Holy Mountain(s) in Byzantium and Beyond
edited by Antonio Rigo, Berenice Cavarra, Gianfrancesco Zanetti

Monter à la rencontre du Seigneur
La montagne, lieu de rencontre entre l'homme et Dieu chez quelques Pères grecs

Matthieu Cassin
CNRS, IRHT

Abstract Mountains are a geographical feature that figure prominently in both the Old and New Testaments, including at key moments such as certain theophanies or some of Jesus's discourses. In early Christianity, however, physical mountains do not occupy a central place. Rather, it is as an allegorical reality that they play an important role, signifying both man's necessary ascent towards God and the place of encounter with him, amongst many other meanings. Following an overview of the uses of the term and its polysemy in exegesis, we examine several texts by Gregory of Nyssa and Evagrius Ponticus. The former, alongside the allegorical mountain, makes several references to the sensations experienced at the summit of a mountain. Finally, the place of the mountain in the ascetic traditions of Cappadocia, Egypt and Syria is compared, based on a few examples.

Keywords Asceticism. Evagrius of Pontus. Greek Patristic. Gregory of Nyssa. Mountain.

Sommaire 1 Introduction. – 2 De l'historiographie aux contextes bibliques. – 3 Une pluralité d'interprétations patristiques. – 4 Grégoire de Nysse. – 4.1 Montagnes interprétées négativement. – 4.2 Moïse sur la montagne du Sinaï : théophanie et inaccessibilité. – 4.3 Moïse et Jésus sur la montagne. – 4.4 Les montagnes réelles, lieu d'expérience spirituelle ? – 5 Interlude évagrien : la montagne et le lieu de Dieu. – 6 La montagne, lieu d'ascèse ? – 6.1 Cappadoce. – 6.2 Athanase, *Vie d'Antoine*. – 6.3 Théodoret et les ascètes de Syrie. – 7 Conclusion.

Edizioni Ca'Foscari

Byzantine Studies 2
e-ISSN 3103-7003 | ISSN 3103-8220
ISBN [ebook] 979-12-5742-071-0 | ISBN [print] 979-12-5742-072-7

Peer review | Open access
Submitted 2026-05-25 | Accepted 2026-07-06 | Published 2026-11-11
© 2026 Cassin | CC BY 4.0
DOI 10.30687/979-12-5742-071-0/001

1 Introduction

Que la montagne ait été vue comme un symbole des relations entre la terre et le ciel, entre les hommes et les dieux depuis de longs siècles, c'est ce que la consultation de toute étude d'histoire des religions viendrait confirmer.[1] Il en va de même dans la Bible et les études à ce sujet sont tout aussi nombreuses, même si on observe bien entendu des glissements significatifs dans l'importance et le rôle dévolu à ces réalités. Cependant, certains savants ont voulu voir une rupture radicale, chez les auteurs chrétiens, dans la perception de la montagne, au point de parler d'une désacralisation et d'une rupture de toute continuité avec les approches antérieures, ce qui aurait conduit à faire de la montagne un simple « idéogramme sacré ».[2] On cherchera ici moins à fournir une évaluation globale de la valeur symbolique accordée à la montagne dans les textes chrétiens de l'Antiquité grecque, qu'à proposer un parcours à travers un certain nombre de ces textes anciens, afin d'éclairer différents versants de cette réalité géographique et symbolique, de cet élément du paysage physique et mental. En effet, si la montagne est une réalité symbolique, elle est aussi une réalité concrète et matérielle, un lieu et un décor. La chose a été relevée pour le domaine ascétique, qui serait un contexte particulièrement propice à la réémergence du contenu religieux assigné à la montagne.[3] Cependant, un tel constat n'est pas forcément généralisable à toutes les zones géographiques et à tous les contextes, comme on le verra par la suite. On se propose donc de regarder, dans les pages qui suivent, la montagne sous divers angles, à partir de plusieurs textes chrétiens de l'Antiquité de langue grecque, pour l'essentiel. Après une rapide présentation de l'état des études et de quelques facettes de la présence biblique de la montagne, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, ainsi qu'un rappel de la diversité des lectures antiques chrétiennes, on s'arrêtera à trois dossiers successifs : les usages variés de la montagne dans l'œuvre de Grégoire de Nysse, ses interprétations évagriennes, avant d'envisager quelques aspects du rôle de la montagne dans la littérature ascétique.

1 Dans l'excellent *Dictionnaire des mythologies* dirigé par Y. Bonnefoy (1999), on trouve par exemple deux articles à ce sujet : « Montagne. Axe cosmique. Turcs et Mongols » (2 : 1353-4) et « Montagnes. Au Japon » (1354-7).

2 C'est la formule de Neri (2001, 65). Elle est reprise avec approbation par Ressa (2010, 328).

3 Neri 2001, 74-6.

2 De l'historiographie aux contextes bibliques

On ne peut certes pas dire que la montagne soit une réalité matérielle et symbolique qui soit absente du paysage des études sur l'Antiquité biblique et chrétienne. Cependant, sauf oubli de ma part, tout à fait possible, je n'ai pu identifier d'étude complète et exhaustive à ce sujet. Sur le versant de l'histoire des religions, on peut par exemple mentionner l'article maintenant assez ancien de L. Beinaert, enquête menée dans le cercle des Rencontres d'Eranos, tout à fait favorable à ce type d'approche ;[4] la montagne y occupe cependant une place assez secondaire, comme l'un des aspects du symbolisme ascensionnel, de la verticalité et de l'ascension. Ce sont bien là certaines, mais certaines seulement, des symboliques de la montagne dans l'histoire des religions : la montagne est en effet à la fois lieu de hauteur, lieu de culte, marqué par sa proximité avec le ciel, et donc avec le divin, lieu de séparation avec les hommes, lieu à l'écart aussi par sa difficulté d'accès ; elle est en outre parfois perçue comme un axe du monde qui relie ciel et terre et les articule l'un à l'autre. Si l'on revient au contexte du christianisme ancien, deux études se distinguent, celle de V. Neri[5] et celle de P. Ressa ;[6] l'une comme l'autre traite principalement, mais pas exclusivement, du monde latin. On y ajoutera un article de M. Dulaey, consacré à deux des textes patristiques importants pour cette question, Is 2,2-6 et Mi 4,1-3.[7] Cette contribution a été publiée dans les mélanges en l'honneur de Pierre Maraval, un volume consacré aux pèlerinages et aux lieux saints, ce qui souligne une dimension importante des déplacements vers les montagnes, et plus largement des montagnes elles-mêmes, dans le christianisme ancien, sur laquelle on reviendra. On peut encore y joindre un article intéressant, consacré à la montagne par excellence des mondes juifs et chrétiens, le Sinaï, et dû à S. Heid.[8] Enfin, il faut mentionner une thèse de théologie consacrée à la montagne et aux montagnes dans les homélies d'Origène, extrêmement analytique mais non dépourvue d'intérêt, publiée par J. Fernandez Lago en 1993.[9]

Ce n'est pas le lieu de parcourir ici les montagnes de la Bible et leur rôle, les événements qui s'y sont produits ou le symbolisme qui leur est attaché. D'autres ont déjà longuement rassemblé et étudié

4 Beinaert 1950.

5 Neri 2001 (colloque tenu en 1999).

6 Ressa 2010.

7 Dulaey 2006.

8 Heid 2003.

9 Fernandez Lago 1993. Il n'y a pas, en revanche, d'article montagne dans l'excellent Dictionnaire Origène (Monaci Castagno 2000), non plus que dans le Dictionnaire Grégoire de Nysse (Mateo-Seco, Maspero 2010).

cette documentation.[10] Il n'y aurait pas grand sens à énumérer ici toutes les montagnes citées dans les textes bibliques, non plus qu'à analyser toutes les mentions de montagnes, identifiées ou non. On pense bien sûr à la théophanie divine, qui a lieu sur la montagne du Sinaï (Ex 19), ou à l'autre théophanie vers laquelle chemine le prophète Élie (3 Rg 19), tandis que des textes prophétiques mentionnent, eux, la maison du Seigneur visible au sommet des montagnes (Is 2,2-6 // Mi 4,1-2), ou diverses caractéristiques de la montagne de Dieu (Ps 67,16). La montagne est donc à la fois l'un des lieux de la manifestation divine (mais pas le seul : qu'il suffise de penser aux visiteurs d'Abraham ou au songe de Jacob), celui de la présence divine, mais ce peut tout aussi bien être un lieu du culte rendu aux faux dieux. La montagne n'est donc pas uniquement un lieu positif ou divin, et ce n'est pas le seul lieu divin.

Du côté du Nouveau Testament, l'étude menée par G. Ceschi a le grand mérite d'analyser en détail les emplois du terme ὄρος, en relevant différentes dimensions :[11] un lieu d'isolement et de solitude, un lieu de prière et de proximité avec Dieu, un lieu de révélation au peuple, mais aussi un lieu apocalyptique et eschatologique. L'auteur souligne qu'une petite minorité des emplois seulement (18 sur 63) comporte un nom propre aux côtés du terme ὄρος : il en conclut donc que la montagne serait, dans le Nouveau Testament, un paysage de l'âme, plutôt qu'un lieu réel, préfigurant ainsi le changement relevé par V. Neri pour les textes de l'Antiquité chrétienne. En outre, la verticalité de la montagne serait relativement peu exploitée, sinon pour signaler le caractère dynamique, et non statique, du ministère de Jésus, qui monte et descend, sans jamais s'arrêter durablement, pas plus au sommet qu'au pied de la montagne d'ailleurs, pourrait-on ajouter, qu'il s'agisse de la Transfiguration, au sommet, ou de la veille au Jardin des Oliviers, au pied. Sans doute faudrait-il d'ailleurs élargir l'enquête à d'autres termes, qui concernent les collines et plus largement toutes les élévations du relief, afin de mieux mettre en évidence le contexte géographique et symbolique dans lequel se déploient les usages du terme ὄρος.

Ces quelques exemples n'ont aucune visée à la complétude, ni même à la représentativité ; ils tendent simplement à rappeler un panorama d'ensemble, dans lequel viennent s'inscrire les usages de la montagne chez les auteurs chrétiens de l'Antiquité qui vont être maintenant abordés.

10 Voir par exemple Foerster 1954 ; Stommel 1954 ; Bohlen 1994 ; Ceschi 2019.

11 Ceschi 2019.

3 Une pluralité d'interprétations patristiques

On a vu que les études précédentes mettaient en avant, chez les auteurs chrétiens antiques, une lecture symbolique et allégorique de la montagne, vue comme « idéogramme sacré » selon la désignation de V. Neri. Cette approche symbolique conduit presque inévitablement à une multiplicité d'interprétation de la montagne, comme l'a déjà laissé apercevoir l'énumération des contextes et des sens que prennent le terme et la réalité géographique. On rappellera ici quelques textes patristiques, dont plusieurs sont déjà bien connus, et qui soulignent cette polysémie ; ces textes théoriques sont tous latins : on ne trouve par exemple rien de semblable dans l'*Isagogè* d'Hadrien, pour ne mentionner que l'un des manuels qui pourrait être comparé au dernier texte de notre énumération.

Le texte le plus ancien est celui d'Augustin dans les *Enarrationes in Psalmos* (97.9) : *ergo sunt montes boni, sunt montes mali : montes boni, magnitudo spiritalis ; montes mali, tumor superbiae* (Il y a donc des montagnes bonnes et des montagnes mauvaises : les montagnes bonnes, c'est la grandeur spirituelle ; les montagnes mauvaises, c'est l'enflure de l'orgueil). Cette formulation très ramassée se retrouve, sous une forme plus ample, chez Cassiodore (*Expositiones in Ps*. 10.31-5) :

> Mons enim in scripturis diuinis aequiuocus est, quod dissimilibus rebus pro aliqua comparatione deputatur. Frequenter enim et in bono et in malo ponitur ; nam cum in bono mons dicitur, firmitas eius consideratur et honorabilis altitudo ; cum in malo, stupor mentis et eleuata superbia. Sic unum nomen diuersis rebus, consideratis qualitatibus, congruenter aptatur.
>
> « Montagne » est en effet équivoque dans les divines Écritures, qui est appliqué à des réalités dissemblables en fonction d'une comparaison. Car le terme est utilisé fréquemment et en bonne et en mauvaise part ; car, lorsque 'montagne' est dit en bonne part, on considère sa solidité et son élévation digne d'être honorée ; lorsque c'est en mauvaise part, la stupidité et l'orgueil enflé. Ainsi un nom unique est appliqué de manière appropriée à des choses différentes, en fonction de ses qualités.[12]

Chez Grégoire le Grand, dans les *Moralia in Iob* (33.1), on rencontre une énumération plus large, qui s'appuie en outre sur la distinction entre emplois au singulier et emplois au pluriel, chacun des deux types conduisant d'ailleurs à des interprétations multiples :

12 Trad. de l'auteur.

> In scriptura sacra cum numero singulari mons ponitur, aliquando incarnatus Dominus, aliquando sancta Ecclesia, aliquando testamentum Dei, aliquando apostata angelus, aliquando quilibet haereticus designatur. Cum uero montes plurali numero nominantur, aliquando celsitudo apostolorum atque prophetarum, aliquando uero saecularium potestatum tumor exprimitur.
>
> Dans l'Écriture sainte, lorsque le terme de montagne est employé au singulier, il désigne parfois le Seigneur incarné, parfois la sainte Église, parfois le testament de Dieu, parfois l'ange apostat, parfois n'importe quel hérétique. Mais lorsqu'il est question de montagnes au pluriel, il s'agit parfois de l'élévation des apôtres et des prophètes, parfois aussi de l'orgueil des puissances séculières.[13]

Dans son manuel herméneutique intitulé *Clefs pour l'intelligence spirituelle* (3.5-6), Eucher de Lyon met en série une pluralité de sens plus riche encore :

> Montes : Dominus, ecclesia, apostoli siue sancti a celsitudine uirtutum ; in psalmo : Qui descendit super montes Sion. Item in aliam partem in propheta : Ne quando offendant pedes uestri ad montes caligosos, id est hereticos. Colles : sancti sed minoris meriti ; in psalmo : Montes et omnes colles. Item in malam partem in euangelio : Omnis collis et mons humiliabitur.
>
> Monts : le Seigneur, l'Église, les apôtres ou les saints, en raison de l'élévation de leurs vertus ; dans le psaume : *Il descend sur les monts de Sion* [Ps 132,3]. Aussi en un autre sens dans le prophète : *Pour que vos pieds n'achoppent pas aux monts ténébreux* [Jr 13,16], c'est-à-dire aux hérétiques. Collines : les saints, mais de moindre mérite ; dans le psaume : *les monts et toutes les collines* [Ps 148,9]. En mauvaise part aussi dans l'Évangile : *Toute colline et toute montagne seront abaissées* [Lc 3,5].[14]

Bien évidemment, dans ces différentes listes de sens, le caractère dominant reste l'élévation, qu'elle rapproche l'homme de Dieu, selon un schéma classique de répartition verticale qui place la divinité au sommet, ou qu'elle désigne l'élévation démesurée, déplacée de l'homme, c'est-à-dire la superbe, l'orgueil, voire ceux qui en font preuve par excellence, à savoir les hérétiques. Les collines (βουνοί) ne sont pas toujours distinguées des montagnes ; elles sont cependant parfois introduites dans une hiérarchie à plusieurs niveaux,

13 Trad. Moniales de Wisques 2010, 18-19.

14 Trad. Dulaey 2021, 122-5.

plaines et vallées, collines, montagnes, où la différence de hauteur correspond à une différence de statut ontologique ou de sainteté, de proximité avec le divin – ce qui revient, d'une certaine manière, au même. C'est entre autres le cas chez Origène et chez Jérôme,[15] ou encore dans la synthèse d'Eucher, comme on vient de le lire. En outre, ces différents niveaux ne sont pas seulement des réalités isolées et dont le symbolisme ne vaut que par l'identification d'un élément séparé : des trajets, des montées et des descentes, relient ces différents lieux, comme on l'a déjà suggéré à propos du Jésus en mouvement des évangiles. Cependant, au-delà de ces variations et de ces mouvements, les montagnes sont majoritairement utilisées pour signifier des réalités bonnes : saints, anges, prophètes, Christ, Église, etc., du fait de leur élévation.

Il faut encore mentionner une autre identification allégorique de la montagne, qui émerge semble-t-il plus tardivement : elle est alors considérée comme une figure de la Vierge Marie, à partir de l'interprétation de Dn 2,34, la pierre détachée de la montagne sans qu'intervienne une main d'homme. La montagne est identifiée à la Vierge, et la pierre au Christ. Cette interprétation se développe au moins à partir de Théodoret de Cyr, alors que le verset avait auparavant été appliqué plutôt à la nature humaine, dont était détaché le Christ.[16]

Revenons cependant à un dernier exemple patristique, grec cette fois, de la pluralité des interprétations de la montagne, qu'on prendra dans les scholies exégétiques d'Évagre le Pontique. Dans les *Scholies aux Psaumes*, on trouve par exemple ces deux équivalences différentes proposées pour le terme « montagne » :

> 3,5. φωνῇ μου πρὸς κύριον ἐκέκραξα,
> καὶ εἰσήκουσέν μου ἐξ ὄρους ἁγίου αὐτοῦ
> γ′. Ὄρος ἅγιόν ἐστιν ὁ Χριστός.
>
> 3,5. De ma voix, j'ai crié vers le Seigneur, et il m'a entendu depuis sa sainte montagne
> 3. La sainte montagne est le Christ.[17]

15 Voir sur ce point Fernandez Lago 1993, 62-4 ; Neri 2001, 78 note 20 pour Jérôme.

16 Sur ce verset et son interprétation, ainsi que sur d'autres passages bibliques connexes appliqués à Marie, voir en particulier Giannarelli 1988; 1989.

17 Voir aussi Évagre le Pontique, *Scholies aux Psaumes*, 2 *in Ps* 42,3 : "αὐτά με ὡδήγησαν καὶ ἤγαγόν με εἰς ὄρος ἅγιόν σου καὶ εἰς τὰ σκηνώματά σου β′. Ὄρος ἅγιόν ἐστι τοῦ θεοῦ ὁ Χριστός · σκηνώματα δὲ αὐτοῦ αἱ ἅγιαι δυνάμεις ἐν αἷς κατοικεῖ" (Elles, elles m'ont guidé et m'ont mené à ta sainte montagne et à tes tentes 2. La sainte montagne de Dieu est le Christ, et ses tentes sont les puissances saintes dans lesquelles il habite ; Rondeau, Géhin, Cassin 2021, 600-1).

> 14,1. καὶ τίς κατασκηνώσει ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ σου ;
> α'. Ὄρος ἅγιόν ἐστιν ἡ γνῶσις ἡ τοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστὶ θεωρία τῶν γεγονότων.
>
> 14,1. Et qui dressera sa tente sur ta sainte montagne ?
> 1. La sainte montagne est la science du Christ, c'est-à-dire la contemplation des êtres.[18]

Ici, la montagne est l'équivalent non plus du Christ, mais de la partie de la philosophie qui est la physique.

Au contraire, dans l'une des *Scholies aux Proverbes* (sur Pr 27,25), les montagnes sont cette fois l'équivalent des saints :

> Πεδίον λέγει τὸν νοῦν, χλωρὰ δὲ τὰς ἐν αὐτῷ κατὰ δύναμιν ἐνυπαρχούσας ἀρετάς, ὧν ὁ ἐπιμελούμενος κερεῖ πόαν, σύμβολον οὖσαν τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, ἣν καὶ χόρτον πάλιν ὀρεινὸν ὀνομάζει · χόρτος γάρ ἐστιν ὀρεινὸς γνῶσις ἁγίων δυνάμεων ἁρμόζουσα τῇ ἀλογωτέρᾳ τῶν ψυχῶν καταστάσει. Ἔθος δὲ τῇ γραφῇ τοὺς ἁγίους ὄρη καλεῖν. Οὕτω καὶ ὁ Δαυὶδ αἴρει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς τὰ ὄρη πόθεν ἥξει ἡ βοήθεια αὐτοῦ · καὶ πάλιν · ὄρη σκιρτῶσιν ὡς κριοὶ καὶ βουνοὶ ὡς ἀρνία προβάτων ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ τοῦ Ἰσραήλ.
>
> Il appelle 'plaine' l'intellect, 'herbages' les vertus potentielles qui sont en lui ; celui qui prend soin d'elles coupera le foin qui est le symbole de la science de Dieu, et qu'il a aussi nommé 'fourrage des montagnes'. 'Le fourrage des montagnes' est en effet la science des saintes puissances qui sied à l'état irrationnel des âmes, car l'Écriture a l'habitude d'appeler 'montagnes' les saints ; c'est ainsi que David élève son âme *vers les montagnes d'où viendra pour lui le secours, et qu'il dit encore* : *Les montagnes bondissent comme les béliers et les collines comme les agneaux des brebis*, à cause du salut d'Israël.[19]

On voit donc que les montagnes sont certes largement utilisées de manière métaphorique, voire allégorique, mais avec des correspondances qui ne sont pas fixes : elles désignent des réalités élevées, de manière généralement positive, mais aussi négative. On peut en outre trouver, plus ponctuellement, une utilisation des différences de niveau dans le paysage pour y faire correspondre une échelle des êtres ou des réalités. Dans ces cas, la montagne correspond au degré le plus haut, c'est-à-dire globalement au niveau

18 Évagre le Pontique, *Scholies aux Psaumes*, 3,3 et 14,1, ed. Rondeau, Géhin, Cassin 2021, 286-7 et 360-1.

19 Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes*, 341, ed. Géhin 1987, 430-1.

divin, ou du moins à celui du Christ, si la divinité reste mise à part au niveau céleste, échappant donc à l'énumération des éléments terrestres du paysage.

4 Grégoire de Nysse

Après ce tour d'horizon panoramique, on peut s'arrêter un peu plus longuement sur la place des montagnes chez un auteur du IVe s., Grégoire de Nysse. Parmi les nombreux usages du terme,[20] on verra qu'à côté des emplois allégoriques, on trouve aussi plusieurs références concrètes aux montagnes et aux sensations qu'elles provoquent chez l'homme. Les textes nysséens, très attentifs aux réalités naturelles et sensibles, ainsi qu'aux images, permettent en effet d'approcher une conception plus concrète de la montagne, qui cohabite sans difficulté avec les interprétations allégoriques déjà relevées.

4.1 Montagnes interprétées négativement

On trouve certes chez Grégoire les lectures allégoriques de la montagne que nous avons déjà relevées plus haut, y compris sous leur versant négatif. C'est par exemple le cas dans le traité *Sur les titres des Psaumes* (II, XII, 59, 7-10), lorsqu'il commente Ps 45,4b, « Les montagnes ont été troublées par sa force » :

> δι' ὧν ἁπάντων τὴν διὰ σαρκὸς προαγορεύει τοῦ Κυρίου ἐμφάνειαν, ὅτε ἠχεῖ μὲν καὶ ταράσσεται τῶν δαιμόνων ἡ φύσις, μεταβαίνει δὲ καὶ ὄρη, τὰ γεώδη τῆς κακίας φρονήματα, ἀκίνητα εἶναι δοκοῦντα τοῖς πάλαι καὶ ἀμετάθετα.
>
> Par tout cela, il annonce la manifestation dans la chair du Seigneur, quand la nature des démons gronde et est ébranlée, quand des montagnes changent aussi de place, ces pensées terrestres du mal, elles qui paraissaient aux anciens immobiles et immuables.[21]

Ici, les montagnes ne sont pas un symbole de puissance, mais de fausse puissance, dont le poids et l'immobilité ne peuvent tenir face à la puissance réelle de Dieu. Dans le Prologue des *Homélies sur le Cantique* (§ 6), on rencontre une lecture qui n'est pas sans liens

20 On consultera par exemple le riche article Mann 2006.

21 Grégoire de Nysse, *Sur les titres des Psaumes*, II, XII, 59, 7-10, ed. Reynard 2002, 396-9.

avec celles-ci, à propos de l'interprétation de Mi 4,1 (« Et voici qu'en les derniers jours, la montagne du Seigneur deviendra bien visible, prête sur la cime des montagnes, et elle sera élevée au-dessus des collines »).[22] Alors que le verset distingue la montagne du Seigneur et les collines (βουνῶν), Grégoire ne retient que des montagnes, opposant celle du Seigneur et les montagnes qu'étaient les puissances adverses :

> Καὶ μακρὸν ἂν εἴη τὰ καθ' ἕκαστον ἐκ τῶν προφητῶν ἀναλέγεσθαι · πῶς ὁ Μιχαίας ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐμφανὲς ὄρος λέγει γενήσεσθαι ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων, τὸ ἐπὶ καθαιρέσει τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων ἀναδεικνύμενον τῆς εὐσεβείας μυστήριον οὕτω κατονομάζων;
>
> Il serait trop long de passer en revue, une à une, les paroles des prophètes. Comment Michée dit qu'à la fin des temps une montagne apparaîtra au-dessus du sommet des montagnes [Mi 4,1], nommant ainsi le mystère de la piété proclamé pour la destruction des puissances adverses ?[23]

Ici, comme, dans une certaine mesure, dans la citation précédente, Grégoire s'attache moins à la montagne comme telle, qu'aux relations entre divers éléments du paysage, et en l'occurrence entre diverses élévations. La montagne du Seigneur de Mi 4,1 vient dépasser radicalement, et coiffer, les fausses montagnes, les fausses élévations, que sont les puissances adverses, les démons. L'interprétation n'est plus simplement celle du terme 'montagne', mais elle met en relation, et en opposition, plusieurs montagnes, de même qu'on a vu plus haut Origène ou Jérôme distinguer plusieurs éléments du paysage, vallées, montagnes et collines.

4.2 Moïse sur la montagne du Sinaï : théophanie et inaccessibilité

Pourtant, chez Grégoire, comme chez bien d'autres auteurs, la montagne par excellence est celle de la théophanie ; elle est à la fois le symbole de la puissance divine et le lieu de sa manifestation. Cet épisode est bien évidemment abondamment traité dans la *Vie de Moïse* composée par l'évêque de Nysse. Moïse y est présenté comme le modèle de l'ascension de l'homme vers Dieu et cette ascension

22 Sur ce verset et ses interprétations, voir Dulaey 2006.

23 Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Prol., 6, trad. Canévet 2021, 122-3.

vers la contemplation prend, physiquement, la forme de l'ascension de la montagne du Sinaï – du mont Horeb si l'on considère que les deux montagnes n'en font qu'une – à la suite du récit de l'*Exode* que commente le texte nysséen. Il faudrait citer de longs passages de ce texte, dont on ne retiendra que deux courts extraits, significatifs :

> Ὄρος γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ἄναντες καὶ δυσπρόσιτον ἡ θεολογία, ἧς μόλις ὁ πολὺς λεῶς τῆς ὑπωρείας φθάνει. Εἰ δέ τις Μωϋσῆς εἴη, γένοιτ' ἂν καὶ ἐπὶ πολὺ τῆς ἀνόδου, χωρῶν τῇ ἀκοῇ τὰς τῶν σαλπίγγων φωνάς, ἅς φησιν ὁ τῆς ἱστορίας λόγος ἰσχυροτέρας ἐν τῷ προβαίνειν γίνεσθαι. Ἀληθῶς γὰρ σάλπιγξ τὴν ἀκοὴν καταπλήττουσα τὸ περὶ τῆς θείας φύσεως κήρυγμα, μέγα μὲν καὶ παρὰ τὴν πρώτην φαινόμενον, μεῖζον δὲ καὶ μᾶλλον τῆς ἀκοῆς καθικνούμενον ἐν τοῖς τελευταίοις.
>
> C'est en effet une montagne escarpée et d'accès vraiment difficile que la connaissance de Dieu (théologie). À peine la foule peut-elle parvenir à sa base. Mais s'il s'agit de quelque Moïse, il pourra parvenir très avant dans la montée et percevoir « le son des trompettes qui devient plus fort », nous dit le texte, « à mesure qu'on avance ». La véritable trompette qui frappe l'oreille, c'est la prédication de la divinité, qui, puissante dès l'abord, devient plus forte et frappe davantage les oreilles dans les derniers temps.[24]

La montagne figure la difficulté de la tâche qui s'offre à l'homme pour tenter d'approcher de Dieu, ou plutôt de la connaissance de Dieu – on retrouve ici l'importance qu'a, chez Grégoire de Nysse, l'impossibilité pour l'homme de connaître véritablement Dieu. Les fatigues de l'ascension, qui découragent la plupart des mortels, reflètent la difficulté du chemin intellectuel et spirituel qui permet à l'homme de se rapprocher de son créateur.

Un peu plus loin ces étapes sont rassemblées en une sorte de résumé :

> Μετὰ τοῦτο ἐν τῇ ἀχειροποιήτῳ σκηνῇ γίνεται. Τίς ἀκολουθήσει τῷ διὰ τῶν τοιούτων ὁδεύοντι καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ὑψουμένῳ τὸν νοῦν, ὅς, καθάπερ τινὰ κορυφὴν ἐκ κορυφῆς μεταλαμβάνων, διὰ τῆς τῶν ὑψηλῶν ἀναβάσεως ἀεὶ ἑαυτοῦ γίνεται ὑψηλότερος ; Πρῶτον κατέλιπε τὴν ὑπώρειαν, πάντων τῶν πρὸς τὴν ἄνοδον ἀτονησάντων ἀποκριθείς. Εἶτα δέχεται τῇ ἀκοῇ τὰς τῶν σαλπίγγων φωνάς, τῷ ὕψει τῆς ἀνόδου συνεπαιρόμενος. Ἐπὶ τούτοις εἰς τὸ ἀόρατον τῆς θεογνωσίας ἄδυτον παραδύεται. Καὶ οὐδὲ ἐν τούτῳ μένει, ἀλλ' ἐπὶ τὴν ἀχειροποίητον μεταβαίνει σκηνήν. Τῷ ὄντι γὰρ ἐπὶ τοῦτο

24 Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, 2.158, ed. Daniélou 1968, 206-7.

καταντᾷ τὸ πέρας ὁ διὰ τῶν τοιούτων ἀνόδων ὑψούμενος.

> Et ensuite, on arrive au tabernacle qui n'est pas fait de main d'homme. Qui suivra Moïse, tandis qu'il fait route à travers de telles réalités et élève son esprit à de si grandes hauteurs ? Passant de sommet en sommet dans son ascension vers les choses d'en-haut, il s'élève toujours plus au-dessus de lui-même. Il a commencé par laisser la base de la montagne, s'étant discerné de tous ceux qui manquaient de forces devant l'ascension ; puis parvenu sur les hauteurs, ses oreilles ont perçu le son des trompettes ; après quoi il a pénétré dans le sanctuaire caché et invisible de la connaissance de Dieu. Mais, même là, il ne reste pas, mais il passe au tabernacle « qui n'est pas fait de main d'homme ». Car c'est là enfin vraiment le terme auquel parvient celui qui s'est élevé par de telles ascensions.[25]

La montagne est donc le lieu de la théophanie par excellence, qui est au cœur de la *Vie de Moïse* ; c'est le lieu de la révélation de Dieu, mais aussi de la non-connaissance, caractéristique du rapport de l'homme à Dieu chez Grégoire. L'ascension de Moïse le conduit *vers* Dieu plutôt que *jusqu'à* Dieu ; en effet, au sommet de la montagne, c'est encore Dieu qui vient à lui, plutôt que le contraire. Dans les dernières sections de la *Vie de Moïse*, enfin, Grégoire n'arrête pas Moïse au sommet de la montagne : celui-ci redescend auprès du peuple. Le sommet de la montagne, lieu de rencontre avec Dieu, n'est pas le lieu de demeure de l'homme.[26]

Cependant, la figure de Moïse est également liée à d'autres montagnes que celle du Sinaï ; en particulier celle de sa mort, c'est-à-dire le Mont Nebo :

οὗ ἡ τελευτὴ τῆς ζωῆς ἱστόρηται ὑψηλοτέρα · ὁ ἐπὶ τῆς ἀκρωρείας τοῦ ὄρους γενόμενος, καὶ μηδὲν ἴχνος, μηδὲ μνημόσυνον τῆς γηΐνης ἀχθηδόνος τῷ βίῳ ὑπολειπόμενος · ὁ μὴ παραλλάξας τὸν χαρακτῆρα τοῦ κάλλους ὑπὸ τοῦ χρόνου, ἀλλὰ διασώσας ἐν τῇ τρεπτῇ φύσει τὸ ἐν καλῷ ἀναλλοίωτον.

> On rapporte que sa fin fut plus sublime que sa vie : parvenu au faîte de la montagne, il ne laissa à la vie ni trace ni mémorial du fardeau terrestre ; le temps n'altéra pas la beauté qui le marquait, mais il conserva dans la nature muable l'état inaltéré du beau.[27]

25 Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, 2.167, ed. Daniélou 1968, 214-15.

26 Sur ce point, voir en particulier Laird 2004.

27 Grégoire de Nysse, *Sur les titres des Psaumes*, 1,7,14,41-6, ed. Reynard 2002, 208-9.

Le faîte de la montagne (τῆς ἀκρωρείας τοῦ ὄρους) auquel parvient Moïse est certes le sommet réel mentionné dans le récit (Dt 34,1-5), mais c'est aussi le terme ascensionnel d'un parcours de vie qui l'a conduit à se rapprocher sans cesse davantage de la divinité. De nouveau, le lieu matériel est à la fois considéré comme lieu réel et symbolique, ou plutôt la géographie biblique reçoit une couche supplémentaire d'interprétation symbolique et allégorique, qui vient se superposer à la géographie réelle, sans l'annuler.

D'autres textes nysséens utilisent en passant la figure de Moïse, témoin par excellence qui a été gratifié de la vision divine, pour faire l'éloge d'une personne plus proche de Grégoire, qui est magnifiée par son rapprochement avec le grand Moïse.[28] Or, dans ces rapprochements, l'ascension de la montagne par Moïse joue souvent un rôle important – entre autres, bien sûr, parce qu'elle est l'occasion de la rencontre avec Dieu. On en retiendra deux exemples, pris respectivement à l'*Éloge de Grégoire le Thaumaturge* et à l'*Éloge de Mélèce d'Antioche* :

> Ὡς γὰρ τὸν Μωϋσέα φησὶν ὁ λόγος ἔξω τοῦ φαινομένου γενόμενον καὶ ἐντὸς τῶν ἀοράτων ἀδύτων τῇ ψυχῇ καταστάντα – τοῦτο γὰρ ὁ γνόφος αἰνίττεται – μαθεῖν τε τὰ θεῖα μυστήρια καὶ δι' ἑαυτοῦ τῆς θεογνωσίας παντὸς τοῦ λαοῦ καθηγήσασθαι, τὴν αὐτὴν ἔστι καὶ ἐπὶ τοῦ μεγάλου τούτου κατιδεῖν οἰκονομίαν, ᾧ ὄρος μὲν ἦν οὐκ αἰσθητὸν γεώλοφον ἀλλὰ τὸ ὕψος τῆς τῶν ἀληθινῶν δογμάτων ἐπιθυμίας, γνόφος δὲ τὸ τοῖς ἄλλοις ἀχώρητον θέαμα, δέλτος δὲ ἡ ψυχή, τὰ δὲ ἐν ταῖς πλαξὶ γράμματα ἡ τοῦ ὀφθέντος φωνή, δι' ὧν ἁπάντων αὐτῷ τε καὶ τοῖς παρ' ἐκείνου μυσταγωγουμένοις ἐγένετο ἡ τῶν μυστηρίων φανέρωσις.
>
> Le texte dit de Moïse, qui était allé au-delà du visible et était entré par son âme à l'intérieur des sanctuaires invisibles – c'est cela que désigne la ténèbre –, qu'il y apprit les divins mystères et, grâce à sa propre connaissance de Dieu, instruisit tout le peuple. Or on peut voir chez ce Grand aussi le même phénomène : pour lui la montagne ne fut pas une colline visible, mais la hauteur de son désir des doctrines véritables ; la ténèbre, ce fut cette vision inaccessible aux autres, la tablette son âme, les lettres gravées sur les tables, la voix de l'apparition, toutes choses grâce auxquelles la révélation des mystères fut faite et pour lui et pour ceux qui furent par lui instruits des mystères.[29]

28 Pour cette utilisation de la figure de Moïse dans les éloges, voir en particulier Harl 1993 ; voir aussi Munnich 2008.

29 Grégoire de Nysse, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge*, trad. Maraval 2014, 140-1.

Cet extrait intervient dans l'*Éloge* juste après la révélation de la Profession de foi au Thaumaturge par Marie et Jean, donc au moment où est donnée à celui-ci la connaissance de Dieu, venue directement d'une source divine. La comparaison avec Moïse, lequel avait bénéficié lui aussi d'une théophanie, vient asseoir cette révélation divine de la connaissance, qui est marquée par une reprise allégorique de la montagne, identifiée au désir qu'il avait manifesté pour la connaissance de Dieu.

De manière assez similaire, dans l'*Éloge funèbre de Mélèce d'Antioche*, la comparaison avec Moïse intervient au sein d'une série de comparaisons avec des personnages bibliques ; Grégoire retient quelques étapes essentielles de la vie de Moïse, parmi lesquelles l'entretien avec Dieu, qu'il prend soin de localiser sur la montagne :

> Κατέλιπε τὴν Αἴγυπτον, τὸν ἰλυώδη βίον. Ἐπέρασεν οὐχὶ τὴν ἐρυθρὰν ἐκείνην, ἀλλὰ τὴν μέλαιναν ταύτην καὶ ζοφώδη τοῦ βίου θάλασσαν. Εἰσῆλθεν εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, ἐπὶ τοῦ ὄρους προσφιλοσοφεῖ τῷ θεῷ. Ἐλύσατο τὸ ὑπόδημα τῆς ψυχῆς, ἵνα καθαρᾷ τῇ βάσει τῆς διανοίας τῆς ἁγίας γῆς ἐπιβατεύσῃ, ἐν ᾗ καθορᾶται θεός.
>
> Il a laissé l'Égypte, la manière de vivre matérielle et sombre, il a traversé non la mer Rouge, mais la noire et sombre mer de l'existence, il est entré dans la terre de la promesse, il s'entretient avec Dieu sur la montagne, il a enlevé les sandales de son âme pour pouvoir monter, dans une pure disposition d'esprit, dans la terre sainte où l'on voit Dieu.[30]

Ici, c'est la sortie de la vie terrestre, la mort de Mélèce, qui est rapprochée des étapes de l'itinéraire de Moïse ; ce que celui-ci a vécu dans la chair et pendant sa vie, Mélèce l'expérimente après sa mort.

4.3 Moïse et Jésus sur la montagne

Si la montagne est le lieu par excellence de l'expérience divine de Moïse, elle est aussi l'un des lieux importants du Nouveau Testament, puisqu'en plusieurs occasions, c'est sur une montagne, plus ou moins clairement identifiée, que Jésus parle et agit. Or dans ses *Homélies sur le Notre Père*, Grégoire de Nysse articule explicitement, en les distinguant, voire en les opposant, la montagne de Moïse et la montagne de Jésus, ou plutôt la manière dont l'un et l'autre montent sur la montagne, la manière dont l'un et l'autre conduisent leurs

30 Grégoire de Nysse, *Éloge funèbre de Mélèce d'Antioche*, trad. Maraval 2019, 66-7.

auditeurs ou leurs disciples à Dieu, sur la montagne. À la théophanie du Sinaï répond le Discours sur la montagne.

Au début de la deuxième homélie, Grégoire commence par résumer, de manière négative, les modalités d'accès à la montagne de la théophanie, pour le peuple guidé par Moïse. Ce dernier est présenté comme un médiateur qui a seul accès à Dieu, et qui ne peut que retransmettre ensuite au peuple la manifestation divine (θείαν ἐμφάνειαν) à laquelle le peuple ne peut accéder directement.

> Ὅτε προσῆγεν ὁ μέγας Μωϋσῆς τῇ κατὰ τὸ ὄρος μυσταγωγίᾳ τὸν Ἰσραηλίτην λαόν, οὐ πρότερον αὐτοὺς τῆς θεοφανείας ἠξίωσε πρὶν ἁγνείᾳ καὶ περιρραντισμῷ νομοθετῆσαι τῷ λαῷ τὸ καθάρσιον · καὶ οὐδὲ οὕτως ἐθάρσησαν τῆς θείας δυνάμεως τὴν ἐμφάνειαν ἀλλὰ πρὸς πᾶν κατεπλάγησαν τὸ φαινόμενον, τὸ πῦρ, τὸν γνόφον, τὸν καπνόν, τὰς σάλπιγγας, καὶ πρὸς ἑαυτοὺς πάλιν ἀποστραφέντες ἠξίουν τὸν νομοθέτην μεσίτην αὐτοῖς γενέσθαι τοῦ θείου βουλήματος, ὡς οὐχ ἱκανῆς οὔσης τῆς δυνάμεως αὐτῶν προσεγγίσαι τῷ θεῷ καὶ θείαν ἐμφάνειαν δέξασθαι.
>
> Quand le grand Moïse conduisait le peuple israélite à la mystagogie sur la montagne, il ne les jugea pas dignes de la théophanie avant d'avoir donné comme loi au peuple de se purifier par la chasteté et les lustrations ; et même ainsi, ils n'osèrent pas soutenir la manifestation de la puissance divine, mais ils furent frappés de terreur par tout ce qui leur apparaissait, le feu, la ténèbre, la fumée, les trompettes, et après s'être retournés de nouveau vers eux-mêmes, ils demandèrent au législateur de se faire pour eux médiateur de la volonté divine, dans l'idée qu'ils n'avaient pas la force suffisante pour s'approcher de Dieu et recevoir la manifestation divine.[31]

Jésus, qui est présenté comme Seigneur et législateur, voit d'abord son action décrite par négation de la situation mosaïque,[32] avant qu'elle ne soit reprise, toujours en opposition à la théophanie du Sinaï, afin d'en dégager les traits propres :

> Ἀλλὰ πρῶτον μὲν ἀντὶ τοῦ ὄρους ἐπ' αὐτὸν ἀνάγει τὸν οὐρανόν, βατὸν τοῖς ἀνθρώποις αὐτὸν διὰ τῆς ἀρετῆς καταστήσας · ἔπειτα δὲ οὐ θεατὰς μόνον τῆς θείας δυνάμεως, ἀλλὰ καὶ κοινωνοὺς ἀπεργάζεται, καὶ εἰς συγγένειαν τρόπον τινὰ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως τοὺς προσιόντας ἄγων · οὐδὲ γνόφῳ κατακρύπτει τὴν ὑπερέχουσαν δόξαν ὡς δυσθεώρητον τοῖς ἀναζητοῦσιν εἶναι, ἀλλὰ τῷ τηλαυγεῖ φωτὶ τῆς

31 Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Notre Père*, 2, ed. Boudignon, Cassin 2018, 348-51.

32 Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Notre Père*, 2, Boudignon, Cassin 2018, 350-1.

διδασκαλίας τὸν γνόφον καταφωτίσας ἐπὶ λαμπρᾶς αἰθρίας τοῖς καθαροῖς τὴν καρδίαν τὴν ἄφραστον καθορᾶσθαι δόξαν ἐποίησεν · ὕδωρ δὲ περιρραίνων οὐκ ἐξ ἀλλοτρίων ναμάτων ἀλλὰ τὸ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀναβρύον χαρίζεται, εἴτε τὰς τῶν ὀφθαλμῶν τις λέγοι πηγὰς εἴτε τὴν καθαρὰν τῆς καρδίας συνείδησιν, μηδεμίαν ἰλὺν ἀπὸ κακίας ἐπαγομένην · ἁγνείαν δὲ οὐκ ἀπὸ τῆς ἐννόμου τῶν γαμετῶν ὁμιλίας, ἀλλ' ἀπὸ πάσης ὑλικῆς τε καὶ ἐμπαθοῦς διαθέσεως νομοθετήσας, οὕτω προσάγει διὰ τῆς προσευχῆς τῷ θεῷ. Αὕτη γὰρ τῶν ῥημάτων ἡ δύναμις, δι' ὧν οὐχὶ φωνάς τινας ἐν συλλαβαῖς ἐκφωνουμένας μανθάνομεν, ἀλλ' ἐπίνοιαν τῆς πρὸς τὸν θεὸν ἀναβάσεως δι' ὑψηλῆς πολιτείας κατωρθωμένην.

Tout au contraire, d'abord il fait monter non vers la montagne, mais vers le ciel lui-même, puisqu'il l'a rendu accessible aux hommes par la vertu. Ensuite, il ne fait pas d'eux de simples spectateurs de la puissance divine, mais des participants, puisque, précisément, il conduit à une sorte de parenté avec la nature supérieure ceux qui s'approchent de lui ; il ne cache pas non plus sous la ténèbre la gloire suprême au point de la rendre difficile à saisir par ceux qui la recherchent, mais, en illuminant la ténèbre par la lumière de son enseignement, qui brille au loin, il a rendu visible à ceux dont le cœur est pur sa gloire ineffable dans l'air lumineux ; il fait grâce d'une eau d'aspersion qui ne vient pas de fontaines étrangères, mais sourd de nous-mêmes, qu'on parle soit des sources des yeux, soit de la conscience pure du cœur, sans aucune boue introduite par un quelconque vice ; après avoir établi comme loi une chasteté qui se tient à l'écart non pas des relations conjugales légitimes, mais de toute disposition matérielle et marquée par une passion, c'est ainsi qu'il conduit à Dieu par la prière. Car voilà la signification de ces mots, par lesquels nous apprenons non pas des sons articulés en syllabes, mais une conception de la montée vers Dieu rendue parfaite par un mode de vie élevé.[33]

Comme Grégoire l'indique dès le début de ce second passage, l'ascension conduite et permise par Jésus mène non plus au lieu figuré de la puissance divine, la montagne, mais directement au ciel, au lieu divin par excellence. Autrement dit, il ne s'agit plus de décrire une théophanie de manière figurée, en recourant aux manifestations sensibles et aux symboles (feu, bruit, fumée, etc.), mais bien de faire entrer directement l'homme dans l'expérience de Dieu, rendue possible par la transformation de la vie humaine proposée par le Christ. La prière du Notre Père est enseignée sur une montagne, mais

33 Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Notre Père*, 2, ed. Boudignon, Cassin 2018, 350-5.

elle enseigne à devenir enfant de Dieu, comme Grégoire le développe assez longuement dans le reste de l'homélie.[34]

Dans les *Homélies sur les Béatitudes*, Grégoire commente également la prédication de Jésus lors du Discours sur la montagne ; de nouveau, le lieu physique est pour ainsi dire imposé par le référent néotestamentaire. Cependant, ce lieu réel est aussi un lieu d'expérience spirituelle et Grégoire de Nysse le lit de manière allégorique ; la montagne réelle est présentée comme un signe de l'expérience modifiée du monde et de Dieu qui est offerte à celui qui suit les enseignements de Jésus :

> Τίς ἄρα τοιοῦτός ἐστιν ἐν τοῖς συνειλεγμένοις ὡς μαθητής τε εἶναι τοῦ λόγου καὶ συναναβῆναι αὐτῷ χαμόθεν ἀπὸ τῶν κοίλων τε καὶ ταπεινῶν νοημάτων εἰς τὸ πνευματικὸν ὄρος τῆς ὑψηλῆς θεωρίας ; Ὃ πᾶσαν μὲν σκιὰν τὴν ἐκ τῶν ὑπερανεστηκότων τῆς κακίας γεωλόφων ἐκπέφευγεν, ἁπανταχόθεν δὲ τῇ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἀκτῖνι περιλαμπόμενον ἐν καθαρᾷ τῇ τῆς ἀληθείας αἰθρίᾳ πάντα δίδωσιν ἐκ περιωπῆς καθορᾷν ὅσα τοῖς ἐν τῷ κοίλῳ καθειργμένοις ἐστὶν ἀθέατα. Τὰ δὲ ἀπὸ τοῦ ὕψους τούτου κατοπτευόμενα οἷα καὶ ὅσα ἐστὶν αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος, μακαρίζων τοὺς συναναβάντας αὐτῷ, διεξέρχεται οἷον δακτύλῳ τινὶ δεικνὺς ἔνθεν μὲν τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν, ἑτέρωθεν δὲ τῆς ἄνω γῆς τὴν κληρονομίαν, εἶτα ἔλεον καὶ δικαιοσύνην καὶ παράκλησιν καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν τῶν ὅλων γινομένην συγγένειαν καὶ τὸν ἐκ τῶν διωγμῶν καρπόν, ὅ ἐστι τὸ σύνοικον θεοῦ γενέσθαι, καὶ ὅσα ἄλλα πάρεστι πρὸς τούτοις βλέπειν ἄνωθεν ἐκ τοῦ ὄρους, δακτυλοδεικτοῦντος τοῦ λόγου τὸ ἐκ τῆς ὑψηλῆς σκοπιᾶς διὰ τῶν ἐλπίδων ἀποβλεπόμενον.[35]

> Qui donc, parmi ceux qui sont rassemblés, est tel qu'il soit un disciple du Verbe et monte avec lui depuis la terre, loin des pensées basses des creux, vers la montagne spirituelle de la contemplation sublime ? Montagne qui échappe à toute ombre que projettent les collines du mal, mais, parce qu'elle est illuminée de toute part par le rayon de la lumière véritable, accorde de voir, dans la pure splendeur de la vérité, depuis un observatoire, tout ce qui est invisible à ceux qui sont enfermés dans le creux. Quelles sont les choses qu'on peut voir depuis cette hauteur et combien elles sont nombreuses, le Dieu Verbe lui-même le raconte, lorsqu'il bénit ceux qui ont fait avec lui l'ascension, quand il montre comme du doigt d'un côté le royaume des cieux, de l'autre la terre de l'héritage, celle d'en-haut, puis la pitié, la justice, la consolation, la parenté qui advient avec le Dieu de toutes choses, le fruit des persécutions,

34 Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Notre Père*, 2, ed. Boudignon, Cassin 2018, 362-5.

35 Grégoire de Nysse, *Homélies sur les Béatitudes*, 1, ed. Callahan 1992, 77, 4-78, 11.

> qui est d'habiter avec Dieu, et tout le reste qu'il leur permet de voir d'en haut depuis la montagne, puisque le Verbe montre du doigt ce qu'on voit depuis cette guette élevés à travers ce qu'on espère.[36]

Cet extrait, qui ouvre la première homélie, introduit donc toute l'interprétation nysséenne des *Béatitudes* ; la localisation géographique du discours de Jésus, sur la montagne, lui permet de présenter l'ensemble des Béatitudes comme une vision panoramique du monde, vue depuis le point de vue divin. La montagne, ici, qui vient à l'origine du texte évangélique, devient pour l'auteur un point d'observation du réel à partir du regard divin, reflet de son interprétation des Béatitudes.

4.4 Les montagnes réelles, lieu d'expérience spirituelle ?

Cette utilisation allégorique des montagnes s'appuie-t-elle sur une connaissance réelle de ce type de lieux, et des sensations qu'ils peuvent provoquer ? Un bref passage du *Sur l'Hexaemeron* laisse cette question ouverte, du fait de l'indétermination relative du sens du verbe ἱστορέω, qui peut renvoyer aussi bien à une enquête personnelle qu'à une connaissance médiée par la lecture :

> Οὕτως οὖν καὶ ὀρῶν τινων ὑπερμεγεθῶν τὰς ἀκρωρείας οἱ ἱστορήσαντες λέγουσιν ὑπερνεφεῖς μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ ἀνεφίκτους τοῖς πνεύμασι καὶ τοῖς πτηνοῖς ἀμήχανον τὴν ἐπ' ἐκείνων γενέσθαι πτῆσιν οὐχ ἧττον ἢ τοῖς ὑποβρυχίοις τὴν ἐν ἀέρι ζωήν.[37]
>
> De même, donc, ceux qui ont enquêté / ceux qui rapportent des connaissances aussi sur les sommets de très hautes montagnes disent qu'elles sont toujours au-dessus des nuages, inaccessibles aux vents et qu'il n'est pas moins impossible aux oiseaux d'y voler que ne l'est la vie dans l'air aux êtres qui vivent sous la mer.[38]

On trouve en d'autres passages de l'œuvre nysséenne des références, plus explicites encore, aux sensations provoquées chez l'homme par sa présence au sommet d'une montagne – et plus seulement à ce que représente la montagne, par son élévation et la proximité qu'elle permet avec les cieux, donc avec Dieu. Deux textes célèbres de Grégoire évoquent ce vertige qui saisit celui qui se trouve au sommet, et regarde vers le bas. La configuration

36 Trad. de l'auteur.

37 Grégoire de Nysse, *Sur l'Hexaemeron*, 36, ed. Drobner 2009, 49, 19-50, 1.

38 Trad. de l'auteur.

des lieux évoque d'ailleurs tout autant le sommet d'une falaise que celui d'une montagne ; autrement dit, c'est moins le lieu exact, que l'effet d'une configuration géographique sur l'homme que retient Grégoire. Le premier passage figure dans la septième des *Homélies sur l'Ecclésiaste* :

> Καὶ τὰ μὲν γινωσκόμενα πάντα διὰ τῆς πολυπραγμοσύνης παρέδραμε, τὴν δὲ τοῦ αἰῶνος ἔννοιαν παραδραμεῖν οὐδεμίαν μηχανὴν ἐξευρίσκει, ὅπως ἂν ἔξω ἑαυτὴν στήσειε καὶ ὑπερθείη τοῦ προθεωρουμένου τῶν ὄντων αἰῶνος. Ἀλλ' ὥσπερ ὁ ἐπί τινος εὑρεθεὶς ἀκρωρείας – ὑποκείσθω δὲ πέτρα τις εἶναι λεία καὶ ἀπότομος, κάτωθεν ἐν ὀρθίῳ τε καὶ περιεξεσμένῳ τῷ σχήματι εἰς ἄπειρον μῆκος ἀνατεινομένη καὶ ἄνωθεν ἐπὶ τοῦ ὕψους τὴν ἄκραν ἐκείνην ἀνέχουσα τὴν ἐν τῇ προβολῇ τῆς ὀφρύος εἴς τι βάθος ἀχανὲς κατακύπτουσαν –, ὅπερ οὖν εἰκὸς παθεῖν τὸν ἄκρῳ τῷ ποδὶ τῆς ἐπινευούσης τῷ βάθει ῥαχίας ἐπιψαύοντα καὶ οὐδεμίαν ἔτι οὔτε τῷ ποδὶ βάσιν οὔτε τῇ χειρὶ ἀντίληψιν ἐξευρίσκοντα, τοῦτό μοι καὶ ἡ ψυχὴ παρελθοῦσα τὸ ἐν τοῖς διαστηματικοῖς νοήμασι βάσιμον ἐν τῇ ζητήσει τῆς προαιωνίου τε καὶ ἀδιαστάτου φύσεως πάσχει. Οὐκ ἔχουσά τι οὗ περιδράξηται, οὐ τόπον, οὐ χρόνον, οὐ μέτρον, οὐκ ἄλλο τι τοιοῦτον οὐδὲν ὃ δέχεται τῆς διανοίας ἡμῶν τὴν ἐπίβασιν, ἀλλὰ πανταχόθεν τῶν ἀλήπτων ἀπολισθαίνουσα ἰλιγγιᾷ τε καὶ ἀμηχανεῖ καὶ πάλιν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπιστρέφεται, ἀγαπῶσα τοσοῦτον μόνον γνῶναι περὶ τοῦ ὑπερκειμένου ὅσον πεισθῆναι ὅτι ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν γινωσκομένων φύσιν ἐστί.
>
> Et elle parcourt avec grande attention tout ce qui est connu, mais elle ne trouve pour parcourir la pensée de l'éternité aucun moyen qui lui permette de se tenir hors d'elle-même et de s'établir au-dessus de la durée des êtres, qu'elle a contemplée d'abord. Il en est comme de celui qui se trouve sur le sommet d'une montagne : supposons qu'il y ait au-dessous de lui un rocher lisse et coupé à pic, qui s'étende vers le bas sur une longueur infinie, d'une forme droite et polie, et qui d'en haut supporte à son sommet cette pointe qui, avec l'avancée de l'escarpement, penche vers l'abîme béant ; le sentiment naturel de celui qui, du bout du pied, effleure la roche qui s'incline vers l'abîme, et qui ne trouve plus aucun support pour son pied ni aucune prise pour sa main, c'est celui qu'à mon avis éprouve l'âme qui, dépassant ce qui est accessible par les concepts propres à l'intervalle, cherche la nature qui a précédé le temps et qui n'est pas comprise dans l'intervalle : n'ayant rien à empoigner, ni lieu, ni temps, ni mesure, ni rien d'autre qui soit capable de recevoir la marche de notre pensée, mais glissant de tous côtés sans trouver de prise, elle est saisie de vertige, désemparée, et se tourne de nouveau vers ce qui est de la même origine qu'elle, et elle se contente, quant à ce qui est

> au-dessus d'elle, d'en connaître juste assez pour être convaincue qu'il y a autre chose que la nature des choses connues.[39]

Dans ce passage, la sensation de vertige provoquée par la proximité du vide et la hauteur sert à Grégoire à dire la sensation que provoque dans l'âme de la créature la prise de conscience de la grandeur divine, et de son caractère incommensurable avec la création. Ce n'est donc plus la montagne comme lieu de proximité avec le divin qui est mise ici en avant : elle n'est même plus un point d'observation pour tourner le regard vers Dieu. Grégoire s'attache au contraire aux sensations physiques que provoque une configuration des lieux pour éclairer à partir d'elles le rapport de l'homme à Dieu.

On trouve un développement analogue dans la sixième des *Homélies sur les Béatitudes* :

> Ὅπερ παθεῖν εἰκὸς τοὺς ἔκ τινος ὑψηλῆς ἀκρωρείας εἰς ἀχανές τι κατακύπτοντας πέλαγος, τοῦτό μοι πέπονθεν ἡ διάνοια, ἐκ τῆς ὑψηλῆς τοῦ κυρίου φωνῆς, οἷον ἀπό τινος κορυφῆς ὄρους, εἰς τὸ ἀδιεξίτητον τῶν νοημάτων βλέπουσα βάθος. Καθάπερ γὰρ ἐν πολλοῖς τῶν παραθαλασσίων ἔστιν ἰδεῖν ὄρος ἡμίτομον, κατὰ τὸ παράλιον μέρος ἀπὸ κορυφῆς ἐπὶ τὸ βάθος δι' εὐθείας ἀπεξεσμένον, οὗ κατὰ τὸ ἄνω πέρας ἄκρα τις προβεβλημένη πρὸς τὸν βυθὸν ἐπινένευκεν, ὅπερ οὖν παθεῖν εἰκὸς τὸν ἀπὸ τῆς τοιαύτης σκοπιᾶς ἐκ πολλοῦ τοῦ ὕψους ἐπὶ τὴν ἐν τῷ βάθει διακύπτοντα θάλατταν, οὕτως ἰλιγγιᾷ μου νῦν ἡ ψυχή, ἐν τῇ μεγάλῃ ταύτῃ τοῦ κυρίου φωνῇ γενομένη μετέωρος [...]. Αὕτη ἐστὶν ἡ λεία καὶ ἀπότομος πέτρα ἡ μηδεμίαν ἐφ' ἑαυτῆς τῶν νοημάτων βάσιν ὑποδεικνύουσα, ἣν καὶ ὁ Μωϋσῆς ὡσαύτως ἀπρόσιτον τοῖς καθ' ἑαυτὸν δόγμασιν ἀπεφήνατο ὡς μηδαμοῦ δύνασθαι προσβῆναι ἡμῶν τὴν διάνοιαν, πάσης ἀντιλήψεως ἀποξεσθείσης διὰ τῆς ἀποφάσεως.
>
> Ce que ressentent vraisemblablement ceux qui se penchent du sommet d'une montagne élevée vers une mer immense, voilà ce que mon esprit a ressenti quand il a fixé son regard, depuis la parole élevée du Seigneur, comme du chef d'une montagne, vers la profondeur insondable de ses pensées. De même en effet qu'on peut souvent voir, au bord de la mer, un mont coupé en deux, lorsque le front qui fait face à la mer est tranché tout droit de la tête aux profondeurs et que, du côté de sa partie supérieure, il y a comme un sommet dressé qui se penche vers l'abîme, ce qu'éprouve donc vraisemblablement celui qui, d'une telle guette, regarde depuis cette grande hauteur jusqu'à la mer tout au fond, voilà le vertige qui saisit maintenant mon âme lorsqu'elle se trouve

39 Grégoire de Nysse, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, 7.8, trad. Vinel 1996, 382-5.

> ainsi élevée par la grande parole du Seigneur : [vient ensuite une citation de Mt 5,8, qui introduit deux citations scripturaires sur la vision de Dieu : Jn 1,18 ; 1 Tm 6,16]. Voici la roche lisse et escarpée, qui ne montre aucune base pour nos pensées, que Moïse aussi nous a dévoilée, dans ses doctrines, comme si inaccessible que notre esprit ne peut l'approcher nulle part, dans la mesure où toute saisie intellectuelle est retranchée par la négation [suit une citation d'Ex 33,20].[40]

Dans cet extrait, le rapprochement entre montagne et falaise au bord de la mer est explicite ; explicite, également, le renvoi à la théophanie dont a bénéficié Moïse. Cependant, la référence biblique n'oblitère pas le recours à l'expérience physique du vertige, qui est présenté par Grégoire comme l'analogue de la connaissance imparfaite mais saisissante de Dieu.

Dans ce dernier passage se trouvent ainsi rassemblés les différents fils de l'usage que fait Grégoire de Nysse de l'image de la montagne, en privilégiant certes la théophanie mosaïque du Sinaï, mais en y joignant une expérience physique de la montagne, et plus particulièrement du vertige. En outre, ces expériences bibliques et sensibles sont utilisées pour faire comprendre les modalités de la connaissance humaine de Dieu, impossible comme telle : l'approche de Dieu saisit l'homme et lui fait percevoir l'écart qui l'en sépare, sans lui permettre de connaître Dieu lui-même. Seule la médiation du Christ permet cette connaissance, introduisant non dans la dissemblance mais dans la parenté entre le Père et ses fils adoptifs, comme nous l'avons vu à propos des *Homélies sur le Notre Père*, lorsque c'est Jésus qui fait monter avec lui tous les fidèles sur la montagne.

5 Interlude évagrien : la montagne et le lieu de Dieu

On a vu plus haut qu'Évagre, comme la plupart des autres auteurs chrétiens, ne s'en tient pas à une seule interprétation de la montagne.[41] Cette dernière est nettement, pour Évagre, une réalité symbolique lorsqu'il en explique les occurrences dans l'Écriture ; le lieu concret de l'ascèse n'apparaît que fort peu, contrairement à ce qu'on peut constater chez d'autres auteurs du monachisme égyptien.[42]

Cette montagne rassemble pour Évagre les différentes théophanies de l'*Exode*, depuis le buisson ardent (Ex 3), la grande théophanie que nous avons déjà évoquée plus haut (Ex 19-20), jusqu'à celle d'Ex 24 où

40 Grégoire de Nysse, *Homélies sur les Béatitudes*, 6, Callahan 1992, 136, 25…137, 21.

41 Voir *supra*, section 3.

42 Voir *infra*, section 6.2.

les Anciens se joignent à Moïse. L'unité de lieu, ici, prime sur l'unité de temps, et les diverses théophanies paraissent éclairer différentes facettes d'une même réalité : la montagne est le lieu symbolique de la révélation et de la connaissance de Dieu. On trouve par exemple dans les *Pensées* une mention du Sinaï, au pied duquel se réfugier pour être appelé par Dieu. Si la théophanie et la montagne sont bien mentionnées, la scène symbolique trouve ici place au pied de la montagne, non à son sommet, et correspond à la scène du buisson, à une étape qui intervient donc relativement tôt dans la vie de Moïse et où la montagne ne joue ordinairement pas un rôle central :

> Εἰ δέ τις ἐκ τοῦ καμάτου καὶ ἀκηδία ἡμῖν προσγίνεται, μικρὸν ἀναδραμόντες ἐπὶ τὴν τῆς γνώσεως πέτραν τῷ ψαλτηρίῳ προσομιλήσωμεν, πλήσσοντες διὰ τῶν ἀρετῶν τῆς γνώσεως τὰς χορδάς · βοσκήσωμεν δὲ πάλιν καὶ ὑπὸ τὸ Σιναῖον ὄρος τὰ πρόβατα, ἵνα ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκ τῆς βάτου καλέσῃ καὶ τοὺς λόγους τῶν σημείων καὶ τῶν τεράτων καὶ ἡμῖν χαρίσηται.
>
> Mais si, sous l'effet de la fatigue, nous survient une certaine acédie, réfugions-nous un moment sur le roc de la science, prenons notre harpe et frappons par les vertus les cordes de la science ; puis retournons faire brouter nos brebis au pied du mont Sinaï, afin que le Dieu de nos pères nous appelle, nous aussi, du milieu du buisson et nous fasse, à nous aussi, la grâce de connaître les raisons « des signes et des prodiges ».[43]

Comme le soulignent les éditeurs en note, c'est la patience de Moïse à ce stade de son existence qui va permettre les révélations qui vont suivre, de même que la patience de l'ascète, son endurance dans l'épreuve, lui permet d'échapper à l'acédie et de s'approcher de Dieu. Le séjour au pied de la montagne est donc la figure de l'attente patiente, par l'ascète, des révélations divines.

En revanche, la montée au sommet de la montagne dit l'ascension vers la connaissance de Dieu lui-même, présentée par Évagre comme science de la sainte Trinité ; cette connaissance est simple, au contraire de la multiplicité qui concerne les créatures :

> Pour la contemplation des êtres, il y a les nombreux récits des voyants, tandis que pour la contemplation de la sainte Trinité, il n'y a qu'une seule intellection de science la concernant, parce qu'elle est science essentielle et se révèle à l'intellect qui est nu de passions. Or l'intellect ne peut être sauvé s'il ne court pas vers

43 Évagre le Pontique, *Pensées*, 17.32-9, ed. Guillaumont, Guillaumont, Géhin 1998, 212-5.

> le sommet de cette montagne, car la montagne spirituelle est la science de la sainte Trinité (située) sur un sommet élevé difficile d'accès, mais si l'intellect en est jugé digne, il se détourne du souci des objets. C'est vers cette montagne que les anges conduisaient le bienheureux Lot, en disant : *Sauve-toi sur la montagne, afin que le mal ne t'atteigne pas* [Gn 19,17].[44]

Ici, outre la référence à la montagne comme lieu de rencontre avec Dieu par excellence, le recours à l'image de l'ascension de la montagne fait sûrement référence à la fois à la difficulté du processus qui mène à ce type de connaissance, au caractère ardu de l'ascèse physique et du dépouillement intellectuel qu'elle demande, mais aussi à la séparation de l'homme d'avec le monde qu'implique une telle ascension. Ce dépouillement est explicitement mentionné, en référence à Col 3,9-10, dans un autre passage des *Pensées*, à propos d'une autre formulation pour dire la proximité de l'homme avec Dieu. Il s'agit du « lieu de Dieu », ou plutôt du lieu où se tenait le Dieu d'Israël (τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ισραηλ [Ex 24,10]), formule de la Septante qui correspond au simple « Dieu d'Israël » de l'Hébreu massorétique ;[45] ce lieu de Dieu renvoie chez Évagre à l'intellect qui contemple Dieu :

> Ὅταν ὁ νοῦς τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποδυσάμενος τὸν ἐκ χάριτος ἐπενδύσηται, τότε καὶ τὴν ἑαυτοῦ κατάστασιν ὄψεται κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς σαπφείρῳ ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερῆ, ἥντινα καὶ τόπον θεοῦ ἡ γραφὴ ὀνομάζει ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ὀφθέντα ἐπὶ τοῦ ὄρους Σινᾶ.
>
> Quand l'intellect se sera dépouillé du vieil homme et aura revêtu celui qui naît de la grâce, alors, c'est son propre état qu'il verra au temps de la prière, pareil au saphir et à la couleur du ciel ; c'est l'état que l'Écriture nomme le lieu de Dieu, qui a été vu par les Anciens sur le mont Sinaï.[46]

La théophanie d'Ex 24 offre donc une autre figuration de la connaissance de Dieu, en ce qu'elle permet à Évagre d'indiquer un

44 Évagre le Pontique, *Lettres*, 58.4, ed. Géhin 2025, 512-5, avec la note *ad loc*.

45 L'écart est déjà relevé dans la note au texte évagrien, voir note suivante.

46 Évagre le Pontique, *Pensées*, 39.1-6, ed. Guillaumont, Guillaumont, Géhin 1998, 286-9, en particulier 288 note 3. Voir également Évagre le Pontique, *Scholies aux Psaumes*, 75,1-2, avec la note *ad loc.*, et *Skemmata*, 25 ; ces textes ne font cependant pas mention de la montagne, dans la mesure où ils s'appuient sur Ps 75,3, « Et son lieu a été établi dans la paix, et sa demeure dans Sion » (καὶ ἐγενήθη ἐν εἰρήνῃ ὁ τόπος αὐτοῦ, καὶ τὸ κατοικητήριον αὐτοῦ ἐν Σιών), même si la mention de Sion ramène discrètement à une autre montagne biblique.

état restauré de l'intellect, condition nécessaire pour que l'homme puisse approcher Dieu. Ici, c'est la description biblique du sommet de la montagne – et en l'occurrence la forme propre qu'elle prend dans la Septante, avec la double mention du lieu et, dans la lecture d'Évagre, de la couleur au lieu du firmament[47] – qui sert de référent à l'état de l'intellect. L'ascension vers Dieu est sûrement présente, mais c'est bien le sommet de la montagne comme lieu de rencontre avec Dieu qui est pris pour équivalent de l'état de l'intellect dans sa rencontre avec Dieu. Au sommet de lui-même, l'intellect est transformé, on serait tenté de dire transfiguré, par la présence divine.

On trouve, dans la *Lettre* 39, un autre développement relatif à ce « lieu de Dieu », en référence à Ex 24,10 :

> « Si donc, avec la grâce de Dieu, l'intellect leur échappe et dépouille le vieil homme, au temps de la prière, son état lui apparaîtra comme un saphir ou pareil à la couleur du ciel : c'est ce que l'Écriture appelle le lieu de Dieu, qu'ont vu les Anciens au mont Sinaï [Ex 24,10-11] ; ce lieu, elle l'a aussi appelé *vision de paix* [Ps 75,3], parce qu'on voit en soi *la paix qui surpasse toute intelligence et qui garde nos cœurs* [Ph 4,7].[48]

Évagre réunit ici les deux fils d'Ex 24 et de Ps 75,3.[49] La théophanie du Sinaï est explicitement située sur une montagne, mais c'est bien la couleur qui est de nouveau mentionnée (saphir ou ciel). Le texte biblique est ici évidemment premier ; on peut toutefois se demander si la référence répétée à la couleur n'est pas également motivée par une expérience concrète de la vue du ciel depuis un sommet montagneux, de même que, chez Grégoire de Nysse, l'expérience du vide ressenti au sommet de la montagne venait renforcer le recours biblique au lieu qu'est la montagne lorsqu'il s'agissait de dire la connaissance de Dieu.

6 La montagne, lieu d'ascèse ?

Après ces textes qui lient montagne et connaissance (mystique) de Dieu, il est temps d'en venir à la dernière étape de notre parcours, qui concerne cette fois la montagne dans le contexte ascétique. Les textes évagriens nous en avaient déjà rapproché, mais je voudrais maintenant envisager non plus l'utilisation allégorique

47 Sur cette autre lecture, voir, outre la note *ad loc.* de l'édition des Sources chrétiennes, Guillaumont 1984.

48 Évagre le Pontique, *Lettres*, 39.7, ed. Géhin 2025, 428-9.

49 Voir *supra*, note 46.

de la montagne, en lien avec le texte biblique, au premier chef les théophanies vétérotestamentaires, mais le rôle de la montagne comme lieu concret de l'ascèse, comme environnement physique de celle-ci. En effet, dans la représentation actuelle de l'ascèse tardo-antique, le désert et la montagne semblent les deux lieux par excellence de l'ascèse ; ces deux types de paysages paraissent correspondre l'un et l'autre au désir de retrait du monde qui marque et détermine l'ascèse. Cependant, la montagne est-elle unanimement perçue et présentée comme un lieu par excellence de l'ascèse, dans le monde antique de langue grecque ? On examinera successivement la situation dans des textes du 4e et du 5e siècles de Cappadoce, d'Égypte et de Syrie, sans prétendre aucunement à l'exhaustivité.

6.1 Cappadoce

Ce n'est pas sans surprise, tout d'abord, qu'on constate que le corpus ascétique attribué à Basile est étrangement silencieux lorsqu'il s'agit de montagne ; le terme ὄρος n'y apparaît pas, en effet, sinon dans des citations de Lc 5,14 (une ville sur une montagne ne peut être cachée), mais c'est alors pour parler de l'ascèse et de l'ascète, non de la montagne. Le seul texte où il est largement question de montagne est la *Lettre* 42, un texte certes ascétique mais unanimement reconnu comme inauthentique.[50] L'auteur, assez avant dans la lettre, reprend les termes du Ps 10,1 pour dire la mise à l'écart du monde : « Voilà pourquoi j'émigre dans les montagnes comme un passereau » (Διὰ τοῦτο οὖν ἐγὼ μεταναστεύω ἐπὶ τὰ ὄρη ὡς στρουθίον).[51] Dans la suite du paragraphe, qui enchaîne les exemples bibliques, plusieurs font encore référence aux montagnes (Mont Carmel pour Élie, Mont des Oliviers pour le Christ, mais aussi des indications plus génériques comme celle d'He 11,38) ; cependant, les montagnes n'y jouissent d'aucun traitement privilégié et sont mentionnées aux côtés d'autres formes du paysage. Même aux marges inauthentiques du corpus basilien, la montagne n'est donc pas un lieu d'ascèse privilégié.

On en voudra encore pour preuve la célèbre *Lettre* 14 de Basile à son ami Grégoire de Nazianze, authentique celle-là, dans laquelle il décrit son lieu d'ascèse. Sans entrer dans l'analyse détaillée d'un texte qui en a déjà suscité de si nombreuses, on rappellera simplement que le lieu choisi par Basile se trouve au pied de la montagne, non à son sommet, dans un lieu certes isolé, mais qui n'est en rien marqué

50 Amand de Mendieta 1968, 241-5 ; voir aussi Cavallin 1944, 108-9. La question de la montagne n'est pas relevée dans ces études.

51 [Basile de Césarée], *Lettres*, 42.5.2, Courtonne 1957, 106 ; la référence biblique n'est pas relevée par l'éditeur.

par l'altitude, non plus que par la sauvagerie, seulement par la mise à l'écart du monde.[52]

6.2 Athanase, *Vie d'Antoine*

Au contraire, si l'on se tourne vers l'un des textes fondateurs de la littérature ascétique, la *Vie d'Antoine* d'Athanase, le vocabulaire de la montagne supplante largement celui du désert. On relève en effet 45 occurrences d'ὄρος (même si l'index de l'édition de référence ne relève que 40 passages), alors que, par comparaison, le terme ἔρημος n'y figure que 15 fois. En outre, la montagne y est une réalité ascétique suffisamment structurante pour se voir elle-même divisée en deux lieux, la montagne extérieure et la montagne intérieure. De manière assez classique, la montagne peut être présentée comme un lieu de proximité de l'ascète avec le divin ; c'est par exemple le lieu par excellence des visions, pour Antoine.[53] Mais c'est aussi le lieu propre du moine ; on a retenu depuis longtemps la formule « Et le désert devint une cité », à la suite par exemple du titre de l'ouvrage de D.J. Chitty.[54] Cependant, dans le texte de la *Vie*, ce sont d'abord les montagnes qui sont transformées et peuplées par les moines :

> Καὶ οὕτω λοιπὸν γέγονε καὶ ἐν τοῖς ὄρεσι μοναστήρια, καὶ ἡ ἔρημος ἐπολίσθη μοναχῶν, ἐξελθόντων ἀπὸ τῶν ἰδίων καὶ ἀπογραψαμένων τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πολιτείαν.
>
> C'est ainsi que dès lors, dans les montagnes aussi, des ermitages s'élevèrent et que le désert devint comme une cité de moines qui avaient quitté leurs biens et reproduisaient la vie de la cité céleste.[55]
>
> Ἦν οὖν ἐν τοῖς ὄρεσι τὰ μοναστήρια ὡς σκηναὶ πεπληρωμέναι θείων χορῶν, ψαλλόντων, φιλολογούντων, νηστευόντων, εὐχομένων, ἀγαλλιωμένων ἐπὶ τῇ τῶν μελλόντων ἐλπίδι καὶ ἐργαζομένων εἰς τὸ ποιεῖν ἐλεημοσύνας, ἀγάπην τε καὶ συμφωνίαν ἐχόντων εἰς ἀλλήλους. Καὶ ἦν ἀληθῶς ἰδεῖν ὥσπερ χώραν τινὰ καθ' ἑαυτὴν οὖσαν θεοσεβείας, καὶ δικαιοσύνης.

52 Voir par exemple Calvet-Sebasti 2015. Voir également les remarques fines de Forlin Patrucco 1983, 315-6, qui ne relève cependant pas la position relative à la montagne.

53 Voir Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 59.6 ; 60.1 (cf. 4 Rg 1,9) ; 66.1 ; 82.3 ; 93.5.

54 Chitty 1980. C'est également le cas dans le titre anglais d'origine (1966) : *The Desert, a City*.

55 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 14.7, ed. Bartelink 1994, 174-5.

> Dans les montagnes, les ermitages étaient donc comme des tentes remplies de chœurs divins, chantant des psaumes, lisant les Écritures, jeûnant, priant, se réjouissant dans l'espérance des biens futurs, travaillant pour faire l'aumône et menant une vie d'amour mutuel et de concorde. On pouvait vraiment y voir comme une région à part de piété et de justice.[56]

> Πάλιν τε ἦν καρὰ ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ζῆλος προκοπῆς καὶ παράκλησις διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως.

> De nouveau c'était la joie dans les montagnes, le zèle pour progresser et la consolation par la confiance mutuelle.[57]

On voit que dans ces différents passages, plus que le désert, c'est la montagne, ou plutôt les montagnes, qui sont le lieu de l'ascèse ; ce sont elles qui sont transformées par la présence des solitaires. On en veut pour preuve le passage plus célèbre encore de 85.3-4 qui compare les ascètes hors de leur lieu avec des poissons hors de l'eau : le lieu vers lequel ils doivent se hâter, ce n'est pas, dans le texte athanasien, le désert, mais la montagne :

> Ὥσπερ οἱ ἰχθύες ἐγχρονίζοντες τῇ ξηρᾷ γῇ τελευτῶσιν, οὕτως οἱ μοναχοὶ βραδύνοντες μεθ' ὑμῶν καὶ παρ' ὑμῖν ἐνδιατρίβοντες ἐκλύονται. Δεῖ οὖν, ὥσπερ τὸν ἰχθὺν εἰς τὴν θάλασσαν, οὕτως ἡμᾶς εἰς τὸ ὄρος ἐπείγεσθαι, μήποτε βραδύνοντες ἐπιλαθώμεθα τῶν ἔνδον.

> Comme les poissons meurent lorsqu'ils restent longtemps sur la terre sèche, de même à s'attarder avec vous et à séjourner chez vous, les moines se relâchent. Il faut donc que, comme le poisson vers la mer, nous nous hâtions vers la montagne, pour ne pas oublier, en nous attardant, les choses intérieures.[58]

On pourrait encore ajouter à cette énumération, par exemple, la mort d'Antoine, qui prend place dans la montagne intérieure, de même que sa sépulture (*Vie d'Antoine*, 91-2). Il faut cependant prendre en compte en cette matière une particularité du grec d'Égypte :

56 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 44.2-3, ed. Bartelink 1994, 254-5.

57 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 54.7, ed. Bartelink 1994, 280-1.

58 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 85.3-4, ed. Bartelink 1994, 354-5 ; l'éditeur, en note (355 note 1) considère que le lieu propre dont il est question est la cellule, reprenant ainsi les conceptions dont témoignent par exemple Évagre ou les *Apophtegmes*. Cependant, dans le passage en question, il n'est pas question de cellule, mais seulement des montagnes, comme le lieu propre, le milieu de vie qui doit être regagné au plus vite.

en effet, on a montré depuis longtemps que, dans les papyrus, ὄρος signifiait aussi bien montagne que désert, puis, par la suite, monastère (dans l'expression « la montagne de »).[59] Il s'agit bien là d'un sens proprement égyptien, qui tient à la conformation du terrain dans cette région, ainsi qu'au sens d'un signe hiéroglyphique – on retrouve d'ailleurs cet usage en égyptien actuel, à propos du mot *djebel* : ces termes désignent ce qui n'est ni la vallée du Nil, ni le delta. Au contraire, un monastère situé véritablement en haut, au sommet de la falaise ou sur une montagne, peut être désigné par le terme πέτρα, comme c'est le cas de l'église du même nom située dans le nome d'Antinoopolis, dont J. Gascou, à la suite d'A. Boud'hors et R. Boutros, a étudié la dénomination.[60]

Ce constat lexicologique conduit donc à nuancer fortement les remarques faites auparavant : si l'on suit l'usage égyptien que suggèrent les papyrus pour interpréter le texte de la *Vie d'Antoine*, ainsi que le premier passage cité, qui propose déjà une équivalence entre montagne et désert, il n'y aurait pas tant un usage privilégié du terme ὄρος pour désigner le lieu de l'ascèse, qu'une utilisation parallèle des termes ὄρος et ἔρημος, dans la mesure où le premier terme est un équivalent du second. Ou du moins, si elle garde une nuance propre, la référence à la montagne ne paraît pas particulièrement motivée par ses usages bibliques. La réalité géographique est simplement mobilisée pour souligner la mise à l'écart de l'ascète, son retrait du monde (ξενιτεία), loin des villes et villages, et des lieux cultivés, au profit d'un endroit sauvage, comme le montre tout l'itinéraire d'Antoine dans la *Vie*, lequel ne cesse de s'éloigner davantage de la partie civilisée, cultivée du pays.

6.3 Théodoret et les ascètes de Syrie

Pour terminer, je voudrais examiner les références ascétiques à la montagne dans une troisième zone géographique, la Syrie, à partir de l'*Histoire philothée* de Théodoret de Cyr. En effet, les différentes notices de ce texte sont très attentives aux environnements géographiques et aux reliefs dans lesquels évoluent les différents ascètes. En est-il de même qu'en Égypte, et la montagne y est-elle un simple équivalent, éventuellement un peu plus rude, du désert ? C'est ce que laisse entendre une note des éditeurs, dans la Vie de Macédonios (XIII, 14), à propos de la « vie dans les montagnes » (τὴν ὄρειον πολιτείαν) ; pour eux, l'expression serait ici à prendre au sens propre, mais ailleurs dans le texte de Théodoret, elle serait un synonyme de « vie au désert ». Les

59 Cadell, Rémondon 1967.

60 Gascou 2011. Voir aussi Boud'hors, Boutros 2000.

éditeurs proposent explicitement d'étendre les remarques de Cadell et Rémondon à la Syrie.[61] La chose paraît surprenante, vu la différence du paysage, la diversité de configuration des lieux entre l'Égypte et la Syrie (sans parler de la différence de langue vernaculaire). On trouve d'ailleurs un peu plus loin dans le texte une formulation qui indique clairement qu'il ne peut en aller ainsi : τὰ ἐρημότερα τοῦ ὄρους, « les déserts de la montagne » (XXVI, 6.1). En outre, les usages des deux termes sont beaucoup plus équilibrés que dans la *Vie d'Antoine*, puisqu'on trouve 40 occurrences d'ὄρος, pour 26 d'ἔρημος.

Dans les différentes notices biographiques de l'ouvrage, la montagne figure nettement comme l'un des lieux privilégiés de l'ascèse. Voici quelques exemples :

> ἐκ ταύτης ὁρμώμενος ὁ μέγας Ἰάκωβος τὸν ἐρημικὸν καὶ ἡσύχιον ἠσπάσατο βίον καί, τὰς τῶν ὑψηλοτάτων ὀρῶν καταλαβὼν κορυφάς, ἐν ἐκείναις διῆγεν.
>
> Originaire de cette cité, le grand Jacques embrassa la vie recueillie du désert et, gagnant la cime des plus hautes montagnes, y faisait son séjour.[62]
>
> Οὗτος τοίνυν παλαίστραν ἔσχε καὶ στάδιον τὰς τῶν ὀρῶν κορυφὰς οὐκ ἐφ' ἑνὸς ἱδρυμένος χωρίου, ἀλλὰ νῦν μὲν τούτῳ ἐνδιαιτώμενος, νῦν δὲ εἰς ἐκεῖνο μεταβαίνων.
>
> Macédonios avait pour palestre et pour stade le sommet des montagnes : il ne s'était pas fixé en un endroit, mais tantôt il vivait ici et tantôt s'en allait ailleurs.[63]

La montagne n'est cependant pas le seul lieu d'ascèse, comme en témoigne par exemple le recours à la citation, déjà évoquée, d'He 11,37-8, qui fait figurer la montagne aux côtés des déserts, des cavernes et des antres, comme lieu de retraite ascétique :

> Μαρκιανὸν δὲ τὸν πάνυ πῶς ἂν ἀξίως θαυμάσαιμεν ἢ δῆλον ὅτι Ἠλίᾳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ τοῖς κατ' ἐκείνους συντάττοντες οἱ «περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι, ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος οὗτος, ἐν ἐρημίαις πλανώμενοι, καὶ ὄρεσι καὶ σπηλαίοις, καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς».

61 Canivet, Leroy-Molinghen 1977, 499 note 1. Cadell, Rémondon 1967.

62 Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, 1.2.3-6 (Jacques de Nisibe), ed. Canivet, Leroy-Molinghen 1977, 162-3.

63 Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, 13.2.1-3 (Macédonios), ed. Canivet, Leroy-Molinghen 1977, 476-7.

> Comment rendre au célèbre Marcianos l'admiration qu'il mérite ? Évidemment, en le comparant à Élie, à Jean et à leurs semblables, qui, « vêtus de mélotes, de peaux de chèvres, dépourvus de tout, éprouvés, malmenés, eux dont le monde n'était pas digne, erraient dans les déserts, les montagnes, les cavernes et les antres de la terre ».[64]

Contrairement aux formulations de la *Vie d'Antoine*, donc, les montagnes de Syrie sont un lieu particulièrement propice à l'ascèse, mais ils ne sont pas le seul. Qui plus est, Théodoret est attentif à distinguer précisément les configurations du paysage de l'ascèse, parmi lesquels les sommets des montagnes ne sont que l'un des lieux possibles.

Dans l'*Histoire philothée*, il y a cependant une montagne par excellence, pour les ascètes, et c'est sans trop de surprise le Sinaï. Cependant, cette montagne biblique de référence n'est pas un lieu monastique, un lieu où s'installe le ou les ascètes, mais un lieu de pèlerinage, un lieu où l'on va chercher la rencontre avec Dieu et la confirmation de la vocation monastique. On en trouve un exemple remarquable dans la notice consacrée à Julien Saba : celui-ci part en pèlerinage au mont Sinaï ; Théodoret souligne qu'il passe par le désert, évitant toute ville ou bourg :

> Τοιγάρτοι πολλῶν ἡμερῶν ὁδὸν ἐξανύσαντες, καταλαμβάνουσι τὸ ποθούμενον ὄρος καί, τὸν οἰκεῖον προσκυνήσαντες δεσπότην, πολὺν ἐκεῖ διετέλεσαν χρόνον, τοῦ χωρίου τὴν ἐρημίαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἡσυχίαν τρυφὴν μεγίστην ἡγούμενοι. Ἐν ἐκείνῃ δὲ τῇ πέτρᾳ, ὑφ' ᾗ κρυπτόμενος Μωϋσῆς τῶν προφητῶν ὁ κορυφαῖος ἠξιώθη τὸν θεὸν ἰδεῖν, ὡς δυνατὸν ἦν ἰδεῖν, ἐκκλησίαν δειμάμενος καὶ θεῖον ἁγιάσας θυσιαστήριον ὃ καὶ εἰς δεῦρο διέμεινεν, εἰς τὴν οἰκείαν ἐπανῆκε παλαίστραν.
>
> Ainsi donc, après avoir marché bien des jours, ils atteignent la montagne de leurs désirs où, après avoir adoré leur Maître, ils passèrent un long temps, car la solitude de ce lieu désert et leur tranquillité d'esprit leur paraissaient la suprême jouissance. Sur cette roche au creux de laquelle Moïse, le prince des prophètes, s'était caché et avait été jugé digne de voir Dieu, autant qu'il est possible de le voir, Julien bâtit une église et, après avoir consacré un autel divin, qui demeure debout jusqu'à maintenant, il s'en retourna dans sa palestre.[65]

64 Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, 3.1.1-6 (Marcianos), ed. Canivet, Leroy-Molinghen 1977, 246-7.

65 Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, 2.13.10-18, ed. Canivet, Leroy-Molinghen 1977, 222-5.

Cette fois, c'est la théophanie indirecte, de dos, d'Ex 33,18-23, qui est mobilisée, et Julien sanctifie par la construction d'une église et d'un autel la roche où se cachait Moïse. Cependant, ce lieu n'est qu'une étape, si désirable soit-il, et l'ascète retourne ensuite à son lieu d'origine : il ne reste pas sur la montagne du Sinaï. Il en va de même pour Syméon l'Ancien, qui fait lui aussi un pèlerinage au Sinaï ; la montagne y est un lieu de manifestation particulière du divin (vision, audition, mais aussi nourriture envoyée par Dieu) :

> Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ ποθούμενον κατέλαβον ὄρος, φασὶν ἐκεῖνον τὸν θαυμάσιον γέροντα ἐν ἐκείνῳ τῷ χωρίῳ ἐν ᾧ τὸν θεὸν Μωϋσῆς ἰδεῖν ἠξιώθη, εἶδε δὲ ὡς δυνατὸν ἦν φύσει θνητῇ, κλῖναι τὰ γόνατα καὶ μὴ πρότερον ἀναστῆναι ἕως θείας ἐπήκουσε φωνῆς, τὴν δεσποτικὴν αὐτῷ μηνυούσης εὐμένειαν. Ἐπειδὴ δὲ καὶ ἅπαντα τῆς ἑβδομάδος τὸν κύκλον οὕτω συγκεκυφὼς διετέλεσε, τροφῆς οὐδὲ βραχείας μεταλαχών, ἐκέλευσεν ἡ γενομένη φωνὴ καὶ τὰ προτεθέντα αὐτῷ λαβεῖν καὶ προθύμως καταφαγεῖν · ἐκτείνας δὲ τὴν χεῖρα καὶ τρία μῆλα εὑρὼν καὶ τούτων ἐμφορηθεὶς ὡς ὁ δεδωκὼς παρηγγύησεν, ἰσχύος τε γέγονεν ἁπάσης ἀνάπλεως καὶ μετὰ θυμηδίας τοὺς συνόντας, ὡς εἰκὸς ἦν, ἠσπάσατο. Γεγηθὼς τοίνυν καὶ γαννύμενος ἐπανῄει ἅτε δὴ καὶ θείας ἐπακούσας φωνῆς καὶ θεοσδότου πάλιν ἀπολαύσας τροφῆς.
>
> Lorsque Syméon arriva donc à la montagne de ses désirs, on dit que cet admirable vieillard se mit à genoux à l'endroit même où Moïse mérita de voir Dieu et le vit, autant qu'il est possible à la nature mortelle, et qu'il ne se releva pas avant d'avoir entendu une voix divine lui signifier la bienveillance du Maître à son égard. Il resta ainsi prosterné toute une semaine sans prendre la moindre nourriture, puis la voix se fit entendre qui lui ordonna de prendre ce qui lui était présenté et de le manger de bon cœur. Il tendit la main et trouva trois pommes dont il se régala comme on le lui avait recommandé en les lui donnant ; il récupéra toutes ses forces, et, tout heureux, comme bien on pense, il embrassa ses compagnons. Rayonnant de joie, il se remit donc en route, maintenant qu'il avait entendu une voix du ciel et pris une nourriture qui était encore un don de Dieu.[66]

L'épisode n'est pas sans rappeler la nourriture fournie par Dieu à Élie, dans son chemin vers le mont Horeb (3 Rg 19,5-8) ; ici, c'est sur la montagne même que Dieu nourrit Syméon, et c'est après la théophanie, non avant. On notera, dans cet extrait comme dans le précédent, la désignation de la montagne du Sinaï par la formule τὸ

66 Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, 6.12, ed. Canivet, Leroy-Molinghen 1977, 362-3.

ποθούμενον [...] ὄρος, qui semble apparaître avec Théodoret et n'est employée que par lui, dans l'Antiquité tardive, du moins d'après les indications du *Thesaurus linguae graecae*. En tout cas, la montagne du Sinaï n'est pas, pour les ascètes de Théodoret, un lieu d'ascèse : elle est, comme chez les auteurs plus anciens, un lieu de théophanie, qui vient confirmer la vocation ascétique. Le pèlerin retourne ensuite à son lieu propre, qui peut, ou non, être une montagne.

Il faudrait bien sûr poursuivre l'enquête sur les usages ascétiques du terme ὄρος, par exemple dans les *Apophtegmes*, ainsi que dans d'autres textes ascétiques et hagiographiques. Mais la prégnance du terme semble sinon limitée au contexte égyptien et à l'usage particulier du terme dans cette région, similaire d'ailleurs en copte, du moins prépondérante principalement dans cette région, du fait de la conflation entre montagne et désert. Ailleurs, la montagne n'est qu'un lieu de retraite, de mise à l'écart parmi d'autres, une variété de désert, mais elle reste toutefois un lieu particulier d'expérience de la proximité avec le divin, au point de justifier un pèlerinage.[67]

7 Conclusion

Au terme de ce petit panorama des montagnes de l'Antiquité grecque chrétienne, c'est la polysémie qui demeure frappante. Les montagnes bibliques sont évoquées comme des lieux physiques, mais surtout comme des lieux symboliques, marqués par la proximité avec Dieu. Parmi elles, une seule émerge vraiment et est privilégiée : c'est le Sinaï, lieu de la théophanie à Moïse (et de la théophanie à Élie, même si cette référence apparaît moins nettement) ; cette prépondérance est confirmée par le fait que cette montagne devient un lieu de pèlerinage monastique, tout autant que de pèlerinage tout court.

On a vu d'autre part que la montagne était un élément codé pour dire la connaissance de Dieu, chez Évagre et chez Grégoire de Nysse en particulier, à la suite d'Origène sans doute ; cependant, de manière remarquable chez l'évêque de Nysse, cette utilisation figurée de la montagne est également liée à la géographie réelle, ou plutôt à l'expérience physique de la montagne, ce qui est peut-être aussi vrai, quoique dans une moindre mesure, d'Évagre.

Enfin, la montagne est un lieu ascétique, mais pas partout, ni de manière uniforme. Elle l'est universellement dans la mesure où elle est un lieu à l'écart des habitations communes, mais étrangement, la montagne est rarement choisie comme lieu ascétique du fait de sa proximité supposée avec le divin. Ce motif surnage cependant ici et là, par exemple dans la *Vie d'Antoine*, puisqu'être assis au sommet

67 Maraval 2011, 308-10.

de la montagne est la position privilégiée pour les visions dont est gratifié Antoine.

Il y a donc beaucoup d'usages et d'interprétations possibles de la montagne, qui ne sont pas tous réalisés chez tous les auteurs, et qui seraient encore multipliés si l'on étudiait l'interprétation de tous les passages bibliques où il est question de montagne… L'enquête ici proposée a privilégié volontairement quelques auteurs et quelques lieux bibliques, sans prétendre aucunement qu'ils fourniraient un aperçu global des usages et des réceptions de la montagne dans le christianisme ancien de langue grecque.

Bibliography

Amand de Mendieta, E. (1968). « L'authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la correspondance de saint Basile de Césarée ». *Recherches de Science Religieuse*, 56, 241-64.

Bartelink, G.J.M. (1994). *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*. Paris : Éditions du Cerf. SC 400.

Beinaert, L. (1950). « Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétienne ». *Eranos Jahrbuch*, 19, 41-63.

Bohlen, R. (1994). « Berge, heilige ». *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2. 3. Ausg. Freiburg : Herder, 248-50.

Bonnefoy, Y. (éd.) (1999). *Dictionnaire des mythologies*. Paris : Flammarion.

Boudignon, Ch. ; Cassin, M. (2018). *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Notre Père*. Paris : Éditions du Cerf. SC 596.

Boud'hors, A. ; Boutros, R. (2000). « La Sainte Famille à Ǧabal al-Ṭayr et l'homélie du Rocher ». Bosson, N. (éd.), *Études coptes VII. Neuvième journée d'études* (Montpellier, 3-4 juin 1999). Paris ; Louvain ; Sterling ; Virginia : Peeters, 59-76. Cahiers de la Bibliothèque Copte 12.

Cadell, H. ; Rémondon, R. (1967). « Sens et emplois de τὸ ὄρος dans les documents papyrologiques ». *Revue des études grecques*, 80, 343-9.

Callahan, J. F. (1992). *Gregorii Nysseni De oratione dominica, De beatitudinibus*. Leiden ; New York ; Köln : Brill. Gregorii Nysseni Opera 7.2.

Calvet-Sebasti, M.-A. (2015). « Une joute épistolaire « homérique » entre Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze ». Gavoille, É. ; Guillaumont, F. (éds), *Conflits et polémiques dans l'épistolaire*. Tours : Presses universitaires de Tours, 259-70. Perspectives Littéraires.

Canévet, M. (2021). *Grégoire de Nysse, Homélies sur le Cantique des cantiques*, vol. 1. Paris : Éditions du Cerf. SC 613.

Canivet, P. ; Leroy-Molinghen, A. (1977). *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, vol. 1. Paris : Éditions du Cerf. SC 234.

Cavallin, A. (1944). *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*. Lund : C.K.W. Gleerup.

Ceschi, G. (2019). « La montagna nel greco neotestamentario ». Taufer, M. (a cura di), *La montagna nell'antichità*. Friburgo in Brisgovia ; Vienna : Rombach Wissenschaften, 287-302. Reihe Paradeigmata 56.

Chitty, D. J. (1980). *Et le désert devint une cité : une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine. Spiritualité orientale 31.

Courtonne, Y. (1957). *Saint Basile, Correspondance*, vol. 1. Paris : Belles Lettres. CUF.

Daniélou, J. (1968). *Grégoire de Nysse, Vie de Moïse*. Paris : Éditions du Cerf. SC 1bis.

Drobner, H. R. (2009). *Gregorii Nysseni In Hexaemeron. Opera exegetica in Genesim, Pars 1*. Leiden ; Boston : Brill. Gregorii Nysseni Opera 4.1.

Dulaey, M. (2006). « "Venez, montons à la montagne du Seigneur" : Is 2, 2-6 (Mi 4, 1-3) dans l'exégèse paléochrétienne ». Caseau, B. ; Cheynet, J.-C. (éd.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge : mélanges offerts à Pierre Maraval*. Paris : Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 159-78. Monographies 23.

Dulaey, M. (2021). *Eucher de Lyon, Œuvres exégétiques. Clés pour l'intelligence spirituelle. Instructions*. Paris : Éditions du Cerf. SC 618.

Fernandez Lago, J. (1993). *La Montaña, en las Homilías de Orígenes*. Santiago de Compostela : Instituto teologico compostelano. Collectanea scientifica compostellana 7.

Foerster, W. (1954). « ὄρος ». Friedrich, G. (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 5. Stuttgart : W. Kohlhammer Verlag, 475-86.

Forlin Patrucco, M. (1983). *Basilio di Cesarea, Le lettere*, vol. 1. Torino : Società editrice internazionale. Corona Patrum 11.

Gascou, J. (2011). « La montagne d'Antinoopolis, hagiographie et papyrus ». Bastianini, G. ; Casanova, A. (a cura di), *I papiri letterari cristiani : atti del convegno internazionale di studi in memoria di M. Naldini* (Firenze, 10-11 giugno 2010). Firenze : Istituto Papirologico G. Vitelli, 161-71. Studi e Testi di Papirologia N. S. 13.

Géhin, P. (1987). *Évagre le Pontique, Scholies aux Proverbes*. Paris : Éditions du Cerf. SC 340.

Géhin, P. (2025). *Évagre le Pontique, Lettres*. Paris : Éditions du Cerf. SC 652.

Giannarelli, E. (1988). « Daniele, la montagna e Maria : contributo alla storia di un simbolo cristiano ». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 5, 253-9.

Giannarelli, E. (1989). « Abacuc, la montagna ombreggiata e Maria ». *Annali di Storia dell'Esegesi*, 6, 77-88.

Guillaumont, A. (1984). « La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne ». *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 50, 255-62 [= *Études sur les spiritualités de l'Orient chrétien*. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1996, 144-50. Spiritualité orientale 66].

Guillaumont, A. ; Guillaumont, C. ; Géhin, P. (1998). *Évagre le Pontique, Pensées*. Paris : Éditions du Cerf. SC 438.

Harl, M. (1993). « Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères cappadociens ». Harl, M. (éd.), *Le Déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Paris : Institut d'études augustiniennes, 301-6. Études augustiniennes, série Antiquité 135 (première publication *Revue des études grecques*, 80, 1967, 407-12).

Heid, S. (2003). « Der Sinai-Berg der Gottesschau in frühkirchlicher Tradition ». *Rivista di Archeologia Cristiana* 79, 313-58.

Laird, M. (2004). *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge and Divine Presence*. Oxford : Oxford University Press. Oxford Early Christian Studies.

Mann, F. (2006). « ὄρος ». Mann, F. (éd.), *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*. Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 899-903.

Maraval, P. (2011). *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, 2e éd. Paris : Éditions du Cerf ; CNRS éditions. Biblis 9.

Maraval, P. (2014). *Grégoire de Nysse, Éloge de Grégoire le Thaumaturge ; Éloge de Basile*. Paris : Éditions du Cerf. SC 573.

Maraval, P. (2019). *Grégoire de Nysse, Trois oraisons funèbres et Sur les enfants morts prématurément*. Paris : Éditions du Cerf. SC 606.

Mateo-Seco, L. F. ; Maspero, G. (eds) (2010). *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden; Boston : Brill. Supplements to Vigiliae christianae 99.

Monaci Castagno, A. (a cura di) (2000). *Origene : dizionario : la cultura, il pensiero, le opere*. Roma : Città Nuova.

Moniales de Wisques (2010). *Grégoire le Grand, Morales sur Job XXXIII-XXXV*. Paris : Éditions du Cerf. SC 538.

Munnich, O. (2008). « La Bible dans l'élaboration d'un modèle de sainteté : l'exemple de l'Éloge de Basile ». Cassin, M. ; Grelier, H. (éd.), *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours* (Paris, 9-10 février 2007). Paris : Institut d'études augustiniennes, 191-212. Études augustiniennes, série Antiquité 184.

Neri, V. (2001). « La montagna e il sacro nella cristianità tardoantica ». Giorcelli Bersani, S. ; Bertrandy, F. (a cura di), *Gli antichi e la montagna : ecologia, religione, economia e politica del territorio* (Aosta, 21-23 settembre 1999). Torino : CELID, 65-80.

Ressa, P. (2010). « *Sunt montes boni, sunt montes mali* : interpretazioni patristiche della montagna ». *Auctores Nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 8, 325-46.

Reynard, J. (2002). *Grégoire de Nysse, Sur les titres des Psaumes*. Paris : Éditions du Cerf. SC 466.

Rondeau, M.-J. ; Géhin, P. ; Cassin, M. (2021). *Évagre le Pontique, Scholies aux Psaumes*. Paris : Éditions du Cerf. SC 614-15.

Stommel, E. (1954). « Berg ». *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 2. Stuttgart : A. Hiersemann, 136-8.

Vinel, F. (1996). *Grégoire de Nysse, Homélies sur l'Ecclésiaste*. Paris : Éditions du Cerf. SC 416.