

Daniel VIGNE, « Le témoignage de la *Philocalie* et les nouvelles spiritualités », dans *Contacts. Revue française de l'Orthodoxie*, n° 182 (1998), p. 119-149. Communication au Colloque « Le New Age » organisé par l'Institut de Science et Théologie des Religions (Institut Catholique de Toulouse, 29 avril 1997).

www.danielvigne.fr

Le témoignage de la *Philocalie* et les nouvelles spiritualités

La traduction française complète de la *Philocalie*, récemment publiée par les éditions DDB-Lattès (1995), a été saluée comme un véritable événement éditorial. Cette « somme » spirituelle, véritable Bible de la spiritualité byzantine, était presque inconnue du public français jusqu'à une époque récente. Un premier choix de textes avait été publié en 1953 par Jean Gouillard, sous le titre *Petite Philocalie de la prière du cœur*. Mais il fallut attendre 1979 pour que soit mise en œuvre une traduction complète du recueil, aux éditions de l'Abbaye cistercienne de Bellefontaine, dans la collection *Spiritualité orientale*. La traduction ne dura pas moins de douze ans. Dirigée par le P. Boris Bobrinskoy, de l'Institut Saint-Serge, elle compte onze fascicules, publiés de 1979 à 1991. C'est cet immense travail qui se trouve désormais rassemblé en deux volumes, enrichi d'une substantielle introduction d'Olivier Clément, et suivi d'une postface du traducteur Jacques Touraille.

La *Philocalie* représente elle-même un véritable voyage dans le temps, puisqu'elle rassemble des textes d'une quarantaine d'auteurs, étalés sur plus de mille ans d'histoire : du IV^e au XV^e siècles, des origines du monachisme en Égypte à la veille de la chute de Constantinople. Mais malgré la diversité des époques, une étonnante unité parcourt l'ensemble de l'œuvre. Les sentences, apophtegmes, conseils spirituels,

réflexions en tous genres se succèdent et se complètent à la manière d'un puzzle, ou plutôt d'une immense mosaïque, qui illustre tous les aspects de la spiritualité byzantine. Le vocabulaire est à peu près le même d'un bout à l'autre de l'ouvrage, ainsi que les thèmes principaux. Une harmonie s'en dégage, qui donne effectivement l'*amour de la beauté* (sens du mot *philocalie*), [p. 120] le goût des choses d'en-haut, à ceux qui se mettent à son école.

Une question particulière a été à l'origine de cette étude. Que peut apporter la spiritualité byzantine telle qu'elle s'exprime dans la *Philocalie* à des personnes qui sont, comme on dit, en recherche spirituelle ? Quelles affinités pourrait-on repérer entre cet univers et celui des « nouvelles spiritualités » ? Du *New Age* vers le christianisme, les auteurs de la *Philocalie* peuvent-ils nous aider à trouver des points de passage, à tracer des chemins ? J'ai choisi de regrouper mes réflexions sur ce sujet autour de trois pôles :

- la relation à soi-même, ou l'émergence de la vie intérieure
- la relation à Dieu, ou l'entrée dans le Mystère
- la relation aux autres et au monde, ou l'existence engagée.

Ces réflexions n'ont nullement l'ambition d'épuiser le message de la *Philocalie*, ni d'en faire une quelconque synthèse, mais simplement d'en montrer la pertinence pour les hommes d'aujourd'hui. Je m'appuierai aussi souvent que possible sur la parole de ces auteurs que la tradition nomme à bon droit *théophores*, et qui de fait, *portent Dieu* à ceux qui le cherchent.

1. Relation à soi-même : l'émergence de la vie intérieure

Les premiers pas vers le monde spirituel s'inscrivent généralement dans une démarche de découverte de soi-même, où le psychologique, le spirituel et le corporel sont intimement mêlés. Pour beaucoup de personnes, tout commence par la découverte d'un espace intérieur, à la fois attirant et mystérieux. C'est dans ce rapport de soi à soi que se dessinent les linéaments d'une sensibilité religieuse. En quoi ces premiers pas de la vie spirituelle peuvent-ils préparer à une authentique

expérience de la foi chrétienne ? Quatre traits me paraissent dignes d'être soulignés dans la *Philocalie* à ce sujet.

1. Avant tout, nous remarquons l'insistance des auteurs sur la vie chrétienne comme **chemin spirituel**. Devenir chrétien [p. 121] n'est pas donné d'un coup. Le christianisme se découvre au sein d'un itinéraire. Nous sommes parfois tentés de « dogmatiser » et d'exiger que chacun ait rapidement accès à tous les aspects du mystère. Il y a là un danger, dont les auteurs de la *Philocalie* étaient conscients. À chaque âge de la vie spirituelle correspond une découverte, un langage. Le Christ évoque souvent cette dimension de secret, qui reflète le caractère progressif et personnalisé de notre participation à la vie divine.

Le christianisme, osons le dire, est à sa manière une religion initiatique. Les sacrements dits de l'initiation devraient précisément marquer les étapes de ce cheminement. Partout dans la *Philocalie* sont distinguées des étapes de la vie spirituelle : commençants, progressants, parfaits, avec une sorte de délicatesse pédagogique et une attention à ne pas dire trop tôt ce qui ne peut pas être entendu. Ainsi en est-il du mystère des mystères, celui de la Trinité, qu'il faut sans doute une vie entière pour l'entrevoir comme il convient. On peut comprendre que la foi trinitaire apparaisse comme irrecevable, dans ses formules les plus denses, par des gens qui sont en chemin et qui risquent de plaquer des représentations « triangulaires » ou polythéistes sur une réalité divine qui est totalement d'un autre ordre. Il convient donc de ne pas exiger d'emblée l'adhésion aux formules dogmatiques les plus hautes de la tradition : celles-ci seront découvertes de façon progressive. Le livre de Paul Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle* (DDB, 1964) en témoigne : à chaque étape de cette croissance convient un langage, une entrée particulière dans le mystère de Dieu, qui doivent être respectés.

En lien avec l'idée de chemin spirituel, les auteurs de la *Philocalie* évoquent fréquemment cette réalité profonde et intime qu'est l'expérience spirituelle, avec les signes intérieurs, les sensations spirituelles qui en marquent les différentes étapes. Ce rapport à l'expérience apparaît comme très finement

géré. En effet, les signes sensibles sont considérés comme choses normales : chaleur du cœur, larmes, bondissements de l'âme, transports... Parfois au contraire, l'expérience est douloureuse : on est cloué, pour ainsi dire, [p. 122] de tristesse, paralysé par l'*acédie* ou par une crainte de Dieu quelque peu écrasante. Tout cela est décrit avec précision et justesse, mais en même temps, mis à distance. Ces expériences spirituelles sont vues comme des phénomènes normaux auxquels il ne faut pas s'attacher.

À l'égard de telles expériences, peut-être avons-nous un peu vite, dans notre expérience personnelle et dans l'accompagnement de personnes en chemin, des réactions de prudence excessive, des réflexes doctrinaux exigeants. Dans la *Philocalie*, ces phénomènes sont regardés avec plus de lucidité que de méfiance. Ils sont cependant pris en compte. Ainsi, diront les auteurs, s'il t'advient de sentir monter en toi la source des larmes, sois très attentif à ne pas t'enorgueillir de ce que t'ait été donné ce charisme ! Le phénomène est donc pris en considération en même temps que mis à distance. Une telle réserve n'est pas refus de l'expérience elle-même, mais invitation à une autre expérience plus authentique et plus profonde. Sur le chemin spirituel, les signes sont donc donnés, et non pas refusés a priori. Mais chaque signe a pour fonction de renvoyer au signe suivant, afin de ne pas se retrouver, pour ainsi dire, cramponné au premier poteau.

Toujours en relation avec cette vision de la vie chrétienne comme chemin spirituel, notons l'insistance de la *Philocalie* sur la nécessité d'un père, d'un guide spirituel qui accompagne au moins pendant un temps le chercheur de Dieu dans son itinéraire. De tels guides ne sont pas de simples directeurs de conscience, surveillant la moralité d'un comportement extérieur, mais de véritables « entraîneurs » de l'âme, capables d'aider chacun à se relever et à aller plus loin dans sa marche. Cassien le remarque :

Une cause de honte et un prétexte à une piété nuisible viennent du fait que souvent certains des pères qui entendent les pensées des frères, non seulement ne les guérissent pas, mais les condamnent et les poussent au désespoir. (t. 1, p. 240)

Un bon accompagnateur spirituel, donc, sera manifestement quelqu'un qui n'est pas désespérant : qui saura accueillir, entendre le non-dit, entendre « le juste dans le faux », et permettre ainsi à la personne d'avancer.

[p. 123] Nil l'Ascète commente à ce sujet la description du bassin d'ablutions qui était placé à l'entrée de la Tente de réunion, et qui deviendra dans le Temple de Salomon la « mer de bronze » (1 R 7, 25). Ce bassin, dit la Bible, reposait sur des bœufs sculptés. Nil y voit une image de la paternité spirituelle :

De même que les bœufs portent les charges et les souillures des hommes, de même celui qui assume le travail de diriger autrui ne doit rien récuser de ce qui survient. Mais il doit porter les charges et les souillures des inférieurs autant qu'il peut le faire sans danger. En effet, s'il a nécessairement à purifier les actions de ceux qui viennent à lui, il doit être lui-même, fatalement, en contact avec la souillure, exactement comme le bassin dans lequel on se lave les mains, reçoit la saleté de celles-ci. Celui qui traite les passions et nettoie les autres de leurs souillures en est inévitablement affecté, car le souvenir en reste dans la pensée. Même si les traits des choses honteuses ne sont pas gravés, cependant l'esprit en est terni à la surface par les impressions impures que laissent les paroles échangées. Il faut donc que le maître spirituel n'ignore rien des desseins de l'ennemi, afin de découvrir à ses dirigés les ruses secrètes et les prémunir contre les pièges de l'adversaire. Mais un tel directeur est rare et ne se trouve pas facilement. (t. 1, p. 244)

Quels pères spirituels auront la patience d'accompagner ainsi les hommes dans leur lent cheminement à la découverte d'eux-mêmes et de Dieu ? Sur le chemin spirituel, en effet, il y a aussi de la boue à prendre en charge, des chutes à assumer...

2. Ceci nous amène à une seconde réflexion, qui concerne ce que le grec nomme ***penthos***, et que J. Touraille traduit par *deuil*. D'autres traduiront par *componction*, affliction intérieure. Douce affliction, note saint Jean Climaque :

Quand je considère la nature de la componction, je reste frappé d'étonnement. Comment ce qu'on appelle affliction

et tristesse peut-il contenir, caché dans son sein, tant de joie et d'allégresse, comme la cire referme le miel ? »
(*L'Échelle Sainte*, septième degré, 54)

On doit souligner l'importance de ce thème parce qu'il éclaire le mouvement même d'un authentique cheminement [p. 124] vers la foi chrétienne, qui suppose un libre abaissement, une certaine *diminution* de soi, alors que les mouvements de type New Age s'expriment souvent sur le registre de l'augmentation, du « plus-être », de la conquête épanouissante de soi. Les espaces intérieurs sont alors explorés sur le mode de l'enrichissement : « Découvrez les fantastiques puissances d'énergie qui sont en vous ! » À l'inverse d'une telle exaltation du moi, un des trésors de la spiritualité byzantine sera ce qu'on peut appeler ici la blessure, la faiblesse bénie, plus précieuse que tout, qu'il importe d'amener chacun à découvrir en soi. Il ne s'agit pas d'y voir un message culpabilisant, qui contredirait le désir d'exploration intérieure. Il s'agit au contraire d'une invitation à aller plus loin à l'intérieur de soi, jusqu'à accepter ce fond de vulnérabilité et de fragilité qui n'est pas du tout incompatible avec la vie spirituelle, car il en est justement la clé. La vie en Dieu n'exclut ni la faiblesse, ni la tristesse : elle les inclut et les assume dans la lumière de l'aveu qui guérit.

Même les personnes qui disent avoir trouvé dans les techniques des religions orientales une certaine paix intérieure, sont en souffrance de cette faiblesse non-avouée. Elles la portent parfois comme une inquiétude tragique. J'ai connu un « yogi » d'Occident, parfaitement maître de soi, qui était allé de plus en plus loin dans l'exercice corporel et la maîtrise du mental, notamment dans la voie du tantrisme. Il n'est plus aujourd'hui n'est plus que l'ombre de lui-même, ayant tout à coup débouché sur le vide, faute, je crois, d'avoir pris en compte cette part de vulnérabilité. On sait que la prière du cœur consiste justement dans l'aveu de notre faiblesse : « Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, aie pitié de moi, pécheur ». Chercher Dieu en soi, comme nous y invitent les religions extrême-orientales, ne nous permet de le trouver que si nous passons un jour par la « porte étroite » de notre propre petitesse.

Cette invitation au *penthos*, si elle évoque le deuil et la tristesse, n'est pas pour autant un message triste. C'est presque le sourire de la vie intérieure, celui dans lequel la spiritualité se fait pleinement authentique et humaine. La repentance est une bonne nouvelle, car elle est le chemin d'une libération. Des chercheurs spirituels, même peu disposés [p. 125] à « faire pénitence », peuvent être invités à y adhérer en découvrant chez des chrétiens une simplicité qui, étant pauvreté radicale, leur donnera accès à leur propre pauvreté. Saint Macaire l'Égyptien écrit en ce sens :

Le fondement du christianisme, quand bien même on aurait accompli toutes les formes de justice, c'est de ne pas se reposer sur elles, de ne pas se confier en elles, de ne pas considérer que l'on ait fait quoi que ce soit de grand. Et quand bien même l'on aurait eu part à la grâce, ne pas s'imaginer qu'on ait saisi quelque chose, ni se montrer rassasié, mais avoir toujours plus faim, toujours plus soif. Prendre le deuil (*penthos*) et pleurer. Avoir le cœur totalement brisé. (t. 2, p. 211)

Il ne s'agit pas de la tristesse qui ronge et détruit, mais de la *tristesse selon Dieu*, une tristesse salutaire *qu'on ne regrette pas* (2 Co 7, 10). Ainsi le *penthos*, qu'on pourrait presque traduire par « pente du cœur » vers la conversion, est-il une marque de l'authentique croissance spirituelle. Le chemin spirituel est en vérité celui du *repentir*. Cet abandon à la *pente* qui nous mène à Dieu est une tristesse qui contient sa propre consolation.

3. Un troisième thème nous rapprochera davantage des aspects psychologiques de l'expérience chrétienne : l'idée de **combat spirituel**. Dans ce domaine, les textes de la *Philocalie* frappent par leur fine lucidité. Même le vocabulaire de la psychanalyse pourrait s'y retrouver : pulsions, refoulement, sublimation... mais englobé dans une vision plus large, où le psychique est lié au spirituel. La spiritualité byzantine peut nous aider à clarifier ce rapport complexe.

Prenons l'exemple de la colère, comme passion et pulsion, comme « énergie psychique » fondamentale. Chez un certain nombre d'auteurs de la *Philocalie* s'exprime l'idée qu'il y a une

bonne colère, et donc de bonnes passions qui peuvent être mises au service de la recherche spirituelle, car elles nous aident justement à nous délivrer des passions et pulsions mauvaises. Ainsi pour Isaïe l'anachorète :

Il y a dans l'esprit une colère qui est conforme à la nature et qui s'exerce contre les passions. Car sans colère il n'y aurait pas de pureté chez l'homme, s'il ne s'irritait pas contre tout ce qui est semé en lui par l'ennemi. (t. 1, p. 68)

[p. 126] Nous pourrions transposer cela à d'autres énergies, penchants ou pulsions de l'âme, qui font vraiment partie du tissu de notre *psychè*, et qui donc seront intégrées à la vie spirituelle. N'y a-t-il pas par exemple, à l'instar de la « sainte » colère, une « saine » curiosité dont Dieu peut se servir pour nous rapprocher de lui ? Comme la colère, la curiosité peut être la chose la plus dangereuse qui soit. Mais ce dynamisme qui est au cœur de beaucoup de mouvements religieux, et qui s'exprime par l'avidité d'expériences en tous genres, peut être utilement réorienté. On peut en quelque sorte s'en servir pour permettre à des personnes d'aller vers des expériences plus profondes et plus authentiques.

Un autre indice de la grande capacité de discernement des auteurs de la *Philocalie* concerne ce que nous nommerions aujourd'hui le refoulement. Les moines d'Orient ont eu une lucidité extraordinaire quant à la « polymorphie » de la vie psychique, son caractère multiforme et complexe. Le refoulement en est un exemple : on repousse un défaut, il resurgit ailleurs... Il y a là un avertissement sérieux à l'attention des chrétiens « modèles » que nous voudrions être, nous qui souhaitons conduire d'autres hommes sur le chemin vers Dieu. Les pièges de la vie spirituelle sont tels qu'avoir l'impression d'aider quelqu'un à s'approcher du Seigneur, c'est être en grand danger de nous en éloigner, et du coup de l'en éloigner !

Les Pères appellent cela, de manière imagée et presque humoristique, les « vices de droite ». Il existe en effet des « vices de gauche », qui concernent les fautes et les égarements bien visibles ; et les « vices de droite », qui concernent les déviances plus dangereuses des chrétiens avancés. Les démons

s'en servent pour grandir l'homme spirituel à ses propres yeux, en lui donnant la certitude qu'il a déjà une bonne partie du chemin derrière lui ; qu'il a fait des progrès dont il peut faire bénéficier les autres ; que son ascèse lui est une sécurité, une sorte de garantie spirituelle. En vérité, plus ce sentiment de progrès et de sécurité spirituelle nous habite, plus le danger est grand de retrouver en nous tous les vices (y compris ceux de gauche) dont nous cherchions à nous dégager. De plus, par un effet de miroir, ceux qui viennent à nous à ce moment-là ne trouvent en nous qu'une image de leur propres penchants, par exemple [p. 127] de leur désir de puissance. Celui qui recherche effectivement la puissance dans telle ou telle technique mentale ou physique, qu'avons-nous à lui apporter si c'est un désir de puissance qui nous anime secrètement ? Notre interlocuteur sentira vite qu'il a en face de lui quelqu'un qui use de puissance dans tout ce qui, en principe, devait normalement l'en dépouiller. Les vices de droite sont donc à combattre en nous, avant de dénoncer les vices de gauche chez les autres...

Les moines du désert étaient capables d'une autodérision pleine de finesse et de lucidité. Quel ascète n'a pas rêvé de devenir un spirituel vénéré, ou d'exercer des fonctions dans l'Église ? Une histoire relatée par Cassien illustre cette tentation :

Je me souviens d'un ancien, alors que je demeurais à Scété, se rendant à la cellule d'un frère pour le visiter. Comme il s'approchait de la porte, il l'entendit parler à l'intérieur. Pensant qu'il répétait quelque passage de l'Écriture, il resta à l'écouter. Il s'aperçut que le frère était pris par la vaine gloire, qu'il s'imaginait être diacre et renvoyait les catéchumènes (*comme on le fait au cours de la liturgie byzantine*). Après avoir entendu cela, l'ancien frappa à la porte et entra. Le frère vint à sa rencontre, le salua selon la coutume et lui demanda s'il se tenait depuis longtemps à la porte. L'ancien lui répondit plaisamment : « Je suis arrivé juste au moment où tu renvoyais les catéchumènes ». À ces mots, le frère tomba aux pieds de l'ancien et lui demanda de prier pour lui afin qu'il soit délivré de l'illusion. (t. 1, p. 130)

Ces rêves de puissance sont d'autant plus risqués qu'ils prétendent être au service des autres, et peuvent avoir sur eux de graves conséquences. Le pire se dissimule parfois dans le meilleur. C'est pourquoi ce que nous nommons aujourd'hui le refoulement doit être surveillé très attentivement dans le discernement spirituel, et d'abord chez le père spirituel lui-même. Voici ce qu'en dit ailleurs le même auteur :

Si nous cherchons la solitude pour fuir le combat de la patience, tous les vices que nous aurons emportés là-bas sans les avoir corrigés seront cachés mais non supprimés [...] La vie monastique peut suggérer l'illusion de la vertu et nous persuader que nous avons acquis la patience et l'humilité, tant qu'il n'y a personne pour les exciter et les éprouver. Mais que survienne [p. 128] une circonstance qui les émeut et les excite, aussitôt les passions qui se trouvaient jusque là cachées, tel des chevaux bondissant hors de leur écurie après avoir été tenu longtemps dans le repos et l'inaction, entraînent leur cavalier avec plus d'impétuosité et de férocité. (t. 1, p. 125)

Un autre aspect important du combat spirituel concerne la résistance aux images, danger dont le moine est en partie protégé par la clôture et la vie sobre. Certes, l'imagination peut le poursuivre jusque dans sa cellule. Mais du moins la télévision n'est pas omniprésente dans la vie monastique, comme elle l'est dans cette « jungle d'images », à mi-chemin du réel et du virtuel, où vit l'homme d'aujourd'hui. Pour quelqu'un qui est en quête spirituelle, séjourner dans un monastère sera une occasion précieuse de faire un « jeûne d'images ». Les yeux de son cœur pourront dès lors plus facilement s'ouvrir.

4. Ceci nous amène à un quatrième thème, qui concerne le **rôle du corps** dans la vie spirituelle. On sait que la tradition hésychaste a mis en place une discipline à la fois spirituelle et corporelle d'invocation du nom de Jésus, connue sous le nom de *prière du cœur* ou *prière de Jésus*. Un des principaux auteurs cités par la *Philocalie* à ce sujet est saint Grégoire Palamas (1296-1359), qui eut à défendre cette pratique contre des humanistes byzantins qui la dénigraient. Une technique corporelle peut-elle avoir quelque rapport avec la connaissance

de Dieu ? Grégoire Palamas répond avec force que le corps n'est pas indigne de l'expérience spirituelle, car il est vraiment le temple de l'Esprit. Les pages consacrées à ce thème suffiraient à disculper la tradition byzantine de l'accusation de platonisme qui lui est parfois faite. Loin de rejeter le corps au profit du seul esprit, Grégoire Palamas s'applique à réhabiliter le corps, à souligner sa grandeur, son harmonie avec l'esprit. Le but même de l'hésychasme est d'accorder le corps à l'âme. Saint Maxime le Confesseur écrit :

Celui qui par la vertu et la connaissance de Dieu a accordé le corps à l'âme est devenu une cithare, un temple, un parvis de Dieu. (t. 1, p. 459)

Et Grégoire Palamas :

La vie de l'âme c'est l'union avec Dieu, comme la vie du corps c'est l'union avec l'âme. (t. 2, p. 442)

Ainsi la vie en Dieu n'est-elle pas seulement la vie de l'âme, mais [p. 129] aussi la vie du corps, qu'elle immortalise par la résurrection. Le corps est un acteur de la vie spirituelle.

Dans son ouvrage majeur, la *Défense des saints hésychastes*, Grégoire Palamas s'oppose à ceux qui refusent d'appuyer la vie spirituelle sur le corps, et qui, à la manière de Platon, voient plutôt dans l'ascèse une façon de permettre à l'esprit de s'élever au-dessus du corps. Grégoire leur oppose l'idée d'une vie en Dieu qui inclut le corps au lieu de l'exclure. L'attention portée au centre du corps fait partie des moyens légitimes pour soutenir la prière et atteindre cette *hésychia* qui désigne la paix de l'âme, la tranquillité en Dieu. Les hésychastes en effet penchaient la tête vers la poitrine et se concentraient sur leur cœur, ou même sur leur ventre, comme sur le centre de tout l'être. Certains les ridiculisaient sous le nom d'*omphalopsychites*, ceux qui logent l'âme dans le nombril ! Grégoire Palamas répond :

N'entends-tu pas l'apôtre dire : *Nos corps sont le temple du Saint-Esprit qui est en nous* (1 Co 6, 19) ? [...] Les hérétiques disent que le corps est mauvais et qu'il est l'ouvrage du malin. Quant à nous, nous pensons que notre intelligence (*noûs*) est mauvaise dans le penser charnel,

mais qu'elle n'est pas mauvaise dans le corps lui-même, car le corps n'est pas mauvais. (t. 2, p. 472)

Et plus loin :

Il est tout à fait nécessaire pour ceux qui ont choisi d'être attentifs à eux-mêmes dans l'hésychia de contenir et de ramener l'intelligence dans le corps. Et singulièrement dans ce corps qui est au fin fond du corps et que nous appelons cœur [...] Quant à faire sortir l'intelligence, non pas hors du sentiment charnel, mais hors du corps lui-même pour qu'il lui arrive d'y avoir des visions purement intellectuelles, c'est là le plus grave de l'erreur grecque hellénique, la racine et la source de toute fausseté, une invention des démons, une doctrine qui engendre la sottise et qui vient de l'égarement. (t. 2, p. 474)

Il ne s'agit donc ni d'émigrer hors du corps, ni de le dénigrer, mais comme dit saint Grégoire Palamas, de « contenir l'incorporel au-dedans du corps », et pour cela de « faire descendre l'intelligence dans le cœur », comme centre unifiant de tout l'être.

[p. 130] C'est la respiration qui, dans la tradition hésychaste, sert de lien et de support de cette union du corps et de l'âme. À ce sujet, les conseils des hésychastes sont très nombreux : sur la maîtrise du souffle à l'inspir et à l'expir, le recours à la rétention d'air... Mais sans jamais tomber dans des techniques de comptage mécanique, ou des manières de forcer la respiration pour provoquer une sorte de vertige. Il s'agit simplement de permettre au souffle, qui est une participation du corps à la prière, de porter le nom de Jésus. C'est pourquoi on recommande de s'attacher au souffle, à l'inspiration et à l'expiration, et de le retenir un peu afin de retenir également l'intelligence, pour l'empêcher de se disperser et la rassembler dans un « enroulement qui l'unifie ». Grégoire le Sinaïte (1255-1346) donne maints détails sur cette pratique de la respiration, ainsi que sur la position du corps dans la prière, assez différente de celle du yoga :

Dès le matin, assis sur un petit banc, fais sortir de la raison l'intelligence, enserme-la dans le cœur, et garde-la en lui. Péniblement courbé, une vive douleur à la poitrine,

aux épaules et à la nuque, dis avec persévérance, dans ton intelligence et dans ton âme : « Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi » [...] Retiens la remontée du souffle, afin de ne pas respirer facilement. (t. 2, p. 416-417)

Il n'y a pas là crispation culpabilisante, mais plutôt « repli humble », cherchant ce lieu du cœur qui est en même temps le lieu de notre plus grande pauvreté. Sous la plume de Grégoire le Sinaïte, esprit et respiration sont presque synonymes :

Quand nous sommes devenus purs, nous avons reçu les arrhes de l'Esprit [...] Mais par la suite nous avons négligé les commandements qui gardent la grâce et à cause de notre indolence, nous sommes retombés dans les passions. Et au lieu de la respiration de l'Esprit Saint, nous nous sommes remplis du souffle des esprits mauvais. C'est sûrement de là que viennent les bâillements et l'étirement, disent les Pères. Celui qui a acquis l'Esprit et qui a reçu de lui la purification est, au contraire, réchauffé par l'Esprit. Il respire la vie divine, il la dit, il la conçoit, il la déploie. (t. 2, p. 417-418)

Plus qu'à une technique corporelle, on voit que les Pères font ici appel au souffle comme à une donnée vitale et un moyen d'unification. [p. 131] Ils prennent appui sur la respiration pour en faire plus qu'une fonction de vie biologique : une fonction spirituelle, un lieu d'invocation.

Quelques mots, pour finir, sur le jeûne et autres formes d'ascèse alimentaire. Dans de nombreux mouvements religieux, les recherches diététiques, macrobiotiques et autres régimes végétariens peuvent être des chemins utiles pourvu que les aliments ne soient pas « fétichisés ». Le danger de ces régimes vient de l'excessive attention à soi-même qu'ils peuvent induire. Maîtriser son corps et ses appétits pour être plus disponible à la rencontre de Dieu et des autres est une nécessité incontournable de la vie spirituelle ; l'ascèse monastique n'a pas d'autre but. Par contre, travailler son corps avec une volonté de puissance sur soi-même, sur les autres, ou pour acquérir des pouvoirs paranormaux, devient un emprisonnement et une aliénation. On devra dire la même chose de certains arts martiaux, parfois pratiqués comme un véritable culte du corps : celui-ci est un moyen, non un but.

Mais « accordé à l'âme », il est pour elle un précieux appui. La tradition byzantine lui reconnaît cette dignité, qui s'accorde bien avec l'attention au corps qui traverse toute la culture moderne.

Ainsi la *Philocalie* comporte-t-elle d'intéressants points de contact avec les recherches spirituelles contemporaines. Dans cette première approche, nous en avons relevé quatre. Le respect du cheminement individuel, l'invitation au *penthos* qui délivre, les finesses du combat intérieur, la dignité du corps : autant de thèmes qui peuvent éclairer et rejoindre des chercheurs de Dieu dans leur itinéraire. L'expérience des saints hésychastes est un trésor de discernement et de sagesse, non seulement pour les spirituels les plus avancés, mais pour les débutants que nous sommes, et pour les « pré-débutants » que sont parfois les hommes de notre temps. À nous de les conduire aux sources qui étancheront vraiment leur soif.

2. Relation à Dieu : l'entrée dans le Mystère

La première partie de notre étude portait sur la relation à soi-même comme première étape de la vie spirituelle, comme [p. 132] découverte de l'espace intérieur où s'effectuera la rencontre de Dieu. À cette étape doit succéder celle de la rencontre effective, de la communion vécue avec le Dieu vivant. Nous nous demanderons donc : quel type de rapport à Dieu est mis en œuvre par la spiritualité de l'Orient chrétien, et plus particulièrement la tradition hésychaste ? Que peut apporter le témoignage de la *Philocalie* à des personnes attirées par les « nouvelles spiritualités » ?

1. Le premier aspect qui me paraît devoir être souligné concerne la dimension du **secret**. Notre Dieu reste un Dieu caché. Le Dieu de l'Évangile est celui qui se dissimule pour que nous le cherchions, qui se cache dans sa manifestation même. Avant Pascal, qui exprimera la même idée dans les *Pensées*, saint Maxime le Confesseur admire dans l'incarnation le paradoxe d'un Dieu qui se révèle avec une infinie discrétion.

De même qu'il est devenu homme sans changer la nature et sans altérer la puissance, de même il fait mère et

garde vierge celle qui l'enfante. Il explique le miracle par un miracle, et il cache l'un par l'autre. Car pour lui-même Dieu est toujours mystère en son essence. Et il ne sort du secret de son essence que pour lui rendre encore plus secret dans sa manifestation même. (t. 1, p. 460)

Il y a là un message immense à faire entendre à un chercheur de Dieu : l'idée que Dieu soit venu en personne à notre rencontre, se revêtant de notre humanité, faisant pour l'homme ce qu'aucune religion n'avait jamais imaginé.

Abaissement inconcevable : le Créateur se fait créature. Dieu se voile de notre chair, et cela même est son dévoilement. Plus profondément encore, il s'abaisse dans sa Passion pour relever l'homme de ses enfers. Ce thème de la kénose divine est au cœur de la pensée de saint Maxime le Confesseur.

Celui qui a créé l'homme devient homme, il naît comme un homme pour sauver l'homme, et il se fait lui-même passion pour guérir nos passions par sa Passion [...] Si Dieu devenu homme souffre dans la chair, qui ne se réjouirait de souffrir, si Dieu partage sa souffrance ? Souffrir avec lui ouvre le Royaume. (t. 1, p. 462-463)

Tel est bien le visage du Dieu-amour de l'Évangile, qui nous attire à lui par sa faiblesse même, [p. 133] par sa disponibilité absolue. Tel est le Dieu que les chrétiens ont à faire connaître à ceux qui le cherchent.

L'homme en quête de Dieu se représente volontiers celui-ci sous le signe de la puissance et de la transcendance, et notre insistance sur l'humanité du Christ contrarie cette tendance. Elle risque dès lors d'être jugée comme une façon de « dévaluer » le mystère de Dieu, alors qu'elle est le Mystère par excellence. La parole des chrétiens, osons le dire, est souvent perçue par des chercheurs de Dieu comme l'invitation à une religion au rabais. Soit une religion humaniste et moralisatrice, dans laquelle Jésus devient un modèle de vertu – mais ce Christ n'est alors qu'un idéal humain sur lequel chacun projette sa propre image. Soit une religion culpabilisante, centrée sur un Christ de douleur – mais qui devient inquiétant, car sa souffrance effraie et rebute tant qu'on en saisit pas le secret. Comment donc éviter, dans notre annonce de l'Évangile, ces

divers écueils, sinon en marquant notre parole d'un certain sceau du secret ? Dieu n'est ni le « tout-autre » absolument transcendant, puisqu'il vient à nous dans le Christ et la faiblesse de l'humanité, ni non plus le « tout-proche » si proche qu'il se fondrait dans l'immanence d'un modèle humain ou moral. Les mots ordinaires sont pauvres, voire piégés pour exprimer adéquatement le mystère de sa venue parmi les hommes. Même le langage de l'amour, qui nous est pourtant familier pour parler de notre relation à Dieu, est délicat à utiliser : parler d'amour de Dieu évoque trop facilement un sentiment humain – trop humain, dira Nietzsche. Certes, Dieu seul est humain – pleinement humain, répondrons-nous. Mais il nous aime d'un amour qui dépasse notre attente humaine. Il la remplit d'une manière telle que les images humaines deviennent inadéquates pour en parler. Nous retrouvons ici le caractère secret, à la limite de l'indicible, du mystère chrétien.

2. La relation chrétienne au monde divin fait place aux **anges**. Sujet plus actuel qu'on ne pourrait le croire : des livres sur les anges sont en vente dans tous les grandes surfaces ! Or, le christianisme a quelque chose à dire sur ce monde invisible. Les « cieux », nous le croyons, sont peuplés d'êtres personnels. [p. 134] Le monde invisible n'est pas un espace vide, mais un domaine habité. Les chercheurs du Dieu « cosmique » seront peut-être surpris d'apprendre que pour les chrétiens aussi, des êtres spirituels existent, sont présents et agissants dans l'univers. Un texte attribué à saint Antoine en témoigne :

Lorsque tu fermes la porte de ta demeure et que tu es seul, sache que l'ange assigné par Dieu à chaque homme est là, avec toi. Cet ange, les Grecs l'appellent le daïmon. Il ne dort jamais. Il est impossible de le tromper. Il est toujours avec toi, il voit tout, et l'obscurité ne le gêne pas. Avec lui, Dieu aussi est partout. (t. 1, p. 52)

Évagre affirme de même :

Sache que les saints anges nous poussent à la prière, et se tiennent alors à nos côtés joyeux et priant pour nous. (t. 1, p. 105)

Notre témoignage ne saurait occulter ce « peuple de l'invisible » que l'on a trop tendance, me semble-t-il, à dépersonnaliser. Les anges ne sont ni ces représentations puériles auxquelles fait parfois appel le christianisme – purifions ici notre imaginaire, lourdement chargé d'angelots joufflus ! –, ni ces « énergies » symboliques et magiques donnant accès à des « pouvoirs » que cherche le New Age. Dans les deux cas nous sommes en face de nous-mêmes, et non d'êtres distincts. Alors que si l'ange est vraiment un être personnel – et si nos défunts, de même, ne sont point des esprits errants nous adressant quelque message crypté, mais des êtres pleinement personnels, que nous respectons dans leur individualité – alors notre relation avec le monde invisible, au lieu de verser dans le spiritisme, peut être une forme de communion sereine et distante, sans manipulation ni superstition. Les adeptes du *channeling* sous toutes ses formes, parfois extrêmement technicisées, n'ont pas le monopole de la communication avec l'au-delà ! Les chrétiens, de manière bien plus simple et assurée, s'adressent aux anges, aux saints et sollicitent leur prière. Le monde angélique peut être redécouvert aujourd'hui, dans l'immense communion des saints, non comme un monde d'ombres, mais comme un peuple de visages. Ce rapport à l'invisible, les chrétiens l'avaient un peu oublié : d'autres le redécouvrent par des chemins qui nous paraissent étranges, mais nous renvoient en réalité à des données de notre propre tradition.

[p. 135] Parler ici des songes est encore plus délicat. Il est cependant indubitable que les révélations oniriques font partie intégrante de l'histoire biblique comme de la tradition chrétienne. Les songes, en tant que distincts des simples rêves, relèvent d'une zone de conscience qui appartient au sommeil, mais n'est pas étrangère à la prière. Le psychologique confine au spirituel en cette partie de l'âme où des images, paroles et intuitions à caractère symbolique ont de tout temps été considérées comme autant de messages divins. Les auteurs de la *Philocalie* sont familiers de ces manifestations, en même temps que prudents à leur égard. Il faut, selon Nicéas Stéthatos, opérer à leur égard un travail de discernement.

Parmi les choses que nous imaginons pendant le sommeil, les unes sont des rêves, les autres des visions, les autres des révélations. Les rêves, dans la faculté imaginative de l'intelligence, sont ce qui change. Ils rendent l'imagination confuse, versatile, passant d'une forme à l'autre. Mais aucune de ces formes n'est une aide. Une telle imagination disparaît après le réveil et ceux qui s'appliquent à la vertu doivent les dédaigner. Les visions elles, ne changent pas. Elles ne se transforment pas les unes dans les autres mais demeurent gravées dans l'intelligence au long des années et ne s'oublient pas. Elles montrent l'accomplissement des choses à venir [...] Elles aident l'âme. Quant aux révélations, elles sont, échappant au sens, des contemplations de l'âme illuminée dans sa pureté la plus intense. Elles portent en elles la puissance de choses et de pensées divines étrangères, l'initiation aux mystères cachés de Dieu, l'accomplissement de nos plus grandes résolutions et la transformation des choses cosmiques et humaines. (t. 2, p. 305)

Nous touchons ici à une des dimensions de la mystique chrétienne, et plus précisément à sa dimension apocalyptique, qui m'apparaît comme un terrain de rencontre privilégié avec les nouvelles spiritualités, même si ce domaine doit rester particulier et assez exceptionnel. Le livre de l'*Apocalypse* lui-même, on le sait, a mis du temps à rentrer dans le canon des Écritures du Nouveau Testament. Il n'empêche qu'il serait regrettable de laisser ce domaine occupé et occulté par des gens qui n'en n'ont pas l'intelligence ultime, c'est-à-dire la foi au Christ. [p. 136] La *Philocalie*, ici encore, ne fait pas abstraction de ces phénomènes, mais enseigne à les comprendre. Il est vrai que tout ce qui touche aux apparitions et visions soulève plus que de la prudence chez les auteurs de la *Philocalie* : on trouve partout dans les textes des mises en garde sévères contre ces phénomènes. Mais si l'on s'en méfiait tant, c'est qu'ils étaient fréquents ! Effets secondaires inévitables, qui « parasitent » la vie spirituelle plus qu'ils ne la contredisent radicalement. Ainsi Diadoque de Photice (V^e siècle) écrit dans ses *Chapitres spirituels* :

Si à l'un de ceux qui mènent le combat apparaît une lumière ou une forme de feu, ou une voix, qu'il se garde

d'accueillir une telle vision, car c'est une illusion manifeste de l'ennemi ; beaucoup, pour en avoir été victimes, se sont par ignorance éloignés du chemin de la vérité. (t. 1, p. 283)

Citons encore Grégoire le Sinaïte :

Quand, travaillant à l'œuvre (de la prière), tu vois une lumière, ou un feu en dehors de toi ou en toi, ou la soi-disant figure du Christ, ou d'un ange, ou d'un saint, ne l'accepte pas afin de n'être pas lésé. Veille aussi à ne pas permettre à ton intelligence d'imaginer de telles figures. Tout ce qui se forme ainsi à contre-temps de l'extérieur ne peut qu'égarer l'âme. Le vrai principe de la prière, c'est la chaleur du cœur qui brûle les passions, porte dans l'âme l'enjouement et la joie, confirme le cœur d'un désir sûr et d'une indubitable plénitude. Les Pères disent que tout ce qui vient dans l'âme de sensible ou d'intellectuel et que le cœur met en doute et n'accepte pas, n'est pas de Dieu et est envoyé par l'adversaire. Et quand bien même tu verrais ton intelligence attirée du dehors ou d'en haut par quelque puissance invisible, n'y crois pas, ne permets pas qu'elle se laisse entraîner mais enserme-la aussitôt dans son œuvre. (t. 2, p. 421)

Un récit célèbre avait cours parmi les Pères du désert d'Égypte. Le Seigneur apparaît à un moine, et le moine lui dit : « Seigneur, tu as dû te tromper, car ce n'était sûrement pas moi que tu voulais voir ! » Alors le démon s'en va furieux...

L'expérience du monde invisible fait donc partie intégrante de la vie chrétienne, et n'a rien à envier aux recherches hétéroclites qui séduisent les adeptes du New Age. Nous avons de quoi donner sens à leur quête, discerner leurs découvertes, [p. 137] prendre en charge la part « nocturne » de la vie de l'esprit. J'ai évoqué en ce sens les défunts, les anges, les songes : mondes étranges, mais non point inconnus, que l'on pourrait effectivement regrouper sous le signe de la nuit : non point la nuit de la foi, qui relève d'un degré supérieur de l'expérience mystique, mais simplement la nuit du repos quotidien. J'ai été frappé, en effet, par la façon dont les auteurs de la *Philocalie* intègrent l'existence du sommeil à la vie spirituelle. *Dieu*

comble son bien-aimé qui dort, disait le *Psaume* (126 (127), 2). Un texte attribué à saint Antoine y fait écho :

Lorsque tu retournes à ta couche en rendant grâce, te rappelant à toi-même les bienfaits de Dieu, tu te réjouis toujours plus d'être rempli de bonnes pensées. Alors le sommeil de ton corps est la vigilance de ton âme. Fermer les yeux est une vraie vision de Dieu. Et ton silence, qui est la gestation du bien, en lui donnant à entendre la louange que tu fais monter vers lui, rend gloire au Dieu de l'univers. (t. 1, p. 64)

La nuit est complice de la prière. Nos insomnies elles-mêmes peuvent être transformées en éveils du cœur. Même si notre esprit n'est pas dans la clarté d'une prière consciente et lucide, Dieu peut, à la faveur de cette pénombre et de ce demi-sommeil, poursuivre en nous son œuvre de sanctification. La prière nocturne n'est-elle pas aussi le lieu d'intercessions plus ferventes ? Peut-être sommes-nous réveillés au milieu de la nuit pour prier pour d'autres, au sein d'une communion dont nous ignorons les secrètes correspondances.

3. Le domaine de la **prière** mérite d'être ici évoqué pour lui-même. À la différence des nouvelles spiritualités, tournées le plus souvent vers un Dieu impersonnel que l'on atteint au travers de techniques mentales, on remarque que les auteurs de la *Philocalie* envisagent la prière comme un acte très direct et très simple, une relation personnelle avec Dieu. Évagre le Pontique la définit de cette manière : « La prière est une conversation de l'intelligence avec Dieu » (t. 1, p. 99). « Qui aime Dieu converse toujours avec lui comme avec un père » (p. 103). Citons ce texte de Théolepte de Philadelphie (XIV^e s.) :

Assis dans ta demeure, souviens-toi de Dieu, élève ton intelligence, porte-toi vers Dieu sans rien dire, répands [p. 138] devant lui l'état de ton cœur, attache-lui à toi de tout ton amour. Car le souvenir de Dieu est la contemplation même de Dieu [...] La prière est un dialogue de la pensée et du Seigneur, un dialogue où s'accomplissent les paroles de la supplication en même temps que l'intelligence toute entière se tend vers Dieu. Dès lors, en effet, que la pensée ne cesse de dire le nom du

Seigneur et que l'intelligence est clairement attentive à l'invocation du nom divin, la lumière de la connaissance de Dieu couvre de son ombre toute l'âme comme une nuée flamboyante. (t. 2, p. 351)

Le même auteur insiste sur le caractère intentionnel et conscient de la prière :

Mais je veux que tu le saches : alors que tu crois prier, tu peux très bien être loin de la prière, te donner de la peine pour ne rien gagner et courir en vain. Quand la bouche chante les louanges, l'intelligence se porte ailleurs, la pensée elle-même est dispersée, et alors même qu'elle exprime les paroles de la prière, l'intelligence ne suit pas, ne se tend pas vers Dieu à qui s'adresse l'expression de la prière. Elle est secrètement détournée par d'autres soucis. La pensée dit les paroles par la force de l'habitude, mais l'intelligence n'entre pas dans la connaissance de Dieu. Si celui qui prie ne se porte pas vers Dieu, comment l'âme sera-t-elle emplie de douceur ? Comment se réjouira le cœur s'il fait semblant de prier et ne s'adonne pas à une vraie prière ? (p. 352)

Une telle description de l'état de prière, ou plutôt de l'acte de prier, nous entraîne bien au-delà du sentiment pieux, des formules apprises, du langage même mental : et pourtant il présente la prière comme un rapport simple à Dieu. C'est de cette simplicité même que sont privés, souvent, les chercheurs de Dieu engagés sur la voie des nouvelles spiritualités. Ils tournent pour ainsi dire autour du mystère divin en lui tournant eux-mêmes le dos, sans laisser la parole personnelle de Dieu les atteindre. Seule l'expérience chrétienne peut exaucer leur attente. Nous retrouvons ici encore la dimension du secret, sous la forme d'une intimité sereine et confiante. Le secret des chrétiens est celui d'un visage : celui du Christ, que le croyant rejoint dans le silence, mais dans la certitude de vivre sous son regard.

On ne pourra ici qu'évoquer la place des icônes dans cette [p. 139] relation priante du croyant et de son Seigneur. Les icônes, chacun le sait, sont moins des objets à regarder que des « fenêtres » ouvertes sur le ciel, ou mieux encore, ouvertes du ciel sur la terre, des brèches par où le monde divin regarde le

monde humain. Prier devant une icône, c'est moins voir qu'être vu. C'est placer la prière sous le regard de Dieu, et dès lors oser s'adresser à lui comme à un père et un maître, mais aussi un époux, un ami et un frère.

La prière est non seulement le lieu de prédilection de la vie spirituelle, mais le « test » de toutes nos paroles et de tous nos discours, fussent-ils pieux. Les mystiques byzantins l'ont souvent rappelé : en dehors de la présence de Dieu, nos paroles sur lui sont vaines. Diadoque de Photice écrit :

Si l'on ne s'est pas profondément abaissé soi-même en se considérant comme rien, on ne peut parler de la grandeur de Dieu. (t. 1, p. 276).

Prétendre parler de Dieu sans jamais lui parler, quelle impiété ! Cette relation étroite entre le discours sur Dieu et la parole adressée à Dieu, entre la théologie et la mystique, est un des axes de ce que Vladimir Lossky, dans un livre capital, a appelé *La théologie mystique de l'Orient chrétien*. Évagre l'exprime en une formule célèbre :

Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment tu es théologien (t. 1, p. 103).

Au-delà même des paroles, la *Philocalie* insiste sur le silence dont s'entourent les mystères divins. Le rejet d'un certain discours mental, de l'approche intellectualiste de Dieu, est caractéristique de la tradition byzantine dans l'importance qu'elle accorde à la théologie apophatique ou négative. Celle-ci dit de Dieu, non ce qu'il est, mais plutôt ce qu'il n'est pas. Parole-limite, puisée « à la source du silence ». Citons à ce sujet Diadoque de Photice et Maxime le Confesseur :

Il est beau d'attendre continuellement dans la foi, par l'amour actif, l'illumination qui permet de parler. Car rien n'est plus pauvre que la pensée qui, en dehors de Dieu, philosophe sur les choses de Dieu (t. 1, p. 275).

Les sages disent qu'il est impossible que coexiste le discours sur Dieu et l'expérience de Dieu, l'intellection et la perception de Dieu [...] J'appelle expérience cette connaissance en acte qui advient après toute parole. Et j'appelle perception cette participation à ce qui est connu

qui [p. 140] se manifeste au-delà de toute intellection. (t. 1, p. 517)

Une telle démarche ne plonge pas pour autant dans la ténèbre muette, dans la vacuité : elle ouvre au silence d'une intimité. L'extase chrétienne, loin de rendre impossible toute conversation avec Dieu, la laisse au contraire doucement se déployer. Cette forme apophasique de connaissance de Dieu reste une relation pleinement personnelle. C'est en quoi elle est authentiquement chrétienne. Toutes sortes de gnozes, anciennes et nouvelles, revendiquent l'accès à une telle connaissance : elles n'en sont pas moins dans l'illusion, voire dans l'usurpation.

Car les états de conscience auxquels peuvent parvenir certaines techniques de travail mental restent bien en deçà de la proximité filiale que seul le Christ, le Fils bien-aimé, offre à l'âme dans sa relation à Dieu. Ne craignons pas de démystifier tel ou tel vocabulaire de « méditation transcendantale » ou de supra-conscience : le mystère dont s'entoure un certain ésotérisme n'a souvent à cacher que ses propres insuffisances.

L'authentique silence, l'authentique apophasisme se cachent au cœur de la tradition chrétienne, et c'est cette expérience proprement personnelle que vise toute approche plus ou moins tâtonnante du divin. Converser avec Dieu, certes, n'est pas s'entretenir « à tu et à toi » avec le Tout-Puissant. Mais c'est, dans le silence d'une certaine inconnance, accepter d'être connus de lui, et l'aimer dans la conscience d'être aimés. Une mystique impersonnelle reste à jamais privée de cette intimité.

Par-delà toutes les sagesse de ce monde, même religieuses, le christianisme invite à la folie de croire que nous sommes connus et aimés par un Dieu personnel. Saint Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), un des auteurs les plus représentatifs de la mystique byzantine, écrit :

L'homme qui semble savant [...] ne sera jamais digne de se pencher sur les mystères de Dieu et de les voir. Tant qu'il n'aura pas accepté d'être humilié, tant qu'il ne sera pas devenu fou, rejetant avec la présomption la connaissance même qu'il possède. [...] Les hommes sages

de ce siècle tiennent pour fous ceux qui sont enseignés par Dieu. En vérité ce sont eux les fous [...] car de tels hommes qui sont en dehors de la lumière divine sont [p. 141] incapables de voir les merveilles qu'elle éclaire. (t. 2, p. 251)

Les nouvelles gnoses jouent parfois, malheureusement, le rôle d'écran entre le profond désir de Dieu dont elles émanent, et la rencontre du Dieu vivant...

4. Un dernier aspect de la relation à Dieu que nous pourrions envisager concerne précisément le **désir de Dieu**, et son exaucement dans la Rencontre. Si Dieu est quelqu'un avec qui nous pouvons converser, c'est parce qu'il est désirable. Tout homme aspire en vérité aux « délices spirituelles » de l'intimité avec Dieu que l'expérience chrétienne promet et permet. La vie spirituelle n'est pas tant la recherche intellectuelle d'une vérité, que l'exaucement d'une soif. Le désir au sens le plus noble du terme, intégrant toutes les dimensions de notre être, est bien le vecteur de notre recherche de Dieu. Diadoque de Photice fait sur ce thème une confession bouleversante, si l'homme qu'il décrit, comme on peut le penser, n'est autre que lui-même.

Je connais quelqu'un qui aime tellement Dieu, qui pleure tellement de ne pas l'aimer comme il voudrait, que son âme est sans cesse prise d'un désir ardent de voir Dieu glorifié en lui et d'être lui-même comme s'il n'était pas. Cet homme ne sait pas ce qu'il est, ni ne se réjouit des paroles qui le louent. Car dans son grand désir d'être humble, il ne pense pas à sa propre dignité [...] C'est pourquoi un tel homme ne cessera pas désormais dans un désir violent d'être tendu vers l'illumination de la connaissance, jusqu'à ce qu'il la sente en lui quand la force même de ses os aura été épuisée. Alors il ne se connaît plus lui-même, mais il est tout entier transformé par l'amour de Dieu. Cet homme est ici en cette vie, et il est ailleurs. Il est toujours dans son corps, mais par l'amour, suivant le mouvement de son âme, il ne cesse d'émigrer vers Dieu. Car sans relâche désormais, le cœur brûlant du feu de l'amour, il demeure attaché à Dieu, contraint en quelque sorte par son désir. (t. 1, p. 277)

Ces lignes n'ont rien d'une rhétorique fleurie. Elles n'ont pas à être suspectées de redondance : ce sont des ouvertures assez rares dans la *Philocalie*. Mais lorsque ces auteurs [p. 142] consentent à parler de leur propre expérience, c'est avec une intensité extraordinaire. Ainsi, de Théodore d'Édesse :

On tend de tout son cœur et continuellement à être sans cesse avec ce qu'on aime. Et on écarte tout ce qui empêche d'approcher l'aimé et de s'unir à lui. C'est dire que celui qui aime Dieu, désire toujours le rencontrer et vivre avec lui. C'est cela qui nous est donné par la prière. (t. 1, p. 358)

Le désir de Dieu, en effet, n'est pas attente stérile. Il est source de joie, chemin de rencontre et de consolation. Le délice spirituel n'est pas étranger à la vie chrétienne, et peut être présenté comme accessible à des chercheurs de Dieu d'aujourd'hui. Tant de cheminements pourraient être illuminés par la fraîcheur d'une expérience, le témoignage intérieur du Dieu « sensible au cœur » ! Pourquoi y renoncer dès l'abord comme impur ou comme impossible ? Les auteurs de la *Philocalie* ne dédaignent pas d'aviver notre attente en ce domaine. Notre désir de Dieu peut être exaucé. Hésychius de Batos dit :

L'invocation continuelle du nom de Jésus, quand elle va de pair avec un désir plein de douceur et de joie, donne à l'espace du cœur d'être lui-même rempli de joie et de sérénité. Alors nous serons comblés de la douceur de sentir et d'éprouver comme un charme cette exultation bienheureuse. Car nous marcherons dans l'hésychia du cœur pour rien d'autre que le doux plaisir et les délices dont elle comble l'âme. (t. 1, p. 205)

Il convient de ne pas négliger pareilles promesses, et la réalité qu'elles désignent. Si des témoins d'une telle joie s'étaient trouvés sur la route de Nietzsche, le philosophe de la « mort de Dieu » aurait sans doute moins faiblement ironisé sur le fait que les chrétiens n'avaient « pas l'air de ressuscités » ! La joie des mystiques est le rayonnement même de la foi de l'Église, et un des trésors de notre espérance. Quelle fausse pudeur nous empêche parfois d'en témoigner ?

Il faut redire ici que la joie spirituelle, loin d'être une sorte de privilège individuel, est toujours le fruit d'une rencontre, d'une relation interpersonnelle. Dans l'hésychasme, la prière a pour support permanent l'invocation du *nom de Jésus*, qui personnalise notre relation à Dieu et qui fait la différence avec un simple mantra ou toute autre formule visant plus ou moins [p. 143] à « anesthésier » le psychisme. Il s'agit au contraire d'éveiller l'esprit à une présence. La prière chrétienne, nous le savons, est ouverture à une altérité. Elle est la découverte d'un Autre, certes « plus intime à moi-même que moi », mais en même temps, totalement autre que moi. Elle est aussi, et par là même, la patiente ouverture à son désir. Car Dieu nous désire, plus encore que nous ne le désirions. Cette rencontre se déclinera donc sur le mode de la patiente écoute, de la disponibilité, de l'obéissance : attitude bien plus subtile que celle de la simple concentration mentale, ou même de la fusion extatique avec le divin.

Ainsi la *Philocalie* éclaire notre relation à Dieu de façon extrêmement profonde, et susceptible de guider la recherche des hommes d'aujourd'hui. Elle inscrit la vie spirituelle dans sa dimension de secret, celui de la kénose de Dieu en faveur des hommes. Elle fait place à la part nocturne de l'esprit, au mystère du monde invisible. Elle propose des moyens concrets de prière, où se mêlent humilité et audace, distance et proximité. Elle oriente enfin notre désir de Dieu vers la joie d'une Rencontre.

3. Relation aux autres : l'existence engagée

À la différence de beaucoup d'autres expériences spirituelles, la prière chrétienne est profondément humaine. Elle ne coupe ni des autres, ni du réel. Elle induit un regard neuf sur les êtres et les choses, un dynamisme de charité souveraine. De la *Philocalie* émane une atmosphère libératrice qu'il est difficile de retranscrire. J'en évoquerai quatre aspects.

1. Le premier concerne la **grandeur de l'homme**, de son existence personnelle et collective. L'auteur inconnu des textes qui ouvrent la *Philocalie*, placés sous le nom d'Antoine le Grand, éprouve un véritable émerveillement devant l'homme.

C'est pour l'homme que Dieu a fait le ciel entier paré d'étoiles. C'est pour l'homme qu'il a fait la terre [...] C'est l'homme seul que [p. 144] Dieu écoute. C'est à l'homme seul que Dieu se révèle. Dieu aime l'homme, jusqu'à faire de lui un dieu. Seul l'homme est le digne adorateur de Dieu. C'est pour l'homme que Dieu se transfigure. (t. 1, p. 60)

Cette dignité rend chaque être infiniment respectable, comme si sa vie était porteuse d'un enjeu qui dépasse toutes les limites dans lesquelles nous sommes tentés de l'enfermer. Si souvent notre regard sur l'autre l'emprisonne dans notre propre finitude, et reflète nos propres peurs ! Nous ne voyons en l'autre que le miroir de nos défauts. Éveiller en nous une authentique relation à Dieu, c'est apprendre à voir l'homme comme un être « supraterrestre ». Dès cette vie, chacun brille d'une lumière qui vient d'ailleurs, qui n'est pas entièrement de ce monde. Dieu a créé l'homme comme un autre, c'est-à-dire, comme un autre dieu. *J'ai dit : vous êtes des dieux* (Jn 10, 34), rappelle Jésus lui-même.

En lui conférant sa propre dignité, Dieu ménage à chaque homme un chemin unique. Les auteurs de la *Philocalie* se montrent conscients de la grande diversité des itinéraires spirituels.

Grâce à l'amour que porte à l'homme le Dieu qui nous a créés, nombreuses sont les voies qui mènent au salut, font revenir les âmes et les élèvent vers les cieux » (Antoine le Grand, t. 1, p. 61)

Chacun fait face à son devoir selon sa propre intelligence, mais Dieu seul connaît la diversité de la convergence harmonieuse. (Marc l'Ascète, t. 1, p. 163)

Il ne s'agit pas d'un point de vue surplombant, où les différences prendraient place dans un tableau dont on maîtriserait l'ensemble, mais simplement d'une confiance faite au Dieu qui mène chacun dans le secret de sa bienveillance.

2. La *Philocalie* éclaire aussi notre regard sur le cosmos. Elle nous invite à nous ouvrir à la **beauté du monde**. La tradition théologique grecque, on le sait, a reçu du stoïcisme et développé sous une forme chrétienne la théorie philosophique

des *logoï* ou « paroles-raisons » divines structurant l'univers. Une sorte de présence plurielle du Logos, du Verbe divin créateur, au monde créé. Cette présence de Dieu au monde s'offre à notre contemplation. À la suite d'Évagre, Maxime le Confesseur décrit, comme une étape importante [p. 145] de la vie spirituelle, la « contemplation naturelle » des êtres et des choses, une façon libre et respectueuse d'accéder à leur secret. L'envers invisible du monde s'offre à celui qui s'est décentré de lui-même, et accueille le réel comme un don. Nous devinons ici la possibilité d'un « ésotérisme chrétien » qui n'est ni malsain ni piégé, car il est tout entier louange au Créateur.

L'œil illuminé, en s'ouvrant au mystère de la création, contemple la sagesse de Dieu. Maxime le Confesseur écrit : Celui qui comprend le monde visible contemple le monde intelligible (t. 1, p. 528). Il ne s'agit ni d'une admiration romantique, ni d'une observation scientifique, mais d'un regard purifié de toute captation, même esthétique. Comme le dit la doctrine des « sens spirituels » chère aux Pères de l'Église, il faut plutôt que nos yeux terrestres se ferment, pour que d'autres yeux s'ouvrent et nous fassent voir l'invisible dans le visible. Un passage étonnant, et peut-être discrètement autobiographique, de saint Jean Climaque en témoigne :

On m'a raconté un fait qui dénote une pureté souveraine et extraordinaire. Quelqu'un, me dit-on, à la vue d'un corps d'une singulière beauté, en prit occasion pour glorifier grandement le Créateur ; et ce seul regard excita sa charité envers Dieu et lui fit verser un torrent de larmes. Et c'était étonnant de voir ce qui aurait pu être un gouffre pour l'un devenir pour l'autre, d'une manière qui dépasse la nature, l'occasion de couronnes. (*L'Échelle sainte*, 15^e degré, 168)

À titre de remarque, notons que cette contemplation des êtres et des choses s'exprime volontiers à l'aide du symbolisme des nombres, familier aux auteurs de la *Philocalie* comme à tous les Pères de l'Église. L'harmonie de la création, celle de l'histoire du salut, s'expriment par celle des chiffres qui la structurent. Une « gématricie chrétienne » est possible : autre terrain de rapprochement possible avec d'actuels chercheurs de

Dieu sensibles aux richesses du symbolisme. Ainsi Maxime le Confesseur commente-t-il *Luc 3, 23* :

Le Seigneur se fait connaître quand il a trente ans. Par ce nombre il enseigne secrètement à ceux qui ont le don de clairvoyance les mystères qui le touchent. Car le nombre trente [p. 146] considéré et transposé mystiquement représente le Seigneur comme Créateur et Providence du temps, de la nature, des êtres intelligibles qui sont au-dessus du visible. Il est le Seigneur du temps par le sept, car le temps est septénaire. Il est le Seigneur de la nature par le cinq, car la nature est pentadique », etc. (t. 1, p. 433)

On peut être surpris par le procédé, mais n'y a-t-il absolument rien à en retenir pour aujourd'hui ?

3. De façon plus essentielle, la *Philocalie* éclaire notre relation aux autres à la lumière de ce que l'on pourrait appeler une spiritualité de **décentrement de soi**, ou plus simplement d'amour. Cet enseignement est en effet à l'opposé de toute suffisance et de tout égoïsme. Le péché par excellence est la « *philautie* » ou amour de soi. La prière authentique n'est nullement un acte dans lequel le moi est appelé à se prendre pour centre – c'est peut-être pour cela qu'il est préconisé un certain inconfort dans la prière du cœur. De même notre relation à l'autre consiste à lui faire place en soi-même, à se nier soi-même en sa faveur.

Cette bienveillance est décrite de multiples façons dans les textes, et particulièrement sous le nom de **douceur**. Ainsi Diadoque de Photice :

La douceur de Dieu consume totalement l'amertume de la discorde. Nul ne peut aimer Dieu de tout son cœur s'il ne l'a d'abord craint en le sentant et c'est alors que sous l'action de Dieu, l'âme devenu pure et tendre se met à aimer d'amour actif. (t. 1, p. 277)

Ou Élie de Crète :

La nature de celui qui prie doit se faire douce et tendre comme celle des enfants afin qu'il lui soit possible de

s'ouvrir docilement comme la leur au déploiement qu'ordonne la prière. (t. 1, p. 662)

Cette douceur nous assimile au Christ compatissant. Elle nous blesse de la blessure même de l'autre. Elle nous incite au pardon incessant. Maxime le Confesseur :

As-tu connu l'épreuve du fait de ton frère, et la tristesse t'a-t-elle mené à la haine ? Ne te laisse pas vaincre par la haine, mais vaincs la haine par l'amour. [...] Prends garde que le mal qui te sépare de ton frère ne se trouve, non dans ton frère, mais en toi. [p. 147] Hâte-toi de te réconcilier avec lui, afin de ne pas déchoir du commandement de l'amour. (*Centuries sur la charité* ; t. 1, p. 411)

Ainsi la douceur hésychaste n'est-elle qu'un des noms de l'amour évangélique.

4. La puissance de cet amour se déploie jusque dans ce que l'existence a de plus opaque, et de plus contraignant. Elle donne sens et vie à ce qui semble aller dans le sens contraire de la vie. Elle est « à son affaire » dans les difficultés, et les transfigure. Les auteurs de la *Philocalie* témoignent à cet égard d'une étonnante capacité de **transmutation du mal** et de l'adversité. Marc l'Ascète écrit :

Quand tu es lésé, injurié, chassé par quelqu'un, ne considère pas le présent, mais tourne-toi vers l'avenir, et tu trouveras que cet homme est pour toi la source de nombreux biens. (t. 1, p. 153)

L'épreuve n'est pas donc seulement à supporter avec courage, mais à surmonter avec une certaine ironie. Le combat spirituel suppose une lucidité critique, qui évite de se tromper d'ennemi. « Celui qui prie pour les hommes qui lui font du tort renverse les démons. Mais celui qui s'oppose aux premiers est meurtri par les seconds », dit encore Marc (p. 149). Le pardon est une « ruse » permise, la douceur une arme imparable. Diadoque de Photiché va jusqu'à donner un conseil inattendu :

Ceux qui veulent avoir la connaissance de Dieu doivent considérer d'une pensée paisible, dans leur propre réflexion, les visages de ceux qui les irritent à contretemps. (t. 1, p. 305)

On s'abstiendra de commenter une recommandation aussi paradoxale. Peut-être nous livre-t-elle un des secrets de l'*hésychia* ?

Conclusion

À l'image des auteurs qu'elle cite, la *Philocalie* se présente comme un guide spirituel d'une finesse parfois déconcertante. Le détail infini des recommandations, réflexions et récits qu'on y rencontre donne parfois au recueil l'allure d'un labyrinthe. Pourtant l'œuvre forme un tout profondément cohérent, et s'offre à nous comme un véritable manuel d'existence chrétienne. Toutes les dimensions de celle-ci sont concernées. [p. 148] Il n'en va pas seulement de l'intérêt historique que l'on pourrait porter à un monachisme daté : il en va du message toujours nouveau de l'Évangile, de sa fécondité et de son actualité permanentes. Il en va de « l'acquisition du Saint Esprit », que Séraphim de Sarov définira comme le but même de la vie chrétienne.

C'est pourquoi cette œuvre attirera toujours davantage, on peut le croire, non seulement des chrétiens avancés, mais des chercheurs de Dieu en provenance de tous les horizons. La lumière de la *Philocalie* aidera l'Église à guider humblement ces hommes et femmes d'aujourd'hui à la rencontre du Dieu de Jésus-Christ. Les « nouvelles spiritualités », qui ressuscitent de vieilles gnoses, encombrant souvent le mystère divin. Notre mission de chrétiens n'est pas de nous ériger en nouveaux maîtres, mais de préparer le chemin à l'Époux qui vient.

Note sur les « énergies divines »

Un aspect important de la pensée théologique qui s'exprime dans la *Philocalie* concerne les énergies divines, dont on sait qu'elles représentent le concept-clé de la théologie de saint Grégoire Palamas. Éternelles, incréées, les énergies sont à rapprocher de l'idée biblique de *gloire*. Elles sont Dieu lui-

même, non dans son essence, mais dans son rayonnement éternel. Les concepts de *vie*, de *lumière*, de *présence* divines pourraient également être invoqués avec profit pour comprendre ce que le palamisme tente ici d'exprimer. Les énergies ne sont en Dieu ni la nature suessentielle, ni les hypostases trinitaires, mais un « mouvement de l'essence » divine (t. 2, p. 508) qui peut être communiqué aux créatures. Grégoire Palamas y voit la « splendeur de Dieu » (p. 516), « la beauté et la splendeur de la nature divine » (p. 534).

Les énergies ou la gloire expriment la surabondance éternelle d'un Dieu qui ne se contente pas d'être, mais qui éternellement se donne et, pour ainsi dire, déborde de sa propre plénitude. Comme l'écrit Vladimir Lossky :

[p. 149] On peut dire que les énergies désignent un mode d'existence de la Trinité en dehors de son essence inaccessible. Dieu existerait donc en même temps dans son essence et en dehors de son essence. (*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 71)

L'aspect proprement conceptuel de cette théologie n'a pas à être approfondi ici : mais il est sans doute important d'en souligner la portée spirituelle et existentielle. Et d'abord ceci, que le Dieu vers lequel se tournent les chrétiens n'est point l'Absolu impassible, l'Être sans déterminations, mais un Dieu vivant et vivifiant, « énergétique ». Il n'est de vie spirituelle authentique que dans la participation à cette Vie qui est celle de Dieu lui-même. Aux chrétiens de la faire découvrir à ceux qui le cherchent dans des mystiques fusionnelles ou dans la « vacuité » d'un Absolu sans nom.

Mais une conséquence plus importante encore découle du caractère incréé des énergies divines. C'est justement parce que ces énergies ne sont point des réalités créées qu'elles ne sont pas des choses ou des forces manipulables, mais le rayonnement d'une présence personnelle. Elles n'ont rien de « pouvoirs » qui s'offriraient à notre désir de puissance, et que nous apprendrions à capter – perspective fréquente dans le New Age. Elles sont la densité sanctifiante, le « poids » (au sens du *kabod* hébraïque) de la Présence divine, qu'il s'agit d'accueillir. Il existe certes des énergies de toutes sortes dans

l'ordre du créé, que l'on peut maîtriser au moyen de techniques physiques ou psychologiques. Mais les *energeiai* ne sont point des forces de ce type, qui tomberaient dans le domaine du créé, mais la manifestation du *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*. Elles ne sont pas des entités objectivables, mais la vie d'un Sujet, sont la révélation du Dieu trinitaire et son invitation à une vie partagée. Les énergies divines sont le parfum de Dieu, le vent de sa liberté.
