, est celle dont aucune borne ne limite le progrès dans la perfection » (46). Le vocabulaire habituel de Grégoire se sert d'une autre image pour parler des relations de l'homme avec Dieu, celle de l'attirance et du transport, ἔλκειν, φορά. Il y a là une conception de la vie spirituelle qui déborde largement celle de la simple visée morale, σκοπός (47).

D'autre part, peut-être σκοπός a-t-il pris au cours du iv^e siècle un autre sens technique chrétien, qui le rend moins disponible pour le sens spirituel : Athanase, — qui lui aussi connaît des expressions comme : La route de la vérité tient son σκοπός vers Dieu, il faut avoir son σκοπός vers la vérité (48), et qui parle lui aussi de l'intention d'un écrivain inspiré ou de l'intention qu'il faut savoir lire dans l'Écriture (49), — offre au moins deux exemples de σκοπός au sens de règle d'orthodoxie, sens qui s'explique très bien par ce que nous avons dit à propos de l'*Éthique à Nicomaque* (50). Dans son troisième *Discours contre les Ariens*, Athanase conseille de « prendre le σκοπός de la foi chrétienne et de s'en servir comme d'une règle, κανών » (51)

Psalms. inscrip. 1, τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου μακαριότης ἐστίν. Ici, Grégoire cite les exemples du médecin, du paysan, qui ont un σκοπός, et termine le passage par une formule où ὄρος remplace τέλος.

(45) *Vie de Moïse* 231, 239, etc., cf. 233 : ne jamais cesser de désirer. Voir les notes de J. Daniélou sur ces textes, coll. Sources chrétiennes.

(46) *Ibid.* 306 μηδεμίαν περιγραφή.

(47) *Ibid.* 225-226 et ailleurs.

(48) *C. Gentes* 30, *PG* 25 col. 60 c, *Hist. arian. ad Mon.* 79, *PG* 25, col. 789 B.

(49) *Ep. ad Serap.* 5, *PG* 26 col. 689 C.

(50) Voir n. 5, σκοπός et ὄρος τῶν μεσοτήτων.

(51) *C. Arian.* III 28, *PG* 26 col. 385 A.

et, un peu plus loin, il affirme que les ennemis du Christ n'auraient pas fait naufrage en ce qui concerne la foi « s'ils avaient pris le σκοπός ecclésiastique comme ancre de leur foi » (52). Dans la tradition de la morale aristotélicienne, σκοπός a toujours voisiné avec ὄρος : l'image de la cible peut traduire dans le langage chrétien la notion de « norme » selon laquelle on juge, — les deux textes d'Athanase en sont le témoignage certain, — mais c'est là, reconnaissons-le, un tout autre usage que l'usage mystique et ascétique d'un Basile ou d'un Grégoire de Nysse.

Ces quelques remarques sont loin d'épuiser les ressources offertes par les textes chrétiens : elles posent des problèmes et indiquent des pistes de recherche.

2. *Le guetteur.*

Les Septante ont utilisé l'unique mot σκοπός pour traduire les deux mots hébreux différents qui désignent la cible et le guetteur, maṭarah et ṣophèh (53). En ce deuxième sens, il se trouve chez les prophètes et notamment chez Ézéchiel pour décrire un aspect de leur fonction : le prophète est le guetteur placé par Dieu sur une hauteur pour qu'il voie mieux que le peuple et qu'il avertisse celui-ci du danger ; il doit annoncer ce qu'il voit ; il fera retentir la trompette et donnera le signal ; le peuple doit l'écouter et suivre ses avertissements ; Dieu l'a donné à son peuple, car il ne veut pas la mort des pécheurs mais leur conversion. Au cours du chapitre 33, qui développe cette doctrine originale de la fonction prophétique, se trouve cette formule : « Et toi, fils de l'homme, je t'ai donné comme guetteur au peuple d'Israël, σκοπὸν δέδωκά σε τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ », et plus loin il est dit que, si le pécheur meurt dans son impiété, c'est à la main du guetteur qu'il sera demandé compte de ce sang (54). Chez Isaïe, nous lisons également : « Va, poste le guetteur, et ce qu'il verra, qu'il l'annonce » (55) ; et, chez Jérémie : « Je leur ai placé des guetteurs... mais ils ont dit etc. »... (56). Σκοπός est donc

(52) *Ibid.*, 58, col. 445 A.

(53) Voir les références dans la concordance de Hatch-Redpath, une vingtaine en tout. Je ne parlerai pas de σκοπός-cible, qui n'offre rien de particulier à noter.

(54) Ézéchiel 33, 2, 6, 7, 8. Voir aussi 3, 17.

(55) Is. 21, 6 : le guetteur est le prophète lui-même.

(56) Jer. 6, 17.

un des titres du prophète dans la Bible grecque, utilisant la comparaison avec le rôle militaire de la sentinelle, titre moins fréquent que ceux de « prophète » ou de « voyant » ou de « messenger », mais parfaitement en accord avec l'ensemble des idées concernant la fonction prophétique. Ces textes sont les lieux majeurs de la fonction spirituelle du « guetteur », qui doit avertir par la parole.

Chez les chrétiens, la fonction prophétique est devenue tout naturellement celle des prêtres : le verset d'Ézéchiel que nous venons de présenter est cité par Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon*, pour s'appliquer aux maîtres chrétiens ; en face du danger des faux maîtres, inspirés par le diable, le devoir du didascale est de lutter pour détourner ses interlocuteurs des paroles pernicieuses ; car « quiconque peut dire le vrai et ne le dit pas sera jugé par Dieu, comme Dieu lui-même en a témoigné par l'intermédiaire d'Ézéchiel, disant : je t'ai placé comme guetteur pour la maison de Juda etc »..., σκοπόν τέθεικά σε τῷ οἴκῳ Ἰούδα (57).

Je n'ai pas relevé de nombreuses citations d'Ez. 33, 7, et cependant il me semble qu'il y a une tradition continue chez les Pères grecs, bien que le terme de l'Écriture, σκοπός, soit bien vite devenu incompris au sens de guetteur, incompris au moins du peuple sinon des exégètes. C'est ce que nous apprend un fragment d'Origène sur ce verset d'Ézéchiel. Origène éprouve la nécessité d'expliquer le mot, « à cause de ceux qui buttent dessus, par méconnaissance des Écritures ». Ce témoignage est extrêmement important pour l'histoire du mot « guetteur », puisqu'il nous confirme ce que nous observions par ailleurs : le grec post-classique ne connaît que le sens de « cible », au concret ou par métaphores diverses ; le sens de « guetteur » ne s'étant transmis que par la traduction des Septante, il arriva un jour où le mot ne fut plus compris dans ce sens. Origène d'ailleurs, du moins dans ce fragment sur Ézéchiel issu des Chaînes exégétiques, ne fournit aucune explication satisfaisante. De toute évidence, il ne garde qu'une idée en vue, qui consiste à expliquer le nom *Ezéchiel*, selon l'habitude de l'onomastique hébraïque, par l'expression « κράτος θεοῦ » (58) : le σκοπός, dit-il,

(57) *Dial.* 82, 2. Noter les différences de texte entre Justin et les Septante, τέθεικα au lieu de δέδωκα par exemple.

(58) *PG* 13, col. 776 BC. Voir F. Wutz, *Onomastica Sacra*, Texte u. Unters. 41, 1914.

est celui sur qui vient la main puissante du Seigneur (59), ce qui n'explique nullement σκοπός.

Plus importants sont les témoignages de Basile et de Grégoire de Nazianze : le premier, dans les *Regulae brevius tractatae*, associe les mots d'Ézéchiél (du sang du pécheur il sera demandé compte aux mains du σκοπός) aux paroles de Paul selon *Actes* 20, 26-27, — comme le fera aussi Jean Chrysostome, — pour annoncer le jugement de Dieu contre celui qui a reçu l'ordre de dire quelque chose au peuple et qui s'est tu (60) : nous retrouvons par conséquent la doctrine de Justin, telle qu'elle sera recueillie et perpétuée dans les *Parallela Rupefucaldina* : « Quiconque peut dire le vrai et ne le dit pas sera jugé par Dieu » (61) ; c'est le thème de la responsabilité du magistère de la parole, et notamment de la correction du pécheur, qui passe peu à peu des prophètes aux prêtres, puis aux directeurs spirituels. Grégoire de Nazianze, dans son discours sur la fonction sacerdotale, met également en relief la fonction du σκοπός, qui ne doit pas se taire mais au contraire dénoncer le mal : l'allusion à *Ezéchiél* 33, 2 sq. est évidente (62). Saint Jean Chrysostome, dans ses réflexions sur la fonction de prédicateur, ayant cité, comme les *Regulae brevius*, *Actes* 20, 26 et *Ez.* 3, 17, ne laisse pas passer le mot σκοπός sans préciser : « On appelle σκοπός l'homme placé dans les camps, etc. » et développe lui aussi l'idée qu'il ne faut pas taire le péché (63). *Ez.* 33, 7 est cité avec le même commentaire chez les Latins, par exemple chez Pomerius. *De vita contemplativa* I, 20. Selon cette tradition, le σκοπός-*speculator* est le prédicateur chargé d'avertir et de corriger par la parole.

Chez Grégoire de Nysse, deux textes au moins se réfèrent à cette doctrine, mais avec une orientation un peu différente : Ézéchiél fut « l'œil » chargé par Dieu d'une surveillance pour le salut des hommes confiés à sa garde. Comme Samuel, comme Michée, comme Moïse, comme tous les maîtres et tous les guides, il peut être appelé « œil

(59) Allusion à *Ezéchiél* 37, 1-4.

(60) *Reg. brev. tract.* Resp. 261. *PG* 31, col. 1257.

(61) *PG* 96, col. 482 B.

(62) *Or.* II 64. *PG* 35, col. 476 A.

(63) Tome II des œuvres de Jean Chrysostome, *Non esse ad gratiam concionandum*, 2, col. 656. Autre témoignage que σκοπός n'était plus compris du peuple au sens de guetteur.

de l'Église », lui qui fut placé par Dieu comme σκοπός (64). Mais la fonction de l'œil n'est pas seulement de « voir » : il *guide* tout le corps, si bien que l'Écriture nomme ainsi tous ceux qui montrent le chemin de la vérité, τοὺς τῆς ἀληθείας καθηγούμενους (65). Avec ce texte, nous nous trouvons au carrefour des deux sens de σκοπός que nous allons maintenant étudier : le σκοπός est à la fois l'homme qui voit et l'homme qui guide, le signe donné pour que notre route le vise, la cible, le modèle.

3. *Le modèle.*

De l'idée de cible, il est aisé en effet de passer à celle de signe servant de modèle, de même que l'on est passé à la notion de loi régulatrice. Nous avons déjà rencontré σκοπός au sens d'ὄρος et de κανών. Il me semble intéressant de regrouper quelques textes chrétiens où σκοπός désigne le modèle de la vie spirituelle, parce que cela me permettra peut-être de restituer une citation d'Ézéchiel chez Grégoire de Nysse, passée inaperçue du récent éditeur, tout en interprétant le passage dans le sens de cible-modèle (très tôt la confusion fut possible entre les deux sens : si l'on peut affirmer une tradition faisant de σκοπός le maître-modèle spirituel, il sera plus aisé de donner ce sens à σκοπός dans une citation d'Ézéchiel isolée de son contexte).

La transition entre l'idée de cible et celle de modèle me paraît établie par un passage de la *Deuxième Épître* dite de Clément : l'auteur demande à ses destinataires de faire attention à l'exhortation qui leur est adressée en vue de leur salut et ajoute que, par leur repentir, les chrétiens « poseront une cible, σκοπός, pour tous les jeunes, pour ceux qui sont décidés à déployer leur zèle, etc... » (66). Il s'agit moins de « montrer un but » (67) que de « proposer un modèle ».

Dans les *Homélies Clémentines* du III^e siècle, Zeus et Socrate sont

(64) *Or. in Cant.* VII, ed. Langerbeck p. 217, 8-9 : Ézéchiel, ὡς σκοπός ὑπὸ τοῦ θεοῦ τετραγμένος. Hésitation de la tradition manuscrite : ὡς σκοπός T, ὁ σκοπός syr., ὁ σκοπεῖν autres mss et Lang.

(65) *Or. in Cant.* XIII, ed. Langerbeck p. 394, 16 sq. L'un est dit ὁ βλέπων, l'autre ὁ ὄρων, un autre σκοπός. Il s'agit toujours d'expliquer le mot « yeux » du texte du *Cantique*.

(66) 2 *Clem.* 19, 1.

(67) Trad. coll. Hemmer-Lejay.

une fois désignés comme étant des σκοποί, l'un des dieux. L'autre des hommes : cela signifie qu'ils sont les modèles dans leur ordre propre, car on ne pourrait dire de Socrate qu'il fut le « surveillant » des hommes, comme cela est possible pour Zeus (68). D'ailleurs un autre passage précise le sens : pour redresser les hommes, dit le texte, certains veulent non pas des dieux mais des juges, qui soient leurs σκοποί ... εἰς οὓς ἀφορῶντες φοβηθησόμεθα ἀμαρτάνειν, les juges que l'on regarde et qui vous font craindre de pécher. L'interlocuteur répond que si l'on tient son regard vers un homme, πρὸς ἄνθρωπον ἔχων τὸν σκοπόν, on aura l'espoir de pécher sans qu'il s'en aperçoive, tandis que si l'on a pour σκοπός le Dieu-Qui-voit-tout, etc. (69) : l'auteur joue donc avec les deux sens, passif et actif, de σκοπός, à la fois le surveillant, et la visée ou l'objet servant de modèle.

Ce dernier sens est bien attesté dans la langue d'Athanase : « Il faut, écrit-il, que nous vivions sur le modèle des saints et des pères et que nous les imitions », κατὰ σκοπὸν τῶν ἀγίων καὶ τῶν πατέρων πολιτεύεσθαι καὶ τούτους μιμεῖσθαι (70). Et c'est celui qui explique le mieux le passage suivant de Grégoire de Nysse : Les jeunes, écrit-il à la fin du traité *Sur la virginité*, ne peuvent pas décider tout seuls de la conduite de leur vie ascétique ; ils doivent suivre les exemples qui leur sont proposés. A quoi reconnaîtront-ils le bon modèle, ὑπόδειγμα ? Ici, suit un tableau de l'homme avancé dans la vie spirituelle et bien équilibré. Puis Grégoire ajoute : πρὸς τοῦτον βλέπε τὸν κανόνα τοῦ βίου. Τοῦτον τέθεικε σκοπὸν ὁ θεὸς τῇ ἡμετέρᾳ ζωῇ. Οὗτος ἔστω σοι σκοπὸς τῆς θείας ζωῆς καθάπερ τοῖς κυδερνήταις οἱ ἀειφανεῖς τῶν ἀστέρων (71). Je remarque d'abord que la succession de ces trois phrases, qui répètent à peu près la même affirmation et sont seulement juxtaposées, ne s'impose

(68) *Hom.* V 19. Je laisse ici de côté la question de Zeus-Soleil-Dieu ἐπόπτης, ainsi que les termes comme ἐπιστάτης et ἐπίσκοπος : ce sont d'autres problèmes. Sur Socrate-paradigme des hommes, voir Platon, *Banquet*, 221-222.

(69) *Hom.* IV 23, 3-4.

(70) *Ep. ad Dracont.* 4 PG col. 528 B. Voir peut-être Origène, *Hom. in Ez.* VII, 3 : illud exemplar, illud propositum solidum...

(71) Ed. Cavernos p. 339, 10-13. Il est impossible d'accepter une traduction comme : « que cet homme soit le but de votre vie ». Sur le sens de σκοπός, but poursuivi par un désir, voir en revanche plus haut dans le traité *Sur la virginité*, ed. Cavernos p. 328, 7-11.

pas : certains manuscrits n'ont pas ici la deuxième. τοῦτον τέθεικε σκοπὸν ὁ θεός ... qui se retrouve une page plus loin. Je propose de considérer cette deuxième phrase comme une citation, ou du moins une évocation, de la phrase d'Ézéchiel σκοπὸν δέδωκά σε... citée par Justin σκοπὸν τέθεικά σε ... J'appuierai cette restitution sur une page des *Constitutions Apostoliques* que nous citerons plus loin. Le déplacement assez considérable de cette phrase d'un manuscrit à l'autre s'explique beaucoup mieux si elle est un rappel du texte d'Ézéchiel, ajouté par Grégoire ou par une autre main, pour justifier l'emploi de σκοπός. Et d'autre part, je note que σκοπός dans ce contexte ne peut signifier que « modèle », puisqu'il est très explicitement présenté en liaison avec ὑπόδειγμα et κανὼν (72). Le modèle, c'est-à-dire le signe lointain qui indique la route, comme le font les étoiles pour le pilote : elles ne sont pas son *but*, car il ne les atteindra jamais, elles indiquent la direction, comme le fait aussi un phare : on les regarde pour savoir où aller, elles servent de guides. Les hommes qui ont déjà fait une heureuse traversée, dit Grégoire, « montrent à ceux qui les suivent l'éclat de leur propre vie ; ainsi nous pouvons les regarder et les imiter pour que notre voie soit bonne » (73). Ils sont la norme.

Le livre II des *Constitutions Apostoliques* énumère les qualités que doit avoir l'évêque. Les laïques doivent se faire les *imitateurs* de sa façon de vivre. Le Seigneur Jésus-Christ, le didascale, lui aussi le premier donna l'exemple de ce qu'il faut faire et enseigner, puisque l'Écriture dit : ἡρξαστο ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν (74). Les évêques doivent être pour le peuple des σκοποί, puisqu'ils ont le Christ pour σκοπός : le contexte nous oriente vers l'idée de « modèle », comme d'ailleurs le confirment d'autres passages des *Constitutions* : « Ce sauveur, notre Roi et notre Dieu, ô évêques, vous devez l'avoir pour σκοπός et vous devez devenir ses *imitateurs*, doux, pacifiques, etc. » (75). Cependant, le rédacteur de ces textes fait suivre l'affir-

(72) Isidore de Péluse appelle κανὼν ἄφθογγος le bon prêtre, de même que le bon roi est la loi vivante ; mais la source directe de Grégoire est ici Basile. *Reg. fusius tractatae* p. 519 D : le maître des moines les redresse, lui qui est οἶονεὶ κανὼν τοῦ ἡμετέρου βίου.

(73) *De virg.* ed. Cavernos p. 340, 21-23.

(74) *Actes* I, 1. *Const. Apost.* II 6, ed. Funk p. 41, 8 sq.

(75) *Const. Apost.* II, 24, 7, ed. Funk p. 93, 7-8. Voir aussi les « modèles de perdition », σκοποὶ ἀπωλείας, VI 4, 2 Funk p. 309, 6 et les modèles de pécheurs

mation précédente de la citation explicite, et très longue, d'Ézéchiel, où sont bien mises en valeur l'idée que l'évêque, comme le prophète, *σκοπός*, doit faire retentir la trompette de l'Évangile, parce que, en présence de la guerre, qui est le Jugement, il a la fonction de *σκοπός*, de guetteur (76).

Dans la langue des *Constitutions Apostoliques*, comme dans celle de Grégoire de Nysse, *σκοπός* garde par conséquent sa double signification, qui permet sans cesse un jeu de mots entre celui qui est chargé de surveiller et l'objet que l'on vise comme modèle. Les fonctions du maître spirituel sont ainsi parfaitement exprimées dans le traité ascétique de Grégoire : n'est-il pas à la fois celui que Dieu a placé avec une responsabilité, qui est la correction des péchés (77), et celui qu'il suffit de regarder pour connaître la bonne façon d'agir ? On retrouve d'une certaine manière la belle doctrine de la deuxième *Épître aux Corinthiens*, où il y a également aller et retour entre celui qui regarde et l'objet contemplé, puisque c'est en contemplant Dieu dans le Christ que le chrétien reçoit sa transformation (78). *Σκοπός* permet l'ambiguïté : c'est le regard qui me surveille, mais mon regard aussi se dirige vers lui et le prend pour modèle ; dans cet échange de réciprocité, le maître spirituel est pour son disciple à la fois le guetteur et la cible, le surveillant et le modèle. Il m'a semblé que ce bel emploi spirituel de *σκοπός* méritait d'être signalé pour ajouter une page à l'étude récemment consacrée au directeur spirituel en Orient ancien (79).

qui ont obtenu le pardon de Dieu, *σκοποί*. II 21, 8 Funk p. 81, 8. Pour la plupart des exemples de *σκοπός*, le passage correspondant de la *Didascalie* comporte, dans la version syriaque qui nous l'a conservée, un mot que Funk traduit par *exemplar* : *σκοπός* a été compris comme nous l'interprétons.

(76) Voir aussi II 17, 6 (Funk p. 65, 10-14) : l'évêque doit être *τῆς δικαιοσύνης σκοπός*, comme il doit être *κωλυτής* des péchés, *κῆρυξ* et *διχγγελητήρ* des promesses ou de la colère de Dieu. Ici, *σκοπός* signifierait plutôt « surveillant, juge » ? Syr. (traduit par Funk) : *justitiae conciliator*.

(77) Voir encore le titre de *Const. Apost.* II 18 : Que l'évêque doit avoir le souci que le peuple ne pèche pas, parce qu'il est le *σκοπός*.

(78) II *Cor.* 3, 18. Encore un texte de Grégoire où je pense qu'il est mieux de conserver l'image de la cible dressée et qui sert en quelque sorte de modèle : *Vie de Moïse* 150 : La loi est « soutenue sur la pierre » par le véritable sacerdoce, dressée, *ἀνεστῶτα*, si bien qu'elle montre à ceux qui la regardent *τὸν ἑαυτοῦ σκοπόν*, son véritable objet (J. Daniélou), son signal ?

(79) I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Orient. Christ. Anal. 144, Rome 1955, 322 p. Le texte de Grégoire est résumé à la page 167, mais le P. Hausherr n'a pas eu l'attention attirée par le terme *σκοπός* employé pour désigner le directeur, ni par la tradition spirituelle dans les traces d'Ézéchiel.

Essai de classement de quelques emplois religieux de σκοπός chez les Chrétiens, en différents contextes :

1. Survivance de σκοπός-*guetteur* dans la citation d'Ézéchiel, dans le contexte de la doctrine du magistère de la parole : le devoir d'avertir et de corriger, la condamnation du « silence » du guetteur.
2. Emploi très fréquent de σκοπός pour désigner le but visé par la piété religieuse (l'expression se trouvait déjà dans les *Lois* IV 717 a), puis, plus précisément, l'*idéal religieux*, l'objet final de l'ascèse monastique, en liaison avec le vocabulaire du zèle, de la tension en avant, de la « peine », etc... : διώκειν, σπεύδειν-σπουδή, etc.
3. Dans le contexte de la doctrine de la providence : le *dessein* de Dieu dans ses diverses « économies », notamment dans l'inspiration des Écritures. D'où : le dessein de l'auteur inspiré, la signification profonde du texte inspiré, sa « pointe », objet précis de l'exégèse spirituelle. De même : l'unique σκοπός de la création, qui est de contempler Dieu pour lui rendre gloire, confère à toutes choses leur parfaite cohésion (Grégoire de Nysse, *De infantibus...* PG 46, col. 173 BC et *De anima et resurrectione*, PG 46, col. 105 AC).
4. En relation avec la doctrine de la liberté humaine : le *propos* de l'homme libre, son intention.
5. En relation avec le vocabulaire de l'imitation : le *modèle* proposé à notre action (80).
6. Emploi ecclésiastique : la *règle* d'orthodoxie.

M. HARL.

[80] L'emploi de σκοπός au sens de *modèle* correspond en fait à la notion platonicienne de *paradigme* (V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947, et *REG*, t. LVIII, 1945, p. 118-145) ; mais Platon emploie d'autres tours pour cette notion de forme-modèle, par ex. εἶδος τι dans *Gorgias* 503 d-e. Chez les Chrétiens, σκοπός a le sens de *modèle* dès l'*Épître* de Clément de Rome citée plus haut. Le contexte nous y invite : après avoir rappelé les « exemples » de vertu, et notamment de paix, proposés à notre imitation par les Patriarches, l'auteur demande que l'on se tourne « vers le σκοπός de paix qui nous a été proposé dès le commencement », ces mots renvoyant de toute évidence à la création et à l'organisation du monde, *modèle de paix* dans l'harmonie et la concorde. Dieu nous a donné ainsi un *modèle* à imiter : imitons la paix qui règne entre les éléments, les astres, etc. On peut encore interpréter σκοπός comme *le modèle* dans les textes cités dans la note 36. Une doctrine serait à étudier : le chrétien s'instruit et progresse par *l'imitation des vertus* dont Dieu lui propose *les modèles*, dans la création, la vie des patriarches, les saints, les évêques, les maîtres spirituels, etc. Cf. τύπος en 2 *Thess.* 3, 9 et *Phil.* 3, 17.