



**HAL**  
open science

**Syméon le Nouveau Théologien. Vie, Oeuvres, Doctrine.  
Pré-publication pour La théologie byzantine et sa  
tradition (Brepols) avec l'accord de l'éditeur C.G.  
Conticello**

Pascal Mueller-Jourdan

► **To cite this version:**

Pascal Mueller-Jourdan. Syméon le Nouveau Théologien. Vie, Oeuvres, Doctrine. Pré-publication pour La théologie byzantine et sa tradition (Brepols) avec l'accord de l'éditeur C.G. Conticello. 2019. hal-03979379

**HAL Id: hal-03979379**

**<https://uco.hal.science/hal-03979379v1>**

Preprint submitted on 8 Feb 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Pascal Mueller-Jourdan

## Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)

<b>I. BIOGRAPHIE .....</b>	<b>3</b>
A. SOURCE : LA VITA SIMEONIS .....	3
B. ORIGINE, ASCENDANCE ET FORMATION .....	5
C. LA VIE DERRIERE LA VITA : L'HYPOTHESE DE L'OMBRE DE BASILE LECAPENE .....	12
1. Première date clé : 963. Première tentative d'entrée au Stoudios, refus de Syméon l'Ancien (cf. Vita 4.6-12).....	12
2. Deuxième date clé : 969/970. Deuxième tentative d'entrée au Stoudios.....	15
3. Troisième date clé : 976/977. Invitation à entrer au Stoudios.....	16
D. L'ENTREE AU MONASTERE DE STOU DIOS .....	17
E. TRANSFERT A SAINT MAMAS (DATE C.977) .....	21
F. TABLEAU RECAPITULATIF .....	26
G. MORT DE SYMEON LE STOU DITE (986-987) ET INSTAURATION DE SA MEMOIRE LITURGIQUE ANNUELLE DANS L'ORDINAIRE DE SAINT MAMAS.....	28
H. LA REVOLTE DES MOINES DE SAINT MAMAS (VITA 38-41) .....	30
I. DIGRESSION, SUR ARSENE ET HIEROTHEE .....	32
J. LE DEBUT DES EPREUVES ECCLESIASTIQUES (1003) .....	34
K. TRANSFERT DE LA CHARGE D'HIGOUMENE A ARSENE (1005) .....	38
L. LE DISCOURS PARENETIQUE A ARSENE ET AUX MOINES DE SAINT MAMAS.....	39
M. LA CONTINUTE DES EPREUVES, DE LA DEMISSION DE L'HIGOUMENAT A L'EXIL.....	42
N. CONDAMNATION A L'EXIL, RECOURS, REHABILITATION ET RETOUR DE SYMEON A SAINTE MARINE .....	45
O. APRES LA MORT DE SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIE N.....	50
P. RECEPTION.....	52
<b>II. ŒUVRES .....</b>	<b>57</b>
INTRODUCTION : UN MOINE ECRIVAIN .....	57
A. CATECHESSES.....	62
B. CAPITA THEOLOGICA .....	66
C. ORATIONES THEOLOGICAE ET ETHICAE .....	69
D. HYMNI .....	72
E. EPISTULAE .....	75
F. VARIA.....	77
G. DUBIA.....	79
<b>III. POINTS FONDAMENTAUX DE THEOLOGIE .....</b>	<b>81</b>

(i) <i>Difficulté initiale</i> .....	81
(ii) <i>L'illumination divine, centre et source de la théologie</i> .....	81
(iii) <i>Difficultés récurrentes</i> .....	86
(iv) <i>Bref aperçu du contexte intellectuel</i> .....	86
A. PHENOMENOLOGIE DE L'ILLUMINATION DIVINE .....	89
<i>Introduction</i> .....	89
1. <i>La première illumination divine de Georges/Syméon, jeune laïc vivant dans le siècle (Catéchèses XXII)</i> 91	
a. <i>Introduction</i> .....	91
b. <i>Le récit</i> .....	91
c. <i>L'enchaînement des faits</i> .....	94
d. <i>Explications générales, le cadre et le contexte</i> .....	95
e. <i>L'illumination divine</i> .....	96
2. <i>La deuxième vision de Syméon, au Stoudios (Catecheses XVI)</i> .....	99
a. <i>Introduction et brève contextualisation</i> .....	99
b. <i>Le récit</i> .....	101
c. <i>L'enchaînement des faits</i> .....	102
d. <i>Explications générales</i> .....	103
e. <i>Bref excursus sur l'expression 'voir la lumière'</i> .....	105
3. <i>De l'anonymat de la lumière apparue à la reconnaissance formelle du Dieu fait homme</i> .....	106
a. <i>Introduction</i> .....	106
b. <i>L'attestation de l'identité de la lumière</i> .....	106
c. <i>Enchaînement thématique</i> .....	107
d. <i>Explications générales</i> .....	108
4. <i>La chaîne d'or</i> .....	111
a. <i>Introduction</i> .....	111
b. <i>La transmission de la lumière : la chaîne d'or, le texte</i> .....	112
c. <i>Explication de texte</i> .....	113
<i>Conclusion et transition</i> .....	115
B. FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES ET THEOLOGIQUES DE L'ILLUMINATION DIVINE .....	117
<i>Introduction</i> .....	117
1. <i>Les deux niveaux de la perception : sensible et intelligible</i> .....	119
2. <i>Perception des deux mondes</i> .....	122
3. <i>La nature double de l'homme</i> .....	127
a. <i>De la nature du corps</i> .....	130
b. <i>De la nature de l'âme comparativement au corps</i> .....	133
4. <i>De la nature de l'âme, structure triadique et unité du sujet</i> .....	136
a. <i>Introduction</i> .....	136
b. <i>Structure triadique de l'âme</i> .....	138
c. <i>De l'unité du sujet/agent humain percevant, raisonnant et intelligent</i> .....	147
d. <i>Conclusion sur l'âme à la fois trine et une et transition</i> .....	158

5. <i>L'illumination divine du point de vue de la réalité perçue. Initiation au Mystère de Dieu</i> .....	160
a. Entrée en matière .....	160
b. De la nature de ce qui est observé et qu'on appelle 'lumière' .....	161
c. Vers une théologie de la lumière, modalités et conditions.....	168
<i>Conclusion et transition</i> .....	181
C. DE LA DESTINATION DE L'HOMME. DE LA CREATION A LA RESURRECTION FINALE .....	182
<i>Introduction</i> .....	182
1. <i>Regard rétrospectif sur la nature d'Adam et la création primitive</i> .....	183
2. <i>Les conditions présentes d'existence. De la corruptibilité héritée à l'incorruptibilité promise</i> .....	191
a. Entrée en matière .....	191
b. Description générale de l'état présent .....	192
c. Brève digression sur la nature de la sacramentalité baptismale.....	196
d. L'homme restauré et réintégré dans le processus originel d'illumination et de pneumatisation .....	198
e. Une théologie du salut vécu : monachisme et liturgie .....	201
3. <i>Dans le siècle à venir [au moment de la rénovation de la création]</i> .....	207
<i>Conclusion</i> .....	211
ANNEXE : MONACHISME ET HUMANISME, LE RAPPORT DE SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEEN A LA PHILOSOPHIE .....	213
1. <i>Position du problème</i> .....	213
2. <i>Brève anthologie</i> .....	214
3. <i>Tentative d'explication</i> .....	219

## I. Biographie

### A. Source : La Vita Simeonis

Le document qui nous est parvenu est l'œuvre d'un moine stoudite, Nicéas Stéthatos,<sup>1</sup> qui se présente comme disciple de Syméon le Nouveau Théologien<sup>2</sup> qu'il n'a pourtant guère pu rencontrer.<sup>3</sup> Il édite trente ans après la mort de celui-ci ses œuvres et rédige la *Vita Simeonis* qui est la version agrégée d'une *Vita* plus étendue,<sup>4</sup> mais aujourd'hui perdue. La *Vita*, qui s'inspire pour une grande part des œuvres de Syméon et sans aucun doute de témoignages directs et indirects recueillis, n'est pas une biographie sinon une biographie spirituelle. On

---

<sup>1</sup> Sur ce Nicéas, voir, A. Solignac, « Nicéas Stéthatos », *DS XI* (1982) col. 224-230 ; J. Darrouzès, Introduction, dans, Nicéas Stéthatos, *Opuscules et Lettres*, Paris, Cerf, SC 81, 1961, p. 7-39.

<sup>2</sup> Sur la signification de l'appellation « le Nouveau Théologien [ὁ Νέος Θεολόγος] », voir, B. Krivochéine, « The Writings of St. Symeon the New Theologian », *Orientalia Christiana Periodica XX* (1954) 315-327.

<sup>3</sup> En effet, Nicéas nous apprend qu'il entretenait des relations épistolaires avec Syméon depuis son entrée au Stoudios alors qu'un premier duvet lui tenait lieu de barbe. Ce devait être vers 1020 (Syméon meurt en 1022 de l'autre côté de la Propontide). Nicéas nous signale que leurs échanges se faisaient par la médiation d'un commissionnaire [ὁ ἀποκομίσας]. Voir, *Vita* 131.15-18.

<sup>4</sup> L'information nous est fournie par Nicéas, voir *Vita* 150.7-8.

doit la tenir pour une œuvre hagiographique en ce qu'elle vise à offrir un modèle à suivre. Peut-être peut-on la qualifier d'iconographie littéraire. Elle vise donc à ériger un modèle et à exhorter à la vertu et peut-être surtout à la vertu de courage, en ce qu'elle décrit pour l'essentiel les épreuves continues auxquelles dut faire face le saint dont elle rapporte la vie. Mais au-delà, elle est une thèse comme l'affirme Irénée Hausherr sj., qui nous en fournit la première édition critique en 1928. Elle cherche à défendre la sainteté et la réputation de Syméon le Nouveau Théologien qui ne devait pas faire l'unanimité dans les milieux monastiques constantinopolitains que connut Nicéas. En effet, force est d'admettre que la figure de Syméon le Nouveau Théologien est une figure controversée, comme le fut celle de son père spirituel, le saint stoudite, Syméon l'Ancien [ὁ γέρων].<sup>5</sup>

Il est sans doute légitime d'ajouter qu'historiquement, hormis dans le courant hésychaste, au Mont Athos et plus récemment en Russie, l'œuvre du Nouveau Théologien est resté une œuvre pour une part confidentielle même dans l'Église orthodoxe.<sup>6</sup>

C'est au cours du XXe siècle et en particulier avec l'édition critique de ses œuvres dans la collection des Sources chrétiennes qu'on découvrit beaucoup plus largement l'importance de la pensée du Nouveau Théologien pour comprendre la spiritualité byzantine. Elle s'imposa comme l'une de ses pièces maîtresses.

Bien que la fiabilité historique de la *Vita* soit sujette à caution, on ne peut négliger ce document. Il permet des hypothèses plausibles qu'il est utile de recouper, à chaque fois que cela est possible, avec les œuvres de Syméon lui-même,<sup>7</sup> œuvres qui servent sans doute de bases d'informations à l'hagiographe. On essaiera parfois de replacer dans leur contexte historique plus large les faits et événements traversés par Syméon.

Nous chercherons autant que possible à nous en tenir strictement aux données objectives rapportées laissant pour une part à la marge, les interprétations et évaluations qu'en fait l'hagiographe. Nous recenserons surtout des événements (faits, actes et paroles prononcées), des noms, la désignation de lieux et de temps etc. en nous risquant à quelques conjectures que nous chercherons à soigneusement étayer.

---

<sup>5</sup> Nous désignerons parfois ainsi Syméon le Studite, en nous autorisant de son emploi à plusieurs reprises dans la *Vita* 12.10, 13 ; 18.10 ; 19.11.

<sup>6</sup> Sur la réception tant de la personnalité que de l'œuvre de Syméon dans la tradition, on se reportera au survol synthétique de B. Krivochéine, B. Krivochéine, Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XIe-XXe siècles), dans *Dieu, l'homme, l'église*. Lectures des Pères, Paris, Cerf, 2010, p. 287-292.

<sup>7</sup> Voir par exemple, M. Bazzani, « Autobiographical Elements in Symeon the New Theologian. Modes and Causes of Self-Disclosure in the Writings of the New Theologian », *Byzantinoslavica* 64/1 (2006) 221-242.

## B. Origine, ascendance et formation

Syméon naît en Paphlagonie<sup>8</sup> en 949. Il a pour patrie un bourg qui porte là-bas le nom de Galaté, pour parents des gens nobles et riches, Basile et Théophano, surnommés d'après leur pays Galatons.

Dans un âge encore tendre, il est transporté par ses parents à Constantinople où il est reçu par ses grands-parents, très en vue au palais impérial. Syméon n'est donc pas en terre totalement étrangère à son arrivée à Constantinople.

Il est confié alors à un grammairien auprès duquel il reçoit une première instruction élémentaire [ἡ προπαιδεία]. Il aurait tôt fait preuve d'un goût précoce pour les études qu'il entreprit sans se laisser distraire par les comportements irréfléchis de ceux qui l'entouraient (cf. *Vita* 2.1-15). La mention d'autres élèves nous indique qu'il est dans une classe.

Nicéas signale ensuite une seconde phase dans le cursus de Syméon où il devait accéder avec ardeur à des sciences plus parfaites [τῶν τελωτέρων ἤπτετο θερμότερως μαθημάτων].<sup>9</sup> Cette phase pourrait se référer à la παιδεία que Lemerle a tenté de mettre en lumière.<sup>10</sup> L'hagiographe mentionne la tachygraphie et un degré plus approfondi dont le contenu est au demeurant fort peu précis.

---

<sup>8</sup> Sur l'importance de la Paphlagonie et la place de ses ressortissants dans la haute société byzantine, voir, P. Magdalino, Paphlagonians in Byzantine High Society, dans, *Byzantine Asia Minor* (6th-12th centuries), S. Lampakis éd., Athènes, 1998, p. 141-150.

<sup>9</sup> *Vita* 2.16-17.

<sup>10</sup> Lemerle affirme en effet : « ce que nous connaissons le moins bien, c'est justement ce qui nous paraît le plus important, entre l'instruction élémentaire et une formation supérieure qui demeure l'exception ; ce que je nommerai l'enseignement moyen, et que les Byzantins appellent *paideia*, montrant déjà par ce seul mot que c'est bien ce qui fait, à leurs yeux, l'homme cultivé. Nos informations sont très pauvres : nous ne savons pas, par exemple, et c'est assez surprenant, quelles études a faites un Photius, ou un Aréthas. Nous ne savons pas où va et ce qu'apprend, en sortant des mains du grammatiste, l'enfant que l'on veut « pousser » plus loin. Ou du moins nous savons encore très peu : nous devinons que cet enseignement moyen se donne exclusivement dans des écoles privées ; qu'il n'est accessible, étant payant, qu'à une certaine classe sociale ; et qu'il est très souple dans son organisation et jusque dans sa durée, puisqu'il apparaît qu'on peut commencer à le suivre peu après 10 ans et parfois jusque près de 20 ans », P. Lemerle, « Élèves et professeurs à Constantinople au Xe siècle » *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 113e année (4/1969) 577. Sur l'organisation de l'enseignement, voir les notes condensées de Dagron, dans le sous-chapitre 'L'Église, l'école et la « philosophie »', dans, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. IV. Évêques, moines et empereurs (610-1054), sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 315-318. A. Markopoulos, De la structure de l'école byzantine. Le maître, les livres et le processus éducatif, dans, *Lire et écrire à Byzance*, B. Mondrain éd., Paris, Collège de France-CNRS, Centre de recherche, d'histoire et civilisation byzantine, 2006, p. 85-96 ; B. Moulet, *Évêques, pouvoir et société à Byzance (VIIIe-XIe siècle)*. Territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 222-226. Voir enfin, G. Cavallo, *Lire à Byzance*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, Chap. IV. Devenir des lecteurs, p. 35-55 ; plus particulièrement, p. 36-37 : « De l'instruction primaire, un certain nombre

« Il lui restait, affirme-t-il, à perfectionner l'hellénisme de sa langue par la culture profane et à se munir de rhétorique [...] mais ces choses-là, poursuit Nicéas, homme de grand sens dès sa jeunesse, pour échapper à tout reproche, je ne dis pas qu'il les abandonna complètement, mais du bout des doigts il en prit ce qui lui pouvait servir et n'apprit que ce qu'on appelle la grammaire ; le reste, et l'on pourrait dire tout le reste de la culture profane, il s'en débarrassa, évitant les dangers que lui auraient fait courir ses compagnons de classe ».<sup>11</sup>

L'information objective qui se mêle inextricablement aux réserves de l'hagiographe complique la compréhension de ce que fut l'exacte formation du futur Nouveau Théologien. Aucune information sur les auteurs lus, ni sur ce que Syméon a pu considérer comme utile dans la culture profane pour sa propre éducation.<sup>12</sup> Il n'est guère aisé non plus de connaître le contenu de ce que Nicéas indique comme « ce qu'on appelle la grammaire »<sup>13</sup> à laquelle Syméon se serait restreint lui-même par crainte, non de la matière en elle-même, mais « pour éviter, affirme énigmatiquement l'hagiographe, les dangers que lui auraient fait courir ses camarades de classe ».<sup>14</sup> Il est donc, dans cette seconde phase du cursus, dans une classe également.

Sitôt cette information donnée, Nicéas se tourne vers la carrière qui était toute tracée pour Syméon eu égard aux relations que sa famille entretenait avec le Palais impérial, qui plus est en raison du grand crédit qu'avait son oncle « auprès de ceux qui portaient alors le sceptre

---

d'individus pouvaient passer au niveau secondaire. Mais dans le monde byzantin, où manquaient en règle générale *curricula* et programme précis, l'instruction secondaire comportait des degrés divers pour ce qui est de la quantité et de la qualité des connaissances. Dans l'hagiographie, une éducation plus poussée que l'éducation élémentaire est toujours présentée avec emphase, mais le plus souvent en termes génériques. La *Vie de Georges le Décapolite* due à Ignace le Diacre (IXe s.), rapporte que le saint, confié à un γραμματιστής - un enseignant de niveau élémentaire - à l'âge de huit ans acquit auprès de lui les notions élémentaires comme les plus avancées [*Ignatios Diakonos und die Vita des hl. Gregorios Dekapolites*, hrsg. v. G. Makris, Stuttgart-Leipzig, 1997, p. 62], mais en quoi ces dernières consistaient, c'est ce qui n'est pas dit, et l'on peut suspecter qu'il s'agissait de connaissances plutôt limitées. Dans beaucoup de cas, l'instruction secondaire est indiquée par le terme de "éducation encyclopédique" (ἐγκύκλιος παιδεία ou ἐγκύκλιος παιδευσίς). Celle-ci comprenait théoriquement les disciplines du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) et du *quadrivium* (arithmétique, géométrie, musique et astronomie), mais en réalité il s'agissait d'un cycle d'études extrêmement variables, et tous ceux qui l'entreprenaient ne l'accomplissaient pas forcément dans l'ordre ou en totalité, si bien que les compétences culturelles acquises révélaient une forte hétérogénéité, puisqu'elles pouvaient aller d'un niveau moyen-bas à un niveau moyen-élevé ».

<sup>11</sup> *Vita* 2.19-26.

<sup>12</sup> Lemerle (1969, p. 578) a démontré qu'il s'agit là d'un lieu probablement commun à l'hagiographie des Xe et XIe siècle. On trouve en effet une réserve tout à fait similaire dans la *Vita S. Nicephori* [4.16-19], H. Delehaye éd., Der Latmos. Milet 3.1. Berlin, 1913.

<sup>13</sup> Sur un essai de réévaluation du rapport de Syméon à la culture profane, voir *infra* le sous-chapitre : *Bref aperçu du contexte intellectuel*, p.\*\*\* ; mais surtout, l'annexe *infra*, *Monachisme et humanisme, le rapport de Syméon le Nouveau Théologien à la philosophie*, p.\*\*\*.

<sup>14</sup> *Vita* 2.26.

impérial (à savoir Basile et Constantin, les deux frères porphyrogénètes) ». <sup>15</sup> Précisons que l'autocrate est alors Romain II, <sup>16</sup> le père de Basile et Constantin. Nous apprenons ainsi incidemment que Syméon vit chez son oncle paternel et que celui-ci est membre, ou plus vraisemblablement chef, des *koitônites* (cf. *Vita* 3.5). A l'époque mésobyzantine, le chef des *koitônites* est *parakoimomène*. <sup>17</sup> Dans la réalité, il n'est pas rare de voir le *parakoimomène* exercer le pouvoir de fait dans les affaires de l'empire. <sup>18</sup>

L'oncle de Syméon aurait songé, aux dires de Nicéas, et il en avait réellement le pouvoir, à présenter son neveu à l'autocrate -il ne pouvait s'agir que de Romain II- pour le faire entrer dans son intimité. <sup>19</sup> Le biographe signale que Syméon parvint à se soustraire à l'offre en consentant à recevoir la dignité de *spatharocubiculaire* <sup>20</sup> et à devenir membre du sénat. Mais l'oncle mourut.

---

<sup>15</sup> *Vita* 3.2-5. On peut noter qu'à cette date les fils de Romain II n'avaient pas cinq ans pour Basile et pas trois ans pour Constantin. Sur Basile et Constantin, voir, Joannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, Basile II et Constantin VIII, J. Thurn éd. Traduction française, dans, Jean Skylitzès, *Empereurs de Constantinople*, texte traduit par B. Flusin et annoté par J.-Cl. Cheynet, Paris, Lethielleux, Réalités byzantines 8, 2003, p. 263-306 ; Michel Psellos, *Chronographia*, t. I, p. 3-24, E. Renaud éd. Paris, Les Belles Lettres, 1926.

<sup>16</sup> Sur l'Empereur Romain II, voir, Joannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, Romain Le Jeune, J. Thurn éd.

<sup>17</sup> Sur le statut et la fonction du *parakoimomène* et sur la place qu'il occupe en particulier dans la deuxième moitié du Xe siècle, voir, A. Kazhdan, « *Parakoimomenos* », dans A. Kazhdan éd., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p.1584. Comme le signale Sidéris : « Le *parakoimomène* se tient auprès de l'empereur et comme son nom l'indique il a la charge redoutable de dormir à proximité du souverain afin d'empêcher qu'il puisse être assassiné. Le *parakoimomène* à l'époque mésobyzantine est le chef du *koitôn*, dont les eunuques, les *koitônites*, assurent alors le service effectif de la Chambre impériale », G. Sidéris, Une société de ville capitale : les eunuques dans la Constantinople byzantine (IVe-XIIe siècle), dans, *Les villes capitales au Moyen Age* (Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 36e congrès), Istanbul, 2005, p. 247.

<sup>18</sup> Voir par exemple, le cas du *parakoimomène* Basile Lécapène qui exerce *de facto* le pouvoir à la mort de l'empereur Jean Tzimiskès (11 décembre 969-10 janvier 976) qu'il aurait empoisonné à petits feux. Cf. Joannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, Jean Tzimiskès, § 22, puis, Basile II et Constantin VIII, § 1, J. Thurn éd.

<sup>19</sup> Selon Sidéris : « À l'époque mésobyzantine une évolution majeure s'amorce quant à la position des eunuques au sein de l'aristocratie constantinopolitaine. Il devient fréquent de voir un eunuque jouer un rôle important dans la promotion de sa famille et dans la carrière de membres de sa famille. Le cas est particulièrement net pour les familles issues de Paphlagonie. Leurs eunuques forment aux Xe et XIe siècles un véritable réseau d'influence à la cour de Constantinople », G. Sidéris, Une société de ville capitale : les eunuques dans la Constantinople byzantine (IVe-XIIe siècle), dans, *Les villes capitales au Moyen Age* (Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 36e congrès), Istanbul, 2005, p. 253. Voir également, P. Magdalino, Paphlagonians in Byzantine High Society, dans, *Byzantine Asia Minor* (6th-12th centuries), S. Lampakis éd., Athènes, 1998, p. 141-50. Sur le statut des *kitonites* ou *koitônites*, voir également, R. Guiland, « Études de titulature byzantine : les titres auliques réservés aux eunuques », *Revue des études byzantines* 13 (1955) 53. Sur cet épisode, le statut de l'oncle paternel, l'identité de l'empereur, sa réputation, ses intentions, et les raisons peut-être parfaitement légitimes du refus net de Syméon, voir, I. Hausherr, *Un grand mystique byzantin. Vita Simeonis Novi Theologici* (949-1022) par Nicéas Stéthatos, p. LXXXVIII-LXXXIX ; pour une position plus nuancée et critique que celle d'Hausherr, voir J.A. McGuckin, Symeon the New Theologian (d.1022) and Byzantine monasticism, dans, A. Bryer et M. Cunningham (éds.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, Ashgate Publishing, 1996, p. 18-19.

<sup>20</sup> Sur la dignité et la fonction du *spatharocubiculaire*, voir, R. Guiland, « Études de titulature byzantine : les titres auliques réservés aux eunuques », *Revue des études byzantines* 13 (1955) 75-79.



La mention du caractère subit [αἴφνω] de la mort extraordinaire [ἐξαίσιω<sup>21</sup> θανάτω] de l'oncle de Syméon, si proche de la tête de l'Empire, pourrait faire écho aux changements de régime qu'inaugura la mort de Romain II. Selon l'hagiographe, Syméon se serait saisi de ce moment critique [καιρός] (cf. *Vita* 3.17ss) pour se rendre au Monastère de Stoudios et tenter d'y entrer, durant l'année qui précédait ses quatorze ans, afin, selon l'hagiographe, d'y honorer son aspiration à la vie monastique. Mais il pourrait tout aussi bien s'agir de la nécessité de se mettre à l'abri en raison de l'insécurité du moment.<sup>22</sup> En effet, on peut entendre dans le désir du jeune adolescent de fuir le monde et les choses du monde et de se réfugier en Dieu (cf. *Vita* 3.17-19), l'expression du besoin urgent de se mettre en sécurité loin des troubles qui découlèrent du changement de régime. L'urgence du moment pourrait s'illustrer également par le fait que Syméon demande à être reçu, à changer de vie et à prendre rang parmi les moines 'sur le champ' [ἐξαυτῆς] (cf. *Vita* 4.6-8).

Selon Nicéas, Syméon l'Ancien,<sup>23</sup> que le jeune homme venait solliciter et qui aurait tenu lieu de père spirituel et de maître à Syméon depuis son enfance, lui demande d'attendre un développement plus avancé. De fait les raisons avancées ne sont pas très claires. Nous savons que le saint moine ne validera ce dessein que quelques treize ans plus tard.<sup>24</sup> Nous ne savons toutefois pas si, de fait, le jeune Syméon fut renvoyé de suite ou s'il resta à l'abri au Stoudios le temps que les choses se stabilisent et se sécurisent pour lui. Son oncle disparaît et la *Vita* ne donne plus aucune information sur ses grands-parents qui l'avaient pourtant accueilli dans la Capitale.

Force est d'ailleurs de reconnaître qu'à cet endroit les données chronologiques objectives de la *Vita* s'embrouillent. Car l'hagiographe prend prétexte de la première tentative d'entrée au Stoudios pour s'étendre sur la profonde dévotion religieuse qui animait le jeune homme<sup>25</sup> et

---

<sup>21</sup> Mort que rien ne laissait prévoir, inattendue, accidentelle, voire de mauvais augure.

<sup>22</sup> Sur cette question, I. Hausherr, *Un grand mystique byzantin. Vita Simeonis Novi Theologici* (949-1022) par Nicéas Stéthatos, p. LXXXIX-XC ; J.A. McGuckin, *Symeon the New Theologian* (d.1022) and Byzantine monasticism, p.18-19. Sur le monastère comme lieu de refuge, voir, A. Failler. Le monachisme byzantin aux XIe-XIIe siècles. Aspects sociaux et économiques, dans, *Aspects de la vie conventuelle aux XIe-XIIe siècles*, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 5<sup>e</sup> congrès (Saint-Etienne, 7-8 juin 1974), Lyon, Grenoble, Clermont, Saint-Etienne, Chambéry, Cahiers d'Histoire, 1975, p. 171-188.

<sup>23</sup> Sur la personnalité de Syméon l'Ancien, surnommé ὁ εὐλαβῆς (=le pieux, le religieux, le craignant-Dieu, le circonspect, ou le précautionneux, cf. *Vita* 72.8), voir l'introduction d'H. Alfeyev (2001), dans, *Syméon le Studite, Oratio Ascetica* (SC 460), p. 23-35.

<sup>24</sup> Cf. *Vita* 6.10-11.

<sup>25</sup> Lorsqu'il affirme notamment, sitôt le refus de Syméon l'Ancien de l'intégrer au Stoudios : « Mais, dès son enfance, dans la maison de son oncle (NdR, autrement dit, selon Nicéas, avant la mort de ce dernier et la

mentionner une première vision (*Vita* 5) qu'il ne peut qu'emprunter aux données fournies par Syméon lui-même dans les *Catecheses* que Nicéas avait déjà éditées.<sup>26</sup> Or cette expérience, si l'on en croit les informations de Syméon en *Catecheses* XXII, a eu lieu lorsque celui-ci avait environ vingt ans alors qu'il était déjà l'intendant d'un patrice.<sup>27</sup> La réorganisation des données effectuée par Nicéas à des fins hagiographiques brouillent complètement la période qui court de la première tentative du Stoudios consécutive à la disparition de l'oncle de Syméon en 963 et le moment où Syméon, et actif dans les affaires de la Cité, et fréquentant de l'extérieur le Stoudios et son père spirituel, connaît sa première expérience d'illumination fondatrice de toute sa pensée spirituelle et théologique. Qu'en est-il donc de cette période de presque sept ans ? La *Vita* n'en dira rien de plus. A part s'adonner à des lectures et à des prières, Nicéas ne mentionne aucune des activités qui furent celles de Syméon durant cette période qui se clôt par la vision et ce qui paraît être une nouvelle tentative d'entrée au Stoudios, du moins est-ce ainsi, peut-être, que l'on peut comprendre la demande insistante de Syméon à son père spirituel pour que ce dernier lui confère la tonsure. Cette demande rencontrera elle aussi une fin de non-recevoir. Cette dernière information, qui se réduit à six lignes (cf. *Vita* 6.1-6), n'apporte une fois encore qu'un motif assez vague à ce nouveau refus. La raison, prêtée au saint moine du Stoudios, serait cette fois-ci, que Syméon est encore trop délicat pour supporter les rigueurs de l'ascèse.

---

tentative infructueuse d'entrer au monastère), Syméon couvait intérieurement la flamme de l'amour divin ; et dès lors, sans compter le reste, il s'adonnait avec un zèle extrême à l'oraison et à la lecture » (*Vita* 4.12-15).

<sup>26</sup> Voir Cat XXII.22-116 et le commentaire que nous en faisons dans la section « 1. La première illumination divine de Georges/Syméon, jeune laïc vivant dans le siècle (Catéchèses XXII) » du chapitre « A. Phénoménologie de l'illumination divine ». Cette première vision est rapportée par Nicéas dans les chapitres 4 et 5 de la *Vita*. Mais on aura tôt fait de voir que, contrairement à ce que pourrait induire la *Vita*, la vision n'est pas immédiatement consécutive à la première tentative d'entrée au Stoudios alors que Syméon avait à peine quatorze ans, mais elle a lieu quelques six ans (cf. *Vita* 6.6ss) avant l'entrée de Syméon au Monastère (976/977), elle doit donc avoir eu lieu en 970 soit sept ans après la disparition de son oncle et la première tentative du Stoudios en 963. Dans les *Catecheses*, nous apprenons que le bénéficiaire de cette première vision avait alors environ vingt ans.

<sup>27</sup> Voir *Catecheses* XXII. Syméon agrmente sa Catéchèse de nombreux détails à propos du statut du jeune bénéficiaire de la vision : il dirige la maison d'un patrice, se rend quotidiennement au Palais et est pris par les soucis de ce genre de vie (cf. Cat XXII.70-72) ; il vit au milieu de la ville (cf. Cat XXII.132-134) ; il est adonné uniquement aux choses du monde et n'a d'yeux que pour les choses transitoires (cf. Cat XXII.145-149) ; il habite au milieu de la ville, a la responsabilité d'une maison, le souci d'esclaves et d'hommes libres et toutes ses actions et ses occupations sont accordées à la vie présente (cf. Cat XXII.171-173) ; il se meut au milieu du siècle (cf. Cat XXII.252-253). Mais chaque soir, il exécutait une petite prescription, une règle de prière, que lui avait donné le saint moine.

L'hagiographe qui n'avait fourni aucune information sur le contenu de la vie de Syméon de la première tentative du Stoudios à la deuxième, consécutive à la vision, n'en apporte guère plus lorsqu'il s'agit d'évoquer la période qui court de la seconde tentative d'entrée au Stoudios (970) au voyage en Paphlagonie six ans plus tard, vers 976. Nous savons par Syméon que ces quelque six années ne furent guère glorieuses. L'état de grâce qui suivit la vision et la seconde demande d'entrée au Stoudios ne dura pas. Syméon serait même tombé en des maux qu'il nomme « un gouffre de perdition »<sup>28</sup> et dont il garde un bien amer souvenir. L'hagiographe jette un voile pudique sur cette période pour convoquer et s'étendre sur l'événement qui la clôt, le voyage en Paphlagonie. Nicéas paraît ne pas connaître la raison de ce déplacement (cf. *Vita* 6.8), à moins qu'il ne préfère la taire. D'autant qu'à peine quelques lignes plus bas, il affirme énigmatiquement que Syméon entreprend ce voyage en vue d'une mission, d'un service officiel (cf. *Vita* 9.7-8), que lui aurait confiée le service de l'empereur (cf. *Vita* 6.14-15). Quelle mission ? Là non plus, nous n'en saurons rien. L'historien est une fois encore renvoyé à ses propres conjectures.

Alors qu'il préparait ce voyage motivé par ses fonctions au Palais, Syméon va revoir son père spirituel au Stoudios, ce dernier lui dit : « C'est le moment mon fils, de changer, si tu veux, d'habit et de vie [καιρός ἰδοὺ τέκνον ἔφη καθ' ὃν εἰ βούλει τὸ σχῆμα καὶ τὸν βίον ἀλλάξασθαι δεῖ]» (*Vita* 6.10-11).<sup>29</sup> Cette invitation à embrasser 'à cet instant même' [καιρός] la vie monastique advient à un moment pour le moins surprenant pour Syméon car rien ne laisse supposer que l'entrée au Stoudios était alors pour lui d'actualité. Du moins rien dans le contexte et les informations fournies par l'hagiographe ne semble l'indiquer.

Sans renseignement supplémentaire sur le motif de ce déplacement, nous voyons Syméon, fort de l'horizon religieux qui s'ouvrait à lui, séjourner en Paphlagonie, dans la maison

---

<sup>28</sup> Cf. Cat XXII.270-298.

<sup>29</sup> Le récit de Nicéas fait coïncider deux événements. Le déplacement officiel en Paphlagonie et l'appel de Syméon le Stoudite à se saisir de l'occasion favorable [καιρός] pour changer d'habit et de vie. Or il est difficile de connaître par la seule *Vita* la nature de ce καιρός. Elle semble correspondre à ce qui se produisit entre la mort de Jean Ier Tzimiskès, le 10 janvier 976 et la prise de pouvoir des jeunes fils de Romain II sous la régence du proèdre et parakoimomène Basile Lécapène en décembre 976. La mission en Paphlagonie a lieu durant le Grand Carême. Ce pourrait être celui de 977. Le mandat officiel reçu par Syméon, mandat dont nous ignorons la teneur, peut avoir été émis durant cette période et c'est sans doute la raison pour laquelle Syméon paraît abandonner sans hésitation ses obligations pour rentrer sur appel de son père spirituel au Stoudios. Il est possible que le brusque retournement du Stoudite et la soudaine urgence à se saisir de l'occasion de changer de vie ne soient pas le fait du hasard, mais qu'il soit lié à l'annonce de la mort du souverain et à la menace que pouvait représenter le retour aux commandes de l'État, l'intriguant proèdre et parakoimomène Basile Lécapène, ennemi juré du milieu familial de Syméon.

paternelle ; c'était le temps des jeûnes (cf. *Vita* 6.19-20), probablement le Grand Carême. Nous découvrons qu'il y a chez lui une bibliothèque. Il y trouve la *Scala Paradisi* du bienheureux Jean, dit Climaque. Il occupe, dans la maison paternelle, une petite cellule attenante à un Oratoire avec des tombeaux, sans doute une chapelle privé et un caveau familial. On peut noter que ce séjour est selon l'hagiographe, le moment d'un redoutable combat spirituel. L'insensibilité [ἀναίσθησία] éprouvée (cf. *Vita* 7) et la volonté d'en guérir sont le motif de ce régime imposé (prière, jeûne, veille, lecture, séjour parmi les tombeaux, souvenir de la mort et du jugement etc.).<sup>30</sup> Il est intéressant de faire observer que le vif sentiment de l'insensibilité, de sa propre insensibilité, qui est selon toute vraisemblance une insensibilité aux choses divines<sup>31</sup> est éprouvée alors que la carrière monastique qui lui avait été deux fois refusée lui est enfin ouverte et le surprend en pleine activité liée à ses fonctions au Palais impérial. Le plus vif des combats s'est substitué à l'enthousiasme qu'une telle nouvelle aurait pu soulever. A ces épreuves de nature spirituelle, la décision d'entrer au Stoudios étant prise, l'hagiographe rapporte que Syméon dut faire face à la vive résistance de son père naturel qui prit la forme d'une sorte de chantage affectif (cf. *Vita* 8).<sup>32</sup> Pour couper court à ce jeu, Syméon fit le choix de renoncer par écrit à toute la fortune qui lui revenait de ses parents, mais ne partit pas complètement dépouillé car il retourne à Constantinople « avec ses propres affaires, des serviteurs et ce qui lui appartenait des autres revenus ». <sup>33</sup> On apprend incidemment qu'il déposa pour le monastère deux livres d'or le lendemain de son arrivée et que le reste de ses biens aurait été distribué aux pauvres par son père spirituel qui ainsi l'en libéra à l'heure où il allait quitter le siècle (cf. *Vita* 10).

---

<sup>30</sup> On peut noter que ce régime n'a rien de surprenant durant le Grand Carême.

<sup>31</sup> Syméon a lui-même traité de la question de l'insensibilité à Dieu (de l'insensibilité à l'Un) et de ses conséquences dans les *Catecheses* qu'il adressait à ses moines selon la coutume stoudite. « Quiconque est insensible à l'Un, leur enseigne-t-il alors, est insensible à tout [πᾶς ἀναίσθητος πρὸς τὸ ἓν πρὸς πάντα ἀναίσθητός ἐστιν] et de même qui a la sensation (395) de l'Un est en état de tout sentir, hors de portée de toute sensation : il est en état de sentir tous les êtres, et ne tombe pas sous leur sens », Cat XXVIII.393-397, thème similaire dans les *Capita theologica*, Cent II.4 [104.10-14].

<sup>32</sup> Le grief paternel ne s'arrêta pas là. Il le poursuivit d'abord au Stoudios, où, comme le rapporte Nicéas en mentionnant le père naturel du jeune novice : « On s'efforçait de ramener Syméon à sa famille et au monde qu'il avait quitté », *Vita* 17.5-6. Mais sitôt Syméon transféré à Saint Mamas, il tenta une fois de plus et avec l'appui de quelques membres du Sénat cette fois-ci, de le ramener à la raison, au monde et aux choses du monde (cf. *Vita* 22.7-10). Il est fort probable que la mention de la présence de membres du sénat indique que Syméon fut alors l'un des leurs. Il n'est pas impossible non plus que la mission officielle en Paphlagonie, que Syméon semble avoir abandonnée, fut émise dans le cadre de sa fonction de membre du Sénat.

<sup>33</sup> Cf. *Vita* 9.1-4.

### C. La vie derrière la *Vita* :<sup>34</sup> l'hypothèse de l'ombre de Basile Lécapène

Il importe en effet, si l'on veut faire droit à l'histoire, de chercher à établir avec un peu plus de clarté le contexte historique qui couvre la période qui va de la disparition de l'oncle de Syméon à l'entrée au Stoudios, quelque treize ans plus tard, à savoir la période qui va de 963 à 976/977. Et pour ce faire, nous n'avons pas d'autres choix que de croiser les maigres informations de la *Vita* avec les données historiques à disposition.<sup>35</sup>

Nous pouvons sans doute dire pour commencer qu'une reconstruction de l'ordre des faits est facilitée si on se souvient des liens très étroits que la famille de Syméon entretenait avec le pouvoir impérial et des fluctuations de statut qui peuvent découler de cet état de fait. En effet, la proximité du pouvoir expose autant à la grâce, et souvent à l'accession aux plus hautes fonctions de l'État, qu'à la disgrâce, à savoir à l'exil, parfois à la mort.

Les années de la vie de Syméon, antérieures à l'entrée dans la carrière monastique, connaissent d'importants moments critiques qui voit Syméon se tourner vers le Stoudios. Ces moments critiques semblent correspondre aux événements politiques qui voient des changements de règne et de régime. Si ce constat n'est pas trop difficile à postuler, la raison d'éventuelles menaces qui peuvent peser sur les membres de la famille de Syméon et sur Syméon lui-même est impossible à déterminer à partir de la seule *Vita*. Nous allons examiner les motivations 'politiques' qui pourraient avoir contribué à pousser le jeune Syméon à se rapprocher du Monastère du Stoudios sans, bien sûr, nier l'aspiration religieuse du jeune homme dont il n'y a pas lieu d'interroger la sincérité.

1. Première date clé : 963. Première tentative d'entrée au Stoudios, refus de Syméon l'Ancien (cf. *Vita* 4.6-12).

La première tentative d'entrée au monastère du Stoudios pourrait n'être pas motivée par la seule aspiration religieuse à la différence de ce que semblent supposer les propos de l'hagiographe. Elle correspond historiquement, nous l'avons vu, à la disparition et à la mort

---

<sup>34</sup> The life behind the *Vita*, l'expression est de McGuckin, voir, J.A. McGuckin, *Symeon the New Theologian* (d.1022) and Byzantine monasticism, p. 17.

<sup>35</sup> La principale source d'information est certes l'œuvre du Nouveau Théologien lui-même, bien qu'il faille admettre qu'il ne s'étende guère sur les aspects objectifs de sa propre histoire. Les sources secondaires proviennent des chroniqueurs byzantins contemporains des faits rapportés, les *Historiae. Libri decem*, de Léon le diacre ; le *Synopsis Historiarum* de Jean Skylitzes ; les *Chronographia* de Michael Psellos. Ces derniers apportent de précieuses indications sur les personnages auxquels Syméon fut directement ou indirectement confronté du fait des liens de sa famille, de son oncle en particulier, avec le pouvoir impérial.

extraordinaire de l'oncle de Syméon. Or l'oncle de Syméon était membre des *koitônites*, ou peut-être même, leur chef. Nous avons vu que le chef des *koitônites* était parakoimomène, et que le parakoimomène, au XI<sup>e</sup> siècle, a pratiquement en mains les affaires intérieures de l'Empire. On peut l'expliquer par le fait que l'Empereur est occupé à d'autres choses, la vie de plaisir pour Romain II,<sup>36</sup> les campagnes militaires pour Nicéphore Phocas<sup>37</sup> et Jean Ier Tzimiskès ; et la jeunesse pour Basile II.<sup>38</sup> En 963, quand meurt le jeune Empereur Romain II, le parakoimomène est l'eunuque Joseph Bringas.<sup>39</sup> Est-il l'oncle de Syméon ? La question soulevée par Hausherr dès 1928 est encore discutée.<sup>40</sup> S'il est difficile de trancher définitivement, nous pouvons au moins dire que la destinée de l'oncle de Syméon est étroitement liée à la carrière de Bringas et que la disgrâce de celui-ci a *de facto* entraîné la disgrâce de l'autre avec son corollaire de rivalités haineuses. Mais supposer que l'oncle de Syméon ait été Bringas lui-même n'est pas à écarter a priori. Et il n'est pas impossible que l'auteur de la *Vita* ait préféré taire ce dernier point, d'autant plus que Bringas a laissé de bien mauvais souvenirs chez les historiens du pouvoir impérial.<sup>41</sup> Nous savons par l'historien byzantin Jean Skylitzès qu'à la mort de Romain II, Bringas, qui avait intrigué contre Nicéphore Phocas qui allait prendre la tête de l'Empire, fut exilé dans ses terres, la Paphlagonie, astreint à entrer dans un monastère où il mourut deux ans plus tard.<sup>42</sup> L'homme fort du nouveau régime est Basile Lécapène<sup>43</sup> qui avait été parakoimomène sous le

---

<sup>36</sup> Cf. Joannes Scylitzès, *Synopsis Historiarum*, Romain le Jeune, §3, J. Thurn éd.

<sup>37</sup> Sur Nicéphore Phocas, voir l'ancienne et remarquable étude de G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle*. Nicéphore Phocas, Paris, Librairie de Firmin-Didot et C<sup>ie</sup>, 1890.

<sup>38</sup> Cf. Joannes Scylitzès, *Synopsis Historiarum*, Basile II et Constantin VIII, §1, J. Thurn éd.

<sup>39</sup> Sur Joseph Bringas, voir, A. Kazhdan, « Bringas, Joseph », dans A. Kazhdan éd., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p.325-326 ; voir également, A. Markopoulos, « Joseph Bringas : problèmes prosopographiques et questions idéologiques », *Symmeikta* 4 (1981) 87-115. En grec : Αθανάσιος ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ἰωσήφ Βρίγγας. Προσωπογραφικά προβλήματα καὶ ἰδεολογικὰ ρεύματα, *BYZANTINA SYMMEIKTA* 4 (1981) 87-115.

<sup>40</sup> Sur l'oncle de Syméon et son rapport, voire son identification, avec le parakoimomène Joseph Bringas, voir, I. Hausherr, *Un grand mystique byzantin. Vita Simeonis Novi Theologici (949-1022)* par Nicétas Stéthatos, p. LXXXVIII-LXXXIX ; J.A. McGuckin, *Symeon the New Theologian (d.1022) and Byzantine monasticism*, p.18-19.

<sup>41</sup> Malgré la description très avilissante qu'en fait l'historien Léon le diacre. Voir, Leo Diaconus, *Historiae. Libri decem*, III.3, C. B. Hase éd.

<sup>42</sup> Voir, Joannes Scylitzès, *Synopsis Historiarum*, Nicéphore Phocas, §1, J. Thurn éd. Certes l'oncle de Syméon est dit être mort d'une mort extraordinaire mais après tout, sa chute, son exil et son assignation à résidence pouvaient bien être assimilés à une mort extraordinaire.

<sup>43</sup> Sur Basile Lécapène, voir, A. Kazhdan & A. Cutler, « Basil the Nothos », dans A. Kazhdan éd., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 270 ; W.G. Brokkaar, *Basil Lacapenus: Byzantium in the Tenth Century*, dans, W. F. Barker, A. F. van Gemert, W. J. Aerts (éds.), *Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica*, Leiden, Brill, *Byzantina Neerlandica* fasc.3, 1972, p. 199-234 ; V. N. Vlyssidou, « Le penchant politique de Basile Lakapènos pour l'Áthos et le rétablissement des relations de Basile II avec le monastère de Stoudios en 985/986 », *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 26 (2016) 127-139.

règne de Constantin VII, père de Romain II, avant d'être écarté du pouvoir par ce dernier au profit de Joseph Bringas.<sup>44</sup> C'est peu dire que Basile Lécapène voua à son concurrent, sans doute dès le règne de Constantin VII, une haine tenace qui s'étendit à toute la famille du parakoimomène disgracié. Il devait constituer une menace permanente pour la famille de Syméon qui était, comme nous l'avons vu, intime du pouvoir sous Romain II.

Il est dès lors possible de penser que l'avènement de Nicéphore Phocas et la réhabilitation de Basile Lécapène, qui soutenait Nicéphore pour la succession de Romain II, assortie de l'exil et de la mort de Bringas aient constitué un sérieux bouleversement dans la vie du jeune Syméon au point de le pousser sans délai à demander asile au Stoudios. Cette requête, peut-être instantane, pourrait être associée à la purge, rapportée par les historiens byzantins,<sup>45</sup> contre Bringas et ses alliés, lancée par Basile Lécapène à Constantinople.

L'hostilité ostensible semble s'être atténuée car, n'étant pas resté au Stoudios, Syméon, jeune homme d'à peine quatorze ans, réintègre la vie civile. On le trouve quelques années plus tard dirigeant la maison d'un patrice, probablement celui qui l'avait recueilli consécutivement à la mort de son oncle. Cette 'détente' s'explique peut-être du fait de la limitation du pouvoir de Basile Lécapène sitôt Nicéphore en place. En effet, bien qu'il ait

---

<sup>44</sup> Si l'on suit toutefois les indications de la section [466] des *Chronographia* de Theophanes Continuatus (=Scriptores post Theophanem, titre conventionnel d'une collection de chroniques compilées dans un unique manuscrit du XIe s., le *Vat. Gr.* 167), Bringas aurait été établi parakoimomène sous Constantin VII déjà, qui lui avait conféré la haute dignité de patrice, et parmi d'autres dignités, celle de parakoimomène. Au moment de mourir, Constantin VII aurait fait jurer à Joseph Bringas d'aider le jeune Romain à gouverner. Cela n'enlève d'ailleurs rien à l'antagonisme durable entre les deux hommes, Joseph Bringas d'une part et Basile Lécapène de l'autre, antagonisme qui ne semble pas s'être arrêté avec l'exil et la mort de Bringas après l'avènement de Nicéphore Phocas en 963.

<sup>45</sup> Sur la disgrâce de Bringas et la mise à sac de ses biens et celle de ses proches par les partisans de Basile Lécapène, voir, Leo Diaconus, *Historiae. Libri decem*, III.7 [46.18-47.21], C. B. Hase éd. ; Joannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, Basile et Constantin, §7, J. Thurn éd. Voir également, G. Sidéris, Une société de ville capitale : les eunuques dans la Constantinople byzantine (IVe-XIIe siècle), dans *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 36e congrès, Istanbul, 2005, p. 252-253. Jean Scylitzes rapporte les faits de la façon suivante : « Basile, le parakoimomène de l'empereur Constantin, qui était très défavorable et très hostile à Joseph, mêlant à ses amis et à ses parents ses propres serviteurs (ils étaient environ 3000 selon Leo Diaconus, *Historiae. Libri decem*, III.7 [46.18-47.5]), les envoya en plusieurs quartiers de la ville attaquer les demeures de ses adversaires. Depuis la première heure du lundi jusqu'à la sixième, ils saccagèrent et abattirent un très grand nombre de maison appartenant aux gens de la Ville. Celle de Joseph n'était que la plus remarquable. En effet, on ne se contenta pas de démolir les maisons des gens les plus en vue et des gouvernants dont on pensait qu'ils étaient des adversaires, mais on fit de même pour beaucoup d'autres plus modestes. Car quiconque avait un compte à régler amenait avec lui une bande de voyous et faisait disparaître son ennemi sans que personne vînt l'en empêcher. Il y eût même lors de ses désordres, bien des meurtres commis ; et tandis qu'ils faisaient cela, dans les grandes avenues de la ville, sur les places et dans les ruelles, ils acclamaient Nicéphore le Victorieux », Joannes Scylitzès, *Synopsis Historiarum*, Basile et Constantin, §7, J. Thurn éd., trad. franç. B. Flusin, p. 218. Cet état d'insurrection populaire et même de temporaire anarchie suffiraient à eux seuls à expliquer le désir de trouver refuge au Stoudios.

contribué à l'avènement de Nicéphore à la tête de l'empire, la carrière de Basile Lécapène semble comme s'éclipser. Du moins, l'historien Jean Skylitzès ne le mentionne plus dans la section qu'il consacre au nouvel autocrate alors qu'il lui fait une grande place dans les parties consacrées aux autres empereurs. Il n'est pas impossible que cette éclipse soit le fait de l'impératrice Théophano, veuve de Romain II, qui avait épousé en seconde noce Nicéphore Phocas.<sup>46</sup> La mise en retrait par Nicéphore, peut-être forcée, de celui qui avait pourtant été l'un de ses plus fidèles partisans contre Bringas à la succession de Romain II, dut sans doute générer une période relativement propice pour Syméon -comme nous l'avons dit- car c'est durant cette période que nous apprenons que dirigeant la maison d'un patrice, il se rend quotidiennement au Palais (cf. Cat XXII.70-72).

## 2. Deuxième date clé : 969/970. Deuxième tentative d'entrée au Stoudios.

La date du 11 décembre 969 correspond à l'assassinat de Nicéphore Phocas. Elle sera suivie de l'accession au pouvoir de Jean Ier Tzimiskès. C'est surtout le retour en grâce de Basile Lécapène, que l'empereur restaure dans ses anciennes fonctions de proèdre et de parakoimomène, en raison de son expérience, qui doit retenir l'attention. Basile en effet ne tarda pas à reprendre les choses en main et se débarrassa aussitôt de tous ceux qui étaient restés dévoués à Nicéphore.<sup>47</sup> Il n'est pas impossible que le retour belliqueux aux affaires de l'État en 970 de Basile Lécapène, l'ancien adversaire de Bringas et de sa famille, ait motivé, pour une part du moins, la seconde requête de Syméon auprès du Stoudios (cf. *Vita* 6.1-6). Demande que Syméon le Stoudite ne jugea sans doute pas suffisamment fondée pour l'accepter même si le motif avancé par la *Vita* est d'une autre nature comme nous l'avons vu.

---

<sup>46</sup> Il y avait très certainement un profond antagonisme entre l'impératrice et le parakoimomène, antagonisme relevant d'un jeu subtil d'influence politique. A la mort de Nicéphore Phocas, Basile Lécapène n'a aucun état d'âme à la faire reléguer dès que le pouvoir lui en a été donné dans le thème des Arméniaques, au monastère de Damideia que l'empereur Jean Ier Tzimiskès venait de fonder. Elle s'exécuta, bien malgré elle, non sans avoir copieusement abreuvé d'injures l'empereur et le parakoimomène Basile. Voir, Joannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, Jean Tzimiskès, §2, J. Thurn éd.

<sup>47</sup> Voir, Joannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, Jean Tzimiskès, §1, J. Thurn éd.



### 3. Troisième date clé : 976/977. Invitation à entrer au Stoudios.

Le 10 janvier de l'année 976, l'autocrate Jean Ier Tzimiskès meurt, peut-être empoisonné à petit feu par le proèdre et parakoimomène Basile Lécapène.<sup>48</sup> Les jeunes fils de Romain II, Basile et Constantin sont les héritiers légitimes du trône. Selon l'historien byzantin Jean Skylitzès, le pouvoir est transféré aux jeunes empereurs en décembre 976. Dans les faits, c'est Basile Lécapène qui exerce à nouveau le pouvoir en raison de l'âge des souverains.<sup>49</sup> L'ennemi juré de Bringas et de sa famille est de retour à la tête de l'État et il assure cette fois-ci la régence de l'Empire.

C'est dans ce contexte, auquel la *Vita* ne fait aucune allusion, que Syméon le Stoudite indique au jeune Syméon que le moment favorable [καίρός] est venu de se retirer du monde. Le retour en force de l'intrigant Basile Lécapène peut être apparu comme suffisamment menaçant pour que le saint moine du Stoudios enjoigne à son disciple laïc, qui ne s'y attendait manifestement pas, ou plus, ou en tous cas pas à ce moment-là, de faire le passage sollicité une première fois quelques treize ans plus tôt.

L'une des clés de l'hypothèse historique proposée dans ce sous-chapitre s'enracine dans un antagonisme premier et durable, il s'agit du rapport entre deux prétendants aux plus hautes fonctions de l'état, Basile Lécapène d'une part et Joseph Bringas de l'autre, antagonisme qui s'étendra, semble-t-il, une fois Bringas mort, à toute sa famille ou du moins au cercle de dignitaires provenant comme lui de Paphlagonie. On pourrait ajouter, et la chose ne semble pas avoir été relevée, que Basile Lécapène connaissait relativement bien Etienne de Nicomédie auquel il confia une délicate mission politique, une mission de négociation, auprès de Bardas Skléros dont le soulèvement menaçait l'empire dont le proèdre et parakoimomène avait la régence.<sup>50</sup> Il serait tentant de penser que dans le petit cercle des notables constantinopolitains, Etienne plus tard Syncelle du Patriarche Serge ait simplement endossé la rancune tenace qui opposait Basile Lécapène à la famille de Syméon, intime du pouvoir qui avait disgracié l'intrigant Basile au profit de Joseph Bringas.

---

<sup>48</sup> Voir, Joannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, Jean Tzimiskès, §22, J. Thurn éd.

<sup>49</sup> Voir, Joannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, Basile II et Constantin VIII, §1, J. Thurn éd.

<sup>50</sup> Voir, Joannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, Basile II et Constantin VIII, §3, J. Thurn éd.

## D. L'entrée au monastère de Stoudios

Huit jours donc après avoir quitté la maison paternelle et, selon l'hagiographe, sans se préoccuper davantage du service officiel qui avait motivé son déplacement en Paphlagonie (cf. *Vita* 9.6-7),<sup>51</sup> Syméon se présenta au Stoudios auprès du 'divin ancien' (cf. *Vita* 10.3) qui le reçut au monastère.<sup>52</sup> C'est le lendemain seulement que Syméon est présenté à Pierre l'higoumène du Stoudios. Après que Syméon ait remis à celui-ci l'or susmentionné, Nicétas nous apprend que le jeune homme se fit revêtir par son père spirituel du sac de l'exercice des vertus [ἐνδύει τὸν σάκκον αὐτῷ τῆς γυμνασίας τῶν ἀρετῶν (*Vita* 11.3-4)]. Celui qui s'est dévêtu de son habit séculier revêt en entrant ce que Nicétas appellera en *Vita* 45, le sac de la servitude [ὁ τῆς δουλείας σάκκος].<sup>53</sup> Ainsi revêtu, il est assujetti aux tâches [διακονία]<sup>54</sup> les plus viles. Dans tous les cas, l'higoumène ne peut accueillir le jeune aristocrate que dans de biens étranges conditions. En effet, du fait que le monastère est au complet, il n'y a pas de cellules disponibles. Syméon est contraint de dormir dans un petit réduit qui se trouve sous l'escalier de la cellule du moine qui l'avait accueilli (cf. *Vita* 11.7-11).<sup>55</sup> Il ne partage donc pas la cellule avec lui,<sup>56</sup> à l'exception du repas du soir au moins,<sup>57</sup> et pourrait-on dire à

---

<sup>51</sup> Rien n'est dit des conséquences de cet 'abandon' de la mission, mais il n'est pas impossible que la présence de membres du sénat lors du transfert de Syméon à Saint Mamas pour tenter de le dissuader de rester au monastère fasse écho aux remous que dut susciter cette décision.

<sup>52</sup> Les événements politiques qui précèdent l'entrée de Syméon au monastère se déroulent en 976, de janvier 976 (mort de Jean Ier Tzimiskès) à décembre 976. Le Grand Carême que Syméon passa en Paphlagonie dans la maison paternelle dut être celui de 977. On peut donc supposer que l'entrée au Stoudios a lieu cette année-là.

<sup>53</sup> Nous apprenons plus tard, dans le cas de la réception d'Arsène au monastère de Saint Mamas qui avait, selon toute vraisemblance, les mêmes coutumes que le Stoudios, que ce statut ne conférait probablement pas le droit d'avoir part avec les autres frères à la vie et au règlement de la communauté, à savoir avant que celui qui était revêtu du sac de la servitude n'ait été jugé digne du saint habit et tonsuré (cf. *Vita* 45.9-18). Sur la vêtue monastique, D. Oltean, « 'Petit' et 'grand' habit. Une dispute monastique à l'époque de Théodore Stoudite », *Byzantinoslavica* 73 (2015) 35-56. Syméon recevra la tonsure et le saint habit [ἅγιον σχῆμα] à Saint Mamas. Voir, *Vita* 24.1-4. Sur la distinction Petit Habit et Grand Habit, voir : Cf. B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.1, SC 96, note 2, p.354-355.

<sup>54</sup> Sur les *diaconies* monastiques en vigueur au Stoudios, voir Delouis qui en dresse une liste exhaustive, dans, O. Delouis, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople*. La contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204), Thèse de l'Université Paris 1-Panthéon Sorbonne, Paris 2005, 2 vol., p. 276-277.

<sup>55</sup> Cet espace était sans doute initialement destiné à un second ou à un serviteur. Certains moines avaient en effet dans certains monastères des servants, comme on peut le constater dans les *Catecheses* de Syméon lorsqu'il était higoumène à Saint Mamas (cf. Cat IV.290ss). L'espace ici est disponible donc le saint moine n'a pas de servants. Syméon occuperait donc un tel espace. Les tâches, qualifiées de viles, auxquelles l'affecte le moine stoudite peuvent avoir été initialement destinés à cette catégorie de subalternes. Elle semble avoir pour fin un exercice spirituel bien défini, l'acquisition des vertus, à commencer par l'humilité. Du moins cela apparaît-il comme tel, et dans le cas de Syméon, et dans celui d'Arsène qui est rapporté en *Vita* 45.

<sup>56</sup> Ce qui est cohérent avec les principes que le Stoudite prodiguait. Il affirme en effet : « Ne pénètre dans la cellule de personne, sinon celle de l'higoumène, et encore rarement. Si tu veux l'interroger au sujet de quelque pensée, fais-le à l'église » dans, Syméon le Studite, *Oratio Ascetica* 9.1-3 (H. Alfeyev éd.).

l'exception des tâches les plus viles qu'il y effectue.<sup>58</sup> Cette forme d'accueil, sans doute fort peu conventionnel dans le cas de l'admission d'un postulant puisqu'on cherche à la justifier (cf. *Vita* 11.4-7), était de toute évidence provisoire.<sup>59</sup> On peut toutefois noter que l'espace dévolu à Syméon devait être suffisant à la pratique de certains offices monastiques privés car c'est dans ce contexte que le jeune Syméon, revêtu du sac de l'exercice des vertus, eut sa seconde illumination.<sup>60</sup>

Il est difficile de savoir quelles étaient, au Stoudios, les obligations d'un jeune entrant, revêtu du sac du servant, à l'égard de la communauté des frères à partir de la seule *Vita*. Le jeune postulant reçoit la consigne de son père spirituel de ne pas aller de cellule en cellule. Il signale sans doute par là une pratique de socialisation acceptée et sans doute assez codifiée au Stoudios,<sup>61</sup> pratique à laquelle il semble soustraire le jeune homme. Nicétas nous apporte les *verbatim* du saint stoudite : « Vois, mon fils, si tu veux te sauver et échapper aux embûches du Mauvais, occupe-toi de toi seul, ne consens pas à t'entretenir inutilement avec quelqu'un d'ici aux saintes synaxes, ni à courir de cellule en cellule ; mais reste étranger, réservé en face de tout le monde, méditant sur tes péchés et supputant leurs peines éternelles ; garde ton esprit immobile, loin des impressions du dehors. Si tu observes cela, tu

---

<sup>57</sup> Cf. Cat XVI.35-44.

<sup>58</sup> Cf. *Vita* 12.3-4.

<sup>59</sup> On peine à comprendre la précipitation qui semble s'exprimer dans l'admission de Syméon au Stoudios. On peut soupçonner, nous en avons émis l'hypothèse, quelque urgence et quelque nécessité plus séculière que spirituelle. Le moins qu'on puisse dire, c'est que le Stoudios n'était pas prêt ou pas en mesure d'accueillir un nouveau postulant. Il n'est pas impossible que les deux livres d'or qu'apportait Syméon rendirent l'higoumène du Stoudios moins regardant à l'encontre d'une admission dans de telles conditions, un peu comme si Syméon payait au prix fort une entrée, peut-être arrangée.

<sup>60</sup> Voir, *Vita* 19 qui emprunte de toute évidence les données fournies par Syméon lui-même en *Catecheses* XVI. 78-86 : « J'entrai donc à l'endroit où j'avais l'habitude de prier et je commençai 'Saint Dieu', quand, au souvenir des paroles du saint, (80) soudainement j'éclatai en larmes et en transports d'amour divin, au point que je ne serais pas capable de représenter par des mots la joie et le plaisir que j'eus à ce moment. Aussi, sur-le-champ, tombant prosterné à terre, je vis, et voici une grande lumière, brillant intellectuellement [νοεῶς] sur moi et attirant en même temps à elle mon intellect tout entier (85) et mon âme, au point que l'inattendu de la merveille me frappa de stupeur et que je fus comme en extase [ὡς ἐν ἐκστάσει] ». Voir ci-après, A. Phénoménologie de l'illumination divine, 2. La deuxième vision de Syméon, au Stoudios (*Catecheses* XVI). Syméon, alors higoumène de Saint Mamas, apporte quelques informations complémentaires sur le contexte de son séjour au Stoudios dans l'intimité de Syméon l'Ancien.

<sup>61</sup> Sur ce point en particulier, on consultera avec profit l'article de D. Krausmüller, *The monastic communities of Stoudios and St Mamas in the second half of the tenth century*, dans M. Mullett and A. Kirby (éds.), *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*, (Papers of the third Belfast Byzantine international Colloquium 1-4 May 1992), Belfast, BBTT 6.1, 1994, p. 67-85.

trouveras un grand profit » (*Vita* 11.13-20).<sup>62</sup> Syméon, comme nous le verrons ci-après, sera fidèle à cette consigne durant les deux premières années qu'il passera à Saint Mamas (cf. *Vita* 26.5-7).

Ce séjour au Stoudios, quelle que fût sa durée, apparaît dans la *Vita* comme une période d'exercice et d'entraînement sans doute utile pour assurer une transition sérieuse avec la vie que devait mener Syméon au moment où le saint stoudite lui enjoignit enfin de passer de la scène du monde à l'arène du combat spirituel dont les principales épreuves sont décrites à partir du chapitre 13 de la *Vita*. Dès le chapitre 16, dans leurs attaques, les démons auraient excité contre le jeune Syméon les plus négligents parmi les frères du Stoudios, devenus alors ses calomniateurs (cf. *Vita* 16.3-4). Car, bien que l'on ne soit pas en mesure de dire quelle fût exactement la nature des rapports du jeune Syméon avec le reste de la communauté, nous pouvons à la lumière des propos de la *Vita* faire l'hypothèse que le jeune homme ne passa pas inaperçu. Certaines attitudes de Syméon, en effet, surtout durant les offices communautaires, durent surprendre. Aux dires de l'hagiographe, celui qui venait de revêtir le sac de l'exercice des vertus aurait en effet assez profondément divisé la communauté à son sujet. Il est sûr que la description qu'en donne Nicéas ne devait pas la laisser indifférente. Pendant les divines synaxes, en effet, Syméon se tenait debout comme une colonne ou une statue inanimée, gardant les yeux immobiles versant des ruisseaux de larmes, sans se préoccuper le moins du monde des assistants (cf. *Vita* 16.11-14). Nicéas nous renseigne également du fait qu'il se livrait sans retenue [ἀκρατῶς] aux jeûnes et aux veilles (cf. *Vita* 12.7-10). Et qu'il « progressa si bien en confiance et en vénération pour le père (spirituel), qu'il prenait garde de fouler la terre où son pied avait marché, et tout endroit où il l'avait vu debout et en prière, il le vénérât grandement comme le saint des saints, il s'y prosternait, il le baisait, il y essuyait de ses mains les larmes du maître, et les portait à ses yeux et à son cœur comme un remède ; quant à toucher un vêtement du père, il s'en jugeait tout à fait indigne » (*Vita* 12.19-26).

Certes il n'est pas impossible qu'il n'y ait là que des amplifications hagiographiques car il semble que les principaux points de friction furent attachés à deux questions. La première est la question de l'autorité et de la paternité spirituelle qui était en principe dévolue, dans la tradition stoudite, à l'higoumène seul. Il semble bien que cette règle ait connu des

---

<sup>62</sup> Plus tard, dans les *Catecheses*, Syméon, alors higoumène de Saint Mamas, se fera l'écho de propos similaires du saint stoudite dans son exhortation à ses propres moines. Voir, Cat VI.172-178.

assouplissements au Xe siècle ; il pouvait arriver alors qu'un moine autre que l'higoumène assume cette fonction 'organique' et structurelle que Syméon lui-même assumera pleinement plus tard et rien ne dit qu'il dérogea lui-même à cette règle exclusive quand il fut à son tour l'higoumène de Saint Mamas. Nous pourrions donc nous trouver face à un cas type de la tension qui devait exister entre de possibles revendications concurrentes de 'paternité', plus simplement d'autorité.

Le deuxième point de friction pourrait relever du fait que Syméon ne se plia pas à une coutume communautaire qui était établie et très codifiée au monastère de Stoudios. Le monastère, en effet, fonctionnait comme une microsociété dans laquelle les moines entretenaient des rapports très étroits favorisant l'émulation réciproque, la cohésion, le sentiment d'appartenance et celui de faire œuvre commune. Cela supposait des visites et des échanges qui devaient se dérouler en cellules. Or, les consignes que Syméon l'Ancien prodiguait à ses propres disciples, limitait strictement cette forme d'échanges qui sans doute connurent quelque excès tant au Stoudios qu'à Saint Mamas comme le signale Syméon dans ses *Catecheses*.<sup>63</sup> On peut aisément imaginer le questionnement que la posture du jeune entrant dut provoquer dès lors que Syméon privilégiait la solitude et la relation exclusive à son père spirituel, au détriment des pratiques en cours au Stoudios.

Il semble, en effet, que le modèle très codifié des relations internes au Stoudios ne pouvait guère tolérer *l'électron libre* que paraît avoir été le jeune postulant. De toute façon, il ne pouvait être totalement considéré comme l'un des leurs tant qu'il n'avait pas revêtu le saint habit et été tonsuré.

Le transfert à Saint Mamas semble comme s'imposer, dès lors que l'higoumène Antoine qui dirige cette petite communauté n'a pas la prétention de rompre le lien établi entre Syméon et l'Ancien de Stoudios qui l'avait accueilli. C'est finalement, peut-être, une solution à l'amiable qui est trouvée, d'autant que, Nicéas l'avait signalé, le Stoudios n'était pas en mesure d'affecter une cellule au jeune novice et ainsi de régulariser cette situation. En ce sens on peut dire que le transfert à Saint Mamas, loin de s'apparenter à un constat d'échec, apparaît sinon comme une promotion du moins comme une solution raisonnable et satisfaisante pour tous.

---

<sup>63</sup> Voir, *Catecheses* IV.126-326.

## E. Transfert à Saint Mamas (date c.977)

Syméon fut accueilli à Saint Mamas par l'higoumène Antoine en lequel Syméon le Stoudite paraît avoir eu toute confiance. Mais le transfert du jeune Syméon fut, d'après Nicéas, compliqué par une nouvelle tentative de son père naturel accompagné par quelques membres du sénat, qui tous cherchèrent à empêcher Syméon de renoncer au monde et aux choses du monde (cf. *Vita* 22.7-10). Nicéas fait alors mention d'une curieuse lettre 'dictée d'en-haut' que Syméon aurait adressée à son père selon la chair (*Vita* 23). Avare d'informations précises, Nicéas signale que le père spirituel de Syméon lui rendait de fréquentes visites à Saint Mamas. C'est d'ailleurs un fait établi par Syméon lui-même dans les *Catecheses* que le Stoudite rendait régulièrement visite en ville à ses 'enfants spirituels'. Syméon l'avait d'ailleurs accompagné dans ses sorties en ville lorsqu'il était au Stoudios.<sup>64</sup> C'est au cours d'une de ses visites à Saint Mamas que le saint stoudite jugea du moment opportun de revêtir Syméon du Saint Habit et de le tonsurer (cf. *Vita* 24.1-4), l'engageant ainsi définitivement dans la carrière monastique. Rien en dehors de ces maigres indications ne permet de reconstruire la chronologie exacte des faits. Il nous est impossible, par exemple, de savoir combien de temps s'écoula entre la vêtue du *sac de l'exercice des vertus* (*Vita* 11.3-4), à l'entrée au Stoudios, et la réception du Saint Habit et de la tonsure à Saint Mamas. Les chapitres 25, 27 et 28 décrivent le régime monastique que Syméon avait adopté durant ses premières années<sup>65</sup> de vie monastique à Saint Mamas.

### *Vita* 25

« (1) Voici le régime quotidien de cet homme d'une pureté extrême : le pain vivifiant et le précieux sang du Christ, et des herbes comestibles et des graines. Il soutenait ainsi la vie de son corps, sans prendre rien d'autre tous les (5) jours de la semaine sauf le dimanche. Les jours de fêtes, il prenait part aux repas des frères, la tête baissée, dans une perpétuelle componction. Ensuite il rendait grâce, se levait et s'enfuyait dans sa cellule, fermait les portes à clés et se mettait en prière. Après quoi, il faisait une courte lecture et prenait un peu de repos couché par (10) terre. Car il n'avait ni lit ni couvertures ni aucune autre commodité pour les corps ; mais son lit,

---

<sup>64</sup> Cf. Cat XVI.31-36. Nous n'avons pas les moyens de conjecturer sur l'effet que put provoquer la vision du jeune noble récemment 'converti' et revêtu du sac de la servitude dans les rues de la Capitale, car ces visites ont lieu semble-t-il, dans les quartiers du Centre.

<sup>65</sup> Peut-être les deux (ou trois) premières s'il faut en croire une indication de la *Vita* qui signale qu'après deux ans de ce régime, ayant dépassé le stade moyen (?), Syméon, l'Esprit lui ayant délié la langue, se mit à 'prononcer des paroles de biens au milieu de l'Église du Christ' (*Vita* 29). Cela laisse clairement entendre que la période précédente fut surtout caractérisée par le silence et la retraite en cellule, suivant en cela les prescriptions des *Oratio Ascetica* (p.e. *Or.Asc.* 9) de Syméon le Stoudite.

son matelas et ses coussins luxueux, c'était le sol. Encore cette couche ne le possédait-elle pas toutes les nuits : les dimanches et les jours de fêtes notables, sa cellule ne le voyait pas dormir, du soir jusqu'à l'aube ».

On apprend dans ces chapitres de la *Vita* que Syméon vit reclus dans sa cellule (cf. *Vita* 26.5-7) n'en sortant que pour les offices monastiques : table commune avec les frères les jours de fête (cf. *Vita* 25.5-6) et les samedis et dimanches de Carême (cf. *Vita* 28.11-15), lecture des cathismes (cf. *Vita* 26.18-20), chant des Hymnes à Dieu suivi de l'anaphore pour lesquels il se levait au son de la simandre (cf. *Vita* 27.4-9), laquelle simandre l'avertissait également de l'Orthros dont il s'acquittait avec ses frères (cf. *Vita* 28.1-10). Et nous voyons qu'entre ces activités communes, Syméon demeure dans sa cellule, partageant son temps entre la prière, de maigres repas composés d'herbes comestibles et de graines (cf. *Vita* 25.3-4), la lecture des Saintes Écritures et celle des saints ascètes (cf. *Vita* 26.20-22). Nous apprenons par ailleurs que la lecture achevée, il s'adonnait au travail manuel qui, dans son cas, consistait en la copie du texte d'écrits divinement inspirés (cf. *Vita* 27.1-2).<sup>66</sup> Nous apprenons ainsi que la première diaconie qui fut assignée à Saint Mamas à Syméon fut celle de copiste.<sup>67</sup> Et nous apprenons par Nicéas que ce régime de relative claustration et sa retenue visant à ne pas laisser échapper de paroles inutiles (cf. *Vita* 25.17-18) dura deux ans.

Il semblerait, selon Nicéas, qu'un changement s'opéra après ces deux années vécues en semi-claustration. Syméon dont la vie était alors caractérisée par la retenue et le silence se

---

<sup>66</sup> Sur cette diaconie, voir, F. Ronconi, De Studios à la Théotokos Evérgétés. Textes et livres du monachisme méso-byzantin, entre innovations et continuité, dans, *Monachesimo d'Oriente e d'Occidente nell'alto medioevo, Spoleto*, 31 marzo - 6 aprile 2016, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 2017, p. 1293-1369 ; en particulier : « Mais si la présence de moines alphabétisés était souhaitée pour des raisons fonctionnelles, très appréciée devait être celle de moines-copistes, car, en plus d'être nécessaires, les livres étaient précieux: à l'époque moyenne, leur prix correspondait en effet généralement à deux ans de salaire d'un ouvrier spécialisé, soit au coût de deux bons chevaux. La copie et la restauration de manuscrits constituant des diakoniai nobles et rentables, les moines-copistes étaient parfois exaltés comme les "graveurs de la loi de Dieu". La valeur intrinsèque de leur activité et la rareté de leurs compétences les poussaient souvent à développer une trop haute estime d'eux-mêmes, les précipitant dans le pêché d'orgueil. En même temps, ils étaient jaloués par leurs confrères, car leur activité - quoi qu'ils en écrivent dans leurs souscriptions - était moins fatigante que les autres travaux manuels, menés généralement sous le soleil et les intempéries », p.1302-1303.

<sup>67</sup> Sur la copie comme forme de lecture intensive et érudite, voir G. Cavallo, *Lire à Byzance*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 76ss. On peut noter que le rapport lecture/écriture consistait en un savant travail d'appropriation du texte étudié et on peut penser que Syméon put ainsi acquérir de nouvelles connaissances qui n'étaient pas au programme des degrés scolaires suivis, et parfaire et approfondir des savoirs déjà rencontrés.

serait mis à « prononcer des paroles de bien [λόγους ἀγαθούς ἐπιστέλλων ἐρεύγεται]<sup>68</sup> au milieu de l'Église du Christ » (*Vita* 29.5). Nicéas marque ici un point de bascule dans la vie de Syméon. Dans quelles conditions et à quels titres Syméon a-t-il diffusé ces mystérieuses paroles, ou ces mystérieux discours ? Et surtout, quel en était le contenu exact ? Nous n'en savons rien, à moins qu'il ne faille les associer à une très brève indication fournie par Nicéas. Il nous apprend qu'après qu'il eût dépassé le stade moyen <de la vertu probablement>, Syméon se hâta par la sagesse vers la perfection. Il précise « ayant pénétré par les yeux de la contemplation la nature des êtres, il connut leurs 'raisons', ce qui leur donna d'en-haut le mouvement » (*Vita* 29.2-4). C'est alors que l'Esprit lui aurait délié la langue et qu'il se serait mis à exprimer ces fameux discours au milieu de l'Église du Christ. Il semblerait que les discours révélés au milieu de l'Église ressortissent à des connaissances de nature théologique. Elles ne peuvent provenir que de l'activité qu'il exerce durant ces deux premières années où, en relative solitude, il copie des livres divinement inspirés (cf. *Vita* 27.1-2). Concernant le contenu, nous pouvons préciser que la connaissance des raisons des êtres dont il est fait mention, et celle de ce qui d'en-haut leur donna le mouvement indique un passage traditionnel dans le domaine des sciences entre la physique et la théologie.<sup>69</sup> Mais ces discours dorénavant publics, portant sur des questions vraisemblablement théologiques firent forte impression sur son propre père spirituel. Il est probable qu'ils marquèrent la communauté des frères et qu'ils furent connues du patriarche Nicolas II Chrysobergès<sup>70</sup> lui-même car à la mort de l'higoumène de Saint Mamas qui survint peu

---

<sup>68</sup> La traduction de Hausherr doit, selon Krivochéine, être corrigée car il s'agit moins de paroles prononcées publiquement que de textes rédigés ayant fait l'objet d'une certaine diffusion. On peut conjecturer sans risque qu'elles furent de nature théologique comme les indications ultérieures de l'hagiographe tendent à le confirmer. Voir, B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t. I, p. 56.

<sup>69</sup> Voir notre étude sur la contemplation naturelle des êtres créés et sur le passage de celle-ci à la théologie chez Maxime le Confesseur, dans, P. Mueller-Jourdan, Maxime le Confesseur. Points fondamentaux de la théologie : Eléments de logique, d'éthique, de physique et de théologie, in : *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I,1 (VIe-VIIe), C.G. Conticello éd., Turnhout, Brepols Publishers, Corpus Christianorum, 2015, p. 458-464; 482-483.

<sup>70</sup> Certaines recherches ces dernières décennies tendent à penser que le Patriarche qui fit élever Syméon à la charge d'higoumène était non Nicolas II Chrysobergès, comme l'indique Nicéas qui pourrait s'être mépris sur ce point comme sur d'autres d'ailleurs, mais Antoine III Stoudite. Voir, J. A. McGuckin, Symeon the New Theologian (d.1022) and Byzantine monasticism, p. 22-23. Il est assez difficile de s'en convaincre. Le comput que nous proposons dans ces pages et qui suit assez rigoureusement les *Regestes* tendrait plutôt à accréditer l'information de Nicéas sur ce point.



après, Syméon fut élevé au trône de docteur [εἰς τὸν θρόνον ἀνάγεται διδασκαλικὸν],<sup>71</sup> à la dignité sacerdotale<sup>72</sup> et à l'higouménat.<sup>73</sup>

Nicétas s'étend longuement sur l'œuvre de restauration qu'entreprit le jeune higoumène. Il y donne une description saisissante et sans aucun doute tout à fait exagérée de l'état de décrépitude tant du monastère que de la vie qu'on y mène. Il n'est plus le refuge ou bercail de moines, peu nombreux<sup>74</sup> et incultes, mais le rendez-vous de mondains. A quoi s'ajoutent, aux dires de Nicétas, des bâtiments qui nécessitaient de sérieuses réparations. Il s'agit des parties conventuelles. L'Église qui avait été bâtie par l'Empereur Maurice, et dans laquelle, croit-on savoir, se trouvait sa tombe et celles de ses proches<sup>75</sup> semble avoir également tenu lieu de cimetière local. Syméon remit de l'ordre à tout cela, désengorgea l'espace et rehaussa grandement la dignité du lieu en faisant couvrir le sol de dalles de marbres, en décorant l'église de saintes icônes. Il y établit un dépôt de livres qu'on peut penser être des livres liturgiques. Il l'enrichit de vêtements sacrés et d'autres objets propres au culte. Il l'orna de magnifiques candélabres d'albâtre travaillés au tour (cf. *Vita* 34.15-22). La question de savoir d'où vinrent les fonds qui permirent à Syméon ce travail de restauration est posée. Syméon ne devait pas être totalement dépouillé de fonds propres qu'il avait emportés avec lui de Paphlagonie.<sup>76</sup> Son talent de gestionnaire se fait sentir dans les moindres détails. Qualité sans doute acquise aux heures où, avant d'entrer au Stoudios, il assurait l'intendance de la maison d'un patrice.

---

<sup>71</sup> Cf. *Vita* 30.5. A quoi pourrait bien correspondre ce trône de docteur ? S'agit-il d'une chaire d'enseignement ? D'un titre honorifique ? D'une reconnaissance patriarcale ? D'un acte officiel, canonique, autorisant la prise de parole publique, ou conférant quelque autorité théologique ?

<sup>72</sup> Nicétas signale sans précision que le sacerdoce de Syméon dura quarante-huit ans. Si on admet 1022 pour date de la mort de Syméon, son ordination aurait eu lieu en 974. Ce qui n'est pas cohérent avec les autres données de la *Vita*. Sur ce problème et l'hypothèse d'une probable faute de transcription dans la copie, voir, I. Hausherr, Introduction, *Vita Simeonis*, p. XCI.

<sup>73</sup> La première des *Catecheses* se fait l'écho des dispositions du jeune higoumène. Selon Krivochéine, il pourrait même s'agir du discours inaugural prononcé par le jeune abbé, qui n'avait alors que trente et un ans, et trois années seulement de vie monastique. Cf. B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t. I, p.165. En note 2, p.225, il affirme : « On peut supposer que cette Catéchèse fut prononcée le jour même où Syméon reçut sa charge et constitue pour ainsi dire le programme spirituel du nouvel higoumène ». Cette catéchèse est un hymne à la charité et un appel à la charité mutuelle.

<sup>74</sup> On appréciera la différence d'avec le Stoudios où plus aucune cellule n'est libre.

<sup>75</sup> Sur le rapport de l'Empereur Maurice à Saint Mamas, voir, R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. Première partie, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Tome III, Les églises et les monastères, Paris, Publications de l'Institut français d'études byzantines, 1953 (2e éd. 1969), p. 326.

<sup>76</sup> Nicétas évoque dans la *Vita* la curieuse rumeur d'un prétendu trésor enfoui dans la cellule de Syméon que fait circuler Etienne de Nicomédie avec lequel il était en conflit ouvert depuis plusieurs années. Sur cet épisode, *Vita* 97 & 98.

Mais c'est surtout à la restauration ou plutôt au développement de la vie monastique qu'il s'attela. Nicéas l'affirme : « Après avoir reconstruit ainsi tout le couvent, Syméon en vint aussi à la réforme de ses disciples par ses catéchèses en leur enseignant l'art des arts et la science des sciences, les règles de vie monastique » (*Vita* 35.1-4). Nicéas insiste sur le fait que Syméon se livra à une telle tâche par ses paroles mais surtout en tenant lui-même lieu d'exemple. Pour Nicéas, le 'troupeau' de l'higoumène devint en quelques années « une autre assemblée de saints stoudites, par leurs exemples, leurs actions, leur tenue même et leurs manières » (*Vita* 44.14-16). C'est dire certes que le Studios tenait lieu de modèle à d'autres institutions monastiques, mais dire peut-être aussi que les règles et coutumes stoudites y étaient adoptées. Une fois encore, en réduisant l'amplification rhétorique d'une telle description, nous pouvons dire que Nicéas, qui n'a pas vécu à Saint Mamas, voulait voir en Syméon le Nouveau Théologien un continuateur d'inspiration stoudite du monachisme.<sup>77</sup> Nous apprenons au détour que Syméon durant ses années d'higouménat se livra à une activité littéraire. On le voit composer des hymnes, écrire des pages d'exégèse aux pensées vigoureuses, rédiger ses *Catecheses*, enfin entretenir des relations épistolaires, sans précision (cf. *Vita* 37.10-14). Mais ce que l'hagiographe ne pouvait taire sur ce fond d'activités sans vague, c'est la traversée d'une profonde crise interne à Saint Mamas qui se conclut par une révolte soudaine d'une partie non négligeable du monastère et, après appel au Patriarche, à une sentence d'exil prononcée contre les insurgés. Nicéas, si l'on s'en tient à l'ordre des chapitres de la *Vita* décrit les événements sans rien dire des raisons qui déclenchèrent le premier scandale. Mais on peut supposer qu'ils ne durent pas être étranger à la place que donna l'higoumène de Saint Mamas, dans la vie ordinaire du monastère, dans ses catéchèses et dans la liturgie, à la mémoire de Syméon l'Ancien peu après le trépas de ce dernier. C'est donc, contre l'ordre des chapitres de la *Vita*, de la mort du saint stoudite et de l'instauration de son culte public qu'il faut traiter ici, si l'on veut respecter l'ordre chronologique des faits.

---

<sup>77</sup> Il est d'ailleurs intéressant que plusieurs années plus tard, au terme du conflit qui opposa Syméon aux autorités patriarcales, le patriarche reconnut en Syméon, en raison de son entêtement, un réel caractère de stoudite (cf. *Vita* 108.2).

## F. Tableau récapitulatif

Rappelons les principaux éléments de la carrière monastique de Syméon tels qu'ils furent proposés pour la première fois par Irénée Hausherr, ils sont ici développés et complétés avec référence aux règnes patriarcaux selon les *Regestes*, afin de donner une vision plus claire de leur inscription historique.<sup>78</sup>

Dates	Faits	N° Vita	Patriarches d'après la <i>Vita Simeonis</i>	Règnes patriarcaux selon les <i>Regestes</i> <sup>79</sup>
				Antoine III Stoudite, décembre 973 - vers juin 978.
977	Entrée au Stoudios, difficulté avec la communauté et l'higoumène Pierre	10-21	Nicolas II Chrysobergès	[Vacance du siège patriarcal, 978-980]
977	Transfert à Saint-Mamas sous l'higouménat d'Antoine, tentative d'obstruction du père de Syméon et de quelques membres du sénat.	22		
977	Tonsure et prise d'habit de la main de Syméon le Stoudite.	24		
977-980	Noviciat, vie partagée entre cellule, et offices conventuels (25-28) ; copie de livres saints en cellule (27)	25-28		
980	Mort de l'higoumène Antoine, ordination sacerdotale et élévation à l'higouménat	30		Nicolas II Chrysobergès, avril/mai 980-16 décembre 992
986 (987)	Mort de Syméon le Stoudite	72	Serge II	
987	Composition d'une vie et d'hymnes liturgiques ; écriture d'une icône du saint stoudite ; inscription de son nom au sanctoral et instauration de sa mémoire annuelle au calendrier liturgique	72	Serge II	
987	Rumeur et convocation au Patriarcat pour explication	73	Serge II	
				Vacance du siège patriarcal, 17 déc. 992 - 12 avril 996
996-998	Révolte d'une partie des moines de Saint Mamas qui se rendent au Palais patriarcal, convocation de Syméon, explication et interdiction	38-41	Sisinnios II	Sisinnios II, 12 avril 996-24 août 998

<sup>78</sup> Précisons que ce tableau n'a pas prétention à parfaite exactitude. Il est probable que des recherches ultérieures viendront soit confirmer certaines données, soit les infirmer. Il demande donc à être lu avec la plus grande prudence.

<sup>79</sup> V. Grumel et J. Darrouzès, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*. Vol. I. Fasc. II et III (715-1206), Paris, 1989. Voir également, J. Darrouzès, « Sur la chronologie du patriarche Antoine III Stoudite », *Revue des études byzantines*, tome 46, (1988) 55-60.

	faite aux rebelles de retourner à Saint Mamas.			
				Vacance du siège patriarcal, 25 août 998 - juin/juillet 1001
				Serge II, Juin ou juillet 1001-juillet 1019
1003	Début des difficultés avec Etienne de Nicomédie, syncelle du Patriarche Serge II. Résistance du Patriarche et des Pontifes du saint synode durant deux ans (79)	74-79	Serge II	
1005	Changement d'attitude du Patriarche et des Pontifes, convocation au milieu du saint synode ; justification scripturaire et patristique par Syméon de l'honneur et du culte rendus aux saints (82-86)	80-87	Serge II	
1005	Démission de Syméon, et transfert de l'higouménat à Arsène	59-63	Serge II	
1005-1009	Jugement sur jugement, et finalement exposition de l'icône incriminée du saint stoudite au palais patriarcal (86). Nouvelle convocation de Syméon (87) ; Syméon vénère publiquement l'icône après en avoir longuement justifié l'écriture. Le syncelle persuade patriarche et synode de faire gratter a minima la mention : 'le saint' sur l'icône.	87-91	Serge II	
	Extension de la sentence, enlèvement et destruction des icônes du saint en tous lieux où ils s'en trouvaient	92-93	Serge II	
1009	Procès canonique. Condamnation à l'exil, installation à l'Oratoire Sainte Marine	94-100	Serge II	
1010 (1011)	Rédaction par Syméon d'un recours en vue de la révision du procès. Intervention de magistrats amis et disciples de Syméon qui déposent le recours auprès du patriarche. Entretien avec le patriarche qui, impressionné par la nature de la cohorte porteuse de la missive, accepte de réhabiliter Syméon.	101-112	Serge II	
	Convocation de Syméon devant le sénat pour lui signifier l'abrogation de la sentence d'exil. Refus de Syméon de revenir à Constantinople. Exil volontaire. Construction d'un monastère à Sainte Marine.		Serge II	

	Dernières années.			
1022	Mort de Syméon		Serge II	

## G. Mort de Syméon le Stoudite (986-987) et Instauration de sa mémoire liturgique annuelle dans l'ordinaire de Saint Mamas

Il est difficile de dissocier la mort du saint stoudite et l'inscription de la fête de sa mémoire dans le sanctoral en usage à Saint Mamas. La *Vita* les traite dans le même chapitre (*Vita* 72). Nicéas rapporte de façon succincte la mort de Syméon le Stoudite dont il nous informe qu'il est surnommé ὁ εὐλαβής,<sup>80</sup> le pieux ou le religieux.<sup>81</sup> Il nous apprend que l'higoumène de Saint Mamas composa, par attachement, dévotion et devoir religieux, en l'honneur de Syméon son père et maître spirituel, des hymnes et des éloges et une biographie complète (cf. *Vita* 72.21-22). Il instaura une fête annuelle afin qu'on honorât sa mémoire comme celle des autres saints. Les hymnes rédigés tinrent lieu de propre à la Fête du saint moine dont il fit peindre une icône (cf. *Vita* 72.25-26) qu'il exposa comme un monument dans l'église.<sup>82</sup> Ces faits attestent de règles assez libres dans les procédures de canonisation.<sup>83</sup> L'affaire ne passa pas inaperçue, comme le signale Nicéas, car le bruit remonta jusqu'au patriarche (cf. *Vita* 73). Selon Nicéas, il s'agirait du patriarche Serge (Juin ou juillet 1001-juillet 1019 [cf. Regestes (1989) p.327-332]). Cette mention est chronologiquement inexacte. L'erreur provient probablement du fait qu'à partir de *Vita* 72, Nicéas prépare son lecteur à la compréhension des épreuves que dut traverser Syméon à cause d'Etienne d'Alexina, syncelle du patriarche Serge. Or pour comprendre le contexte, il procède à un retour en

<sup>80</sup> Cf. *Vita* 72.8.

<sup>81</sup> C'est d'ailleurs par ce nom que parfois Syméon lui-même le désigne. Voir, Cat VI.164 ; Hymni XV.207 ; Eth IX.248-250.

<sup>82</sup> La *Vita* nous apprend lors des démêlés de Syméon avec le syncelle du patriarche, Etienne de Nicomédie, que l'image du saint fut également inscrite au côté du Christ sur plusieurs fresques, le rendant de fait 'omniprésent'. Voir, *Vita* 89.20-23 ; 93.7-8.

<sup>83</sup> Il est assez clair dans la suite de la *Vita* que Syméon concevait sa démarche comme une canonisation 'formelle' en s'appuyant, dans l'explication qu'il devait fournir au saint synode, sur la coutume et la règle de l'Église c'est-à-dire en s'inscrivant dans la tradition des Pères et des Apôtres. Voir, *Vita* 88-90. Nous apprenons par ailleurs qu'il avait fait inscrire sur l'icône, 'le saint' [ὁ ἅγιος (*Vita* 91.15)], inscription que fit rayer le syncelle à l'issue de la dernière séance de jugement avant le procès canonique qui condamna Syméon à l'exil. Etienne ne s'arrêta pas là car il fit mander, par décision patriarcale, des exécuteurs de la sentence dans tous les lieux où se trouvait l'icône de Saint Syméon, ὁ εὐλαβής, afin de la détruire (*Vita* 93). Ce qui laisse entendre que le culte de celui-ci s'était très probablement déjà répandu. Il n'y a là d'ailleurs rien de surprenant car le Saint, déjà populaire de son vivant, avait de nombreux enfants spirituels qu'il visitait régulièrement en ville (Cf. Syméon le Nouveau Théologien, Cat XVI.31-36).

arrière, seize ans plus tôt, au moment où le patriarche le convoqua à cause de la rumeur qui monta jusqu'à lui et qui concernait le culte adressé à Syméon l'Ancien à peine décédé. Or ce patriarche ne saurait être Serge qui fut par contre le patriarche qui dut traiter, seize ans plus tard de nouvelles réactions contre l'instauration de la Fête, peut-être en raison de son expansion bien au-delà des murs de Saint Mamas. Ces griefs contre Syméon sont surtout imputés par l'hagiographe à Etienne de Nicomédie. Mais on peut préciser que seize ans plus tard, le syncelle du patriarche n'eut aucune difficulté à trouver des moines de Saint Mamas prompts à s'insurger contre le culte et la fête en l'honneur du père spirituel de Syméon.<sup>84</sup> Mais revenons en arrière et voyons comment, non le patriarche Serge, mais plus vraisemblablement le patriarche Nicolas II Chrysobergès (avril/mai 980-16 décembre 992) réagit à la première rumeur qui lui parvint.

Cette première réaction au nouveau culte institué à Saint Mamas est rapportée avec une sobriété telle, qu'elle semble donner au récit quelque gage d'authenticité.

« Le bruit en parvint aux oreilles du patriarche Serge (NdR, plus vraisemblablement Nicolas II Chrysobergès). Il manda le saint et demanda des explications à ce sujet. Le bienheureux le mit au courant de tout ; lui dit comment c'est sur une révélation divine,<sup>85</sup> par une inspiration d'en-haut, qu'il avait dédié ces hymnes à son père et écrit sa vie. Sur quoi le patriarche demanda à parcourir le tout et à prendre connaissance de ses écrits. Il prit donc les fascicules et parcourut attentivement tout le travail, et en fut dans l'admiration. Avec de grands éloges, il congédia l'auteur, en le félicitant de la fermeté de sa foi, et en lui recommandant de le prévenir au moment de la fête du père, pour qu'il pût lui aussi envoyer des cierges et des parfums et rendre ces hommages au saint. Les choses se passèrent de la sorte pendant seize ans ».<sup>86</sup>

Si on s'en tient à l'ordre des faits consécutifs à la rumeur,

- Le patriarche est informé du fait.

---

<sup>84</sup> Voir, *Vita* 78.15-20.

<sup>85</sup> Il est tout à fait vraisemblable qu'il se réfère à la vision 'céleste' qu'il eût du saint vieillard lorsque celui-ci était pourtant toujours vivant. Cela semble d'ailleurs confirmé par un propos que Syméon tint seize années plus tard lorsqu'au terme du plaidoyer qu'il fit pour justifier le culte instauré en l'honneur du saint stoudite, il affirmait : « afin que je reçoive une part de la gloire dont tu as joui dès cette vie, comme je l'ai vu un jour où tu me fus montré debout à la droite de Dieu, gloire dont tu jouis en compagnie de tous les saints plus intensément encore maintenant », *Vita* 90.16-19. Cf. *Cat* XXII.100-104 : « Alors, son intellect [voũç] s'éleva jusqu'au ciel et découvrit une autre lumière, plus claire que celle qui était proche. Apparition merveilleuse, près de cette lumière se tenait ce saint dont nous avons parlé, l'angélique vieillard qui lui avait fourni la consigne et le livre en question ».

<sup>86</sup> *Vita* 73.1-12

Rien n'indique la façon dont il le fut, mais nous pouvons dire qu'il est tout à fait normal que le patriarche qui est le garant de la tradition le soit. Et de fait toute pratique qui prend la forme d'une activité liturgique ne relève plus de la dévotion privée mais elle acquiert aussitôt une dimension ecclésiale officielle.

- Convocation de Syméon invité à s'en expliquer.
- Le patriarche demande à consulter les hymnes, en fait les textes liturgiques, et la biographie afin d'en examiner la teneur.

Il s'agit en effet de s'assurer de l'orthodoxie notamment des pièces qui sont chantées dans l'église au cours des offices le jour de la Fête du saint.

- Le patriarche les agrée et en un sens valide la canonisation en proposant d'envoyer chaque année cierges et encens pour le jour de la mémoire du saint stoudite.
- La chose dura seize ans sans être remise en cause et très probablement les patriarches successifs Sisinnios et Serge II lui-même firent perdurer cette pratique.

Or c'est, selon toute vraisemblance, durant cette période que se produisit la sédition d'une partie non négligeable des moines dont Syméon avait la charge en tant qu'higoumène. Il n'est pas impossible qu'elle ait été pour une part motivée par la nomination d'un nouveau patriarche après presque quatre ans de vacance du siège. C'est alors Sisinnios II (12 avril 996-24 août 998)<sup>87</sup> qui est patriarche, entre deux longues vacances du siège et non plus Nicolas II Chrysobergès qui était selon toute vraisemblance favorable à Syméon.

#### H. La révolte des moines de Saint Mamas (*Vita* 38-41)

Si l'on s'en tient aux faits rapportés dans la *Vita* et en l'absence de motif direct fourni par Nicéas, on constate que tout se passe dans la plus grande des confusions. L'événement se déroule au moment de la synaxe, la doxologie achevée, un jour où comme à son habitude l'higoumène donnait la catéchèse. Soudain un groupe de moines déchirant leurs vêtements et criant se précipitent sur lui pour le saisir. La trentaine de moines scandalisés était loin d'être une minorité insignifiante. Nous ne connaissons pas exactement l'état de la population de Saint Mamas mais si comme le signalait Janin,<sup>88</sup> suivi par Leroy,<sup>89</sup> la plupart

---

<sup>87</sup> Cf. *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*. Vol. I. Fasc. II et III (715-1206), V. Grumel et J. Darrouzès eds., Paris, 1989, p. 317-325.

<sup>88</sup> Cf. R. Janin, « Les églises et monastères de Constantinople byzantine », *Revue des études byzantines* 9 (1951) 152.

des monastères à Byzance, si l'on excepte le cas à part du Stoudios, ne comptaient guère plus de trente ou quarante moines, l'ampleur de la fronde devait apparaître comme tout à fait significative. Quelque chose ou quelqu'un, que Nicéas attribue à une force d'en-haut, entrava le mouvement des forcenés. Ceux-ci quittèrent précipitamment l'église, brisèrent les verrous de la porte du monastère et se rendirent au palais patriarcal pour faire part de leurs griefs au patriarche Sisinnios.<sup>90</sup> Ce dernier, après les avoir écoutés, convoqua dès le lendemain l'higoumène accusé pour l'entendre à son tour. Nicéas ne laisse absolument rien filtrer de la nature du grief car la colère des intéressés, en raison de son caractère soudain, ne peut avoir été déclenchée que par quelque facteur subit mais ici totalement et mystérieusement tu. Mais on peut raisonnablement penser, dans le cadre d'une catéchèse prononcée, que la cause de ce brusque soulèvement a pu relever de paroles, tenues pour scandaleuses et inadmissibles au point de susciter une réaction aussi massive que violente.<sup>91</sup> Le patriarche ayant entendu Syméon condamner les rebelles à l'exil et ce n'est que sur intervention expresse de Syméon qu'il commua la sentence en une simple interdiction de retourner à Saint Mamas. Il les chassa de l'Église.<sup>92</sup> Syméon revint seul au monastère. L'hagiographe fait suivre cet épisode troublant d'une leçon de morale qu'il semble vouloir adresser à ceux qu'il appelle les pasteurs d'aujourd'hui (nous sommes plus de trente ans après la mort de Syméon, aux alentours de 1054/1055). En *Vita* 41, il montre Syméon tenter de regagner un à un par des paroles pleines de charité, les anciens frères qui avaient été exclus du monastère, et ce jusqu'à ce qu'ils revinssent tous. Il est à noter que ce faisant, il

---

<sup>89</sup> Cf. J. Leroy, La vie quotidienne du moine studite, dans, *Etudes sur le monachisme byzantin*, Textes rassemblés et présentés par O. Delouis, Abbaye de Bellefontaine, SO n°85, 2007, p. 54.

<sup>90</sup> Nicéas affirme qu'au palais patriarcal, ils franchirent -sans armes [ἄοπλοι]- la première porte de la grande église de Dieu et que c'est au vacarme qu'ils firent que Sisinnios les fit mander (cf. *Vita* 39.9-10). Il n'est guère aisé de comprendre le besoin qu'a ici Nicéas de préciser que les moines en colère étaient sans armes [ἄοπλοι].

<sup>91</sup> Dagron s'est demandé s'il ne fallait pas lier cette violente réaction à l'institution par Syméon de la Fête instaurée que nous venons de mentionner. Voir, G. Dagron, Le temps des changements (fin Xe-milieu XIe siècle), dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. IV. Évêques, moines et empereurs (610-1054), sous la responsabilité de G. Dagron, P. Riché et A. Vauchez, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 323. Il n'y a rien d'impossible à envisager cette hypothèse d'autant plus que le culte du saint stoudite pourrait n'avoir jamais fait l'unanimité à Saint Mamas. Du moins, au moment où Etienne le syncelle du patriarche Serge cherche à faire tomber Syméon, il n'a aucune difficulté à trouver des membres de sa propre communauté pour « déblatérer contre lui, à cause du culte et de la fête de son père », *Vita* 78.16-17. On peut toutefois noter que le caractère apparemment non prémédité de ce soulèvement a du plutôt relever d'un propos tenu qui aurait poussé soudainement à son paroxysme une sourde opposition.

<sup>92</sup> Il est difficile de savoir s'il faut l'entendre au sens d'un mouvement spatial comme le fait d'être jetés hors du bâtiment où se tenait le procès canonique, ou s'il faut l'entendre comme une forme d'excommunication, car on apprend incidemment que certains d'entre eux prennent rang parmi les catéchumènes des églises (cf. *Vita* 40.12).



allait contre la sentence patriarcale à moins qu'il ne profitât de la vacance du siège (25 août 998 - juin/juillet 1001) pour réaliser ce geste de miséricorde. Cette attitude paternelle de Syméon est aussitôt mise en contraste avec les pasteurs contemporains de Nicéas qui ne sont pas nommément désignés mais qui sont explicitement critiqués pour leur autoritarisme à défaut d'en imposer naturellement par leur vertu (cf. *Vita* 41 & 42). Telle fut, conclut l'hagiographe, la vie de Syméon, très active et très contemplative, parachevée dans la science théologique et la grande sagesse de Dieu (cf. *Vita* 44.11-13). Et tel fut aussi son troupeau, assimilé par Nicéas à une nouvelle assemblée de saints stoudites, indiquant une fois encore, s'il le fallait, l'idéal monastique que le Studios devait présenter dans l'imaginaire byzantin.

### I. Digression, sur Arsène et Hiérothée

Les chapitres de la *Vita* qui suivent sont l'occasion pour Nicéas 'par manière de digression' dit-il, de rappeler l'excellence de certains des moines dont Syméon est l'higoumène, excellence que l'hagiographe met au compte de la vertu de Syméon au moment où, plus de trente ans après sa mort, sa réputation est encore très loin de faire l'unanimité. Il s'agit donc de produire, de manière dérivée, des pièces à mettre au crédit de la sainteté du Nouveau Théologien.

Le premier dont fait mention Nicéas est la figure anonyme d'un homme, un eunuque, originaire de Paphlagonie, comme Syméon, tachygraphe, comme Syméon, qui reçut à son arrivée un sac pour vêtement, comme Syméon le reçut à l'entrée au Studios, et qui après, comme Syméon, s'être acquitté des corvées et avoir supporté des mortifications de toutes sortes, reçut le saint habit, fut tonsuré et se vit imposer par l'higoumène le nom d'Arsène. Il devint moine, et nous apprendrons ultérieurement qu'il succéda à Syméon dans la charge d'higoumène. L'hagiographe fait suivre cette présentation des premières semaines que passa le jeune Arsène à Saint Mamas de récits édifiants illustrant les combats et les mortifications qu'il connut et les réactions qui furent les siennes. Mais comme en convient Nicéas, cette digression sur ce jeune moine n'était pas sans dessein. Elle voulait montrer la science et la vertu du maître (cf. *Vita* 51.12-17), signalant par là l'un des principes qui commanda la forme et la fin de la *Vita*, défendre la sainteté de son héros et la mettre en contraste avec la vie d'une génération d'ecclésiastiques qui aujourd'hui (c. 1054/1055)

négligent la divine et scrupuleuse pratique de la vertu (cf. *Vita* 51.16-17). Avec le même dessein, Nicéas rapporte l'histoire d'un évêque occidental qui, ayant tué accidentellement un enfant, son neveu, s'en vint de Rome à Constantinople, inconsolable même après avoir confessé sa faute au Pape de Rome et à tous les pontifes qui ne purent rien faire pour le libérer de son fardeau. Il vint à Constantinople en vue de confesser sa faute auprès du patriarche.<sup>93</sup> Et comme cet évêque -qui venait d'ailleurs de déposer auprès du patriarche sa dignité épiscopale- logeait chez un ami en ville, le patrice Génésios<sup>94</sup> qui avait pour père spirituel l'higoumène de Saint Mamas, (Cf. *Vita* 55.1-2) ils en vinrent à parler de ce que l'évêque comptait faire consécutivement à cette confession et à cette démission. Dans la discussion, Génésios fit mention de Syméon qu'il connaissait bien et tous deux décidèrent dès le lendemain de le rencontrer. Syméon le reçut et, semble-t-il presque aussitôt, organisa une cérémonie de prise d'habit, l'en revêtit et lui donna pour nom nouveau : Hiérothée (cf. *Vita* 55).<sup>95</sup> La mention simplement nominale d'autres disciples d'élite, en *Vita* 58, Léon le très sage, surnommé 'la cloche de bois' [ὁ ξυλοκώδων], Antoine, Joannicios, Sotérichos, Basile, Syméon et de certains autres hommes des désirs de l'Esprit, n'a pas d'autre fin là encore que d'attester, s'il le fallait, de la sainteté de l'higoumène de Saint Mamas dont, une fois encore, la vertu n'était pas unanimement reconnue à l'heure où Nicéas dressait en quelque manière son apologie. Un peu comme si le disciple et fils spirituel de Syméon le Stoudite endossait à son tour la réserve et le doute qui avaient durablement entaché la réputation de son maître.

Nicéas introduit ici (*Vita* 59) la démission de Syméon de l'higouménat, sur l'avis du patriarche Serge, et le transfert de cette charge à Arsène dont il vient de compter les vertus. Mais une fois encore, si on respecte l'ordre des événements, il faut insérer ici les faits qui seront les facteurs déterminants de cette démission et que Nicéas mentionne postérieurement dans la *Vita* (72 et suivants) au moment où il rapporte 'en bloc' la controverse avec le syncelle du patriarche Serge, Etienne de Nicomédie.

---

<sup>93</sup> Si on se souvient que la *Vita* est rédigée et éditée aux alentours de 1054, en pleine crise avec la papauté, crise dont on sait aujourd'hui qu'elle devait aboutir à un schisme durable entre Rome et Constantinople, et si l'on se souvient également que Nicéas fut au premier plan dans cette affaire, on comprend mieux ce que pouvait avoir de piquant de montrer une certaine suprématie de Constantinople sur Rome.

<sup>94</sup> Le patrice Génésios sera sollicité par Syméon qui lui tient lieu de père spirituel pour porter au patriarche et au synode une lettre de recours pour contester sa condamnation à l'exil. Voir, *Vita* 102.7-8.

<sup>95</sup> Sur cet épisode de la *Vita* et sa signification symbolique, voir, B. Moulet, « Du rapport d'autorité et de domination entre évêques et moines à Byzance (8e-11e siècles) », *Revue des études byzantines* 66 (2008) 61-63.

## J. Le début des épreuves ecclésiastiques (1003)

Seize ans après la mort de Syméon l'Ancien, la rédaction d'une biographie et d'une acolouthie à sa mémoire, l'écriture d'une icône, l'instauration d'un culte annuel et seize ans après la première convocation au patriarcat pour valider la 'canonisation' du saint stoudite, la controverse qui s'éleva entre Syméon et le syncelle<sup>96</sup> du Patriarche, Etienne d'Alexina, métropolitaine démissionnaire de Nicomédie,<sup>97</sup> fut sans doute l'élément le plus déterminant de

---

<sup>96</sup> Selon A. Vogt, dans le commentaire qu'il donne de, Constantin VII Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*. Commentaire I, Paris, Les Belles Lettres, 1935, p. 62-63 : « Le syncelle était le premier personnage ecclésiastique après le patriarche. Il remplissait un peu, auprès de ce dernier, le rôle de parakimomène auprès de l'empereur. Ignoré encore au IX<sup>e</sup> siècle comme personnage de premier plan [...], sa haute position semble dater de la fin du siècle. Chose curieuse : il est nommé par l'empereur et sa nomination est signifiée au patriarche. C'était probablement l'homme de confiance et le représentant du souverain dans le conseil du patriarche ».

<sup>97</sup> Etienne de Nicomédie n'est pas un inconnu dans l'histoire byzantine comme nous l'avons signalé précédemment dans l'hypothèse historique sur l'ombre de Basile Lécapène. Proche du proèdre et parakoimomène, Basile, qui exerçait le pouvoir à la mort de Jean Tzimiskès, mort qu'il aurait provoqué (cf. Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, Jean Tzimiskès, § 22), le syncelle Etienne de Nicomédie fut envoyé en ambassade par le proèdre régnant auprès de Skléros qui menaçait de prendre le pouvoir. L'historien byzantin rapporte les faits suivants qui donnent un visage d'Etienne quelque peu différent de celui de Nicétas : « Pendant ce temps, le syncelle Etienne, évêque de Nicomédie, un homme de haute réputation, très connu pour sa sagesse et sa vertu, et qui savait aussi habilement persuader et doucir les esprits les plus rudes et les plus indociles, fut envoyé en ambassade auprès de Skléros pour tenter de le persuader de déposer les armes. Mais Skléros avait l'esprit tout tendu vers une seule chose, l'empire qu'il désirait, et alors qu'Etienne arrivé auprès de lui l'avait couvert de paroles engageantes et séduisantes, sans lui répondre par de longs discours, il tendit seulement son pied droit, lui montra la sandale teinte de rouge, et lui dit : "Mon ami, quand on a pris publiquement ces chaussures, les enlever n'est pas facile : c'est impossible. Explique donc à ceux qui t'ont envoyé que, de deux choses l'une, ou bien ils m'accueilleront comme empereur de leur plein gré, ou bien j'essaierai de m'emparer du pouvoir malgré eux." Sur ce, lui accordant quarante jours de délai, il lui ordonna de s'en aller », Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, Basile II et Constantin VIII, §3, trad. franç. B. Flusin, p. 266. Cette longue citation, outre le fait qu'elle dépeint un visage du syncelle différent de l'ecclésiastique rongé par la jalousie de la *Vita*, atteste surtout de la très grande proximité de l'ennemi juré de Bringas, déjà mort, et de sa famille avec le syncelle persécuteur de Syméon qui devait peut-être son titre de syncelle à l'intriguant Basile Lécapène lui-même. Il ne pourrait s'agir là encore que d'une rancune tenace portée au cercle de Bringas auquel l'higoumène de Saint Mamas serait associé du fait de ses origines familiales. Léon le diacre a également retenu la figure savante d'Etienne de Nicomédie, versé en astronomie et enjoint par l'empereur Jean Tzimiskès d'expliquer le sens de l'apparition d'une mystérieuse comète alors que celui-ci était en campagne militaire, voir, Leo Diaconus, *Historiae. Libri Decem* X.6 [169.5-13], C. B. Hase éd. On peut noter que l'historien fait savoir que le savant astronome ne livra pas le sens que lui aurait dicté sa science mais tenu le propos que l'empereur voulut entendre lui promettant qu'il serait victorieux sur ses ennemis durant toute sa vie. Ce qui fut contredit par les faits. Sur les activités et productions intellectuelles d'Etienne, voir, D. Krausmüller, « Religious Instruction for Laypeople in Byzantium : Stephen of Nicomedia, Nicephorus Ouranos, and the Pseudo-Athanasian "Syntagma ad Quendam Politicum" », *Byzantion* 77 (2007), 239-250. Sur Etienne de Nicomédie, voir également, J. Darrouzès, Etienne de Nicomédie, *Dictionnaire de Spiritualité*, 4, Paris, 1960, coll. 1514-15 ; J. Darrouzès, Introduction, *Orationes theologicae et ethicae*, t.I, p. 9-13 ; I. Hausherr, Introduction, *Vita Simeonis*, p. LI-LVI ; B. Moulet, « Du rapport d'autorité et de domination entre évêques et moines à Byzance (8e-11e siècles) », *Revue des études byzantines* 66 (2008) 39-69 (Sur le conflit de Syméon avec Etienne, voir, 56-57) ; A. Agachi, « A Critical Analysis of the Theological Conflict between St Symeon the New Theologian and Stephen of Nicomedia », *Studia patristica*. Vol. LXVIII, Papers presented at the Sixteenth International Conference on

la biographie du Nouveau Théologien. En tout cas, elle conditionna toute la dernière partie de sa vie, les provocations, les tracasseries, l'enquête ecclésiastique, les convocations sans nombre, le procès canonique, la sentence d'exil, l'exil, la révision du procès, la réhabilitation, le refus par Syméon de revenir à Constantinople, ses dernières années et sa mort. A quoi on pourrait ajouter, sans doute, une réputation en demi-teinte au point que la *Vita* prend, bien des fois, la forme d'une apologie et ce, trente ans après la mort de Syméon si l'on prend pour date de rédaction de la *Vita*, les années 1054-1055. On peut honnêtement imaginer que cette controverse n'est peut-être que l'une des manifestations d'un climat polémique sourd et rampant à l'encontre de Syméon le Nouveau Théologien qui endossa, pourrait-on croire, les difficultés qu'avait rencontrées son père spirituel, Syméon le Stoudite,<sup>98</sup> surnommé, nous l'avons vu, ὁ εὐλαβής, le pieux, sans que l'on sache exactement si ce surnom lui venait de pieux admirateurs ou, au contraire, de méprisants adversaires. Mais avoir assez précisément à l'esprit la nature de cette controverse, qui exprime un questionnement sérieux sur la conception que Syméon se faisait de la sainteté permet d'expliquer le motif d'une part non négligeable des écrits du Nouveau Théologien. En effet, sa production est traversée par une volonté de démontrer que le saint est un intime de Dieu qui se laisse directement enseigner par lui et qui reçoit avec humilité et en pleine conscience la grâce du salut.

Voyons les premières étapes de cette épreuve ecclésiastique telles qu'elles sont rapportées par Nicéas, de la rencontre au Palais de Syméon avec Etienne de Nicomédie jusqu'à la démission de l'higouménat de Saint Mamas sur forte recommandation ou injonction du Patriarche. Si l'on adopte la chronologie reconstruite par Hausherr, nous sommes entre 1003 et 1005.

(1) Présentation d'Etienne de Nicomédie, mise en parallèle de ses vertus et de celles de Syméon. Mention des sentiments récurrents et constants de jalousie [φθόνος] du syncelle à l'encontre de Syméon (*Vita* 74).

Les informations fournies par Nicéas à propos d'Etienne en font un homme hors du commun, au demeurant politiquement fort bien placé,

---

Patristic Studies held in Oxford 2011. Vol. 16, From the fifth century onwards : Greek writers, Markus Vinzent éd., Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2013, p. 363-370

<sup>98</sup> De fait, un peu plus tard dans la *Vita*, Nicéas associe la destinée des deux Syméon. A propos des fausses accusations lancées contre les deux saints, voir, *Vita* 92.5-6.

« ...homme supérieur à la masse en parole et en science, métropolitain de Nicomédie, Etienne d'Alexina, non seulement influent auprès du patriarche et du basileus, mais capable de donner à quiconque le consultait la solution de problèmes imprévus ; parole abondante, langue très souple ; ayant renoncé au trône épiscopal pour des raisons obscures, connues de lui seul et de Dieu, il ne quittait pas le patriarche, et grande auprès de tout le monde sa réputation de science ».<sup>99</sup>

(2) Rencontre de Syméon (appelé de façon récurrente 'le saint' par Nicéas) et du syncelle à l'étage du palais patriarcal (*Vita* 75).

(3) Première épreuve, enquête sur l'orthodoxie de Syméon.

(3.1) Requête du syncelle qui demande à Syméon de s'exprimer sur un problème de théologie trinitaire en vue de le confondre. La demande devait prendre cette forme : « Comment sépares-tu le Fils du Père, par une distinction de raison ou une distinction réelle ? (*Vita* 75.16-17) » (*Vita* 75).

(3.2) Réaction de Syméon qui propose, une fois de retour dans sa cellule, de répondre 'par écrit' à ce problème (*Vita* 76).

(3.3) Rédaction de la solution au problème et envoi au syncelle, 'égratigné' au passage (*Vita* 77). On considère l'*Hymnus XXI* comme la réponse faite par Syméon à Etienne de Nicomédie.

(3.4) Réception par le syncelle de la solution au problème, lequel syncelle réduit au silence sur cette question, est furieux (*Vita* 78).

(4) Deuxième épreuve, examen de la moralité de Syméon. Le syncelle fait mener une enquête sur la vie de l'higoumène de Saint Mamas et n'y trouve rien de répréhensible (*Vita* 78).

(5) Troisième épreuve, enquête sur la légalité de la 'canonisation' et de la dévotion instituée par Syméon à son père spirituel (*Vita* 78).

(5.1) Conspiration avec quelques moines de Saint Mamas auxquels le syncelle enjoint d'élever avec vigueur leur voix contre Syméon à propos du culte et de la fête qu'il avait instaurés en l'honneur du saint stoudite. A la clameur de ces derniers, le syncelle ajouta sa voix pour alerter le patriarche et le saint synode (*Vita* 78).

---

<sup>99</sup> *Vita* 74.5-12.

(5.2) Temporisation du patriarche et du saint synode qui soupçonnèrent une manœuvre du syncelle. Ils résistent durant deux ans (*Vita* 79) malgré les griefs répétés de celui-ci qui finit par ébranler l'âme du patriarche et des hiérarques du saint synode (*Vita* 80).

(5.3) Accusation de Syméon à qui le syncelle reproche le fait de vénérer, comme un saint parmi les saints, un pécheur et d'avoir entraîné d'autres à le faire (*Vita* 81).

(5.4) Convocation de Syméon au milieu du saint synode pour s'expliquer (*Vita* 82).

(5.5) Prise de parole du patriarche qui ne retient pas, dans un premier temps, le chef d'accusation 'officiel' (canonisation d'un pécheur). Le patriarche dit approuver le culte du saint stoudite mais exprime sa gêne du fait de l'extension et de la popularité jugées excessives que prend la fête et le culte de celui-ci. Il enjoint à Syméon de confiner la célébration de son père spirituel à son seul monastère. Ce faisant, le patriarche cède à la pression du syncelle tout en ne le suivant pas sur le contenu de l'accusation (*Vita* 82).

(5.6) Réponse de Syméon qui s'engage non dans l'apologie du saint stoudite contre les accusations de péché proférées par le syncelle mais, sur demande du patriarche, dans la démonstration de 'la conformité de la fête de la mémoire de son père à l'égal des saints d'autrefois avec la doctrine des pères et des apôtres' en vue de la légitimer selon la rigueur des lois sacrées (cf. *Vita* 82.20-23).

(5.7) Démonstration par Syméon devant le saint synode des fondements scripturaires et patristiques de la légitimité de l'honneur que l'église fait aux saints (*Vita* 83-86). Il y fait non seulement rappel de la légitimité mais du nécessaire devoir religieux de le faire afin, par les saints ainsi honorés, de montrer aux fidèles un modèle à suivre.

Le syncelle ne pouvant contra-argumenter sur ces points fut réduit au silence et l'enquête prit provisoirement fin.

Il est difficile de dire avec précision ce qui résulta 'canoniquement' de cette première convocation devant le patriarche Serge et le saint synode. Il est probable que dans les temps qui suivirent, le patriarche conseilla ou demanda instamment à Syméon de quitter sa charge d'higoumène, sans qu'on en sache les conditions exactes. S'agissait-il d'une mesure canonique résultant d'un jugement tenu pour tel ? Ou était-ce, par souci d'économie, en vue de calmer les esprits car la fronde contre Syméon s'était élargie ? En effet, le syncelle qui

avait déjà dévoyé de nombreux membres de la communauté de Saint Mamas, avait depuis peu la connivence de tous ses collègues du synode (*Vita* 87.4-5), et parvint à mobiliser contre Syméon certains de ses proches (*Vita* 87.16-18). Le patriarche lui-même avait fini par céder.

Nicéas signale que le syncelle traîna le juste de jugement en jugement pendant six ans (*Vita* 87.9-10). Si on admet que la sentence d'exil date de 1009, on peut faire commencer les premières difficultés en 1003. Si l'on ajoute que le patriarche et le synode résistèrent durant deux ans aux assauts et accusations du syncelle (cf. *Vita* 79.9-10), nous pouvons très probablement dater la démission de Syméon de la charge d'higoumène de 1005 en sachant qu'il le fut durant vingt-cinq ans (*Vita* 60.6-7) soit à partir de 980.

#### K. Transfert de la charge d'higoumène à Arsène (1005)

La suite de la *Vita* (59-60) rapporte comment Syméon sur l'avis du Patriarche Serge se démit librement, affirme l'hagiographe- de ses fonctions d'higoumène qui durèrent vingt-cinq ans (cf. *Vita* 60.7) au profit de son disciple Arsène. Les motifs de cette passation de pouvoir ne sont pas donnés par Nicéas dans les chapitres de la *Vita* qui en traitent. La seule aspiration à l'*hésychia*, éventuellement la vieillesse (cf. *Vita* 60.22-23) de l'ancien higoumène accablé par les soucis et les tracasseries que le gouvernement du monastère mentionnés par Nicéas comme la cause de cette décision en voilent le motif réel qui est autrement sérieux comme le rétablissement de la chronologie des faits l'atteste. Toujours est-il que c'est son disciple Arsène qui prit en charge le souci de la gestion pratique du cénobium et qui aurait, aux dires de Nicéas, maintenu Syméon dans la direction spirituelle des frères. L'affirmation selon laquelle Syméon « observerait les mouvements secrets des autres frères (autrement dit le dévoilement [ἐξαγόρευσις] des pensées du cœur) pour les diriger au meilleur et au plus parfait »<sup>100</sup> pourrait aller dans le sens d'une stricte répartition des tâches, mais elle est nuancée quelques pages plus bas où Arsène est exhorté par Syméon à apporter un soin particulier à l'examen des pensées de chacun des moines (cf. *Vita* 63.1-2), appelés peu après

---

<sup>100</sup> *Vita* 59.21-23.

des fils spirituels (cf. *Vita* 63.7). On peut sans doute admettre que dans la pratique, Syméon conserva la conduite d'un certain nombre de fils spirituels.<sup>101</sup>

#### L. Le discours parénétiq ue à Arsène et aux moines de Saint Mamas

Syméon convoqua le nouvel higoumène et ceux qu'il appelle 'mes enfants et frères' afin de leur transmettre un ensemble de consignes. Syméon commença par s'adresser au nouvel higoumène (*Vita* 60.3-63.25) et fit suivre cette parénèse personnelle, d'une exhortation générale à la communauté réunie.

Les propos qu'il tint à Arsène qu'ils soient imputables directement à Syméon, ou qu'ils relèvent d'une reconstruction a posteriori de l'hagiographe, ont l'avantage de témoigner du très probable programme et des règles monastiques qui durent prévaloir durant les vingt-cinq ans que dura l'higouménat de Syméon. On notera d'ailleurs que tout le propos de Syméon entend s'inscrire dans la tradition stoudite qui s'enracine explicitement dans les *Grandes Catéchèses* de Théodore le Stoudite nommément mentionn e trois fois dans la seule exhortation à Arsène, le nouvel higoumène.<sup>102</sup>

Il va être question des biens du monastère, du régime alimentaire, des diaconies, et de la façon pour l'higoumène de proportionner et d'ajuster ses enseignements aux différences que l'on peut rencontrer parmi les frères, les jeunes (cf. *Vita* 62.4), les vétérans de l'ascèse (cf. *Vita* 62.7), les prêtres (cf. *Vita* 62.10) et même les turbulents (cf. *Vita* 62.16).

A propos des biens, nous apprenons que le monastère en possède car il est question pour l'higoumène de ne pas les thésauriser pour lui-même (cf. *Vita* 61.3-4), et de ne pas les capitaliser pour ses parents et ses proches (cf. *Vita* 62.21-22). Il est donc vraisemblable que

---

<sup>101</sup> Il n'est pas improbable que cette entorse tolérée à ce qui devait être idéalement une tâche assignée à l'higoumène, seul berger de la communauté, ait -dans la réalité- contribué à générer des 'tensions' entre le pouvoir canonique exerc e par l'higoumène et le pouvoir charismatique exerc e par des moines dont la réputation de sainteté attirait de nombreux disciples. Dans tous les cas, l'higoumène était souverain comme les deux Syméon, le Stoudite d'une part, et le fils spirituel d'autre part, l'apprirent lors de l'entrée de ce dernier au Stoudios et à son nécessaire transfert à Saint Mamas.

<sup>102</sup> Voir, *Vita* 61.20-23 ; 63.14-18 ; 63.22-24. Dans la deuxième mention (63.14-18), est associ e au nom de Théodore, celui de Syméon le Stoudite. Nicétas fait alors clairement mention des Constitutions inspirées de Théodore dont Saint Mamas se considère comme l'héritier, indiquant selon toute probabilité que celui-ci suivait les règles stoudites. Dans la troisième (63.22-24), à Théodore et Syméon l'Ancien sont associ es les noms d'Antoine et d'Euthyme. Aucune indication de l'hagiographe ne nous permet d'identifier de façon sûre ces deux personnages. Mais on trouve ces deux noms associ es à celui de Saint Sabas dans les *Catecheses* de Syméon le Nouveau Théologien, voir, Cat XXIX.75-76 ; Cat XXX.271-272.



le monastère de Saint Mamas subvient non seulement à ses propres besoins, mais produit davantage qu'il ne peut consommer et peut donc, selon toute vraisemblance, tirer 'profit' de son activité.

A propos des règles alimentaires, le régime est commun à tous car la table est commune. Il se constitue de légumes cuits et de graines, de poisson une fois par semaine, le dimanche ou aux Fêtes de Notre Seigneur.<sup>103</sup> C'est au cellérier qu'il revient d'y veiller.

A propos de la répartition des tâches communautaires, Syméon enjoint ceci au nouvel higoumène : « Les diaconies de la communauté ne seront pas entre tes mains à toi seul, c'est assez pour toi de la première et de la plus nécessaire de toutes, le soin des âmes des frères. Mais à chacun de ceux qui vivent dans la piété et dans la crainte de Dieu, tu distribueras sa part des diaconies nécessaires au bon fonctionnement du cénobium ». <sup>104</sup> Le modèle convoqué pour cette répartition est explicitement celui qui fut établi par Théodore le Stoudite et qui prévalut au Stoudios.<sup>105</sup> Saint Mamas serait, aux dires de Nicétas, l'héritier 'légitime' de cette déjà longue tradition et transmission.

Sans doute faudrait-il apporter une certaine nuance à ce propos car s'il est vrai que d'un point de vue formel, logistique et pratique, Saint Mamas pouvait apparaître comme une succursale du Stoudios, il est tout à fait probable que sur un plan spirituel, la petite structure se considérait comme l'héritière directe et autorisée, non seulement de la lettre, mais de l'esprit, de Théodore le Stoudite en ce qu'elle en avait épousé consciemment l'idéal et prétendait le vivre réellement. Le sens de cette parénèse n'est évidemment pas de fournir une explication, au demeurant minimaliste, à propos de la vie pratique du monastère (pour ce faire, on se reportera aux dits de Syméon lui-même en *Catecheses* XXVI), mais elle

---

<sup>103</sup> Le régime alimentaire de Saint Mamas avait déjà fait l'objet d'une courte mention plus haut dans la *Vita* (28.13-15). On comparera ces maigres informations avec le régime alimentaire du Stoudios très bien documenté. La référence explicite à l'héritage stoudite dans cette portion de la *Vita* pourrait bien indiquer ce qu'il en fut plus précisément du régime alimentaire de Saint Mamas. Sur les dispositions prises au Stoudios en matière de régime alimentaire, voir, O. Delouis, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople*. La contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204), p. 240-252. On tirera profit de la bibliographie (jusqu'en 2005) indiquée en note par Delouis.

<sup>104</sup> *Vita* 61.16-19

<sup>105</sup> Cf. *Vita* 61.20-23, Syméon enjoint à Arsène d'examiner et d'évaluer l'exigence de chaque diaconie « selon la tradition de notre père, le martyr et confesseur du Christ, Théodore du Stoudios, tradition que nous avons reçue de nos ancêtres comme un riche héritage ». O. Delouis a recensé au moins trois listes de diaconies dans les Grandes Catéchèses de Théodore le Stoudite, (= Livre II des Grandes Catéchèses, dans, Theodoros Studites, Μεγάλη κατήχησις, A. Papadopoulos-Kerameus éd., St. Petersburg, Kirschbaum, 1904) (1) Μεγάλη κατήχησις II, 21 [154.10-155.20]; (2) Μεγάλη κατήχησις II, 36 [266.6-269.20] ; (3) Μεγάλη κατήχησις II, 46 [335.3-337.17]. Voir, O. Delouis, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople*, note 759, p. 276-277, avec des références complémentaires.

s'inscrit dans la visée globale de la *Vita*, faire de Syméon l'héritier véritable de l'antique tradition monastique, et en particulier l'héritier 'charismatique' et autorisé de la tradition stoudite.

Après avoir rapporté les brèves recommandations portées par Syméon à Arsène, Nicéas mentionne une très brève exhortation (cf. *Vita* 64-67) faite aux frères dont il fut l'higoumène et qu'il remet dorénavant à la garde d'Arsène. Très courte cette exhortation présente assez peu d'intérêt 'historique' comparativement à celle qui est adressée au nouvel higoumène qui indique le rapport de filiation de Saint Mamas à la tradition stoudite. Tout au plus pouvons-nous pointer dans l'exhortation ce qui devait apparaître comme un trait saillant du monachisme byzantin du moins tel que l'incarna le Nouveau Théologien et qui a trait à l'obéissance. En effet, l'exhortation porte sur le rapport des frères à leur nouveau père ; elle porte sur l'écoute docile et respectueuse de sa parole ; elle porte sur la nécessité de la confession des pensées (cf. *Vita* 65) afin de mettre en lumière les manœuvres cachées du démon, et sur la nécessité de la confession des péchés (cf. *Vita* 66), si le moine a été piégé et a cédé aux manœuvres mentionnées. Mais si cette exhortation porte sur l'obéissance inconditionnelle à l'higoumène, il y a une seule exception à une telle humble soumission. Elle relève de la liberté de conscience. C'est le cas en effet où la position et le propos de l'higoumène devraient conduire à transgresser les commandements de Dieu, ainsi que les canons et constitutions apostoliques que l'Église a reçus comme règle. Dans ce cas, le propos de Syméon rapporté par Nicéas, libère le moine de son devoir d'obéissance renvoyant ainsi à la primauté de la conscience (cf. *Vita* 66.15-21).

Libéré du souci de la charge d'higoumène, Syméon se livra, aux dires de Nicéas, à une active quiétude (cf. *Vita* 68.3-5), à l'activité propre aux hésychastes (cf. *Vita* 72.1-2), faite de visions, de révélations, de contemplations, d'illuminations, se voyant comme un incorporel dans un corps (cf. *Vita* 70.11-12). Mais cette phase de quiétude est sans doute très exagérée ou du moins devait-elle être fort troublée par la continuité des épreuves qui avaient commencé deux ans plus tôt, au moment des premiers échanges que Syméon avait eu avec Etienne de Nicomédie. En effet la démission de Syméon de la charge d'higoumène résulta des premiers effets de cette controverse qui ne s'arrêta donc pas là.

## M. La continuité des épreuves, de la démission de l'higouménat à l'exil

Avant de poursuivre sur la continuité des épreuves, notons un aspect étonnant de cet épisode crucial de la vie du Nouveau Théologien. En effet, la *Vita*, sa visée, son insistance quasi exclusive sur Syméon et ses épreuves occultent totalement l'environnement et les interactions entre les protagonistes et d'autres acteurs qui ne peuvent pas ne pas avoir eu lieu. Or Nicéas ne les voit pas, ou plus. Tout se passe comme si Syméon, le syncelle, le patriarche et les hiérarques du saint synode jouaient à huis clos. Rien ne sera dit de l'higoumène en place de Saint Mamas, Arsène. Le Stoudios disparaît totalement de la *Vita* sitôt Syméon écarté. N'y a-t-il pas d'autres monastères à Constantinople, alliés ou non de Saint Mamas et de son ancien higoumène ? Rien ne sera dit non plus de la société civile, des soutiens, appuis ou absence de soutiens et appuis, des disciples et fils spirituels de Syméon. Constantinople est une ville bruyante et grouillante où tout se sait et tout se dit ; où les réputations se font et se défont, où la rumeur est monnaie courante comme la *Vita* le signale à maintes reprises. Mais là concrètement c'est le silence. A ce titre la forme hagiographique de la *Vita* est problématique et tend à couper Syméon de la vie réelle de la Cité. Elle biaise ainsi la perception de toute une part du dossier complexe des jugements successifs de Syméon et du climat délétère qui en vint à l'entourer.

Il semble donc, pour en revenir aux faits convoqués par la *Vita*, que l'abandon par Syméon de la charge d'higoumène ne parvint pas à éteindre les griefs du syncelle contre lui. Il n'eût guère le temps de se livrer à la quiétude à laquelle il aspirait enfin. Il est vrai que l'accusation de 'pécheur' lancée contre celui que Syméon vénérât et avait fait vénérer durant seize ans comme un saint parmi les saints (cf. *Vita* 81.13-14) n'avait pas retenu l'attention du patriarche et des hiérarques du saint synode qui n'avaient voulu s'assurer que de la conformité de la fête avec la doctrine des Pères et des Apôtres (cf. *Vita* 82.20-23), référée ailleurs aux canons de l'église catholique (cf. *Vita* 79.3-4). Le patriarche Serge et ses prédécesseurs avaient, aux dires de Nicéas, pris acte de la fête instaurée et, nous l'avons vu, le patriarche avait même, d'année en année, offert cierges et encens pour l'honorer (cf. *Vita* 73.9-11 ; 79.10-11) ; et de nombreux membres du saint synode y avait participé (cf. *Vita* 79.11-12). Le patriarche Nicolas II Chrysobergès avait de plus déjà examiné par lui-même les textes rédigés par Syméon en l'honneur de son père et en avait validé le culte public.

La controverse reprit donc de plus belle à partir de 1005 mais dans un climat cette fois-ci nettement moins conciliant à l'égard de Syméon. Elle se focalisa sur l'accusation du syncelle contre Syméon qui avait honoré et fait honorer à l'égal des saints d'autrefois celui qui n'était qu'un pécheur, un faux saint (cf. *Vita* 87.23-24). Jusqu'à la sentence d'exil, Etienne traîna Syméon 'de jugement en jugement' (cf. *Vita* 87.9-10). Ayant acquis à sa cause presque tous les hiérarques du synode et le patriarche lui-même, conspirant avec plusieurs moines de Saint Mamas et même avec des proches de Syméon, il fit enlever de nuit, l'icône du saint stoudite, la fit transporter au palais patriarcal (cf. *Vita* 87.14ss) et après en avoir fait la risée parmi ceux qui s'y trouvaient, il l'introduisit dans la salle où se réunissait le saint synode (cf. *Vita* 88.3). Quand l'icône eut été exposée aux yeux de tous et du patriarche lui-même, affirme Nicéas, on fit amener l'ancien higoumène de Saint Mamas pour lui demander de s'expliquer sur cette peinture (cf. *Vita* 88.3-5). C'est d'ailleurs moins la peinture en tant que telle qui fut objet d'accusation que la mention ὁ ἅγιος (le saint) comme la suite de cette séquence l'attestera. Il est difficile de déterminer la part que prit Nicéas dans la reconstruction de ces heures difficiles que traversa Syméon car alors qu'il est chargé de s'expliquer une fois encore sur l'icône qu'il avait fait peindre, Nicéas fait de Syméon le 'champion' de l'orthodoxie contre des opposants qui seront au terme de la séquence assimilés aux anciens iconoclastes (cf. *Vita* 92 & 93). Il met dans sa bouche le propos suivant,

« (88.5) Pour moi, du moins je le pense quand je m'examine raisonnablement, je n'ai rien fait d'insolite ou d'inconnu à la tradition des Pères et des Apôtres. Il nous a été recommandé depuis l'origine par ceux qui ont reçu tour à tour les coutumes et les règles de l'Église des fidèles, je veux dire nos Pères, de représenter les images (10) de nos pères les saints, de les honorer et vénérer, attendu que cet honneur remonte à leur prototype le Christ dont nous portons l'image et qui n'a pas non plus dédaigné prendre la nôtre. J'ai donc fait peindre cette icône d'un serviteur du Christ, d'un membre de son corps, d'un homme (15) conforme à son image. En la vénérant, je salue et vénère le Christ dans ce saint, et ce saint dans le Christ-Dieu, puisqu'aussi bien il est dans le Christ par l'Esprit, et le Christ est en Dieu le Père, et le Père est dans le Christ-Dieu, selon le texte sacré : "En ce jour-là vous connaîtrez que je suis (20) en mon Père, et vous en moi, et moi en vous" (Jn 14.20) ». <sup>106</sup>

Syméon se recommande ensuite de Jean Damascène qui encourage les fidèles à agir de la sorte. En poursuivant l'explication qui lui avait été demandée (*Vita* 89), il nous apprend que

---

<sup>106</sup> Vita 88.5-20.

l'image du saint stoudite avait été représentée sur 'tous' les murs du monastère restauré avec celle du Christ, pour élever, dit-il, un monument à la vertu et mettre sous les yeux de tous un modèle et un archétype de conduite vertueuse (cf. *Vita* 89.20-23).

Et là-dessus, s'inclinant et vénérant l'icône incriminée, au milieu du saint synode, il s'adressa au saint stoudite et le pria en ces termes,

« (90.3) Saint Syméon, devenu conforme à l'image de Jésus-Christ par la participation du Saint-Esprit, <qui l'a (5) glorifié dans tes membres par la mort des plaisirs>,<sup>107</sup> revêtu de la robe éclatante de l'apatheia grâce à une longue ascèse, lavé dans tes propres larmes si abondantes qu'elles égalent la fontaine du baptême, toi qui portes en toi le Christ que tu as aimé et qui t'a beaucoup aimé, (10) toi dont une voix d'en-haut m'a attesté la sainteté, égale à celle des apôtres, prends la défense, de moi, chétif, que tu vois aujourd'hui jugé à cause de toi, obtiens-moi la force de supporter vaillamment pour toi et pour ton icône, ou plutôt pour le Christ (puisqu'il a pris sur lui tout ce qui était nôtre, excepté le péché, et s'approprie, (15) étant Dieu, tout ce que les hommes nous font), les affronts et les moqueries, afin que je reçoive une part de la gloire dont tu as joui dès cette vie, comme je l'ai vu le jour où tu me fus montré debout à la droite de Dieu, gloire dont tu jouis en compagnie de tous les saints plus intensément encore maintenant ». <sup>108</sup>

Syméon n'apporte donc aucune démonstration autre que celle d'une référence directe à la pratique séculaire de l'Église et celle d'une respectueuse dévotion qui se voulait en conformité avec celle-ci. Le syncelle qui le comprit ne put obtenir du patriarche et du synode qu'une seule sentence, celle de faire gratter l'inscription ὁ ἅγιος sur l'icône du saint stoudite qui fut rendue mutilée à Syméon (cf. *Vita* 91.13-17). La séance fut ainsi close, mais pas l'affaire car le syncelle parvint les jours ou semaines qui suivirent à faire fléchir le saint synode et le patriarche lui-même qui fit faire enlever toutes les saintes icônes de l'illustre père de tous les endroits où elles se trouvaient peintes (cf. *Vita* 92.7-9). Il semble toutefois, aux dires de Nicéas, que les agents chargés de retirer les icônes se livrèrent à des exactions qui n'avaient plus été vues depuis la crise iconoclaste qui s'était officiellement achevée en 843, plus d'un siècle et demi plus tôt. En effet, les individus mandés pour la besogne, auraient détruit les icônes à coup de hache frappant le portrait tantôt à la poitrine, tantôt à la tête etc. et ne se seraient arrêtés qu'une fois l'icône réduite en poussière. Les fresques, ils

---

<sup>107</sup> Ce membre de phrase [ὁ δοξάσας αὐτὸν ἐν τοῖς μέλεσί σου τῇ νεκρώσει τῶν ἡδονῶν] n'a pas été traduit par Hausherr.

<sup>108</sup> *Vita* 90.3-19.

les auraient enduites de suie et de plâtre devant des moines et laïcs médusés de ce que faisaient des chrétiens au milieu de l'Église des fidèles selon la formule de Nicéas (cf. *Vita* 93.1-10). Cet épisode ne s'arrêta pas là car un nouveau procès canonique couvait contre Syméon.

#### N. Condamnation à l'exil, recours, réhabilitation et retour de Syméon à Sainte Marine

Conscient de la gravité de la situation et sentant la disgrâce atteindre son apogée, se tenant prêt à mourir même, Syméon aurait, aux dires de Nicéas, rédigé par écrit sa première apologie (cf. *Vita* 94.4-6). A nouveau amené du monastère au dicastère [ἀπὸ τοῦ ἀσκητηρίου ἐπὶ τὸ κριτήριον (*Vita* 94.8-9)], il la remit au patriarche qui la fit lire durant plusieurs heures devant le saint synode à nouveau réuni. Même en faisant exception des exagérations de l'hagiographe, on peut sans doute admettre que le document remis avait une certaine importance. Rien ne fit. La sentence était, semble-t-il, décidée avant même que Syméon ne se présentât. Le synode vota la condamnation à l'exil (cf. *Vita* 94.20-22). Syméon fut conduit, un trois janvier (cf. *Vita* 151.3-5), sous escorte en face de Constantinople de l'autre côté de la Propontide de Chrysopolis près d'une petite ville appelée Paloukiton (cf. *Vita* 95.6-8). Ils l'abandonnèrent, dit avec précision Nicéas : « là où se dresse la colonne du Dauphin condamné ».<sup>109</sup> De là, après avoir erré dans le dénuement, selon l'hagiographe qui sans doute force le trait, il s'installa au pied d'une colline dans un oratoire 'en ruines' du nom de Sainte Marine (cf. *Vita* 96.1-3). Il y célébra l'office de none. Nicéas précisera ultérieurement que Syméon est accompagné d'au moins un autre moine (cf. *Vita* 100.6). L'exilé ne tomba pas par hasard sur cet oratoire. En effet, l'hagiographe révèle quelques lignes plus loin que le bâtiment qui n'est certainement pas inhabitable appartenait à un disciple de Syméon, Christophore surnommé Phagoura, qui devait avoir quelque position à Constantinople (cf. *Vita* 100.1-6). Ce dernier lui céda l'oratoire et se chargea, selon toute

---

<sup>109</sup> *Vita* 95.10-12, ἐν ᾧ καὶ τοῦ κατακρίτου δελφῖνος ἴσταται κίων. C'est le lieu où le patrice Kalokyros surnommé le Dauphin, un fameux général byzantin, condamné à mort pour s'être rallié à la révolte de Phocas contre l'empereur Basile II, fut empalé ou crucifié. Cette forme exceptionnelle de mise à mort, déshonorante et publique, devait sans aucun doute tenir lieu d'exemple. Une colonne à la mémoire du Dauphin a été érigée sur le lieu même de son exécution. Sur cet épisode et sur Kalokyros Delphinas en particulier, voir, Leo Diaconus, *Historiae Libri Decem* X.9 [173.12-175.5] ; Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, Basile II et Constantin VIII, §17, J. Thurn éd ; sur cet épisode, C. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)*, Oxford University Press, 2005, p. 266-267. Sur le caractère symbolique de ce lieu, voir, J. A. McGuckin, *Symeon the New Theologian (d.1022) and Byzantine monasticism*, p. 30-31.

vraisemblance, de subvenir à ses besoins matériels (cf. *Vita* 100). Il n'est pas inacceptable de penser que l'arrangement fut pris avant le départ. L'hagiographe nous apprend que la sentence d'exil de Syméon fut accompagnée d'une mesure de confiscation de tous les biens (cf. *Vita* 97 & 98) qu'il avait laissés derrière lui,<sup>110</sup> livres, objets servant aux soins du corps, vêtement et couvertures (cf. *Vita* 97.19-21 ; 98.15-17). On pensa y trouver de l'or (cf. *Vita* 97.15-17). Il n'en fut rien.

La solitude de l'exil ne fut pas de longue durée. Syméon en effet ne tarda pas à recevoir de nombreuses visites (cf. *Vita* 101.3-5). Il est vrai qu'il suffisait de traverser la Propontide pour accéder à l'oratoire Sainte Marine. Et si Syméon n'était pas autorisé à revenir à Constantinople d'où il avait été éloigné, rien n'empêchait disciples et amis de le visiter. Mais selon l'hagiographe, Syméon ne s'avoua pas vaincu et parvint à organiser sa défense en vue de la révision de son procès. Il fit appel. Pour ce faire, il rédigea un recours [λίβελλος] le concernant et une lettre qu'il adressa au patriarche Serge, puis il sollicita le patrice Génésios<sup>111</sup> et d'autres magistrats dont il était le maître spirituel pour porter le dossier au patriarche et aux hiérarques du saint synode. Il semble que la présence de cette cohorte qui entreprit le patriarche sur la sentence d'exil qui frappait Syméon fit le plus grand effet sur celui-ci qui craignait que ces derniers ne fassent monter l'affaire au basileus (cf. *Vita* 102.15-16).<sup>112</sup> A la lecture de la *Vita*, il serait tentant de penser que si le patriarche reçut avec empressement le recours, c'était moins par remords et souci de justice que par crainte de faire l'objet d'une condamnation impériale solennelle (cf. *Vita* 102.15-16). Il ordonna donc que le recours soit lu devant le saint synode.

Il y a un point qui ne peut pas ne pas interroger l'historien en quête d'indices fiables dans ce récit arrangé, c'est la disparition complète du syncelle comme acteur dans les faits

---

<sup>110</sup> Il semble que la condamnation à l'exil fut assortie d'une mesure de confiscation des biens. Les raisons qu'en fournit Nicéas par la suite, courrier 'aux notes provocatrices' de Syméon au syncelle, réaction haineuse de ce dernier etc. (cf. *Vita* 96 & 97), pourraient n'être qu'un habillage postérieur interprétant une simple mesure juridique. Cf. J. A. McGuckin, *Symeon the New Theologian* (d.1022) and Byzantine monasticism, p. 31.

<sup>111</sup> C'est le même Génésios qui avait reçu et guidé l'évêque occidental perdu vers Syméon quelques années plus tôt, lequel évêque ayant abdicé de sa dignité épiscopale avait pris l'habit à Saint Mamas sous le nom de Hiérothée. Sur cet épisode, *Vita* 54 & 55.

<sup>112</sup> On s'étonne du fait que ces proches de Syméon dont les dignités et fonctions font si grand effet sur le patriarche ne soient pas intervenus plus tôt dans les jugements successifs que dut subir leur maître spirituel. Il y a peut-être à cela deux raisons. La première est qu'il s'agissait d'affaires ecclésiastiques et non civiles. A ce titre, ils n'avaient sans doute pas pouvoir d'intervenir. La seconde tient peut-être à la présence du syncelle dont la fonction était à la fois civile et ecclésiastique. Il était une autorité particulièrement délicate à contourner et son pouvoir dut être tout à fait conséquent. Il est probable que sa disparition quelle qu'en fût la raison ait ouvert la voie à des négociations qui pouvaient être jusque-là compliquées.

rapportés. Il n'est mentionné qu'à titre de cause de la condamnation, mais il n'est plus là et aucune raison ne nous en est donnée. Mort ? Disgrâce ? Autre chose ?

Il y a certains éléments consécutifs à la lecture du recours qui méritent qu'on y prête attention. En effet, au moment où le patriarche et les hiérarques du synode eurent pris connaissance du contenu du texte envoyé par Syméon, le patriarche s'adressant aux 'puissants disciples' de Syméon s'évertua à minimiser sa responsabilité dans ce dossier et dans les souffrances endurées par l'ancien higoumène. C'est tout l'objet de *Vita* 103. Le patriarche après avoir rappelé ses dispositions favorables envers Syméon et envers l'institution de la fête du saint stoudite affirma :

« Ce n'est pas pour avoir failli dans les dogmes de l'Église orthodoxe et sans tache qu'il a souffert ; mais comme, d'une part, il se cramponnait inébranlablement à son idée personnelle<sup>113</sup> et ne cessait d'honorer son père en des fêtes éclatantes, et que, d'autre part, ses accusateurs s'agitaient et venaient tous les jours nous harceler, pour ce motif je l'ai éloigné de son monastère et de la ville ». <sup>114</sup>

Il se propose alors de lui restituer son monastère et, avec l'assentiment unanime du saint synode, de le sacrer archevêque d'une des plus importantes métropoles.

Une fois la lecture du recours effectué devant le saint synode, le patriarche ordonne que Syméon fût cherché et conduit au palais patriarcal (cf. *Vita* 104.1). Serge pourrait alors lui signifier la révocation de la mesure d'éloignement et, s'il le souhaite, sa nouvelle promotion. Selon l'hagiographe, l'annonce du retour de Syméon fit grand bruit. Un nombre considérable de laïcs et de moines, de prêtres, de lévites (?) et de sénateurs, disciples de l'ancien higoumène exilé, l'escortèrent jusque chez le patriarche (cf. *Vita* 104.2-6). En apprenant son arrivée, le patriarche va au-devant de lui 'dans le petit secréton'<sup>115</sup> (cf. *Vita* 104.7-8). La seule demande de Serge fut une fois encore que Syméon modère un peu l'éclat et la durée des

---

<sup>113</sup> L'entêtement de Syméon sera repris et souligné à maintes reprises par la suite. Syméon est celui qui 'ne relâche pas un tant soit peu sa grande résistance' (cf. *Vita* 104.15-16), qui fait preuve d'obstination, qui tel un vrai stoudite se cramponne, reste inflexible, se comporte en rebelle etc. (cf. *Vita* 108).

<sup>114</sup> *Vita* 103.10-15.

<sup>115</sup> Sur ce lieu et sa fonction, voir, A. Kazhdan, « sekreton (σέκρετον) », dans A. Kazhdan éd., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 1866 ; voir également, J. Darrouzès, *Recherches sur les Offikia de l'Église Byzantine*, Paris, Institut français d'Études byzantines, 1970, p. 427-428.



solennités de plusieurs jours du saint stoudite et n'y admette que ses moines<sup>116</sup> et quelques amis externes dans le but une fois encore d'éviter que l'agitation ne gagne à nouveau la ville (cf. *Vita* 104.19-24).<sup>117</sup>

La réponse de Syméon au patriarche étonne en ce qu'elle porte non pas sur la demande de modération du culte du saint stoudite, mesure à laquelle il eût été prudent de consentir, mais une fois encore sur sa légitimité et sur sa fidélité aux canons et constitutions apostoliques (cf. *Vita* 105.12-13). Or l'un et l'autre de ces points sont précisément admis par le patriarche (cf. *Vita* 103.2-11). Syméon refuse par ailleurs la réhabilitation 'matérielle' et la promotion hiérarchique que méditait de réaliser le patriarche à l'encontre de l'ancien proscrit (cf. *Vita* 106. 10ss) et de ce fait refuse de réintégrer le lieu d'où il avait été expulsé (cf. *Vita* 107.21-23). Il ne reviendra donc pas à Saint Mamas et restera à Sainte Marine prenant de ce fait le statut d'exilé volontaire. C'est face à ce refus que Nicétas met sur les lèvres du patriarche : « A coup sûr tu es un vrai stoudite, plein d'amour pour ton père, dom Syméon. Tu as bien aussi leur obstination, et, peut-être, est-elle digne d'éloge et selon l'ordre ». <sup>118</sup> Là-dessus, le patriarche leva toutes les condamnations sans restriction de lieux où Syméon put aller et ne conditionne plus cette réhabilitation à la restriction de la fête du saint stoudite qu'il eût voulu voir admise par Syméon (cf. *Vita* 108.10-14). Syméon sortit libre du palais patriarcal en compagnie de la cohorte de hauts dignitaires qui l'avaient escorté. Il demeura de nombreux jours à Constantinople, non à Saint Mamas,<sup>119</sup> mais dans la maison de Christophore, surnommé Phagoura qui l'avait visité en exil (cf. *Vita* 100.1ss) et lui avait légué l'oratoire Sainte Marine (cf. *Vita* 100.24-26). Durant ce séjour, Syméon prodigua

---

<sup>116</sup> Le patriarche suppose alors que Syméon réintégra Saint Mamas. Ce qu'il ne fit pas

<sup>117</sup> Ce détail fourni par Nicétas est un indicateur intéressant de la place que prit la fête du saint stoudite à Saint Mamas. Mais il est difficile d'évaluer la part d'exagération possible qu'il y a dans l'expression d'un tel faste. En effet, si les écrits de Syméon font une place centrale à la paternité spirituelle et aux rapports vitaux qui lient chaque chaînon de la chaîne d'or (Cf. Cent III.4 [122.5-19]. Voir ci-après le sous-chapitre A.4 sur 'La chaîne d'or'), ils ne laissent guère apparaître l'exagération et l'entêtement que Nicétas prête à Syméon eu égard à la célébration de la fête incriminée. Il faut toutefois bien admettre qu'en matière d'appropriation consciente du salut par l'expérience de la résurrection de la partie morte de l'âme ainsi que sur la supériorité de la théologie spirituelle sur le savoir théologique honorant la seule raison, Syméon fait montre d'un radicalisme certain. C'est d'ailleurs l'objet central des *Orationes theologicae et ethicae* qui ont été rédigés durant les années de controverse avec le syncelle donnant à voir une version un peu différente de la nature du conflit.

<sup>118</sup> *Vita* 108.2-4.

<sup>119</sup> Nous pourrions nous demander quels furent les liens de Syméon avec Saint Mamas et avec son higoumène Arsène consécutivement à sa réhabilitation. La *Vita* est muette. Il est étonnant que la *Vita* rédigée près de trente ans après la mort du Nouveau Théologien n'y fasse aucune allusion. Si Saint Mamas avait continué à se développer et à produire des 'exemples de vertus', c'eût été un bel argument en faveur de la réputation et de la sainteté de Syméon lui-même. Une enquête sur l'état du monastère au moment de la rédaction de l'hagiographie de Syméon donnerait sans doute quelque indice sur sa disparition de la conscience de Nicétas.

à son hôte, à ses deux frères ainsi qu'à beaucoup d'autres des paroles pleines de profits spirituels (cf. *Vita* 109.7-12).

Il revînt ensuite à l'oratoire avec le projet d'y construire un petit monastère. Il reçut en effet, selon Nicéas, une jolie quantité d'or à cette fin. Il y a tout lieu de penser que la levée de toute condamnation lui permettait dorénavant de percevoir des dons en or (cf. *Vita* 109.119).

Mais, selon Nicéas, des soucis récurrents et d'un ordre différent allaient jeter une ombre sur les premières années d'un exil dorénavant choisi et assumé. En effet, il semblerait que le projet de la construction d'un monastère suscita une vive opposition de voisins immédiats de Sainte Marine.<sup>120</sup> Cela n'arrêta pas Syméon qui poursuivit son œuvre et l'acheva. Il y planta un jardin et une vigne 'pour la consolation des moines ses futurs habitants', selon Nicéas (cf. *Vita* 110.16-18). Par ailleurs, il nous apprend quelques lignes plus bas qu'il n'y avait pas d'eau à l'emplacement du monastère et que 'les disciples du bienheureux, au prix de dures fatigues, devaient la porter d'en bas sur le dos' (cf. *Vita* 114.5-7).<sup>121</sup> Le monastère est donc sur la hauteur et bâti sur un seul bloc de rocher (cf. *Vita* 114.9-10).

Le monastère fondé, Syméon s'adonna, en théologien précise l'hagiographe, à la rédaction d'*Hymni* (cf. *Vita* 111.7-8) qui complétèrent une collection commencée plus tôt.<sup>122</sup> Il composa également des *Discours apologétiques et antirrhétiques*<sup>123</sup> par lesquels selon Nicéas, 'il s'oppose par la puissance de la sagesse à ses contradicteurs' (cf. *Vita* 111.15-17). Ce propos laisse entendre que le chapitre des polémiques n'était sans doute pas totalement clos. Mais en même temps, la présence de contradicteurs indique d'une certaine manière

---

<sup>120</sup> L'hostilité manifestée très tôt par le voisinage au projet de construction d'un monastère ne faiblira pas, elle se serait même renforcée aux dires de l'hagiographe. Outrages, insultes, sarcasmes et même agression physique furent le lot de Syméon. Il s'en fallut de peu que le jet d'une pierre n'atteigne la tête de l'exilé volontaire qui aurait pu en mourir (cf. *Vita* 112.7-15). Un peu plus loin, (*Vita* 123) Nicéas est plus précis. Il semble que cette opposition, peut-être relative aux biens fonciers, était surtout le fait de deux frères nés d'une même mère précise Nicéas (cf. *Vita* 123.7ss). L'un s'appelait Damien, il serait l'auteur des faits de violence physique à l'encontre de Syméon (cf. *Vita* 123.16-22.) L'autre nommé Anthès se voit imputer la responsabilité des outrages et des insultes (cf. *Vita* 124.1-37). Mais la raison précise d'une telle animosité n'est pas mentionnée par l'hagiographe, soit qu'il ne l'eût pas connue, soit qu'il préférât la taire

<sup>121</sup> Il semble qu'il en fut ainsi de sa fondation jusqu'au moment où Syméon 'touché par sa dernière maladie' (cf. *Vita* 114.19), et alors qu'il venait de 'dicter à son secrétaire ses dernières volontés et son testament' (cf. *Vita* 114.29-30), et affecté de laisser les choses en l'état, demanda une grâce mystique pour qu'il put connaître l'endroit où il fallait frapper la roche pour que l'eau jaillit au cœur du monastère. Dieu le lui aurait fait connaître et c'est sur ces indications que les puisatiers parvinrent à fendre le rocher et, de l'eau qui s'en échappa, à la circonscrire dans un puits sis au cœur du petit cloître (cf. *Vita* 114.21-37).

<sup>122</sup> Signalée en *Vita* 37.11-12.

<sup>123</sup> Ces compositions ne nous sont pas parvenues.

que la pensée de Syméon continuait à exercer une influence assez large dans la Ville impériale malgré son éloignement. Le grief ne pouvant plus être la canonisation et le culte controversés du saint stoudite, on peut imaginer que ce sont les écrits théologiques de Syméon et leur diffusion qui alimentèrent ce fond de controverse durable.

Des dernières années de Syméon au Monastère Sainte Marine, Nicétas fait surtout le récit des miracles que le bienheureux opérait. Les détails factuels manquent. On apprend incidemment que Syméon revint un jour dans sa patrie et dans sa maison paternelle (cf. *Vita* 120.1-2). Nous n'en connaissons ni les raisons, ni ce qu'il y fit, ni combien de temps il y resta. La dernière maladie qui le frappa et qui allait l'emporter fut une dysenterie. Il était tellement affaibli qu'il fallait le tourner d'un côté et de l'autre à l'aide d'une sorte de machine et le porter quand il avait quelque besoin naturel (cf. *Vita* 125.1-13). Aux dires de Nicétas, Syméon indiqua la date de sa mort, ce serait un douze mars. Il reçut la communion des mystères sacrés du Christ, et après avoir dit : Amen, il ordonna à ses disciples de chanter des chants funèbres (cf. *Vita* 128.20-24). Il vivait en exil depuis treize ans (cf. *Vita* 128.1-2).

#### O. Après la mort de Syméon le Nouveau Théologien

Si on veut rétablir l'ordre chronologique une fois encore bouleversé par l'hagiographe, il faut renverser le traitement qui en est fait dans la *Vita*. Deux faits sont à relever. La question de l'édition des écrits de Syméon et l'exhumation et translation de ses reliques. Le premier fait se produit treize ans après la mort du saint, le second dix-sept ans plus tard, soit trente ans après sa mort.

Nicétas en vient aux conditions de l'édition et de la publication des œuvres de Syméon. Mais avant de s'y pencher, il mentionne un premier travail d'édition que lui aurait confié Syméon lorsque Nicétas était encore tout jeune homme. Ses joues venaient à peine de se fleurir d'un premier duvet (cf. *Vita* 133.1-3). En effet, Syméon, alors qu'il était encore en vie, aurait jeté son dévolu sur le jeune Nicétas pour qu'il publie ses écrits. Le vieux moine qui ne cessait d'écrire sous l'inspiration de l'Esprit lui aurait de son vivant remis, sous forme de brouillons, quelques kondakia qu'il avait composés afin que le jeune homme les transcrivît avec d'autres kondakia sur des cahiers de parchemin. Et quand celui-ci avait achevé sa copie, il la lui retournait (cf. *Vita* 131.11-14). Leurs relations furent épistolaires et rien ne dit que Nicétas a réellement rencontré le vieux Syméon en exil volontaire. Ce n'est toutefois que

treize ans<sup>124</sup> après la mort du saint moine que celui qui se considérait comme son disciple se fit son éditeur. C'est au cours d'une mystérieuse vision nocturne du saint moine<sup>125</sup> que Nicéas se sentit investi ou réinvesti de cette mission. Il explique que toutes les œuvres de Syméon sont « venues en sa possession, après avoir été retenues et gardées comme un trésor royal par un homme chagrin, pendant treize ans, à tel point qu'un petit traité qui avait été séparé du reste et vendu, me fut rapporté et reprit sa place parmi les autres » (*Vita* 140.7-12).

Nicéas avait quelques chapitres plus tôt rapporté une brève liste des œuvres de Syméon qui vinrent, selon toute vraisemblance en sa possession, exhortations, catéchèses, interprétations de la Sainte Écriture, Discours éthiques et catéchétiques, lettres, discours apologétiques, antirrhétiques, amours des hymnes divins (cf. *Vita* 134.34-38).

Trente ans après le trépas de Syméon, et tel que ce dernier l'avait prophétisé, eut lieu la 'translation de ses restes sacrés' [ἡ ἀνακομιδὴ τῶν ἱερῶν τούτου λειψάνων] (cf. *Vita* 129.15-18), à la fin de la cinquième indiction (6560), soit en 1052 de notre Ere. Nicéas ne dit rien du lieu où ils furent transportés. Nous apprenons simplement que ses reliques 'pleines de toute grâce et bonne odeur brillent maintenant sur terre, qu'elles rassemblent les foules, qu'elles sanctifient ses amis et ses disciples par leur présence et les baisers qu'ils y impriment' (cf. *Vita* 129.22-25). La translation indique un déplacement du corps du Nouveau Théologien en un lieu qui soit accessible pour assembler les foules. Ont-elles été déplacées à Constantinople et dans lequel cas où précisément ? Rien n'en est dit dans la *Vita*. On n'est guère renseigné non plus sur les raisons du délai de trente ans qu'il fallut pour que devienne publique, probablement dans la cité impériale, la vénération du saint moine qui s'était entouré d'autant de disciples que de détracteurs. Sa sainteté du moins ne fit pas l'unanimité et ne la faisait certainement pas au moment où Nicéas rédigeait la *Vita*. Plusieurs cas d'incrédulité sont rapportés par Nicéas dans les derniers chapitres de la *Vita* (141, 142,

---

<sup>124</sup> Voir, *Vita* 140.7-12.

<sup>125</sup> La vision, qui présente un caractère énigmatique, est rapportée en *Vita* 137. Nicéas croit nécessaire d'assurer qu'il ne s'agit pas d'un rêve mais d'une réalité en *Vita* 138. Mais Nicéas ne comprend pas la vision. Il s'enquiert de son sens auprès d'un vieillard très entendu dans les choses divines et humaines (cf. *Vita* 139.2-4) qui lui fournit l'explication que Nicéas rapporte en *Vita* 139. L'explication indique que Syméon confie à Nicéas la transcription et la publication de ses écrits (cf. *Vita* 139.23-25).

143), incrédulité sévèrement sanctionnée par le jugement divin. Il va presque sans dire que ce faisant Nicéas devait s'adresser à ses propres contemporains.

Pour compléter la période qui fit suite à la mort du Nouveau Théologien, nous pouvons retenir quelques indications factuelles complémentaires signalées par Nicéas alors qu'il cherche surtout à fournir une preuve de la sainteté de Syméon. Nous apprenons ainsi que le tombeau qui renfermait les restes du saint se trouve au Monastère Sainte Marine et qu'on s'y rend pour le vénérer (cf. *Vita* 148.16-22). Nous découvrons que dans l'oratoire du monastère Sainte Marine, à l'angle du sanctuaire, en face de l'autel, se trouvait suspendu l'icône de notre saint Père Syméon (cf. *Vita* 141.21-23). Nicéas nous apprend que sa Fête se célébrait au monastère attirant une foule considérable. S'y rendaient des moines de Constantinople. Nicéas signale la présence de moines du monastère impérial du Cosmidion<sup>126</sup> (cf. *Vita* 143.5-6) ainsi que des moines de Studios (cf. *Vita* 143.15-17). Durant l'agrypnie en l'honneur du Saint on y chante des *kondakia* et des *ikoi*. Il semblerait qu'il y ait eu plusieurs motifs et occasions de fêter le Saint Théologien à Sainte Marine et selon toute vraisemblance cela y faisait l'objet d'une véritable institution. Nicéas signale que, par exemple, parmi ces fêtes, le troisième jour du mois de janvier, on y commémorait son exil qui avait eu lieu à cette date-là (cf. *Vita* 151.3-5).

Pour le reste, la *Vita* reste cruellement silencieuse mais il est vrai une fois encore que le caractère hagiographique du document n'avait pas à s'encombrer de détails qui auraient surtout intéressé l'historien.

## P. Réception

La question de la réception de la figure de Syméon le Nouveau Théologien et de son œuvre est un des cas les plus énigmatiques que l'hagiologie orthodoxe ait connu.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Pour le Cosmidion, voir, R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. Première partie, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Tome III, Les églises et les monastères, Paris, Publications de l'Institut français d'études byzantines, 1953, (2e éd. 1969), p. 296-299. A.M. Talbot, « Kosmas and Damianos Monastery », dans A. Kazhdan éd., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 1151.

<sup>127</sup> Sur ce problème, Archevêque B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ*, Éditions de Chèvotogne, 1980, p. 421-424 ; B. Krivochéine, *Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XIe-XXe siècles)*, dans *Dieu, l'homme, l'église*. Lectures des Pères, Paris, Cerf, 2010, p.287-292. Sur le destin spécial de la réception de Syméon, voir, C. Habelea, *Prière et lumière chez Syméon le Nouveau Théologien*, Lille, A.N.R.T, 2004, p. 39-48. Ce dernier document fournit synthétiquement d'utiles renseignements. Sans doute une édition scientifique aurait-elle contribué à un traitement plus précis encore de ce délicat dossier.

L'intérêt pour sa physionomie et son envergure spirituelles, ainsi que pour ses écrits authentiques, a connu au XXe siècle un essor qui est inversement proportionnel au caractère confidentiel de sa transmission au cours des siècles. Les nombreuses éditions critiques et traductions contemporaines, ainsi que les nombreuses études dont sa pensée a fait l'objet, pourraient donner l'illusion que la réputation du Nouveau Théologien était un fait acquis et répandu dans l'Église orthodoxe dès le XIe siècle. Il n'en fut rien. Depuis l'édition de la *Vita Simeonis* par le savant jésuite Irénée Hausherr en 1928, plusieurs chercheurs ont pu relever cette curiosité de l'hagiographie byzantine.

Nous avons vu que la *Vita* était une 'thèse' visant à défendre la réputation de sainteté de celui que Nicétas considérait comme son père et son inspirateur. Nous savons par la *Vita* qu'au moins deux Fêtes étaient inscrites dans le cycle liturgique du petit monastère Sainte Marine devenu après la mort de Syméon un lieu de pèlerinage. Or pour les fêtes liturgiques du 12 mars (date de la naissance de Syméon) et du 3 janvier (date de l'exil), on devait disposer d'acolouthie [ἀκολουθία] en bonne et due forme, à savoir de tout un appareil d'hymnes, de stichères, de tropaires, de kondakia etc. composés en l'honneur du saint. Une confession de Nicétas dans la *Vita* donne à voir qu'il fut vraisemblablement l'auteur de ces offices et pièces liturgiques qu'il soumit à un homme, dit-il, très au fait de la science profane et sacrée, avant de les faire chanter sans délai avec d'autres hommes pieux sur la tombe de leur ancien maître (cf. *Vita* 136). Il ne reste absolument aucune trace de ces pièces liturgiques et l'on pourrait dire que la célébration de la Mémoire de Saint Syméon le Nouveau Théologien ne se répandit pas au-delà du cercle de ses fidèles.<sup>128</sup> Elle semble s'être comme retirée dans la pénombre et le silence jusqu'à ce que Nicodème l'Hagiorite (1748-1809),<sup>129</sup> sous l'impulsion de Macaire de Corinthe<sup>130</sup> ne redécouvre les écrits du Nouveau

---

<sup>128</sup> Sans doute une recherche approfondie sur l'évolution du Synaxaire orthodoxe apporterait-elle un utile éclairage à nos propos trop succincts.

<sup>129</sup> Sur Nicodème l'Hagiorite, voir : A. Argyriou, « Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) », *Revue des Sciences Religieuses*, 50/1 (1976) 38- 51 ; D. Stiennon, « Nicodème l'Hagiorite », *DS XI* (1982) col. 234-250. E. Citterio, Nicodemo Agiorita, dans, *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIIIe-XIXe s., p.905-978.

<sup>130</sup> Voir par exemple, A. Argyriou, « Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) », p.40 : « Arrivé au Mont Athos, Nicolas y resta jusqu'à la fin de sa vie (14 juillet 1809). Il entre d'abord au Monastère de s. Denis où il reçoit la tonsure sous le nom de Nicodème et les fonctions de secrétaire et de lecteur du monastère. Par deux reprises (1777 et 1784), il rencontre Macaire Notaras (= Macaire de Corinthe) de passage à <la> Montagne Sainte qui lui demande de travailler les ouvrages *La Philocalie*, *Evergetinos*, *Sur la Communion fréquente* (1777) ainsi que de préparer l'édition des œuvres de Syméon le Nouveau Théologien (1784) ». Ce qu'il ne fit pas, du moins pas sous son nom. Voir ci-après la question de la première diffusion en grec populaire d'une sélection d'écrits de Syméon.

Théologien, prenant ainsi conscience de son importance et de sa sainteté. Il eut dès lors l'intention d'honorer à nouveau sa mémoire liturgique et composa à cette fin une acolouthie.<sup>131</sup> Nous ne sommes pas en mesure de savoir si Nicodème rédigea une nouvelle acolouthie ou s'il réorganisa des matériaux existants qu'il aurait exhumés des livres liturgiques de l'Athos.<sup>132</sup> Toutefois, cette série d'offices pour la Fête de Saint Syméon ne fut éditée que bien des années plus tard, en 1877, à Ermoúpoli, capitale de l'île de Syros.<sup>133</sup> Et il est peu probable que dans l'ensemble, la mémoire de la Fête du saint perdit son caractère confidentiel.<sup>134</sup>

Il faut mettre en parallèle l'oubli qui frappa la mémoire liturgique de Syméon le Nouveau Théologien, et la destinée tout aussi singulière de ses œuvres. Selon Krivochéine : « une étude de la tradition manuscrite des œuvres de saint Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) montre qu'elles sont parvenues jusqu'à nous dans un état satisfaisant des textes - d'autant qu'il s'agit de ses écrits authentiques-, réunis dans des grandes collections par leurs éditeurs ». <sup>135</sup> Ce fait atteste d'une certaine continuité de l'intérêt du monachisme oriental et en particulier du monachisme athonite pour les écrits du Nouveau Théologien.<sup>136</sup> Cet intérêt

---

<sup>131</sup> Il ne le fit d'ailleurs pas que pour Syméon le Nouveau Théologien.

<sup>132</sup> Cf. E. Citterio, Nicodemo Agiorita, dans, *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIIIe-XIXe s., p.939 (et références).

<sup>133</sup> Cf. « Symeon abbas Sancti Mamantis, novus theologus, + 1022, Oct. 12 », dans, *Bibliographie des Acolouthies grecques*, S. G. Mgr L. Petit éd., Bruxelles, Société des Bollandistes, 1926, p. 270-271. Deux documents sont signalés. Mgr Petit décrit le premier, attribué à Nicodème l'Hagiorite, comme suit : « In-fol. de 34 pages. Office bien complet, avec petites et grandes vêpres, mais sans synaxaire. Le discours mentionné sous le numéro suivant doit en tenir lieu. Bibl. de l'Auteur ; Mont Athos, monastère de Roussico ». Pour la diffusion du culte relativement limitée de Saint Syméon le Nouveau Théologien, voir : I.M. Phountoulis, *La memoria liturgica di San Simeone il Nuovo Teologo*, dans, I. Alfeev et al., *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Constantinopoli*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2003, p. 323-332. Phountoulis signale dans sa contribution l'existence d'une édition critique de l'acolouthie de Nicodème l'Hagiorite pour la Fête de Syméon. Elle est parue à Athènes en 1975 sous la direction de Siméon Koutsas. Voir Phountoulis, notes 15 et 16, p. 331. Une nouvelle édition a vu le jour en 1993, comme le précise Phountoulis en 2003 : « Dieci anni fa, infine, nel 1993, fu di nuovo edita l'acoluthia composta da Nicodemo Aghiorita ad opera del Monastero di San Simeone il Nuovo Teologo, a Kalamo, in Attica. All'acoluthia nota dalle precedenti edizioni, ne fu aggiunta anche una nuova per le traslazione delle reliquie del santo (3 gennaio), opera del protopresbitero Ioannis Photopoulos, come anche il canone *parakletikos* e i *charetismoï* (acatisto) del santo redatti, secondo uno stile recente et assai diffuso, dal celebre innografo Gherasimos Mikraghiannanitis », Phountoulis, p. 332. \*\*\*attention vérifier s'il n'y a pas une réédition plus récente

<sup>134</sup> L'histoire de l'iconographie de Saint Syméon le Nouveau Théologien est elle aussi particulièrement indigente. On en trouve une étude succincte dans : K.P. Charalampidis, *Rappresentazioni iconografiche di Simeone il nuovo Teologo*, dans, I. Alfeev et al., *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Constantinopoli*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2003, p. 333-345.

<sup>135</sup> B. Krivochéine, *Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XIe-XXe siècles)*, p. 287.

<sup>136</sup> Krivochéine a pu relever un 'pic' dans la copie des manuscrits du Nouveau Théologien, au Mont Athos, au cours du XIVe s. qui correspond d'ailleurs au plein essor de l'hésychasme sur la Sainte Montagne ; voir, B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ*, p. 421. Il pouvait d'ailleurs fonder une telle affirmation sur son examen

dut amplement se nourrir du fait que Syméon était considéré, il l'est parfois encore aujourd'hui, comme l'une des principales figures de l'hésychasme qui, selon Hausherr,<sup>137</sup> gagna très largement la vie monastique orientale.<sup>138</sup> On prêtait en effet à Syméon la paternité d'un pseudépigraphe nommé : Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς (*Sur la méthode de la sainte prière et de l'attention*).<sup>139</sup> Ce texte fut intégré à la *Philocalie*,<sup>140</sup> et véhiculé par elle sous le nom de Syméon avec *Catecheses* XXII et une partie non négligeable des *Capita theologica*. Pour Hausherr, la *Philocalie* est tenue pour « le plus goûté des livres de lectures spirituelles à l'usage des moines et des pieux fidèles ».<sup>141</sup> Or c'est paradoxalement ce *faux*, ajouté à des extraits authentiques, diffusé par la *Philocalie*<sup>142</sup> qui contribua le plus à la popularité du Nouveau Théologien sur l'Athos d'abord puis dans toute la Russie par le truchement de la traduction de la *Philocalie*, en slavon par Païssy Velitchkovsky (1722-1794) en 1793, et en russe par Théophile le Reclus en 1877.<sup>143</sup> Mais si la *Méthode* et le nom qui lui est associé atteignirent une très grande popularité du fait de leur accessibilité, il n'en va pas ainsi pour les écrits authentiques du Nouveau Théologien qui restèrent longtemps confinés dans « l'obscurité des manuscrits »,<sup>144</sup> selon l'heureuse expression de Hausherr. L'exhumation et la diffusion en langue vernaculaire de l'œuvre de Syméon ne se fit pas sans quelques reconditionnements d'un genre particulier. En effet, comme le rappelle Krivochéine : « la personnalité <de Syméon> était trop puissante et sa spiritualité si peu banale que des essais de les rendre plus acceptables, ou en tout cas moins choquantes pour le goût d'un lecteur moyen, furent entrepris depuis les temps anciens ».<sup>145</sup> Krivochéine signale que dès le XIe ou XIIe siècle apparaît parallèlement aux *Catecheses*, une

---

minutieux de la tradition manuscrite des *Catecheses*, voir, B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.I., p. 63-145.

<sup>137</sup> Cf. I. Hausherr, Introduction, *Vita Simeonis*, p. XII.

<sup>138</sup> En effet, Grégoire le Sinaïte avait, dans les milieux hésychastes promu la lecture du Nouveau Théologien. Il en faisait ainsi un auteur de référence avec Jean Climaque, Isaac le Syrien, Maxime le Confesseur, Nicétas Stéthatos, Hésychius, Philothée le Sinaïte et d'autres semblables.

<sup>139</sup> Voir, ci-après : II. Œuvres, G. Dubia.

<sup>140</sup> Sur la Φιλοκαλία, E. Citterio, Nicodemo Agiorita, dans, *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIIIe-XIXe s., p.919 ; pour la table synoptique de toutes les éditions et traductions intégrales de ce monument de vie ascétique, voir, du même, pour Syméon le Nouveau Théologien en particulier, p. 1008-1009.

<sup>141</sup> Cf. I. Hausherr, Introduction, *Vita Simeonis*, p. XI.

<sup>142</sup> Et par l'édition-traduction néo-hellénique de Zagoraios (Discours 68 = Ps. Sym. Meth., Cf. B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.I, p.192).

<sup>143</sup> Cf. I. Hausherr, Introduction, *Vita Simeonis*, p. XI ; B. Krivochéine, Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XIe-XXe siècles), p. 288-289.

<sup>144</sup> Cf. I. Hausherr, Introduction, *Vita Simeonis*, p. VI.

<sup>145</sup> B. Krivochéine, Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XIe-XXe siècles), p. 287.



compilation, nommée les *33 Orationes*,<sup>146</sup> qui est un reconditionnement d'extraits tirés de celles-ci où les passages jugés trop personnels ou trop mystiques sont omis.<sup>147</sup> S'y manifeste une volonté de ne pas offusquer le lecteur impréparé aux propos parfois très directs des *Catecheses*. Les choses semblent être restées en l'état durant de longs siècles.

Pour Krivochéine,

« une période nouvelle commence avec la première édition imprimée des œuvres de Syméon qui parut à Venise à la fin du XVIIIe siècle (1790).<sup>148</sup> L'éditeur, Dionysios Zagoraios,<sup>149</sup> se borne à publier une traduction de ses écrits en grec populaire de son temps ; excepté pour les *Hymni* dont il donne le texte original. Quant aux pièces traduites, Dionysios ne fait aucune distinction entre les différents types des écrits de Syméon - catéchèses, discours théologiques, etc., et les intitule tous 'Discours' [Λόγοι] de sorte que les écrits non authentiques ne peuvent plus être reconnus. Ainsi la *Méthode de prière* devient *Oratione* 68,<sup>150</sup> éditée entre deux *Catecheses* et définitivement intégrée dans la tradition. La traduction de Dionysios, bien que ne rendant pas la beauté de l'original et tendant vers la périphrase, est généralement bonne et assez exacte, au moins quand il le veut. C'est que son édition fait partie de cette grande entreprise des spirituels grecs du XVIIIe siècle,<sup>151</sup> avec saint Macaire de Corinthe et saint Nicodème l'Hagiorite en tête, qui voulaient redécouvrir et faire connaître les écrits spirituels des Pères anciens dont les manuscrits dormaient dans les bibliothèques du Mont Athos et de Patmos, restant ainsi inconnus au peuple pieux et même aux moines qui ignoraient leur propre tradition spirituelle. Leur but

---

<sup>146</sup> Voir ci-après : II. Œuvres, F.Varia.

<sup>147</sup> Cf. B. Krivochéine, *Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XIe-XXe siècles)*, p. 287 ; B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t. I, SC 96, p.172-174 ; B. Krivochéine, « The Writings of St. Symeon the New Theologian », *Orientalia Christiana Periodica* XX (1954) 302-310.

<sup>148</sup> 2e édition, Smyrne, 1886 ; 3e édition, Volos, 1960.

<sup>149</sup> Elia Citterio, Nicodemo Agiorita, dans, *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIIIe-XIXe s., p. 922-923 a soulevé la question du rapport entre cette traduction 'reconditionnée' de 1790 et l'édition que projeta Nicodème l'Hagiorite sous l'impulsion de Macaire de Corinthe en 1784 (voir du même, p. 911). A propos des *Œuvres découvertes de Syméon le Nouveau Théologien* (Συμειών τοῦ Νέου Θεολόγου τὰ εὕρισκόμενα), il affirme : « Non si è sicuri se la trad. in neogreco sia da ascrivarsi a Dionigi Zagoreos oppure se Nicodemo si sia servito di lui come semplice copista e poi, per umiltà, lo abbia indotto a firmare come autore il lavoro. Sarebbe comunque da ascrivarsi a Nicodemo la seconda parte, anonima, et il prologo, dove il contenuto essenziale dell'opera di Simeone il Nuovo Teologo et presentato come una teologia del cuore et delle lacrime. Sappiamo che è stato Macario di Corinto, nella sua seconda visita all'Athos, nel 1784, a invitare Nicodemo a preparare l'ed. delle opere di Simeone, presentandogli i testi che era riuscito a raccogliere. Questi non furono però pubblicati e venne preparata la sopracitata trad. in neogreco. Benche ristampata anche recentemente, questa ed. rivela molte lacune, come nota B. Krivochéine (SC 96, 64-66 ; SC 156 =>J. Koder éd.), 19-23, 38-42), che ha curato l'ed. critica di una parte delle opere di Simeone ».

<sup>150</sup> Cf. B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.I, p.192 ; B. Krivochéine, *Dans le lumière du Christ*, note 2, p.81.

<sup>151</sup> Sur le mouvement des collyvades, moines athonites expulsés de la Sainte Montagne avant d'y retourner non sans un certain succès, voir, E. Citterio, Nicodemo Agiorita, dans, *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIIIe-XIXe s., p. 908-911 ; A. Argyriou, « Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) », p.40-42. Sur l'origine de ce courant, L. Petit, « La grande controverse des Colybes » *Échos d'Orient*, tome 2, n°7 (1899) 321-331.

était avant tout pratique, missionnaire même, et leur critère était le profit de l'âme de leurs lecteurs, si bien qu'ils se croyaient en droit d'omettre tout ce qui leur paraissait dangereux ou, plutôt, susceptible d'être mal compris ou faussement interprété. Tel était le principe aussi suivi par Dionysios dans son édition de Syméon ». <sup>152</sup>

L'édition de Zagoraios <sup>153</sup> fut traduite et adaptée en russe à la fin du XIXe siècle par l'évêque Théophane le Reclus (1815-1894). On s'éloignait ainsi un peu plus de l'original et ce ne fut pas sans conséquence. Car, bien qu'ayant servi à populariser la figure du Nouveau Théologien au XIXe et début du XXe siècle, ces éditions contribuèrent également à ancrer dans l'imaginaire orthodoxe une image partiellement déformée de Syméon qui risquait fort d'en gauchir la compréhension exacte. Krivochéine alla jusqu'à prévoir que la découverte d'un Syméon authentique pourrait rencontrer une opposition de l'opinion publique orthodoxe. <sup>154</sup>

La deuxième moitié du XXe siècle avec l'édition critique aux *Sources chrétiennes* de l'œuvre authentique de Syméon ouvre une ère nouvelle à la compréhension d'un auteur dont l'influence sur la vie religieuse mais surtout sur le monachisme orthodoxe pourrait ne cesser de s'accroître. <sup>155</sup> Du moins Basile Krivochéine écrivait-il en 1978 que « les éditions des œuvres de Syméon dans les *Sources chrétiennes* ont largement pénétré au Mont-Athos et sont lues avidement pas ses moines grecs qui vivent à présent un renouveau spirituel ». <sup>156</sup>

## II. Œuvres

G. C. Conticello et P. Mueller-Jourdan

### Introduction : un moine écrivain

L'activité littéraire de Syméon fut intense et continue. La *Vita* en témoigne amplement. <sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> B. Krivochéine, Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XIe-XXe siècles), p. 289.

<sup>153</sup> Voir la Table de concordance entre la tradition manuscrite et la traduction néo-hellénique de Dionysios, dans : B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t. I, p.191-192.

<sup>154</sup> Cf. B. Krivochéine, Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XIe-XXe siècles), p. 292.

<sup>155</sup> Cf. I. Hausherr, Introduction à la *Vita Simeonis*, p. XI

<sup>156</sup> B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ*, p. 6.

<sup>157</sup> Voir, B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.I, SC 96, p.55-62.

Les premières indications que Nicéas apporte de cette activité sont assez énigmatiques. Elles sont consécutives à la deuxième illumination, celle du Stoudios. L'hagiographe, voulant faire l'éloge de la sagesse de celui qui n'a pas encore été tonsuré et qui n'a pas encore revêtu le Saint Habit, affirme que ce dernier était sollicité par de bien mystérieux 'tous',<sup>158</sup> sur des questions dont nous ne savons rien, et qu'il apportait des réponses écrites dont nous ne savons rien non plus, sinon qu'elles jetaient dans la stupéfaction ceux qui les recevaient.<sup>159</sup> A quoi, Nicéas ajoute : « Qui veut s'en rendre compte, n'a qu'à lire les réponses qu'il faisait ». <sup>160</sup> Cet aveu laisse supposer que les lecteurs de la *Vita Simeonis* pouvaient accéder à ces lettres qui durent être publiques, ne serait-ce que pour vérifier la sagesse tant vantée de celui qui ne porte encore que le sac de la servitude.<sup>161</sup> S'ils peuvent encore les lire, c'est peut-être aussi parce que Nicéas les a lui-même éditées.

A peine arrivé du Stoudios à Saint Mamas, Syméon adressa une lettre 'dictée d'en-haut' à son père selon la chair qui voulait le faire revenir au monde et aux choses du monde qu'il avait délaissés (*Vita* 23). Toujours à Saint Mamas, durant les deux années que dura son noviciat, dans la solitude de sa cellule, Syméon exécute des copies d'écrits divinement inspirés (cf. *Vita* 27.1-2). Après deux années de cette diaconie, il publia des textes ou lettres de nature théologique qui seront là encore diffusés sans que l'on sache comment, et qui lui vaudront une certaine réputation, notamment l'honneur d'être élevé, par le patriarche, au trône de docteur (cf. *Vita* 29 & 30).

Une fois higoumène, indiquant qu'il avait le don apostolique de la parole et de l'enseignement, Nicéas affirme qu'il consacrait des nuits entières à la composition d'écrits théologiques,<sup>162</sup> qui seront explicités par Nicéas sitôt après : « Parfois il composait sur un rythme libre les "*Amours des hymnes divins*", parfois il écrivait des pages d'exégèse aux pensées vigoureuses, tantôt encore il rédigeait ses discours catéchétiques,<sup>163</sup> ou bien des lettres adressées à quelques-uns. Il se faisait entendre de tous ». <sup>164</sup> Cette dernière indication

---

<sup>158</sup> Syméon serait devenu le maître « même de ceux qui avaient longtemps vécu dans les combats de la vertu », *Vita* 20.14-15.

<sup>159</sup> En admettant que les Quaestiones Et Responsiones (ci-après sans II. Œuvres, G. Dubia) sont de Syméon, nous aurions un exemple type de ce genre d'échanges par questions et réponses.

<sup>160</sup> *Vita* 20.16-18.

<sup>161</sup> Cette activité est pour le moins étonnante pour celui qui vient de quitter les fastes du siècle pour une humble mortification, à moins que Nicéas n'arrange en partie son récit comme il le fait ailleurs.

<sup>162</sup> *Vita* 36.13-15. Cf. B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.I, SC 96, p.56-57.

<sup>163</sup> C'est là une coutume stoudite.

<sup>164</sup> *Vita* 37.11-15.

atteste que l'activité littéraire de Syméon ne resta pas confinée dans la confidentialité du monastère. On admet avec les travaux d'érudition que la première catéchèse dans l'ordre actuellement édité correspond au discours inaugural du tout jeune higoumène qui énonce la nature de sa mission et l'esprit qu'il entend voir régner parmi les frères : la charité.

A la mort de Syméon l'Ancien, il compose en son honneur des hymnes, des éloges et une biographie complète (cf. *Vita* 72.21-22). On peut sans peine conjecturer qu'il s'agit d'acoulouthies destinées à la Mémoire festive du saint célébré. Le patriarche demanda à consulter ces écrits et l'ayant fait et attesté de leur orthodoxie, il fut dans l'admiration et en bénit l'usage (cf. *Vita* 73.6-8).

Lors du premier défi lancé par Etienne de Nicomédie, syncelle du Patriarche qui lui pose, plein d'arrière-pensées, un problème de théologie trinitaire (cf. *Vita* 75.16-17), l'hagiographe nous apprend que Syméon ne consentit pas à répondre oralement à la question dogmatique soulevée, mais se proposa, de retour dans sa cellule, de répondre par écrit, de manière circonstanciée et précise à ce problème (cf. *Vita* 76.15-18). Il le fit, dit l'hagiographe : « en vers libres, à la manière des poètes en agençant son travail en une pièce bien châtiée ». Les travaux d'érudition reconnaissent unanimement en *Hymni XXI*, la réponse de l'higoumène de Saint Mamas adressée au syncelle du Patriarche. On peut ajouter que si Etienne avait défié le Nouveau Théologien sur un terrain dogmatique c'est, selon l'hagiographe, parce qu'il avait entendu dire que Syméon écrivait des traités concernant les choses divines et humaines et qui touchaient même à la théologie (Cf. *Vita* 74.31-33). Cette indication atteste que l'attention du syncelle est moins attirée par le culte que Syméon avait instauré en l'honneur de son père spirituel que par l'influence, voire l'autorité en matière de théologie, que peut avoir eu dans les milieux constantinopolitains l'higoumène de Saint Mamas.

Au temps des controverses, alors qu'il venait de confier l'higouménat à Arsène et qu'il vaquait à l'hésychia, « il mit au jour des chapitres ascétiques sur les vertus et les vices qui leur sont opposés ; c'était le fruit de sa propre philosophie pratique, précise Nicéas, et de ses connaissances divines, consignes de perfection pour ceux qui s'exercent à la vie des philosophes ».<sup>165</sup>

Au paroxysme de la crise ecclésiastique dans laquelle il fut plongé et qui conduisit à terme à son exil, Syméon rédigea par écrit une importante apologie (cf. *Vita* 94.4-6) détaillée visant à

---

<sup>165</sup> *Vita* 71.17-21.

justifier au regard de la tradition des Pères, la vénération qu'il rendait à son père spirituel. Le Patriarche la fit lire devant les membres du Sénat, la lecture aurait duré plusieurs heures (cf. *Vita* 94.15ss).

Une fois en exil, Syméon, voulant démontrer son entière innocence, écrivit un recours [λίβελλος] et une lettre qu'il fit envoyer au Patriarche par l'intermédiaire de ses disciples, des magistrats de haut rang (cf. *Vita* 102.1-9). Une fois la sentence d'exil révoquée, de retour à Sainte Marine, Syméon poursuivit une activité littéraire. Il écrivit des *Hymni* en théologien, précise Nicéas (cf. *Vita* 111.7-8), qui s'agrégèrent à d'autres *Hymni* composés plus tôt.<sup>166</sup> Il produisit également des *Discours apologétiques et antirrhétiques* qui ne nous sont pas parvenus, discours dans lesquels il s'opposait encore à des contradicteurs (cf. *Vita* 111.15-17), attestant que l'opposition à l'ancien higoumène n'avait pas totalement désarmé.

On le voit écrire encore aux dernières heures de sa vie terrestre. Selon Nicéas : « Tandis que le bienheureux était encore en vie, il écrivait même malgré lui, nuit et jour, les mystères que le divin Esprit confiait à son intelligence ; l'Esprit qui s'agitait et tressaillait en lui ne lui laissait aucun repos, qu'il n'eût mis par écrit ses paroles et ses opérations intérieures. Il me donnait ces improvisations, confesse Nicéas, et je les transcrivais avec d'autres hymnes [κοντάκια], sur des cahiers de parchemin.<sup>167</sup> Quand j'avais achevé ma copie, je la lui retournais ». <sup>168</sup> Il est assez difficile de déterminer la nature exacte de ce travail. On peut admettre qu'il s'agit, du moins dans l'intention de Syméon, d'un travail d'édition confié au jeune novice, s'il faut en croire la lettre qu'il lui adresse et que Nicéas rapporte dans le même contexte de la *Vita*. Dans cette lettre, Syméon exprime clairement son intention de

---

<sup>166</sup> Comme les *Hymni* dont il est fait mention en *Vita* 37.10-12, alors que Syméon était higoumène de Saint Mamas, ou comme l'*Hymni* XXI qui répondait en vers au défi théologique lancé par le syncelle du Patriarche.

<sup>167</sup> Nous voudrions signaler ici que nous faisons un choix. En effet, contre Hausherr que nous suivons, Krivochéine traduit cette proposition de la façon qui suit : « Il me donnait ces improvisations, et je les transcrivais sur des cahiers de parchemin ainsi que sur des rouleaux [κοντάκια] (B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.I, SC 96, p.59) ». Krivochéine, et sa position se tient parfaitement, veut surtout attirer l'attention sur le fait que ce ne sont pas seulement des hymnes [κοντάκια] qui étaient données à copier mais qu'il s'agissait d'un travail d'édition plus large. Ce que confirme la lettre que Syméon a écrite à Nicéas et qui est rapportée sitôt après, en *Vita* 132. Pour la compréhension de κοντάκια, faut-il donc suivre Hausherr (=hymnes liturgiques) ou Krivochéine (=rouleaux) ? Κοντάκια peut avoir les deux sens. De fait, les κοντάκια peuvent aussi bien être des hymnes liturgiques - Nicéas fait usage de ce vocable dans un contexte liturgique (Cf. *Vita* 143.7-8) - que des 'rouleaux'. Voir, art. κοντάκιον, *Thesaurus Graecae Linguae*, Vol. IV, H. Stephano, Paris, Firmin-Didot, 1841, col. 1807. Il s'agirait si l'on suivait Krivochéine de l'indication de deux supports différents. Sans doute des recherches complémentaires éclaireraient-elles l'usage de κοντάκιον comme rouleau au cours du XIe siècle byzantin. Il nous semble toutefois, et c'est l'option que nous prenons sans certitude absolue, qu'il s'agit ici d'hymnes qui ne sont certes qu'une partie de l'édition complète des œuvres de Syméon.

<sup>168</sup> *Vita* 131.6-12.

confier au jeune novice de Stoudios, l'édition de tous ses écrits : « Car pour toi, que j'ai une fois pour toutes admis comme un autre moi-même, toi à qui j'ai confié tout ce qui est à moi, dans l'espérance que par toi tous les hommes en auraient connaissance, selon la parole du Christ à ses disciples : "Ce que l'on vous a soufflé à l'oreille, proclamez-le sur les toits" (Mt 10, 27), quel méchant soupçon pouvais-je bien concevoir contre toi ? Au contraire, c'est la raison même, pour laquelle je te prie de faire ces copies sur des cahiers, pour te laisser en héritage tous mes écrits ». <sup>169</sup> Mais le jeune novice ne comprit pas tout de suite l'ampleur de cette mission comme il en témoigne lui-même dans la *Vita*. <sup>170</sup> Il se cantonna donc dans un premier temps à rédiger au propre les quelques pièces que l'ancien higoumène de Saint Mamas lui envoyait.

Nous pouvons probablement admettre que les hymnes [κοντάκια] qu'il recopiait alors sur papier de parchemin étaient des pièces littéraires à destination liturgique qui constituaient dans l'esprit de Syméon une partie des écrits à éditer. Durant cette période relativement courte, Nicéas parvint, à l'aide de Syméon, à rassembler quelques documents à éditer. Nicéas devait en fournir une liste dans la *Vita*, mais de fait on peut admettre qu'il s'agissait moins alors de répertorier strictement les œuvres éditées que d'indiquer la variété des contenus qui s'y trouvaient : exhortations, catéchèses, interprétations de la Sainte Écriture, Discours éthiques et catéchétiques, lettres, discours apologétiques, antirrhétiques, amours des hymnes divins (cf. *Vita* 134.34-38). Enfin notons, qu'un nombre notable de manuscrits, sans doute une première édition de l'œuvre du Nouveau Théologien, avaient été conservés et gardés pendant treize ans par un curieux personnage, un homme chagrin nous dit Nicéas (Cf. *Vita* 140.7-12). Ces textes vinrent en la possession de Nicéas, qui put ainsi rassembler les textes que Syméon lui avait confiés et dont il n'avait jusqu'alors rien fait et les textes d'une première édition qu'il ne possédait pas encore afin de fournir l'édition la plus complète qui soit de l'œuvre du Nouveau Théologien.

On constate dès le début de sa carrière monastique que Syméon fut un auteur proluxe, relativement bien diffusé dans les milieux constantinopolitains. Nicéas n'eut

---

<sup>169</sup> *Vita* 132.10-16.

<sup>170</sup> Comme le précise Krivochéine (Introduction, *Catecheses*, t.I, p.59) : « Mais Nicéas, qui "était encore jeune et bien novice en fait de science" (*Vita* 133.12-13), ne comprit pas le sens de cette lettre et ne fit pas ce que Syméon lui demandait (Cf. *Vita* 133.7-9). Ce n'est que seize ans plus tard (Cf. *Vita* 133.5-6) (c'est-à-dire vers 1035) que Nicéas, rentré alors au monastère de Stoudios (Cf. *Vita* 133.12-13), où il avait été novice avant de devenir élève de Syméon, retrouva à la suite d'une extase, le souvenir des écrits de son maître et entreprit, après quelques hésitations, de les éditer lui-même ».

vraisemblablement aucune peine à recueillir et éditer les œuvres de celui qu'il tenait pour son maître spirituel mais il faut admettre qu'à aucun moment dans la *Vita*, il ne fournit une liste en bonne et due forme de l'œuvre éditée même si on peut parfaitement admettre que tous les éléments d'une telle liste sont déjà signalés.

Dans l'examen du témoignage de Nicéas sur l'activité littéraire de Syméon, Krivochéine conclut :

« 1. Les écrits de Syméon ont pénétré, du vivant même de leur auteur, dans les milieux religieux et littéraires de Constantinople - et ils lui ont procuré une grande renommée. Il y eut, par conséquent, des éditions des œuvres de Syméon dès ce moment - éditions où Nicéas, né plus tard, n'eut aucune part ;

2. Un exemplaire d'une de ces éditions contemporaines a été acquis par Nicéas quand il a voulu éditer lui-même les œuvres de son maître ;

3. L'édition de Nicéas, commencée vers 1035, treize ans après la mort de Syméon, est bien distincte des éditions antérieures ;

4. Nicéas, dans les dernières années de Syméon, n'a fait que copier quelques "brouillons" pour le compte de Syméon ». <sup>171</sup>

En prenant pour référence les récentes éditions critiques, nous pouvons dresser la liste des œuvres connues attribuées à Syméon : (A) *Catecheses* / (B) *Capita theologica* / (C) *Orationes theologicae et ethicae* / (D) *Hymni* / (E) *Epistulae* / (F) *Varia* / (G) *Dubia*

#### A. *Catecheses*

Αἱ κατηχήσεις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, ἡγουμένου καὶ πρεσβυτέρου μονῆς τοῦ ἁγίου Μάμαντος τῆς Ξυροκέρκου

*Catecheses* / *Catéchèse*

---

<sup>171</sup> B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.I, SC 96, p.61-62.

**Descriptif, titre et contenu :** Selon Krivochéine (Introduction, *Catecheses* t.I, SC 96, p.67-68), nous avons « un recueil bien déterminé dans les œuvres de Syméon. Il contient 34 discours spirituels portant le nom de *Catecheses* - Αἱ κατηχήσεις, ou *Discours Catéchétiques* - Λόγοι κατηχητικοί (titre qui ne se trouve que dans la *Vita* 37.14 et 134.36). Il est quelquefois désigné dans les manuscrits comme *Le livre saint des Catéchèses* - Ἡ ἱερὰ βίβλος τῶν κατηχήσεων ». Et Krivochéine de préciser : « J'ajoute à ce recueil deux pièces d'un caractère un peu différent, qu'on peut nommer d'après leur contenu et leur forme des *Gratiarum actiones* - Εὐχαριστία. L'une d'elles se trouve assez souvent dans les manuscrits immédiatement après les *Catecheses* et est même quelquefois désignée comme *Catecheses* 35. L'autre, la seconde dans la présente édition, tout en ayant beaucoup de traits communs avec la première, ne se trouve ordinairement pas placée dans les manuscrits près des *Catecheses*, excepté quand elle les précède (Krivochéine indique alors le *Mosquensis* 417 qu'il présente en p. 69). Ces deux pièces n'appartiennent pas, à strictement parler, aux *Catecheses*, mais il convient de les publier avec elles à cause de leurs affinités ». Et Krivochéine conclut : « C'est donc à la seule édition des *Catecheses* et des deux *Gratiarum actiones* que se limite le but de ce travail. Il faudra néanmoins étudier aussi deux autres recueils attribués à Syméon, les 33 *Orationes*, Λόγοι, et les 24 *Capitula Alphabetica*, étant donné leurs relations étroites avec les *Catecheses* et l'influence qu'ils ont exercée sur la tradition manuscrite de celles-ci ».<sup>172</sup> Pour ces deux documents, voir : F.Varia.

Concernant le contenu, on se reportera par priorité à la Table [ΠΙΝΑΞ] des *Catecheses*, que l'on peut sans doute attribuer à l'éditeur (*Catecheses*, t.I, Tables, 5-181.)

A la lumière de ce qui a été retiré des *Catecheses* pour former une édition en 33 *Orationes* (voir ci-après : Varia) plus acceptable, nous pouvons noter avec Krivochéine que ce qui spécifient les *Catecheses* ce sont :<sup>173</sup>

1) des souvenirs autobiographiques,<sup>174</sup> des passages mystiques ;<sup>175</sup> le fort caractère subjectif, interpersonnel presque intimiste, dans la façon de s'adresser exclusivement à la

---

<sup>172</sup> B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.1, SC 96, p.68.

<sup>173</sup> Cf. B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.1, SC 96, p.172 que nous développons et complétons.

<sup>174</sup> En *Catecheses* XXII, l'higoumène narre l'histoire d'un jeune homme, Georges, dont il décrit la physionomie et la relation qu'il en vint à établir avec un saint moine. On admet dès Nicéas que Georges n'est autre que Syméon laissant peut-être entendre que ce fut son nom propre avant d'entrer dans la carrière monastique. Syméon en présentant son personnage, en fait lui-même lorsqu'il était encore laïc : « C'était un nommé Georges, guère avancé en âge -autour de vingt ans - qui habitait à Constantinople, et cela de notre temps : beau de figure, l'habit, l'allure, la démarche si recherchés, que d'aucuns en concevaient à son sujet de



communauté de Saint Mamas. Krivochéine précise que les *Catecheses* apparaissent comme des allocutions intimes d'un directeur spirituel à ses moines, avec tout ce qu'elles comportent de personnel, de poignant et de mystique.<sup>176</sup>

Ce qui distinguent les *Catecheses*, ce sont également :

2) des expressions ou passages qui ont un caractère fortement monastique. Krivochéine a relevé l'apostrophe "Frères et Pères" au commencement des pièces, mais pas seulement ; la description des intrigues qui précèdent l'élection de l'higoumène (Cf. Cat XVIII). Nous pouvons y ajouter des renseignements concernant la vie conventuelle et le rapport entre les frères (Cf. Cat IV). On y trouve des allusions à des moines errants ça et là tout au long de la journée, qui se mêlent de toutes les affaires du monastères, remuant des histoires inutiles etc. (Cf. Cat IV.126ss). On trouve également dans les *Catecheses* des Instructions [διδασκαλία] destinées à régler quotidiennement la vie des débutants entrant dans la carrière monastique (Cf. Cat XXVI).<sup>177</sup>

Les *Catecheses* comportent enfin :

3) des détails anecdotiques et concrets et parfois les circonstances dans lesquelles le sermon a été prononcé. Par exemple, à la mort du bienheureux frère Antoine, voir : Cat XXI. Cette catéchèse par exemple est omise dans les 33 *Orationes* et n'apparaît pas non plus dans l'édition de Dionysios Zagoraios en raison de son caractère sans doute trop contextuel et personnel et n'apportant de ce fait rien à un lecteur non concerné par l'événement.<sup>178</sup> On trouve également dans les *Catecheses* des noms qui ne sont qu'évoqués. C'est, par exemple, le cas de Théophylacte auquel fait allusion Syméon en Cat XIX.35-77. Théophylacte fut sans

---

méchants soupçons, - de ces gens qui ne voient que l'enveloppe extérieure et jugent en mauvaise part la conduite d'autrui. Un saint moine qui vivait dans un monastère de la ville fit sa connaissance, et (le jeune homme) lui ayant confié les choses de son âme, reçut simplement de lui une petite prescription à ne pas oublier », Cat XXII.22-31. Consécutivement à cette petite prescription (une prière à effectuer chaque soir), le jeune homme connut une illumination divine. Nous discutons ci-après cette expérience en : **A.1. La première illumination divine de Georges/Syméon, jeune laïc vivant dans le siècle, p.\*\*\*** Sitôt l'expérience narrée aux moines réunis et l'exhortation consécutive achevée, Syméon apporte de nouveaux détails autobiographiques et nous dit « qu'il habitait au milieu de la ville, avait la responsabilité d'une maison, le souci d'esclaves et d'hommes libres, et que toutes ses actions étaient accordées à la vie présente », Cat XXII.171-173.

<sup>175</sup> Cf. Cat XVI. Voir le commentaire que nous en faisons ci-après sous : **A.2. La deuxième vision de Syméon, au Stoudios, p.\*\*\***

<sup>176</sup> Cf. B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.1, SC 96, p.173.

<sup>177</sup> Pour Krivochéine (note 1, p.69), ce document est précieux pour l'histoire du monachisme byzantin en ce qu'il décrit avec vivacité la vie quotidienne d'un moine cénobitique au tournant du premier millénaire à Constantinople.

<sup>178</sup> Sur cette catéchèse : B. Krivochéine, « Note sur le Sermon "Sur le souvenir de la mort" de S. Syméon le N. th. », *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe eu Europe Occidentale* 14 (1953) 89-91 (en russe).

doute moine du monastère de Saint Mamas qu'il quitta avant d'y revenir. Syméon ne juge pas utile de préciser qui est Théophylacte car ses auditeurs le connaissaient. Ce qui n'est pas le cas de ses lecteurs et c'est pourquoi les 33 *Orationes* omettent ce type de portion de texte.

Peu spéculatives, les *Catecheses* ressortissent surtout à la conduite des âmes, à l'exhortation, à la charité fraternelle, à la vertu et à l'intimité avec Dieu. Elles sont l'expression à la fois affectueuse et vigoureuse d'un père et d'un guide. A ce titre, elles sont les plus vivantes, les plus concrètes et les plus pragmatiques des œuvres du Nouveau Théologien. Elles ne peuvent dater que de la période où Syméon était higoumène de Saint Mamas, à savoir entre 980 et 1005 où il est démis de sa fonction par le Patriarche au profit son disciple Arsène (Cf. *Vita* 59-60).

**Mss. de collections complètes** : *Mosquensis* 417; *Parisinus graecus* 895; *Vaticanus graecus* 1436; *Ottobonianus* 245 et 246; *Chalki Theologicus* 45; *Xiropotamou* 141.

**\*\*\*à vérifier, valider et le cas échéant compléter**

**Éd.**: SC 96 (cat. 1-5.468), SC 104 (cat. 6-22.404), SC 113 (cat. 23-34.392). **Éd. critique**: B. Krivochéine, *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses. Introduction, texte critique et notes*, SC 96, 1963, (cat. 1-5.468), SC 104, 1964 (cat. 6-22.404), SC 113, 1965 (cat. 23-34.392) (= **TLG 3116/9**) | *Gratiarum actiones* II (Εὐχαριστία) (= « Actions de grâces envers Dieu pour les dons dont il a été jugé digne ») 1-2, *Ibid.*, SC 113, cat. 35 et 36, 304-356) (= **TLG 3116/7**) | *Cat.* 22 : Φιλοκαλία, Ἀθήναι (4e éd.), 1976, 5. 73-80 | *Cat.* 25: P. Poussines, S.P.N. *Nili Epistulae*, Paris, 1657, p. 347-360. **Trad. anciennes** : **Latin**. P. Poussines. **Éd.** P. Poussines, S.P.N. *Nili Epistulae*, Paris, 1657, p. 347-360 (=PG 120, 687-694 latin seul). **Russe**. Вилинский, Слово о созерцании; Слово 15 О мысленном откровении действенного божественного света и делании умном; Слово 20 О мысленном рае, 409-415, ГИМ, Син. 950, XV s.

**Trad. modernes** : **Français**. Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses. Introduction, texte critique et notes* par B. Krivochéine. Traduction par J. Paramelle, SC 96, 1963, (cat. 1-5.468), SC 104, 1964 (cat. 6-22.404), SC 113, 1965 (cat. 23-34.392). **Grec moderne** ( ?).

**Anglais.** Symeon the New Theologian, *The Discourses*. Trad. C. J. Catanzaro, coll. "The Classics of Western Spirituality", New York, 1980 | St Symeon the New Theologian, *On Faith* (= *Cat. 22, SC 104, 364-393*), *Philokalia, The complete text compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth*. Transl. from Greek and ed. by G. E. H. Palmer, Ph. Sherrard, Kallistos Ware, with the assistance of the Holy Transfiguration monastery (Brookline), C. Cavernos, B. Osborne, N. Russel, 1995: Vol. IV, 16-24.

**Russe.** Симеон Новый Богослов, Слово о вере (*Cat. 22, SC 104, 364-393*), ХЧ 1821; Поучение 1, Trad. Т. А. Миллер, Памятники византийской литературы IX-XIV веков., Москва 1969, 131-132.

**Roumain.** Simeon Noul Teolog. Catehezele 23 și 24. Trad. I. I. Ică, MA 1989; Simeon Noul Teolog. Cateheza 28. Trad. I. I. Ică, MA 1990.

## B. Capita theologica

Κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικὰ ρ'.

Capita theologica / Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques

**Descriptif et contenu :** Selon J. Darrouzès : « Le signalement des chapitres dans la *Vita* de Syméon est assez vague : ἐκτίθεται λόγους ἀσκητικούς κεφαλαιωδῶς περὶ ἀρετῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων αὐταῖς κακιῶν, ἐξ ὧν αὐτὸς δι' ἐμπράκτου φιλοσοφίας ἔγνω καὶ γνώσεως θείας (*Vita* 71.18-20) ; à peine peut-on reconnaître les *Chapitres* dans ce passage, à cause surtout de l'amplification περὶ ἀρετῶν... qui paraît être un titre, inconnu par ailleurs. Le genre littéraire est indiqué par κεφαλαιωδῶς (= sous mode de chapitres) et le contenu par l'allusion à la philosophie pratique et à la gnose » (J. Darrouzès, Introduction, *Capita theologica*, SC 51bis (réimpression corrigée), p.12. Formellement, les *Capita theologica* sont composées de trois groupes de chapitres. Dans l'édition critique des SC, le premier en comporte 101, le second 25 et le troisième 100. Selon Darrouzès (p.28-29), la nature même des *Capita* rend difficile leur datation. Si l'on suit la *Vita* (71.18-20), leur composition doit se situer après le transfert de la charge d'higoumène de Syméon à Arsène en 1005. L'enquête

menée par Darrouzès conduit à penser qu'il est beaucoup plus vraisemblable que ces *Capita* ont été rédigées à diverses périodes, jour après jour, même si leur ultime mise-en-page peut probablement être datée des dernières années de la vie de Syméon, dans ce cas postérieurement à 1005 (Cf. J. Darrouzès, p.36). Quant au contenu, l'éditeur des SC (p.33) fait observer à juste titre que de toutes les œuvres de Syméon, c'est celle qui laisse le moins passer les élans de son âme, celle où il se livre le moins. Il y a vu un ton impersonnel même lorsqu'il est question de rapporter son expérience spirituelle. Mais dans ce contexte, c'est comme s'il la donnait comme un objet ou un phénomène à observer et à étudier (Cf. J. Darrouzès, p.32). Le style même des *Capita* est globalement dépouillé de toute polémique. Bien que dépourvues de logique d'ensemble, les *Capita theologica* n'en fournissent pas moins des regroupements thématiques, et surtout, par des sentences courtes, précises et incisives, un matériau précieux pour un essai de reconstruction aussi systématique que possible des lignes de force de la pensée du Nouveau Théologien touchant à la sensation consciente du divin et à ses présupposés anthropologiques et théologiques comme nous en conviendrons en III. Points Fondamentaux de théologie.

Elles pouvaient constituer une sorte de *compendium* des fondements de la spiritualité de Syméon et c'est sans doute la raison de l'intégration d'une importante partie de celles-ci dans le *Philocalie*.

**\*\*\*à vérifier, valider et le cas échéant compléter**

**Éd. critique:** J. Darrouzès, *Syméon le Nouveau Théologien, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques, Introduction, texte critique, traduction française, SC 51, 1957 ; 2e éd. avec L. Neyrand, SC 51 bis, 1980 ; Réimpression de la deuxième édition avec révision, additions et corrections en fin de volume par L. Neyrand (p.217-219), 51bis, 1996.*

**Trad. anciennes : Latin.** J. Pontanus, *Symeonis Iunioris opuscula*, Ingolstadt, 1603 (= PG 120, 604-688).

**Trad. modernes : Français.** Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Introduction, texte critique, traduction française et notes* par J. Darrouzès, SC 51, 1957 ; 2e éd. avec L. Neyrand, 51 bis, 1980 ; Réimpression de la deuxième

édition avec révision, additions et corrections en fin de volume par L. Neyrand (p.217-219), 51bis, 1996.

**Anglais:** Symeon the New Theologian, The Practical and Theological Chapters and the Three Theological Discourses, Trad., introd., P. McGuckin, Cistercian Studies Series, 41, Kalamazoo, 1982.

**Grec. moderne.** Φιλοκαλία (4e ed.), Ἀθήνα 1976, 3, 237-270. (??)

**Russe.** Симеон Новый Богослов, Главы богословские, умозрительные и практические (Cap. 1) (225 chapitres selon SC 51 bis), Trad. иеромон. Иларион (Алфеев), Москва 1998, 505-535. Другие двадцать пять глав умозрительных и богословских (Cap. 2), Trad. иеромон. Иларион (Алфеев), Москва 1998, 536-544. Преп. Симеона Нового Богослова другие сто глав богословских и практических (Cap. 3), Trad. иеромон. Иларион (Алфеев), Москва 1998, 545-578. Преп. Симеон Новий Богослов, преп. Никита Стифат, Аскетические произведения в новых переводах, сост. и общ. ред. игумена Илариона (Алфеева), Клип 2001, 9-76. | Добротолубие, Trad. И. М. Носов, Москва 2002: Симеон Новый Богослов, Главы (100) о практике и богоразумии (4-39), Главы (25) о внимании и богоразумии (40-48), Главы (100) о богоразумии и практике (49-88), Благодарие Богу (1-2, 89-109), Диалог со Схоластиком (110-113) | I, 86 et III, 51: Симеон Новий Богослов, Главы практические и теологические, Trad. Т. А. Миллер, Памятники византийской литературы IX-XIV веков., Москва 1969, 132.

**Roumain:** Simeon Noul Teolog, Cele 225 de Capete teologice și practice; Capate morale; Cuvântarile morale I și V. Trad. D. Stăniloae, Filocalia, București 1977.

**Mss.** Répartis en cinq familles (I: *Atheniensis* 2612, *Xenophonteus* 36; II: *Vatopedinus* 605, *Ottobonianus* 436, *Canonicianus* 15, *Vindoborn. th.* 274, *Baroccianus* 69; III: *Hierosol. S. Sepuleri* 181, a) *Hierosol. S. Sabae* 407, *Vatopedinus* 57, *Barberinianus* 419, *Paris. suppl. gr.* 28, b) *Parisinus* 873, *Coilianus* 292, *Vatopedinus* 667; IV: *Scorialensis* U III 2, *Bodl. Miscellaneus* 318, *Parisinus* 1610; V: *Parisinus* 858, *Laudianus* 21, *Scorialensis* U III 19) proviennent probablement de deux archétypes inconnus qui seraient l'édition de Syméon et Nicéas.

## C. Orationes theologicae et ethicae

Βίβλος τῶν θεολογικῶν / Βίβλος τῶν ἠθικῶν<sup>179</sup>

Orationes theologicae et ethicae / Traités théologiques et éthiques

**Descriptif et contenu :** Comme l'a démontré son éditeur (J. Darrouzès, Introduction, *Orationes theologicae et ethicae*, t.I, SC 122, p.46-50), l'œuvre est partagée en deux sections inégales. La première (Βίβλος τῶν θεολογικῶν / *Orationes theologicae*) comporte trois discours, ou traités qui ont pour objet des questions de nature théologique. La deuxième (Βίβλος τῶν ἠθικῶν / *Orationes ethicae*) en comprend quinze qui traitent de questions ressortissant à l'éthique. Notons que seuls les deux premiers traités des *ethicae* apparaissent avec des subdivisions. Le premier est subdivisé en douze chapitres, le second en cinq. La coordination des deux groupes (3+15) est vraisemblablement d'origine et remonterait à Nicéas. Darrouzès a relevé, à l'entrée d'*Orationes ethicae* 1, une note marginale d'édition qu'il impute à Nicéas et qui affirme : « Je pense que le présent discours (Eth. 1) a été écrit par le Saint après les "apologétiques, antirrhétiques et théologiques" ;<sup>180</sup> c'est pourquoi les "théologiques" ont été placés avant les "éthiques" ». <sup>181</sup> Cette note pouvait d'ailleurs se prévaloir de Syméon lui-même qui clôt les trois discours qui précèdent en affirmant : « Voilà donc, dit-il, la réplique que nous devons à nos adversaires » (Eth. 1, Prol. 1-2).<sup>182</sup> Et qui assure la transition avec les *Orationes ethicae* en disant :

« Mais, à peine en avons-nous fini avec leur réfutation, qu'il nous faut voir, observer et examiner quels sont les dons que Dieu nous a accordés, si nous en croyons le divin Paul,

- quelle est la richesse de sa bonté à notre égard, celle dont il nous a gratifiés dès l'origine de la création,
- de quelle nature est notre formation,
- comment nous avons transgressé le commandement donné d'en-haut et perdu l'excellence des biens éternels,
- quelle est notre vie actuelle,

---

<sup>179</sup> Selon Darrouzès (Cf. Introduction, p.46), le volume comprenant les dix-huit traités ne porte pas de titre général à proprement parler.

<sup>180</sup> Les apologétiques et les antirrhétiques signalés par Nicéas, comme nous l'avons vu, ne nous sont pas parvenus.

<sup>181</sup> J. Darrouzès, Note 1, p.172.

<sup>182</sup> A la suite de Darrouzès (note 1, p.173), nous devons noter que les *Orationes ethicae* elles-mêmes sont des œuvres de controverse.

- quel est ce monde présent sous l'influence duquel et après lequel toute se montre en mouvement,
  - quel sort est réservé par la suite aux adorateurs de la Trinité que nous sommes.<sup>183</sup>
- Je vais commencer dès maintenant en mettant au début du discours, Dieu ».<sup>184</sup>

Les trois traités théologiques portent spécifiquement sur des questions trinitaires qui se font peut-être l'écho développé et déployé de la controverse initiée par Etienne de Nicomédie qui interpella Syméon lors d'une visite de ce dernier au Palais patriarcal en lui demandant : « Comment sépares-tu le Fils du Père, par une distinction de raison ou une distinction réelle ? (*Vita* 75.16-17) ». Ces trois discours traiteront des conditions de la connaissance de la Trinité à l'image de laquelle est l'âme de l'homme. Syméon fera de la connaissance de soi, de la connaissance de la nature propre de l'âme, le lieu de l'attestation de la doctrine orthodoxe de la Trinité.<sup>185</sup>

Les quinze traités éthiques portent pour l'essentiel sur l'homme, son origine et sa destinée ; de l'état présent qui est le sien, de la vie en Christ qui réintroduit l'homme, sa vie et ses œuvres dans le dessein divin. A ce titre, les *Orationes ethicae* ressortissent à une magistrale leçon de sotériologie fondée initialement sur une exégèse serrée des premières pages de la Genèse.

Le détail du contenu des *Orationes theologicae et ethicae* est donné dans la Table des matières introductives [ΠΙΝΑΞ] aux dix-huit traités.<sup>186</sup>

Il est hautement probable que ces discours et traités qui se font l'écho de controverses théologiques soient postérieurs à 1003 qui marque le début des épreuves ecclésiastiques. On notera le silence de la *Vita* qui nous est parvenue<sup>187</sup> sur les controverses de nature dogmatique.<sup>188</sup> La *Vita* se fait principalement l'écho de celles qui sont issues de la conception que Syméon se faisait de la sainteté et qui se manifestait dans le culte instauré en faveur de Syméon le Stoudite, son père spirituel.

---

<sup>183</sup> Nous traitons ci-après de ces questions en : **C. De la destination de l'homme, p. ...**

<sup>184</sup> Eth., Prolog. 8-18.

<sup>185</sup> Nous présenterons ces divers points en : **B. Fondements anthropologiques et théologiques de l'illumination divine, p. ...**

<sup>186</sup> Voir p.92-95 de l'édition de Darrouzès (t.I, SC 122).

<sup>187</sup> Il n'est pas impossible que la *Vita Simeonis* plus étendue se soit exprimée sur ce point, mais ce n'est là que pure conjecture.

<sup>188</sup> On peut toutefois admettre que les *Discours apologétiques et antirrhétiques* mentionnés par Nicéas (*Vita* 111.15-17 ; 134.34-38) signalent un autre front, dogmatique celui-là, sur lequel Syméon dut batailler.

**\*\*\*à vérifier, valider et le cas échéant compléter**

**Éd.** SC 122, 1966 et SC 129, 1967. **Éd. critique:** J. Darrouzès, *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques. Introduction, texte critique, traduction française, SC 122, 1966* (Théol; Eth. 1-3) et SC 129, 1967 (Eth. 4-15) | I. Hausherr, Eth. 5. sur « la véritable connaissance » (édition et traduction), *OC 9* (1927) p. 172-209.

**Trad. modernes : Français.** Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques. Introduction, texte critique, traduction française* par J. Darrouzès, SC 122, 1966 (Théol; Eth. 1-3) et SC 129, 1967 (Eth. 4-15) | Eth. 5. sur « la véritable connaissance », édition et traduction par I. Hausherr, « La méthode d'Oraison hésychaste », *OC 9* (1927) p. 172-209.

**Anglais:** St. Symeon the New Theologian, *On the mystical life. The ethical discourses. 1: The Church and the last things*, Trad. du grec et introd. par. A. Golitzin, Popular Patristics Series, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, 1995. | St. Symeon the New Theologian, *On the mystical life. The ethical discourses. 2: On virtue and Christian life*, Trad. du grec et introd. par. A. Golitzin, Popular Patristics Series, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, 1996. | St. Symeon the New Theologian, *On the mystical life. The ethical discourses. 3: Life, Times and Theology*, Trad. du grec et introd. par. A. Golitzin, Popular Patristics Series, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, 1998.

**Russe:** Преп. Симеон Новый Богослов, Нравственные слова. Кн. 1, гл. 6. О том, как все святые соединяются со Христом Богом и становятся одно с Ним. Trad. Т. Миллер, *АО* 1996, 97-100.

**Roumain:** Simeon Noul Teolog, *Cuvântări, imne și capete*. Trad. de Rafail monahul. Dragomirna, anul 1769, le catalogue de la Bibliothèque de l'Académie roumaine (= *BAR*) 2597, 4-94. | Simeon Noul Teolog, 104 Cuvinte și 160 Capete. Trad. in rom. de un « prea mic ucenic din ucenicii Preacuviosului Părintelui nostru Paisie, starețul sfintelor monastiri Secu și Neamț », 1802-1803. 1840, *BAR* 5721. | Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de Capete teologice și practice. Capete morale; Cuvântările morale I și V*, Trad. D. Stăniloae, Filocalia, București 1977.



**Mss.** Les plus importants: *Vatican. Regin. 25, Vatopedinus 666, Coislinianus 291 et Vatopedinus 667.*

## D. Hymni

Τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ νέου ἐν θεολόγοις καὶ πρεσβυτέρου γεγονότος καὶ ἡγουμένου τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Μάμαντος

Hymni / Hymnes (= les Amours des hymnes divins)

**Descriptif et contenu** : Selon J. Koder (Introduction, *Hymni*, t.I, SC 156, p.19), le Corpus des *Hymni* contient 58 pièces (en tout, 10700 vers en chiffres ronds). Aucune de ces hymnes n'était destinée à la liturgie. A la différence des autres œuvres du Nouveau Théologien, les *Hymni* comporte des traits singuliers outre le fait de la différence de genre littéraire évidemment. L'une des particularités des *Hymni* est qu'il s'agit de la compilation de pièces rédigés sur une période relativement longue, plus longue même que les *Catecheses* composées durant les vingt-cinq ans que dura l'higouménat de Syméon. Ceci explique la quasi impossibilité à dater les *Hymni* d'ailleurs beaucoup moins susceptibles d'être contextualisés que les *Catecheses*.<sup>189</sup> Une seule échappe à cette difficulté. Il s'agit de l'*Hymni* XXI qui est d'ailleurs moins une hymne qu'une lettre théologique en vers adressée à Etienne de Nicomédie en réponse au problème théologique qu'il lui avait posé en 1003 lors d'une rencontre au Palais patriarcal (Cf. J.Koder, p.75). Nicéas rapporte dans la *Vita*, qu'au début de son higouménat, Syméon passait des nuits entières à composer des écrits théologiques dont les "*Amours des hymnes divins*" qu'il rédigeait sur un rythme libre [ἐν ἀμέτρῳ μέτρῳ] (Cf. *Vita* 37.11-12).<sup>190</sup> Et il mentionne à nouveau la composition des *Amours des hymnes divins* qu'il célèbre en théologien, après être revenu de Constantinople où il s'était vu signifier la révocation de la sentence d'exil qui le frappait et après avoir bâti un monastère

<sup>189</sup> J. Koder a émis un ensemble de conjectures intéressantes sur la base d'indices textuels. Voir : J. Koder, Introduction, *Hymni*, t.I, SC 156, p.74-78.

<sup>190</sup> Comme l'a démontré Koder, dans son édition, Nicéas a supprimé certaines irrégularités métriques des *Hymni* de Syméon. Il a d'ailleurs introduit quelques transformations mineures dans le texte. Bien que, précise-t-il, le contenu des Hymni ne soit évidemment pas défiguré ou faussé par ces modifications ou ces retouches. Et il devait ajouter : « Chaque édition critique sera par conséquent, jusqu'à un certain point, une édition des *Hymni* de Syméon dans la rédaction de Nicéas ». Voir, J. Koder, Introduction, *Hymni*, t.I, p.47-49

autour de l'Oratoire Sainte Marine dans lequel il pouvait dorénavant se livrer à l'hésychia (Cf. *Vita* 111.7-8). Selon Koder (p. 51-64) qui en fournit un examen soigné, l'édition des *Hymni* est le lieu où la main de l'éditeur, Nicéas, se fait le plus sentir. Il montre que le titre qu'il leur attribue n'est vraisemblablement pas de Syméon mais est inspiré du *Corpus Aeropagiticum* qui exerça une immense influence sur Nicéas qui a ainsi tendance à lire les *Hymni* à l'aune de la pensée du Pseudo-Denys (Cf. Nicéas Stéthatos, Préface) évoquant le caractère extrêmement élevé et transcendant de ces textes, leur sublimité théologique et leur évidente profondeur scientifique affirmant de fait qu'ils ne sont pas à la portée de tous (Cf. Nicéas, Préface 4-7). Il est vraisemblable que la Préface aux *Hymni* de l'éditeur tend à conditionner tout lecteur à aborder l'œuvre du Nouveau Théologien par un prisme qui ne rend pas compte du caractère très 'incarné' de sa spiritualité et qui apparaît avec une relative évidence dans les *Catecheses*. Les *Hymni* sont thématiquement dominées par l'expérience de l'illumination divine, par ses conditions, sa réalité et ses conséquences. Elles sont parfois des Instructions [Διδασκαλία] (Cf. *Hymni* IV, XVIII et XIX), parfois des actions de grâce [Εὐχαριστία] (comme les *Hymni* XIV, XX, XXII, XXXVI et XLI), parfois des prières de demande [Δέησις] (Cf. *Hymni* XXXVII) Comme pour les principaux écrits de Syméon, l'éditeur introduit l'œuvre par une Table des matières [ΠΙΝΑΞ] qui résume en deux ou trois lignes la matière exposée. On s'y reportera donc pour un examen plus précis du contenu.

**\*\*\*à vérifier, valider et le cas échéant compléter**

**Éd.** Denys de Zagora, Τοῦ ὁσίου... Συμεών... τὰ εὕρισκόμενα..., Venise, 1790 ; 2e éd. Syros (= Smyrne), 1886 (réimpr. Athènes, 1959). **Éd. critique:** Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes. Introduction, texte critique, traduction française et notes* par J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand, SC 156, 1969 (préface, prière, hymnes 1-15) ; SC 174, 1971 (16-40) ; SC 196, 1973 (41-58) ; Symeon der Neue Theologe, *Hymnen. Prolegomena, kritischer Text, Indices* besorgt von A. Kambylis, Supplementa Byzantina 3, Berlin, 1976, 34-462 (= TLG 3116/2). Sur les éd. partielles et trad. antérieures, voir SC 156, p. 19-23.

**Trad. anciennes : Latin.** J. Pontanus, *Symeonis Iunioris opuscula* : prière de Syméon, 38 hymnes, « Seconde Action de grâces », Ingolstadt, 1603, p. 204-309 = PG 120, 507-602.

**Trad. modernes : Français.** Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes. Introduction, texte critique, traduction française et notes* par J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand, SC 156, 1969

(préface, prière, hymnes 1-15) ; SC 174, 1971 (16-40) ; SC 196, 1973 (41-58) | « Hymnes et discours », Trad. M. Lot-Borodine, *Vie spirituelle*, t. 27, 1931, p. 198-210, 303-10 ; t. 28, 1931, p. 74-82.

**Allemand:** Symeon der Neue Theologe, *Licht vom Licht. Hymnen*, übers. Pater Kilian Kirchoff, Hellerau, 1930 (sur le latin de Pontanus); 2e éd. München, 1951. | *Lichtvisionen. Hymnen über die mystische Schau des göttlichen Lichtes* (= *Literatur – Medien – Religion*. Bd. 18). Aus dem Griechischen übertragen von Lothar Heiser. Lit, Berlin u. a. 2006.

**Anglais:** Symeon the New Theologian, *Hymns of Divine Love*, Trad. G. A. Maloney, Denville N.J., 1976. | *Divine Eros. Hymns of St. Symeon the New Theologian*, vol. 40: Popular Patristics Series. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2011 ; trad. ital. de M. Paparozzi, dans *Renovatio*, t. 12, 1977, p. 7-25.

**Flamand:** Symeon de Nieuwe Theolog. *Hymnen*, Vertaald door Zr. Marcella Troosters OCSO, Ingeleid door Abt Gerard Mathijssen, OSB, Kapellan, Patmos, 1987.

**Russe:** Симеон Новый Богослов, *Божественные гимны. С изображ. св. отца, вступит. статьей, предисловием к гимнам ученика преп. Симеона Никиты Стифата*, Trad. иером. Пантелеймон Успенский, Сергиев Посад, 1917 | Преп. Симеон Новый Богослов, *Божественные гимны*, ВРЗПЭ 1953 | Преп. Симеон Новый Богослов, « Гимнов Божественной любви », Trad. С. С. Аверинцева, Символ 23, 1990, 321-324 | Симеон Новый Богослов, « Гимнов Божественной любви », Trad. С. С. Аверинцева, Памятники византийской литературы IX-XIV веков, Москва 1969, 129-131 | Преп. Симеон Новый Богослов, *Изабранные гимны в стихотворенном переводе иеромонаха Илариона Алфеева*, Москва 1998, 597-667.

**Roumain:** Simeon Noul Teolog, *Cuvântări, imne și capete*. Trad. de Rafail monahul. Dragomirna, anul 1769, le catalogue de la Bibliothèque de l'Académie roumaine (= *BAR*) 2597, 4-94.

**Mss. de collections complètes :** *Marcian. gr.* 494 (XIIIe s.), *Paris. Suppl. gr.* 103 (XIVe s.), *Palmiacus* 427 (début du XIVe si.), *Vatic. gr.* 1782 (1584), *Athous Pantel.* 157+157a (XVIIIe s.), *Athous H. Anna, Kyriakon* 60 (1775).

## E. Epistulae

La tradition manuscrite n'a retenu dans le genre *Epistulae* que quatre lettres de Syméon (Cf. H.J.M. Turner, Introductions, *Epistulae*, p.6 svt). Il est difficile de déterminer les raisons de ce petit nombre car nous avons vu que Nicéas avait recensé et très probablement édité davantage de lettres.<sup>191</sup> Nous savons par ailleurs que certaines lettres, notamment *Hymni XXI* écrit en vers, ou *Catecheses XX*, ne sont pas classées dans les *Epistulae* alors qu'elles l'auraient formellement pu. Le genre épistolaire fut sans doute l'un des plus réguliers de Syméon et il apparaît fragmentairement ou non dans toute son œuvre (Cf. Turner, p.11-14). Nous pourrions dire que de façon générale, dans la quasi-totalité de ses écrits, Syméon s'adresse à un interlocuteur.

Bien que toutes les quatre sont classées comme *Epistulae* dans l'œuvre de Syméon, seule la deuxième, la plus courte, a toutes les apparences d'une lettre véritable. Les trois autres, considérablement plus longues, sont pratiquement des traités (Cf. H.J.M. Turner, p.10). Pour Turner (p.11), le fait que chacune de ces *Epistulae* tournent principalement autour de questions ayant trait à la confession et à la paternité spirituelle justifie leur regroupement parmi les Œuvres de Syméon.

L'*Epistula I*, bien que nommé 'traité sur la confession' [λόγος περι ἑξομολογήσεως] dans le titre, commence néanmoins sans ambiguïté comme une lettre écrite en réponse (comme nous l'apprenons dans la première phrase) à quelqu'un qui avait demandé à Syméon s'il était légitime ou non de confesser ses péchés à des moines qui n'avaient pas été ordonnés prêtres (Pour le descriptif de cette lettre, son titre, son contenu, son attribution inexacte à Jean Damascène, voir : H.J.M. Turner, Introductions, *Epistulae*, p.14-17).

L'*Epistula II*, selon Turner (p.17-19), la plus courte des quatre et aussi la plus simple et direct. Son titre indique qu'elle va porter sur la repentance et sur ce qu'une personne qui s'est récemment confessé devrait faire [Περὶ μετανοίας, καὶ τίνα εἰσὶν ἃ ὀφειλεῖ ποιεῖν ὁ ἄρτι

---

<sup>191</sup> Notons par exemple, les réponses théologiques adressées à des interlocuteurs qui l'avaient sollicité sur certaines questions lorsqu'il était au Stoudios ; lettres affirme Nicéas que pouvaient encore lire soixante-dix ans plus tard ceux qui voulaient se rendre compte de la sagesse théologique si précoce de celui qui n'était encore que revêtu du sac de la servitude. Cf. *Vita* 20.

ἐξομολογούμενος]. Elle est adressée à un des fils spirituels de Syméon, selon toute vraisemblance, un laïc cultivé vivant dans le monde.<sup>192</sup>

L'*Epistula* III est la plus longue des quatre. Elle est adressée à une personne cherchant un père spirituel, voulant savoir comment reconnaître un véritable saint homme et comment se comporter face à lui (Cf. Turner, p. 19-20).<sup>193</sup> Turner (p. 20) indique une certaine similitude thématique entre *Epistula* III et *Cat* XX, qui est en réalité une lettre qui aborde la question d'un père spirituel à trouver et celle du comportement que l'on est censé avoir dans cette relation.

L'*Epistula* IV est sans doute la plus facile à dater et à contextualiser. Postérieure à 1003, elle est particulièrement riche en informations personnelles sur cette période de controverses.<sup>194</sup> Cette *Epistula* en épouse le ton. Elle porte elle aussi sur la paternité spirituelle, non celle de ceux qui se confèrent sans légitimité à eux-mêmes cette fonction spirituelle, mais la paternité de ceux qui ont accédé à cette mission après avoir été eux-mêmes des fils et initié par un père authentique. D'ailleurs le titre de cette *Epistula* porte directement 'sur les maîtres autoproclamés' [Περὶ τῶν αὐτοχειροτονήτων] dont Syméon conteste l'autorité. Pour l'examen soigné de l'argument exposé, voir : Turner, p. 20-24.

**\*\*\*à vérifier, valider et le cas échéant compléter**

**Éd. critiques :** Syméon le Nouveau Théologien, *Lettres. Appendice. Nicéas Stèthatos - Contre les accusateurs des saints*, thèse de doctorat (sous la direction de P. Lemerle) non publiée de J. Paramelle, Paris-Sorbonne, 1972, contenant une introduction (perdue), texte critique, traduction française et quelques notes.

**Trad. modernes :**

---

<sup>192</sup> Syméon avait un certain nombre de disciples séculiers. La *Vita* nous rapporte au moins deux noms propres : le patrice Génésios (Cf. *Vita* 55.1-2 ; 102.7-8) et Christophore surnommé Phagoura (Cf. *Vita* 100.1-6 ; 109.7-12), propriétaire de l'Oratoire Sainte Marine qu'il légua à Syméon.

<sup>193</sup> On trouvera un bref survol du thème de la paternité spirituelle en *Epistula* III dans : B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ*, p.98-101.

<sup>194</sup> Voir par exemple en *Epistula* IV. 44-52 : « Hélas, dit-il, parce que je parle de ceci (= de vivre selon les commandements du Christ) et prêche la voie du salut qui mène sans errements dans le Royaume de Dieu, je suis soumis aux investigations, condamné et blâmé comme impur par tous les hommes, non seulement laïcs, mais aussi des moines, des prêtres et des évêques. Suite seulement à une suspicion et à une action calomnieuse des fils de perdition, je suis haï pour rien et moulu comme du pain par leurs dents pour le désespoir et la perte de ceux qui choisissent de vivre pieusement ».

**Anglais** : H. J. M. Turner, *The Epistles of St. Symeon the New Theologian* (OECT), Oxford 2009. **Russe** : Ep. 1: Преп. Симеон Новый Богослов, *Послание об исповеди*, Trad. иером. Иларион (Алфеев), *Преп. Симеон Новый Богослов и Православное Предание*, Москва, 1998, 579-595 | Преп. Симеон Новый Богослов, преп. Никита Стифат, *Аскетические произведения в новых переводах*, Сост. и общ. ред. игумена Илариона (Алфеева), Клин 2001, 79-94.

## F. Varia

La tradition manuscrite indirecte (=témoins indirects de l'œuvre du Nouveau Théologien) comporte deux documents qui par leur ancienneté et l'originalité de leur statut méritent d'être signalés ici. Il s'agit des 33 *Orationes* et des 24 *Capitula Alphabetica*.

Krivochéine s'est particulièrement intéressé à l'origine, à la nature et à l'intention qui ont présidé à la diffusion de ces deux documents, très bien attestées dans la tradition manuscrite, documents qu'il pensait pouvoir attribuer à Nicéas lui-même. Il affirme en effet dans l'introduction qu'il donna à l'édition des *Catecheses* (t. I, p.172-173) : « Il ne semble pas que Nicéas se soit contenté de cette édition <des *Catecheses*>. Voulant donner aux écrits de Syméon une forme plus accessible à un large cercle de lecteurs (NdR entendre au-delà du cercle monastique) et utiliser en même temps les matériaux dont il disposait, il aurait rédigé deux nouveaux recueils spirituels, les 33 *Orationes* (*Or.*) et les 24 *Capitula Alphabetica* (*Al.*) [...] Nicéas a transformé les *Catecheses* (NdR : voir supra) qui étaient les allocutions intimes d'un directeur spirituel à ses moines, avec tout ce qu'elles comportaient de personnel, de poignant et de mystique, en des traités d'un caractère abstrait et théorique, dépourvus de tout ce qui pouvait paraître insolite, et destinés à un cercle de lecteurs plus large et moins préoccupé des choses monastiques. Des recueils pareils ne peuvent pas être considérés comme œuvres de Syméon, bien qu'ils soient composés en grande partie d'extraits de ses écrits ». Et comme le précise Krivochéine, Nicéas l'a bien compris car il intitule les *Orationes* et les *Capitula Alphabetica*, « (Λόγοι) Ἐκ τῆς συγγραφῆς τοῦ ὁσίου... Συμεὼν τοῦ Νέου καὶ Θεολόγου - (Discours) extraits des œuvres de S. Syméon le Jeune et Théologien ». <sup>195</sup> Ce faisant, Nicéas réorganise des matériaux, parfois fragmentaires, qui sont

---

<sup>195</sup> Krivochéine avait relevé dès 1954, les points de 'reconditionnement' des *Catecheses* en *Orationes* de façon à rendre plus lisibles, plus compréhensibles et moins susceptibles d'être mal interprétés, le contenu des propos

pour la plupart authentiques. Mais cette opération commandée par une autre intention que celle de Syméon conduit inmanquablement à en présenter un visage recomposé au demeurant assez éloigné du vigoureux et vivant higoumène de Saint Mamas.

(1) Les 33 *Orationes*. Selon Krivochéine (Introduction, *Catecheses*, t.I, p.194), le rédacteur des 33 *Orationes* a opéré à un véritable puzzle en combinant pour chacune des *Orationes* les fragments d'une catéchèse, parfois de plusieurs. Afin d'en mesurer la portée, Krivochéine (p. 194-199) a proposé une table de concordance entre les *Catecheses* et la traduction latine des *Orationes* (J. Pontanus, *Symeonis Iunioris. Orationes XXXIII*, Ingolstadt, 1603 [= PG 120, 321b-508c]), traduction utilisée par la plupart des études sur Syméon. Il avait étudié de façon thématique et systématique le problème de la composition des 33 *Orationes* dans : B. Krivochéine, « The Writings of St. Symeon the New Theologian », *Orientalia Christiana Periodica* XX (1954) 302-310.

(2) Les 24 *Capitula Alphabetica* [Ἁγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου, “Ἀλφαβητικὰ Κεφάλαια”, Mount Athos: Ἱερά Μονή Σταυρονικήτα, 2005: 28-360]. Comme leur nom l'indique les *Capitula Alphabetica* ont pour particularité, pour chaque chapitre, de commencer par une lettre de l'alphabet grec : A = Ἄνθρωπος ὁ πρῶτος, ἔτι ὦν ἔσω τοῦ παραδείσου ; B = Βάπτισμα τὸ θεῖον ὁ βαπτισθεὶς μεμνημένος λέγεται ; Γ = Γέγραπται Ἀρχὴ σοφίας, φόβος Κυρίου ; Δ = Δύο εἰσὶ, τὸ ἁμαρτάνειν καὶ τὸ μὴ ἁμαρτάνειν, etc. Pour le problème de la composition des 24 *Capitula Alphabetica*, voir : B. Krivochéine, « The Writings of St. Symeon the New Theologian », *Orientalia Christiana Periodica* XX (1954) 311-314.

Krivochéine (Introduction, *Catecheses*, t.I, p.113-117)<sup>196</sup> a brièvement étudié, d'un point de vue textuel, les rapports entre la tradition directe et la tradition indirecte des *Catecheses*. Il a pu relever également que, « tandis que les *Orationes* furent inclus depuis le XIe siècle dans les grandes collections, il n'existe aucune grande collection ancienne contenant les *Catecheses* et les *Capitula Alphabetica* ensemble. C'est seulement dans s (= Syll. 18, *Syllogus graecus philologicus Constantinopolitanus* 18, XVIIIe siècle) que les *Cap. Alph.* apparaissent pour la première fois dans la même collection que les *Catecheses*. Mais depuis le XIVe siècle

---

directs de l'higoumène de Saint Mamas. Voir, B. Krivochéine, « The Writings of St. Symeon the New Theologian », *Orientalia Christiana Periodica* XX (1954) 302-310.

<sup>196</sup> Voir également : B. Krivochéine, « The Writings of St. Symeon the New Theologian », *Orientalia Christiana Periodica* XX (1954) 302-328.

on les trouve dans des collections particulières toujours édités avec les *Orationes* » (Krivochéine, p.178-179).

## G. Dubia

### (1) De methodo orationis

Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς (Sur la méthode de la sainte prière et de l'attention). La *Méthode* fut intégrée à la *Philocalie* comme provenant de Syméon avec *Catecheses* XXII, qui rapporte la première illumination, et une importante partie des *Capita theologica*.

Sur ce document, son origine et sa destinée, voir la contribution historiquement décisive de : I. Hausherr, « La méthode d'oraison hésychaste », Rome, *Orientalia Christiana* IX/2, (1927) 101-209. On y trouve une édition critique et une traduction de la méthode, p.150-209. Pour l'examen actualisé du *De methodo orationis*, voir, 1. "Metodo della santa preghiera e attenzione", dans : A. Rigo, « Gregorio il Sinaïta », *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIIIe-XIXe s., p.96-101. Krivochéine pouvait observer à propos de la *Méthode* : « Bien qu'existant dans certains manuscrits depuis le XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle sous le nom de Syméon le Nouveau Théologien, mais toujours isolée des autres œuvres de Syméon dans les recueils ascétiques, elle n'est jamais incluse dans les grandes collections manuscrites des écrits de Syméon avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, quand la *Méthode* fut insérée dans le manuscrit Syll. 18, daté de l'année 1729 (Cf. B. Krivochéine, Introduction, *Catecheses*, t.I, p.85-86). C'est de là que l'a empruntée Dionysios Zagoraios pour l'inclure dans sa traduction en grec moderne des œuvres de Syméon comme 68<sup>e</sup> *Orationes*. Et de lui l'a prise l'Évêque Théophane Govorov (dit le Reclus) dans sa traduction russe. D'un autre côté, ni Syméon lui-même dans ses écrits, ni Nicétas Stéthatos dans sa *Vita* (ou dans ses autres écrits spirituels), n'en disent un mot, ni directement, ni même comme allusion. D'ailleurs - et cela est le plus important - La *Méthode* contient des avertissements contre de fausses visions de lumière, chose qu'on ne trouve jamais dans les œuvres authentiques de Syméon qui ne met jamais en doute ses visions de lumière », B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ*, note 2, p.81.

### (2) Quaestiones Et Responsiones

Ἑρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις. Διάλογος σχολαστικοῦ τινος πρὸς Συμεὼν τὸν νέων θεολόγον.



Édouard Des Places s.j. a établi l'édition critique de ce court dialogue par questions et réponses que la tradition manuscrite attribue tantôt à Syméon le Nouveau Théologien, tantôt à Diadoque de Photiché. C'est dans la liste des Œuvres de ce dernier que des Places choisit d'inscrire ce document : E. des Places s.j., « Une catéchèse inédite de Diadoque de Photiché », *Recherches de Science Religieuse* [=Mélanges Jules Lebreton II] XL (1952) 129-138 ; Catéchèse du même Diadoque. Questions et réponses, dans : Diadoque de Photiché, *Œuvres spirituelles*, E. des Places s.j., Paris, Cerf, SC 5bis, 1955. Cette attribution a été critiquée par : A. Wenger qui la restitue à Syméon en affirmant : « Toute la problématique du morceau est celle de Syméon : conditions de la connaissance de Dieu, pureté du cœur, lumière de Dieu, conscience de l'Esprit-Saint, sont les problèmes majeurs dont Syméon traite à perdre haleine dans ses catéchèses et ses discours. La théorie de la connaissance de Dieu est énoncée en formules qui annoncent Palamas et dans les images chères à Syméon, halo de lumière, thabor, trône de gloire. Il est arrivé en d'autres circonstances que l'on posât des questions à Syméon pour le surprendre dans l'erreur. La catéchèse prendra sa place naturelle dans le corpus des œuvres de Syméon », dans : A. Wenger, « Bulletin de Spiritualité et de Théologie byzantine », *Revue des études byzantines* X (1952) 141. Krivochéine sera lui aussi en faveur d'une restitution de ce bref dialogue à Syméon en raison de critères relevant à la fois de la forme et du contenu. Voir : B. Krivochéine, « The Writings of St. Symeon the New Theologian », *Orientalia Christiana Periodica* XX (1954) note 2, p. 301-302. Nous serions donc en présence d'un cas-type de lettre théologique en réponse aux questions qui lui étaient posées, lettre qui explique par ailleurs la raison de sa réputation de théologien. L'étude qui suit (=III. Points fondamentaux de théologie) pourrait contribuer à confirmer la justesse de l'attribution de ce dialogue à Syméon le Nouveau Théologien.

Trad. latine : Cf. J. Pontanus, *Scholastici Cujusdam Dialogus De Deo*, 1603, (=PG CXX, 709-712).

### III. Points fondamentaux de théologie

#### (i) Difficulté initiale

Il n'est guère aisé d'entrer dans la pensée d'un auteur qui ne cacha que fort peu sa ferme opposition à une érudition coupée de l'expérience de ce dont elle se prétendait pourtant experte. On trouve en effet dans l'œuvre de Syméon le Nouveau Théologien l'expression d'une réserve et d'un jugement sévère contre toute forme d'académisme entretenant avec son objet un rapport d'objectivation stricte. Durant toute sa carrière monastique, Syméon a été confronté à un type de théologiens qui considèrent que les lumières de la seule raison parviennent à atteindre le divin comme objet de connaissance. Il ressort de ce qui apparaîtra comme un point de discordance récurrent entre deux formes de théologie, l'une plus rationaliste, l'autre clairement mystique et expérientielle, qu'il est délicat de vouloir faire entrer la pensée du moine byzantin dans un cadre formel et systématique qui puisse répondre aux exigences de la théologie à laquelle précisément il s'oppose. S'il est vrai que celui qui n'a pas expérimenté le divin n'en saurait parler comme l'affirme si fréquemment Syméon le Nouveau Théologien, il faut admettre que dissenter en ces matières sans avoir fait par soi-même pareille expérience pourrait bien cantonner celui qui s'adonne à un tel exercice à la description 'extérieure' d'un phénomène et peut-être à la seule explication de texte. L'avertissement de Syméon qui est un leitmotiv de son œuvre vaut pour quiconque s'y engage :

« Quant à vous qui ignorez tout du sujet et qui n'avez ni sensation, ni perception, ni expérience de l'illumination et de la contemplation divines, comment n'êtes-vous pas effrayés par le seul fait d'écrire ou de parler là-dessus ? S'il est vrai que nous devons rendre compte de toute parole oiseuse,<sup>197</sup> à combien plus forte raison ne serons-nous pas examinés sur ce point et punis comme diseurs de riens ». <sup>198</sup>

#### (ii) L'illumination divine, centre et source de la théologie

L'avertissement entendu, force est d'admettre qu'il est impossible de comprendre l'œuvre de Syméon le Nouveau Théologien sans la référer à une expérience initiale et personnelle du divin. En effet, ce que l'on pourrait convenir d'appeler l'irruption soudaine du divin dans la vie de Syméon, alors qu'il n'est encore qu'un jeune laïc déjà fortement imprégné du désir de

---

<sup>197</sup> Cf. Matthieu 12, 36.

<sup>198</sup> Eth I.12.455-461.

Dieu, explique et fonde pour une part tout à fait significative la forme et le contenu de sa pensée théologique qui mobilisera tout l'héritage monastique de Byzance pour lui conférer un nouveau visage à la fois radical et familier. Ce vécu subjectif premier fournira au moine de Constantinople la base et le cadre d'un patient effort d'objectivation soit pour le justifier face à de continuels détracteurs, soit pour introduire ses propres disciples aux données et aux conditions d'une telle expérience de Dieu patiemment référée à la tradition biblique et patristique qui la précède.

Certes, le jugement, et même l'embarras, de certains de ses plus grands admirateurs en Occident -nous pouvons mentionner ceux notamment qui ont le plus contribué à rendre accessible en Occident la pensée du Nouveau Théologien par l'édition de ses œuvres- n'est pas sans susciter quelques méfiances lorsqu'il s'agit d'exposer cette littérature dans le monde universitaire où le témoignage de l'expérience mystique avec son caractère subjectif n'a que peu de place. Il y a là un écueil que la présente introduction à la pensée du Nouveau Théologien ne sera peut-être pas totalement parvenue à éviter. Il est vrai que le style même du moine byzantin ne souscrit guère, du moins en apparence, aux procédés de la logique pourtant requise dans les habitus de pensée hérités tant de la scolastique que des lumières. En effet, dès 1928, Irénée Hausherr, affirmait à propos de Syméon qu'il fut un esprit, sublime sans doute, mais aventureux, et plus doué pour le lyrisme que pour la logique.<sup>199</sup> La même idée apparaît dans l'introduction de Jean Darrouzès aux *Capita theologica* : « Ces procédés sont bien d'un visionnaire et d'un contemplatif qui procède par coups d'œil, par vues d'ensemble plutôt que par raisonnement et progression logique ».<sup>200</sup> Il est vrai que Darrouzès réservait surtout ce constat aux *Capita theologica* sans doute rédigés au jour le jour et récapitulant l'essentiel d'une doctrine peut-être plus construite notamment dans les trois *Orationes theologicae* et les quinze *Orationes ethicae*.

Introduire aux fondements anthropologiques et théologiques de la pensée de Syméon le Nouveau Théologien suppose donc un travail d'objectivation et de systématisation auquel son œuvre se prête mal. Outre les raisons déjà évoquées, il en est une autre plus matérielle

---

<sup>199</sup> Cf. I. Hausherr, Introduction, *Vita Simeonis*, p. LVI.

<sup>200</sup> J. Darrouzès, Introduction, Syméon le Nouveau Théologien, *Capita theologica*, Paris, Cerf, SC 51bis, 1996<sup>2</sup>, p. 29.

à laquelle se trouvera confronté tout chercheur. Il s'agit de la nature de sa production littéraire. En effet, que ce soient les questions disputées dans les *Orationes theologicae* et *ethicae*, les *Catecheses* destinées aux moines dont il est devenu l'higoumène ou les *Hymni* théologiques etc..., tous ces documents relèvent de façon récurrente du souci de défendre et de justifier l'expérience consciente de la grâce divine dont il affirme avoir été le bénéficiaire et qu'il tient pour absolument vitale à tout chrétien quel que soit son rang social et pour particulièrement nécessaire à tous ceux qui prétendent, soit traiter de questions théologiques, soit occuper une fonction ecclésiastique. Il n'est pas surprenant, au regard d'un impératif si clairement énoncé, qu'on en vienne à présenter Syméon comme l'une des plus importantes figures de la théologie mystique<sup>201</sup> qui apparaîtra dès lors comme le concurrent tout désigné d'une théologie rationaliste considérée comme plus sûre.<sup>202</sup> Ses productions littéraires et le souci qu'elles traduisent nous renseignent d'ailleurs sur le siècle de Syméon et sur les préoccupations qui furent les siennes et qui contrastent singulièrement avec ce que l'histoire retiendra à tort ou à raison comme la grande période conciliaire qui s'achève avec le synode constantinopolitain de 843 qui clôt en un sens, du moins officiellement, la crise iconoclaste, et parachève la réception des formules tout en équilibre du Concile de Chalcédoine (451) sur l'union des natures divine et humaine dans l'Hypostase du Verbe. Le siècle de Syméon trouvant sans doute quelque répit et sérénité après la dure période iconoclaste que Byzance venait de traverser va être propice à l'éclosion d'un intérêt croissant pour une nouvelle forme d'humanisme. Et l'on sait à ce titre que Constantinople

---

<sup>201</sup> Nous serions en effet tentés de qualifier la théologie de Syméon le Nouveau Théologien de 'théologie mystique'. Si l'appellation n'est pas complètement dénuée de fondement, nous commettons sans doute par association une qualification un peu rapide de ses écrits. En effet, l'expression 'théologie mystique' n'apparaît qu'une seule fois dans toute l'œuvre du moine constantinopolitain et encore est-ce incidemment. Dans le premier traité des *Orationes ethicae*, alors que Syméon montre non sans un certain lyrisme en quoi les saints ont réellement qualité de membres du Christ (Eth 1.6.1-2) chacun pour sa part et tous ensemble, et ce dès l'origine jusqu'à la fin des temps, constituant dans la trame de l'histoire l'unique corps du Christ, il affirme que certains d'entre eux tiennent lieu de 'cuisses'. « *Ils portent en eux, dit-il, la fécondité des concepts dignes de Dieu de la théologie mystique* [τὸ γόνιμον ἐν ἑαυτοῖς φέροντες τῶν θεοπρεπῶν νοημάτων τῆς μυστικῆς θεολογίας] *et ils engendrent sur terre l'Esprit de salut, en jetant le fruit et la semence de l'Esprit dans le cœur des hommes par la parole de leur enseignement* », Eth 1.6.21-26. De fait si l'on parcourt les usages antécédents de l'expression 'théologie mystique', force est de constater que seul Maxime le Confesseur en fait un emploi aussi fréquent qu'explicite, si l'on omet quelques occurrences chez Eusèbe de Césarée et Cyrille d'Alexandrie par ailleurs beaucoup moins précises que chez Maxime. Curieusement, alors qu'il a rédigé un texte qui porte le titre *De mystica theologia*, le Pseudo-Denys n'en fait jamais usage sous cette forme.

<sup>202</sup> Certaines observations des éditeurs du Nouveau Théologien aux Sources chrétiennes y font parfois allusion quand le propos de Syméon leur semble prêter le flanc à quelques critiques, critiques d'ailleurs qui sont surtout émises à partir d'une théologie latine plus construite et surtout plus tardive.

allait devenir pour quelques deux siècles un foyer d'intenses activités intellectuelles que l'histoire retiendra sous le nom de Renaissance macédonienne.

L'expérience consciente de Dieu, que l'on pourrait aussi bien désigner par un voir Dieu [ἰδεῖν τὸν Θεόν], apparaît donc comme le cœur et le centre même de l'œuvre de Syméon.<sup>203</sup> Cette expérience qui renvoie aux données de la conscience et de la subjectivité marque certainement la singularité du moine constantinopolitain tant toutes ces considérations sont insistantes. Mais une lecture approfondie de Syméon laisse aussi apparaître les linéaments d'une physique, d'une anthropologie et d'une métaphysique qui ne sont pas dépourvues de systématisme et d'originalité sans pour autant qu'il faille vouloir y chercher des nouveautés ou innovations par rapport à la tradition monastique qui les porte. Certes les écrits de Syméon ne sont pas équivalents à ceux très métaphysiques que l'on attribue à Denys l'Aréopagite qu'il connaît et convoque, parfois à son insu, et auquel il lui arrive d'être comparé.<sup>204</sup> Ils n'ont pas la technicité logique et la maîtrise conceptuelle de ceux de Maxime le Confesseur dont il hérite pourtant des principales positions dogmatiques et un goût de l'image et de la métaphore jamais démenti. Ils sont loin de la forme très scolaire des productions de Jean de Damas mais ils dépendent sans conteste des solides acquis synthétisés par le moine syrien.

Les productions de Syméon si caractéristiques de son siècle sont plus personnelles, plus intimistes, plus confidentielles même quand elles s'engagent dans des formes ouvertement apologétiques mais d'une apologétique moins batailleuse et scolastique qu'existentielle et spirituelle.

Sa vision du monde, de l'homme, de Dieu, de leur rapport, sa théorie de la connaissance, de ses conditions et de ses limites prennent leur source dans la vie ascétique et l'expérience consciente de Dieu de laquelle découlent des schèmes théoriques récurrents qu'il est utile d'exposer avec le plus de clarté possible en rassemblant de nombreuses données dispersées

---

<sup>203</sup> Nous ne faisons que reprendre ici une idée communément admise. Dans l'introduction qu'il a donnée à l'édition des *Orationes theologicae et ethicae*, Darrouzès rappelait ce point capital déjà soulevé par Hausherr en 1928 : « En définissant la pensée de Syméon, I. Hausherr parle de cercle et de mur circulaire, pour signifier qu'elle forme un tout indivisible et que toutes les parties tiennent à un centre de cohésion. Nous ne savons pas quel a été le point de départ réel, mais logiquement tout peut se déduire de la vision consciente de Dieu », dans J. Darrouzès, Introduction, Syméon le Nouveau Théologien, *Orationes theologicae et ethicae*, t. I, p. 25. Il citait alors I. Hausherr, Introduction, *Vita Simeonis*, p. LXIX & LXXX.

<sup>204</sup> Cf. la Préface de Nicéas Stéthatos aux *Hymni* de Syméon le Nouveau Théologien (T. I, SC 156, 1969, p. 106-135). Voir également, I. Perczel, Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien, dans Y. de Andia éd., *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Actes du colloque de Paris, 21-24 septembre 1994, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1997, p. 341-357.

dans des écrits dont l'intention n'était de fournir ni un traité systématique d'anthropologie, ni même un compendium de la Foi orthodoxe.

Afin de bien dégager les éléments structurels principaux de la pensée de Syméon, il convient d'entrer par ce qui a été pour lui le moment fondateur de sa conception du réel : sa première expérience spirituelle que nous qualifierons d'anonyme comme nous nous en expliquerons. L'illumination divine initiale expérimentée par Syméon, de façon soudaine, apparaît non seulement comme le moment fondateur de toute sa pensée théologique mais également comme ce qui, du moins pour lui, autorise et valide tout discours qui prend pour objet le divin, sa nature, ses opérations et ses dons.<sup>205</sup> C'est, nous l'avons dit, cette expérience qui constitue le creuset d'où et où sa pensée théologique s'élabore. Nous verrons que cela n'est pas sans incidence sur sa compréhension de Dieu, de la doctrine issue des grands conciles, sur sa conception de l'homme, sur la compréhension de son statut présent, de son statut initial et de son statut final à la lumière d'une christologie finalement profondément chalcédonienne. Si l'examen du témoignage direct de Syméon constitue la première partie de la présente introduction, l'analyse des conséquences anthropologiques d'une telle expérience en formera la seconde. Il en découle en effet une certaine compréhension de la perception sensorielle et intelligible, de l'homme, double par nature, de l'âme à la fois trine et une. Nous verrons également ce qu'il en est de la nature du divin contemplé, de son caractère informe, de son statut foncièrement inconnaissable et indicible mais également des conditions d'une certaine connaissance de Dieu et des conditions de la nomination d'une réalité dépourvue de noms et qui paradoxalement les embrasse tous. Dans une troisième partie, nous examinerons les conséquences de cette théologie expérientielle sur la compréhension d'une théologie du salut de l'homme à la lumière de son statut originel, de sa condition présente d'existence consécutive à la transgression d'Adam et de la résurrection finale pour une part déjà expérimentée dans la vie en Christ qui commence dès ici-bas pour chaque homme qui ne dédaigne pas se connaître lui-même et faire retour à la plénitude de sa nature foncièrement ordonnée à la communion avec Dieu.

---

<sup>205</sup> Cf. Theo III.133ss.

### (iii) Difficultés récurrentes

Une dernière remarque introductive nous semble utile. Il faut savoir que l'expérience initiale de Syméon, ses références constantes au caractère nécessaire de l'inhabitation consciente, bien que suprasensible, du divin en l'homme, et les explications anthropologiques et théologiques qu'il en donne, ont, dès son vivant, soulevé au bas mot une certaine perplexité, mais souvent aussi de sérieuses réserves critiques.<sup>206</sup> Cette réserve à l'égard, non seulement du Nouveau Théologien, mais à l'égard de l'expérience mystique, se rencontre aujourd'hui encore. Cette irruption de l'irrationnel, peut-être faudrait-il dire du supra-rationnel, dans le champ même de savantes constructions théologiques dont il interroge parfois la légitimité n'est pas sans bouleverser un certain ordre de choses. Ce renversement a rencontré de tout temps, et le siècle de Syméon n'y a pas dérogé, de fervents admirateurs et de systématiques détracteurs. Il n'est pas rare qu'on fasse plus facilement confiance, pour la critique historique, aux seconds qu'aux premiers sans toujours admettre que les pétitions de principe sont souvent partagées par les deux camps. Sur ce fond polémique, qui n'est jamais bien loin, nous avons fait le choix d'écouter et de présenter le témoignage de Syméon lui-même qui a délibérément opté pour la forme du récit d'une expérience vécue, et évité, du moins en partie, l'exposé conceptuel.<sup>207</sup> Pour notre part, nous avons tenu a priori ses propos pour cohérents avec eux-mêmes et fidèles à l'expression d'une théologie vivante car expérimentée au long des jours dans la plus pure tradition de l'ascétisme monastique orthodoxe vécu, dans son cas, dans une forme de monachisme urbain, réglé par le *Typicon*, en contact permanent avec la vie grouillante de la Constantinople des Xe et XIe siècles.<sup>208</sup>

### (iv) Bref aperçu du contexte intellectuel

Il est utile pour bien comprendre la pensée du Nouveau Théologien de la resituer dans l'histoire intellectuelle qui fut celle de Byzance au tournant des deux millénaires. Cette histoire avait été jusque-là motivée, pour une assez grande part, par une lutte continue pour l'orthodoxie. L'histoire intellectuelle de Byzance paraissait parfois se confondre avec

---

<sup>206</sup> A ce titre on consultera, l'introduction de J. Darrouzès aux *Orationes theologicae et ethicae*, t. I, p. 7- 37.

<sup>207</sup> A ce propos, voir Eth V.212-216 : « Mais dans ce domaine les concepts ne doivent pas être nommés concepts, mais contemplation des réalités véritables, car c'est d'après leur contemplation que nous parlons ; il faut plutôt désigner ces paroles comme un récit des choses vues ».

<sup>208</sup> Il faut noter que les écrits du moine byzantin qui connut la vie palatine, ses fastes de cour, ses grandeurs et ses bassesses fourmillent de détails très vivants sur la vie de Constantinople à la fin du Xe et au début du XIe siècle, voir Eth XI.306ss.

l'histoire de la doctrine qui pût exprimer le plus adéquatement possible la nature du mystère, l'expérience de Dieu et l'expérience du salut. Il est vrai que la question de la foi commune visant à assurer l'identité et l'unité de l'Empire a toujours été un souci du pouvoir impérial byzantin parfois tenté de s'accommoder d'une orthodoxie à moindre frais. Mais la documentation aujourd'hui à notre disposition atteste également de la place importante à certaines époques plus qu'à d'autres de la littérature profane qui fournissait un matériau de base pour l'apprentissage de la grammaire, de la rhétorique et de la philosophie. La philosophie comprenait, ainsi que nous le savons, des éléments de logique, des éléments d'éthique, de physique et parfois de métaphysique.<sup>209</sup> C'est à ce moment-là que la tension, voire le conflit avec le christianisme devait se faire le plus manifestement sentir. En effet, la métaphysique, ou philosophie première, en encore théologie, offrait un modèle explicatif et transcendant de la réalité qui entraînait directement en conflit avec la révélation biblique, la doctrine de la création et celle de la nécessité du salut.

Comme nous le disions plus haut, le Nouveau Théologien est contemporain d'une période où l'histoire intellectuelle de Byzance connaît une certaine stabilisation des questions dogmatiques. Cette stabilisation semble avoir été propice à ce que l'on pourrait convenir d'appeler un renouveau intellectuel que d'aucun n'hésite pas à appeler un renouveau platonicien,<sup>210</sup> plus précisément un renouveau de cette forme de platonisme qui s'est exprimée avec le plus de force dans la pensée de Proclus.<sup>211</sup>

Sans doute sous l'influence d'une certaine appropriation de schèmes scolaires et de méthodes bien attestés dans les productions platoniciennes de l'Antiquité tardive, le siècle de Syméon voit l'émergence d'une forme de théologie aux allures scolastiques, une théologie de cour, qui semble avoir tenu pour plus que suspectes les expressions si réalistes de l'expérience consciente de la grâce de Dieu décrite par le Nouveau Théologien.<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> L'œuvre du Pseudo-Aréopagite, de Maxime le Confesseur, autant que celle de Jean de Damas, sans omettre celle de Photius pour ne mentionner que les plus connus atteste amplement de l'intégration, certes de façons parfois fort diverses, de schèmes généraux qui appartiennent plus à une forme de mentalité qu'à une doctrine spécifique.

<sup>210</sup> Ainsi s'exclame E. des Places à propos notamment du commentaire de Psellus aux *Oracula chaldaica* : « étonnant XIe siècle byzantin. Avec lui on peut parler d'un renouveau platonicien, à condition de mettre dans l'adjectif les formes diverses du moyen et du néoplatonisme », *Oracula chaldaica*, E. des Places éd., Paris, Les Belles Lettres, 1971, p.46.

<sup>211</sup> Voir par exemple, K. Parry, *Reading Proclus Diadochus in Byzantium*, dans H. Tarrant & D. Baltzly éd., *Reading Plato in Antiquity*, London, Duckworth, 2006, p.223-236.

<sup>212</sup> Les adversaires de l'expérience consciente de Dieu affirment que ceux qui prétendent parler par l'Esprit-Saint ne sont pas enseignés par Lui, mais enseignent aux autres, en vertu de leurs propres syllogismes, des



Le degré de formation de Syméon en une telle période de renaissance intellectuelle reste pour une part mystérieux. Ses écrits ne laissent filtrer aucune information directe sur cette question délicate. On ne peut guère compter sur son biographe, Nicéas, pour être mieux renseigné. Les quelques lignes qu'il consacre à la formation intellectuelle du Nouveau Théologien<sup>213</sup> s'efforçant de minimiser l'impact de la philosophie, qui connaît un plein essor, sur sa pensée les rendent plus que suspectes.

Il est d'ailleurs aisé de constater, qu'à sa manière, Syméon le Nouveau Théologien se fait l'écho de schèmes platoniciens parfaitement intégrés : l'enfermement de l'âme dans la prison, ce monde sensible dans son état de corruption consécutif à la transgression d'Adam, le statut de prisonnier enchaîné, la lumière, l'aveuglement par excès,<sup>214</sup> le domaine sensible et le domaine intelligible, respectivement présidés par le soleil sensible pour le lieu sensible et par le Soleil intelligible pour le domaine intelligible.<sup>215</sup> La référence à l'Un et au Bien,<sup>216</sup> la nature ailée de l'âme,<sup>217</sup> ses puissances noétique et sensorielles parachèvent le tableau.<sup>218</sup> Mais c'est peu dire que le Nouveau Théologien ne réfère jamais ces motifs platoniciens à la philosophie ancienne qui les a vus naître et cherche dans la quasi-totalité des cas à prendre

---

choses qu'ils n'ont ni vues, ni entendues dire (cf. Eth V.427-431). Ils les traitent explicitement de menteurs et de 'mythologues' (Eth V.428). Pour Syméon, ce sont pourtant eux les nouveaux hérétiques ainsi qu'il l'affirme en *Catecheses* XXIX : « Mais voici ceux dont je parle et à qui je donne le nom d'hérétiques : ceux qui disent qu'il n'y a personne, à notre époque, au milieu de nous, qui puisse observer les commandements évangéliques et se rendre conforme aux saints Pères ; avant tout, qui soit croyant et pratiquant – car c'est aux œuvres que se montre la foi, comme dans le miroir les traits du visage - ; ensuite, grand contemplatif en même temps que voyant-Dieu [Θεόπτην], - ce que l'on devient en étant illuminé, en recevant l'Esprit-Saint et par Lui en apercevant le Fils avec le Père. Ceux qui prétendent que cela est impossible, ce n'est pas en une hérésie particulière qu'ils sont tombés, mais, si je puis dire, dans toutes à la fois, celle-ci les dépassant toutes par l'impiété et l'excès du blasphème, et les recouvrant. Qui parle ainsi renverse [ἀνατρέπει] toutes les divines Écritures », Cat XXIX.137-150, [...] « Ceux qui parlent ainsi ferment le ciel que le Christ nous a ouvert et interrompent le chemin qu'il nous a lui-même frayé pour y remonter », (158-161) [...] « ces ennemis de Dieu, ou pour mieux dire ces antichrists affirment : 'C'est impossible, impossible !' », (166-167). Ce propos se prolonge par un rappel (169ss) du cas des Scribes et des Pharisiens 'guides aveugles des aveugles' qui n'entrent pas eux-mêmes dans le Royaume et qui empêchent ceux qui le veulent d'y entrer (cf. Luc 11, 52 ; Matthieu 23, 13).

<sup>213</sup> Cf. *Vita* 2.6-26. Voir *supra* : « Origine, ascendance et formation ».

<sup>214</sup> Pour la description de cet état qui semble directement inspiré de Platon, *Respublica* VII, voir, Eth I.12.339-377.

<sup>215</sup> Par exemple, Cent II.25 [118.7-18]. Voir également ci-après, B.2. Perception des deux mondes. Comparer, Proclus, *Theologia platonica* II.7 [44.12-16] : « Outre ce qui a déjà été dit, il fait dépendre la seconde monade (i.e. le soleil sensible) de celle qui règne dans l'intelligible ; de la sorte, ce sont tous les êtres qu'il tend vers le Bien, les premiers comme les tout derniers, je veux dire les intelligibles et les sensibles ».

<sup>216</sup> Sur l'attribution à Dieu des prédicats Un et Bien par Syméon, voir par exemple, Eth III.145-147.

<sup>217</sup> Cf. Eth XIII.11.

<sup>218</sup> Voir ci-après, B.1. Les deux niveaux de la perception, sensible et intelligible.

appui sur leurs équivalents chez les prophètes, les apôtres et chez les pères inspirés de Dieu.<sup>219</sup>

Il est difficile de savoir dans quelle mesure Syméon était conscient de la nature de ces 'emprunts'. S'il les a faits en connaissance de cause, ce ne saurait être que pour montrer que cette séduction résurgente du platonisme qui s'exprime à nouveau librement est assimilée et totalement dépassée dans la révélation chrétienne.<sup>220</sup> Syméon montrerait ainsi que tout ce que quêtait la philosophie du dehors dans un mouvement naturel d'ascension vers le principe, est, à un niveau éminemment supérieur, révélé clairement dans le christianisme et réellement vécu dans le monachisme qui est le lieu par excellence de la vie philosophique où l'homme s'instruit de l'art des arts et de la science des sciences.<sup>221</sup> Dans le fond, pour Syméon, les tenants de la tradition philosophique seraient restés à un stade inférieur d'illumination, à l'inconnaissable et au sans nom.<sup>222</sup> Syméon ne rejette pas totalement ce moment, mais il n'en fait bien que le premier moment qui est dépassé par le fait que Celui qui apparaît dans la fulgurance lumineuse n'est pas impersonnel mais se révèle au contraire personnellement dans un colloque intime avec celui qui est illuminé et qui devient l'élève de Dieu.<sup>223</sup>

## A. Phénoménologie de l'illumination divine

### Introduction

Pour comprendre la pensée de Syméon le Nouveau Théologien, il est nécessaire d'exposer ce qui apparaîtra comme le point de référence de toute sa vie : l'illumination divine. L'expérience qu'en fit Syméon n'est racontée au sens strict et sous cette forme qu'en deux

---

<sup>219</sup> Cf. Theo I.144-145 ; 434-436 ; Theo III.158-160.

<sup>220</sup> Voir par exemple pour expliciter ce positionnement dans le livre XXIV des *Catecheses* : « Frères et Pères, la connaissance spirituelle ressemble à une maison construite au milieu de la connaissance mondaine et païenne [μέσον τῆς κοσμικῆς καὶ ἐλληνικῆς γνώσεως], et dans laquelle, comme un coffre solide et bien gardé, la connaissance des Écritures divinement inspirées et le trésor d'ineffable richesse qu'elle enferme sont mis en dépôt, -richesse que jamais ceux qui entrent dans la demeure ne pourront contempler, sauf bien sûr si le coffre leur est ouvert. Mais il n'appartient pas à l'humaine sagesse [ὑπὸ ἀνθρωπίνης σοφίας] de jamais arriver à l'ouvrir, et c'est pourquoi demeure inconnue à tous les hommes du monde la richesse en lui déposée par l'Esprit », Cat XXIV.7-16.

<sup>221</sup> Cf. Cat XXVI.6-19.

<sup>222</sup> Ce faisant Syméon s'inscrirait une fois de plus dans les pas de l'apôtre Paul en prenant pour modèle la prédication de ce dernier à l'Aréopage (Act 17) lorsqu'il invoque le 'dieu inconnu' dont lui Paul va révéler le nom aux Athéniens.

<sup>223</sup> Cf. Cent III.84 [172.27-174.10]. Voir à ce propos, l'affirmation radicale du Nouveau Théologien dans les *Orationes ethicae*, à propos de la philosophie : « la sagesse du monde que ta grâce a abolie », Eth XI.373-374.

endroits de son œuvre, dans les *Catecheses* qu'il donna aux moines de Saint Mamas dont il était alors l'higoumène.

Si l'on respecte l'ordre chronologique, le premier récit se trouve en *Catecheses* XXII. Le second en *Catecheses* XVI. Le premier rapporte l'expérience d'un jeune laïc, Georges, aux prises avec de nombreuses responsabilités publiques, il est l'intendant de la maison d'une patrice et fréquente quotidiennement le Palais impérial.<sup>224</sup> On admet aujourd'hui que ce récit est autobiographique et que le Georges en question n'est autre que Syméon qui avait alors autour de vingt ans.<sup>225</sup> Le second récit se situe sitôt Syméon admis au monastère de Stoudios.<sup>226</sup> Syméon vit alors dans l'intimité de Syméon l'Ancien qu'il tient pour son père spirituel. Convoquer ces deux récits n'a d'autre visée que de comprendre ce qui a constitué pour Syméon le motif central de tous ses écrits. C'est de cette expérience en effet qu'il part, c'est à elle qu'il revient sans cesse au point qu'elle devient l'épicentre de sa pensée, le lieu et le moment où lui sont révélées, et la gravité de l'état présent de l'homme aveugle, et la guérison qui peut lui faire recouvrer une capacité de voir et un mode de vivre aujourd'hui perdus. Car l'expérience de Syméon n'est pas une expérience comme une autre, elle ne ressortit pas à quelque consolation spirituelle spéciale, elle relève directement et exclusivement du salut. Elle est révélatrice de la nature même du salut apporté par le Christ et qui conduit à supplier Dieu d'activer ce qui en l'homme est présentement mort, la puissance intellectuelle. D'où il ressort que négliger pareille révélation, revient ni plus ni moins à négliger le salut, en un mot refuser la vie et choisir la mort. Les propos de Syméon qui n'auront de cesse d'exhorter à voir ont une connotation dramatique qui n'est pas sans rappeler, et le livre des Psaumes, et Saint Paul qu'ils citent abondamment. Mais nous n'aborderons qu'incidemment ici cet aspect pour nous intéresser principalement à la description de l'illumination divine en cherchant autant que faire se peut à distinguer le détail factuel, de l'interprétation qui en est faite, les symptômes psychologiques et physiques de la glose qui tente d'en expliquer le sens.

---

<sup>224</sup> Cf. Cat XXII.171-173.

<sup>225</sup> Voir la note 1, p.366-367 de l'édition de Krivochéine en SC 104 (1964).

<sup>226</sup> L'attribution des deux visions à la même personne soulève d'importantes difficultés qui ont été discutées par Krivochéine dans une longue note qui tente de les débrouiller quelque peu. Voir Cat XVI, note 2, p.236-239.

## 1. La première illumination divine de Georges/Syméon, jeune laïc vivant dans le siècle (Catéchèses XXII)

### a. Introduction

Le motif de ce récit apparaît dans le bref propos qui l'introduit, Syméon veut simplement montrer que la foi, don de Dieu mais aussi état, ou vertu, à laquelle notre nature nous prédispose nous introduit dans le mystère de notre parenté avec le divin, en ce sens que ce contact<sup>227</sup> éveille ce qui en l'homme est par nature intelligible, immatériel et lumineux et qui était jusqu'alors couvert du voile de la chair corruptible et de ce fait mort. Pour illustrer concrètement ce que celui qui est alors l'higoumène de Saint Mamas entend dire pour y exhorter ses frères, il fait le récit détaillé de l'expérience d'un certain Georges dont on a admis dès la *Vita* qu'il s'agit de Syméon lui-même.<sup>228</sup> Au regard de l'importance tout à fait centrale de ce document, il est utile d'en bien comprendre le contexte et de citer le témoignage rapporté dans son intégralité.

### b. Le récit

« (XXII.22) C'était un nommé Georges, guère avancé en âge – autour de vingt ans – qui habitait à Constantinople, et cela de notre temps : beau de figure, (25) l'habit, l'allure et la démarche si recherchés, que d'aucuns en concevaient à son sujet de méchants soupçons, - de ces gens qui ne voient que l'enveloppe extérieure et jugent en mauvaise part la conduite d'autrui. Un saint moine qui vivait dans un monastère de la ville fit sa connaissance. Le jeune homme, (30) lui ayant confié les choses de son âme, reçut simplement de lui une petite prescription à ne pas oublier. Il était aussi allé chercher auprès de lui un livre contenant les récits de la vie des moines et de leur ascèse pratique : le vieillard lui donne le traité de (35) Marc le moine, qui instruit de la loi spirituelle. Le jeune homme le reçut comme s'il venait de Dieu même et, dans son espoir d'en tirer quelque fruit précieux, le parcourut tout au long avec soif et attention. Mais, tout en faisant profit de tous les chapitres, il y en eut seulement trois qu'il planta, pour ainsi dire, dans son (40) cœur (II Sam. 18, 14).

Le premier (i) était celui qui s'exprime ainsi en propres termes : "Si tu cherches la guérison, prends soin de ta conscience : et tout ce qu'elle te dit, fais-le, et tu y trouveras profit".<sup>229</sup>

Le second (ii) : "Quiconque, avant de pratiquer les commandements, recherche les opérations [τὰς ἐνεργείας] du Saint-Esprit, est semblable (45) à un esclave acheté

---

<sup>227</sup> Sur le contact intellectif qui conditionne la révélation divine, voir, Eth XIV.233-241.

<sup>228</sup> Pour comparer les deux récits, voir *Vita* 4-5. Nicétas n'en rapporte que le strict minimum dans la *Vita*.

<sup>229</sup> Marc le moine, § 69 (PG 65, 913c)

pour de l'argent qui, au moment où on l'achète, cherche à se faire attribuer, en même temps que son prix, la liberté".<sup>230</sup>

Le troisième (iii): "L'aveugle qui crie et dit : Fils de David, aie pitié de moi (Cf. Marc 10, 47-48)! c'est celui qui prie de façon corporelle et n'a pas encore la connaissance spirituelle. Mais l'aveugle de jadis, ayant recouvré les yeux et vu le (50) Seigneur, confessant non plus le fils de David, mais le Fils de Dieu, l'adora (Cf. Jean 9, 35-38)".<sup>231</sup>

A cette lecture, le jeune homme s'émerveilla et, émerveillé, il crut que

(i) par le soin donné à sa conscience il trouverait grand profit, que

(ii) par la pratique des commandements, il connaîtrait l'opération [ἡ ἐνέργεια] (55) du Saint-Esprit et,

(iii) par la grâce de celui-ci, recouvrerait un mode de voir intellectif [νοερῶς] et verrait le Seigneur. Ainsi, blessé par celui-ci d'amour (Cf. Cant. 2, 5 ; 5, 8) et de désir, il cherchait par l'espérance la beauté première [τὸ πρῶτον κάλλος],<sup>232</sup> sans même qu'elle se montrât. Il ne fit rien d'autre, comme il me l'affirma avec serments, que d'exécuter chaque soir la petite (60) prescription que lui avait donnée ce saint vieillard, avant de s'étendre sur son lit. Si donc sa conscience lui disait : "Allons, fais encore d'autres métanies, ajoute d'autres psaumes, répète le Kyrie eleison, tu peux encore !" il lui obéissait de bon cœur et, (65) sans hésiter, comme si Dieu même le lui avait dit, exécutait tout cela. Et dès lors il ne se coucha plus une fois en laissant sa conscience lui faire ce reproche : Pourquoi n'as-tu pas fait cela ? En la suivant ainsi scrupuleusement, et elle, de son côté, allongeant chaque jour ses demandes, il arriva en peu de jours (70) que son office du soir [ἡ τῆς ἐσπέρας ἀκολουθία] s'allongea beaucoup. En effet, pendant la journée, il dirigeait la maison d'un patrice et allait quotidiennement au Palais, pris par des soucis qui se rapportaient à cette vie, sans qu'un homme pût connaître ses habitudes. Aussi les larmes, chaque soir, (75) coulaient-elles de ses yeux, il multipliait les grandes métanies, en gardant les deux pieds joints, immobiles, à leur place, et il récitait avec instance des prières à la Mère de Dieu, avec gémissements et larmes ; comme si le Seigneur était là (80) corporellement, il tombait à ses pieds immaculés et, comme un aveugle, lui demandait d'avoir pitié de lui et de lui faire recouvrer la vue sur le mode de l'âme [ψυχικῶς]. Mais comme chaque soir sa prière s'allongeait, il tenait bon jusqu'à minuit, sans se relâcher ou se laisser aller si peu que ce fût dans le temps de sa prière, sans qu'un seul membre de son corps (85) fît le moindre mouvement, sans

---

<sup>230</sup> Citation attribuée à Marc le moine mais provenant d'un autre ouvrage que celui mentionné, qui en constituait cependant un seul avec *La loi spirituelle* à l'époque de Syméon, voir note 2, p.368-369 (*Catecheses*, t.2).

<sup>231</sup> Marc le moine, § 11 (PG 65, 908a)

<sup>232</sup> On retrouve une seconde fois la formule τὸ πρῶτον κάλλος chez Syméon, voir, Hymni XLVI.47 (éd. A. Kambylis).

même tourner ou lever les yeux, mais il se tenait ainsi debout, immobile, tel une statue ou quelque chose d'incorporel [ὡσπερ τις ἀσώματος].<sup>233</sup>

### *L'illumination divine*

Un jour, où il était debout et disait : "O Dieu, sois-moi propice, à moi pécheur (Cf. Luc 18, 13)", d'esprit plutôt que (90) de bouche quand soudain sur lui brilla d'en haut avec profusion une illumination divine [ἐλλαμψις θεία] qui emplit entièrement l'endroit.

Là-dessus, l'adolescent ne se rendit plus compte, il oublia s'il était dans une maison, ou s'il se trouvait sous un toit.

Car il ne voyait, de toute part, que de la lumière :

avait-il seulement les pieds sur terre, il ne s'en rendait pas compte, et il n'y avait en lui ni crainte (95) de tomber, ni souci du monde, et rien de ce qui atteint les hommes et les êtres doués d'un corps n'atteignait alors sa pensée [τῷ λογισμῷ],

mais, tout entier présent à la lumière immatérielle

et lui-même, à ce qu'il lui semblait, devenu lumière, oublieux du monde entier,

il fut inondé de larmes, d'une joie et d'une allégresse inexprimables (Cf. Luc 1, 14 ; I Pierre 1, 8).

### *Découverte d'une autre lumière*

(100) Alors, son intellect [νοῦς] s'éleva jusqu'au ciel et découvrit une autre lumière [ἄλλο φῶς], plus claire que celle qui était proche. Apparition merveilleuse, près de cette lumière se tenait ce saint dont nous avons parlé, l'angélique vieillard qui lui avait fourni la consigne et le livre en question.

### *Explication de la découverte de la seconde lumière et de l'apparition du saint moine*

(105) Ayant entendu ce récit, je pus me faire une idée, soit des grands secours que lui avait procurés l'intercession de ce saint, soit de la providence par laquelle Dieu avait montré au jeune homme quelle sublime vertu avait acquise ce saint.

### *Terme de la contemplation*

Quand cette contemplation fut passée et que (110) l'adolescent, ainsi qu'il me le raconta, fut revenu à lui [εἰς ἑαυτὸν πάλιν ... γενόμενος], il était en proie à la joie et à la stupeur, il pleurait du fond du cœur et ses larmes s'accompagnaient de douceur. Finalement il tomba sur son lit, et au même moment le coq chanta et annonça le milieu de la nuit. Peu après, les églises sonnèrent pour l'Orthros et (115) il se leva

---

<sup>233</sup> La petite prescription, la règle de prière, que Syméon le stoudite donna au jeune laïc (Georges/Syméon) est similaire à celle que Syméon, devenu higoumène de Saint Mamas, prescrira à ses propres moines. Voir en particulier, Cat XXVI.272-298.

pour psalmodier selon son habitude, sans même avoir, de toute la nuit, songé au sommeil ». <sup>234</sup>

### *c. L'enchaînement des faits*

Relevons tout d'abord l'ordre de succession des faits :

- La rencontre d'un jeune laïc d'une vingtaine d'année, intendant de la maison d'un patrice, <sup>235</sup> avec un saint moine vivant dans un monastère de la ville.
- La confession du jeune homme à laquelle le saint moine répond en lui donnant une petite prescription et un livre, le traité de Marc le Moine.
- L'application de la petite prescription à la lumière de trois chapitres en particulier tirés du traité reçu.
- La supplication au Seigneur pour recouvrer la vue.
- La prolongation de la prière immobile et silencieuse ("d'esprit plutôt que de bouche", 88-90) jusqu'à minuit.
- L'avènement soudain de l'illumination divine et ses conséquences (états cognitifs internes et émotions).
- L'élévation de l'intellect au ciel et découverte d'une autre lumière, plus claire.
- L'apparition du saint moine près de cette autre lumière.
- La fin de la contemplation, le coucher sur son lit, le chant du coq annonçant le milieu de la nuit.
- Les églises sonnant l'Orthros, le lever et le chant habituel des Psaumes (probablement l'hexapsalme suivi des cathismes usuels).

Outre ces faits rapportés qui frappent par leur extrême sobriété, encore qu'ils fourmillent de nombreux détails, il faut relever un ensemble d'indications où Syméon, alors higoumène enseignant ses propres moines, décrit les états internes du jeune homme et rapporte quelque chose qui ressemble à un jugement ou discours intérieur que ce dernier porte sur ces événements.

---

<sup>234</sup> Cat XXII.22-116.

<sup>235</sup> Voir également, Cat XXII.171-173.

#### d. Explications générales, le cadre et le contexte

Le récit semble indiquer que la petite prescription donnée par le saint moine ressortit à une règle de prière que devait appliquer Georges chaque soir avant de s'endormir. La mention de l'office du soir [ἡ τῆς ἑσπέρας ἀκολουθία (XXII.70)] ne permet pas de déterminer la nature exacte de l'office que le jeune homme exécute seul dans sa chambre. Mais l'usage du terme ἀκολουθία renvoie assez naturellement aux offices réglés par le *Typicon*.<sup>236</sup> Les métanies, les psaumes et les Kyrie eleison sont communs à tous les offices byzantins mais la mention, en conclusion du récit, de l'apparition de l'astre intelligible qui fait suite à la disparition du soleil sensible<sup>237</sup> semble faire allusion au moment du chant du lucernaire<sup>238</sup> ou peut-être à l'hymne de Lumière joyeuse qui lui succède. Dans tous les cas, le contexte général relève d'une prière de type liturgique, privée, suivie d'une veille prolongée entre l'office du soir (Vêpres [λυχνικόν] ou Complies [ἀπόδειπνον]<sup>239</sup>)<sup>240</sup> et l'Orthros. Outre la petite prescription exécutée quotidiennement à la demande du saint moine, il faut relever

---

<sup>236</sup> Dans le *Typicon*, l'ἀκολουθία règle l'ordre des parties fixes et des parties mobiles de l'office byzantin ; outre l'ordre de succession de chacun des rites, le *Typicon* mentionne également les Psaumes fixes qui leur sont afférents. Il semble qu'il y ait ici, la mention de l'ἀκολουθία pourrait le suggérer, l'indication d'une pratique privée d'un office ecclésial, d'un office qui aurait pu être suivi à l'Église. La mention au terme du récit (114-115) du fait que les églises sonnent l'Orthros et le fait que Georges se lève pour dire les Psaumes selon son habitude, probablement l'hexapsalme, prêchent en faveur d'une pratique privée d'un office communautaire. D'ailleurs plusieurs usages d'ἀκολουθία dans les *Catecheses* indiquent très précisément l'office célébré en commun, voir, Cat IV.290-293 ; Cat XXVI.48, 52-53, 263-264. Quoi qu'il en soit de la nature exacte de cette prière, il est fort probable qu'elle devait s'enraciner dans le rite de l'Église de Constantinople qui offrait un cadre naturel à la prière tant collective qu'individuelle. Le père spirituel qui donnait à ses fils quelques prescriptions régulant leur prière individuelle en cellule pouvait puiser dans l'*horologion* en modulant ses prescriptions eu égard aux tempéraments de ceux qu'il engendrait à la vie de l'Esprit. Sur l'adaptation de la règle de lecture des Psaumes et des métanies par le père spirituel pour chaque moine, voir, Cat XXVI.282-289.

<sup>237</sup> Cf. Cat XXII.165-167 : « Ainsi, au coucher du soleil sensible, succède cette douce lumière de l'astre intelligible [Διὸ καὶ τῆ τοῦ αἰσθητοῦ ἡλίου δύσει τοῦ νοητοῦ φωστῆρος τὸ γλυκὺ τοῦτον διαδέχεται φῶς], certifiant d'avance et garantissant la lumière sans déclin qui doit lui succéder [προβεβαιοῦν καὶ πιστούμενον τὸ μέλλον αὐτὸν ἀδιάλειπτον διαδέξασθαι φῶς] ».

<sup>238</sup> Il s'agit en effet du moment où la lumière du jour s'amenuisant, on allume les lampes à l'Église au chant du Lucernaire [τὴν ὑμνωδίαν ... τοῦ λυχνικοῦ (Cat XXVI.256-257)].

<sup>239</sup> Cf. Cat IV.291-293.

<sup>240</sup> Le rituel monastique du soir, qui fait suite au repas, est très codifié, (1) retrait en silence dans la cellule, court sommeil l'été, travaux manuels l'hiver, (2) appel de la simandre, (3) retour à la synaxe, (4) chant du Lucernaire, (5) courte collation ou non, (6) dernière prière commune [ἀπόδειπνον], (7) métanie aux pieds du supérieur, (8) bénédiction du supérieur, (9) baiser aux saintes icônes, (10) retrait dans la cellule, (11) courte lecture, (12) veillée et psaumes prescrits par le père spirituel, (13) lecture brève, (14) travail manuel, (15) prolongation de la veille jusqu'à l'office de l'*Amomos* (Ps 118), (16) le coucher jusqu'à minuit, etc. Voir, Cat XXVI.246-298. Comparer, D. Krausmüller, Private vs communal : Niketas Stethatos's Hypotyposis for Studios, and patterns of worship in eleventh-century Byzantine monasteries, dans, M. Mullett and A. Kirby (éds.), *Work and worship at the Theotokos Evergetis 1050-1200*, Belfast, BBTT 6.2, 1997, p.309-328. Voir également, *Typicon de la Théotokos Evergétis* 192-240 (Règlement concernant None, Vêpres et la pannychnis, puis à la suite les mésonykitia et l'Orthros), dans, P. Gauthier, « Le typikon de la Théotokos Évergétis », *Revue des études byzantines* 40 (1982) 5-101.



l'attention du jeune laïc à s'appropriier et à vouloir s'appliquer trois chapitres du livre de Marc le moine que lui avait remis le saint moine. Ils apparaissent comme trois points d'attention qui conditionneront en particulier l'application de la règle de prière reçue :

- (i) Le soin à donner à sa conscience, et la suivre,<sup>241</sup> afin d'obtenir la guérison.
- (ii) La pratique des commandements<sup>242</sup> disposant à connaître par expérience l'opération du Saint-Esprit.
- (iii) L'appel au Seigneur pour recouvrer la vue
  - du prier de façon corporelle au connaître de façon spirituelle,
  - passer de l'état d'aveugle à celui de voyant,
  - de l'appel au fils de David à la confession du Fils de Dieu et à l'adoration.

La mention spéciale des chapitres ayant retenu tout particulièrement l'attention du jeune laïc est un indicateur tout à fait central de la disposition de son esprit tout orienté vers le désir de voir. Le contexte relève donc de la pratique d'une prière réglée et fixée, suivie d'une veille prolongée, immobile et silencieuse, car c'est alors qu'il disait en esprit plutôt que de bouche la prière "O Dieu, sois-moi propice, à moi pécheur" (89) que survint soudainement le moment de l'illumination divine.

#### *e. L'illumination divine*

L'expérience qui est narrée, après une longue description du contexte, contraste singulièrement avec celle-ci du fait de sa fulgurance et de sa concision. Elle comporte deux séquences. La première est caractérisée par la profusion de la lumière qui remplit l'endroit de toutes parts. La seconde par la perception d'une autre lumière, dite plus claire que celle qui était proche, au côté de laquelle apparaît le saint vieillard. Il y a donc une lumière plus proche, moins claire, et une lumière moins proche, plus claire. On notera les limites du langage qui cherche à traduire spatialement et sensiblement ce qui ne relève manifestement pas de cette dimension ni de la catégorie de lieu.<sup>243</sup> Une fois encore, l'extrême concision dans la description des deux phénomènes lumineux est frappante. A part l'attribution du prédicat 'divine' pour caractériser la première illumination et 'immatérielle' pour désigner la

---

<sup>241</sup> Autrement dit, lui obéir comme si Dieu parlait à travers elle, cf. Cat XXII.64-65.

<sup>242</sup> Il semble bien qu'un premier niveau de la pratique des commandements relève de l'application de la prescription reçue du saint moine. Du moins le contexte semble-t-il l'induire.

<sup>243</sup> Syméon explicitera clairement dans les *Hymni* le fait que la lumière divine apparue est incirconscribable échappant à la catégorie naturelle du lieu. Voir, Hymni L.31-67.

lumière dite vue, ce témoignage ne livre aucune information précise sur la nature de la lumière et plus généralement sur la nature de ce qui est apparu si l'on excepte l'étonnante apparition du saint vieillard, égal aux anges [ὁ ... ἰσάγγελος γέρων (Cat XXII.103)], auprès de la seconde lumière, vieillard qui vit toujours au monastère de Stoudios.<sup>244</sup> Mais si nous n'avons aucune information sur la nature de la lumière, le récit de Syméon n'hésite pas à souligner -avec d'importants détails psychologiques- les états internes du jeune homme qui ne relèvent d'ailleurs que du premier degré de l'illumination. Laissant de côté les sentiments ressortissant aux réactions émotionnelles, tels que la joie, la stupeur et les larmes, il faut noter l'importance accordée aux états cognitifs. Georges ne parvient plus à percevoir par les sens le lieu où il se trouvait<sup>245</sup> en raison de la profusion du phénomène lumineux.<sup>246</sup> Il ne parvient plus à percevoir le corps et se trouve ainsi apparemment privé de données que lui fournissent habituellement les organes sensoriels. Les limites habituelles du corps semblent s'évanouir puisqu'il paraît être devenu lui aussi lumière. C'est alors que son intellect est dit s'élever, découvrir une autre lumière et voir apparaître le saint vieillard. Cette seconde phase, et tout particulièrement la mystérieuse présence du saint vieillard, est diversement comprise par Syméon qui ne cherche d'ailleurs pas à statuer définitivement sur les raisons de cette vision. Elle pourrait signifier soit l'intercession de ce saint, grâce à laquelle le jeune Georges a pu bénéficier de l'illumination divine, soit simplement témoigner en faveur de la sublime vertu que son père spirituel avait acquise, ou peut-être les deux. Mais le moins qu'on puisse dire est que ce récit est d'une extrême prudence quand il s'agit d'interpréter ce qui s'est produit.

De ce descriptif finalement très sobre, on peut retenir un moment de bascule entre deux niveaux de perception, le niveau sensible qui est directement associé à la corporéité et le niveau intellectif qui offre de voir ce que les sens ne sauraient voir. Nous ne pouvons cependant éviter de faire un usage métaphorique du langage des sens pour parler de ce qui ne relève aucunement de ce degré de perception. Car cette illumination ressortit à l'intelligible et non *stricto sensu* au sensible. Il faut cependant une fois encore admettre un certain brouillage de cette distinction en ce que le langage dont Syméon se sert renvoie

---

<sup>244</sup> Le silence qui entoure cette lumière fait d'ailleurs l'objet d'une remarque tout à fait intéressante en Eth V.287-346, confirmant le caractère anonyme du premier degré de la vision. Nous y revenons plus bas en détail.

<sup>245</sup> Voir : « il oublia s'il était dans une maison, ou s'il se trouvait sous un toit » (91-93).

<sup>246</sup> Voir : « il ne voyait, de toute part, que de la lumière » (93).

analogiquement aux sens et aux sensibles par le fait par exemple que l'illumination divine est dite briller "d'en-haut" et "remplir entièrement l'endroit" (90-91), ce qui au sens strict ne pourrait au mieux convenir qu'à une lumière sensible dans un espace tridimensionné. Mais on peut aussi bien admettre en complément que la lumière perçue par l'intellect n'est pas advenue dans un lieu duquel elle était alors absente. En effet, voir intellectuellement ou ne pas voir intellectuellement ne relèvent pas de la présence ou de l'absence de cette lumière, dite tantôt intelligible, tantôt immatérielle, mais dépend directement de la faculté intellectuelle en acte ou non, capable alors de percevoir ou non ce qui est toujours présent. Quand Syméon affirme métaphoriquement "au coucher du soleil sensible succède la douce lumière de l'astre intelligible", il n'entend certes pas exprimer là un rapport de succession physique mais le fait que le retrait du soleil sensible dont la lumière est cause de vision sensible crée les conditions de possibilité de la vision que permet ce qu'il appelle métaphoriquement l'astre intelligible pourtant toujours présent.<sup>247</sup> Il est d'ailleurs aisé de constater qu'en dehors de ce moment privilégié de pleine conscience de cette présence permanente de l'astre intelligible, la saturation des impressions sensibles tend précisément à la voiler.<sup>248</sup>

On pourrait s'étonner d'une telle faveur divine manifestée si tôt dans la vie d'un jeune homme aux prises avec de nombreuses responsabilités publiques. Syméon ne s'en explique pas mais affirme incidemment dans le livre X des *Orationes ethicae* : « Il arrive souvent, dans les débuts [κατ'ἀρχὰς πολλάκις], chez ceux qui embrassent avec ferveur la métanoïa, qu'une illumination divine [ἔλλαμψις θεία] les éclaire ; mais elle passe aussitôt ». <sup>249</sup> Ce propos n'est pas anodin. Il est vraisemblable qu'outre sa propre expérience, Syméon se réfère à de

---

<sup>247</sup> Nous pourrions transposer une telle expérience au fait que la voûte céleste étoilée bien que toujours présente n'apparaît que lorsque le puissant astre du jour se retire.

<sup>248</sup> Il est tout à fait probable que le cœur même du message de Syméon consiste à retrouver l'usage conjoint des deux niveaux de perception naturelle, le niveau sensible et intelligible, car le même événement perçu sensiblement à sa contrepartie intelligible que seuls ceux qui ont été restaurés dans l'usage de leur fonction intellectuelle sont susceptibles de percevoir intellectuellement et consciemment.

<sup>249</sup> Eth X.526-528. Et Syméon précise comment deux voies s'ouvrent alors à ceux qui ont bénéficié d'une telle faveur : « S'ils se donnent entièrement jusqu'au péril même de la vie et cherchent avec effort, en se présentant au Seigneur dignes et irréprochables en tout point, ils la reçoivent complètement quand elle vient à nouveau ; mais s'ils se négligent tant soit peu et refusent de s'engager dans de plus grandes fatigues, par amour de leur âme propre, ils deviennent indignes d'un pareil don et n'entrent pas dans la vie éternelle pendant qu'ils sont encore dans le corps ; et s'ils n'y entrent pas à présent, ils n'y entreront pas plus après être sortis du corps, c'est évident », Eth X.528-537.

nombreux témoignages recueillis<sup>250</sup> ou confidences entendues. Mais il est vrai qu'une telle expérience, bien que finalement assez répandue, n'aboutit pas toujours à la conduite que devrait impliquer la vue recouvrée. Syméon précise que cet état de grâce ne dura pas pour le jeune homme qui semble s'être laissé submerger par les soucis de la vie et même être tombé dans de nombreux maux et dans ce qu'il nomme "un gouffre de perdition".<sup>251</sup> Ce n'est qu'après quelques années que le jeune homme, devenu moine, fut amené à voir une fois encore mais de façon obscure un pauvre petit rayon de cette très douce et divine lumière.<sup>252</sup>

## 2. La deuxième vision de Syméon, au Stoudios (*Catecheses XVI*)

### a. Introduction et brève contextualisation

Le récit du Stoudios, bien qu'il traite comme le premier de l'expérience de l'illumination divine est amené dans un contexte fort différent. Le bénéficiaire du premier récit est un jeune laïc vivant dans le siècle, celui du second un postulant dans sa première période de vie monastique. On retrouve comme dans le précédent récit une réelle importance accordée à un ancien qui tient lieu de père spirituel. Ce point est d'ailleurs plus explicite dans ce second cas. En effet, dès les premières lignes de *Catecheses XVI* nous sommes plongés en plein entretien entre le jeune novice et son père spirituel. L'ancien ayant souvent entretenu le novice des « illuminations divines envoyées du ciel à ceux qui luttent, ainsi que d'une abondance de lumière, et, par ce moyen, d'un entretien de Dieu avec les hommes »,<sup>253</sup> éveilla en celui-ci un désir inextinguible de parvenir à un tel bien. Ce désir semble avoir suscité chez le jeune homme quelque excès ascétique lié à une forme radicale de privation de nourriture. Sur ce qui devait apparaître comme un manque de mesure patent, intervint le père spirituel pour ordonner au jeune disciple de prendre quelque nourriture. Ce que ce dernier fit à contre cœur. Voilà pour le contexte général.

La suite du récit introductif situe avec plus de précision dans l'espace et dans le temps le contexte proche de l'illumination. On peut résumer ce contexte direct comme suit : Le jeune postulant est de sortie en ville avec son père spirituel afin de visiter ceux qu'il décrit comme

---

<sup>250</sup> Une simple confidence dans le courant du récit laisse clairement voir que le jeune Georges mit par écrit de façon didactique ce récit que l'higoumène de Saint Mamas devait rapporter à ses frères, cf. Cat XXII.327-330.

<sup>251</sup> Cf. Cat XXII.270-298.

<sup>252</sup> Cf. Cat XXII.316-318

<sup>253</sup> Cat XVI.9-12.

les enfants spirituels de ce dernier.<sup>254</sup> Rentrés affamés et accablés de fatigue par une journée de visite, ils se mettent à table. Syméon ne mange rien de peur que la nourriture ne l'assoupisse. Cette privation a pour but de lui permettre d'accomplir la règle de prière du soir.<sup>255</sup> Syméon l'Ancien l'invite pourtant à manger. Syméon le Jeune affirme qu'ils mangèrent et burent plus que nécessaire. L'Ancien lui dit alors : « Sache, enfant, que ce n'est ni le jeûne, ni la veille, ni la fatigue corporelle, ni aucune autre action louable qui réjouit Dieu et qui le fait apparaître, mais seulement l'âme et le cœur humbles, modestes et bons ».<sup>256</sup> Mais l'entretien entre les deux hommes ne s'arrête pas là car le jeune disciple, mesurant à cette parole la distance qui le sépare d'une telle disposition qui prédispose à l'apparition de Dieu, supplie son père spirituel de prier pour lui. Ce dernier, semble-t-il, touché par la sincérité du jeune homme lui fait l'audacieuse promesse : « J'ai cette confiance en Dieu qui m'a largement fait don de sa grâce, qu'à toi aussi il en fera don au double, eu égard simplement à la foi que tu montres aussi bien envers lui qu'envers mon humble personne ».<sup>257</sup> Syméon reçut cette parole comme venant de Dieu la référant à la relation qu'entretenaient Elie et Élisée. La comparaison Syméon l'Ancien/Syméon le Jeune – Elie/Élisée a son importance en ce qu'elle induit un mode de transmission spirituelle des biens du royaume résultant de la foi qui sera en d'autres lieux assimilé à la chaîne d'or qui convoque probablement une interprétation allégorique alors populaire d'Homère.<sup>258</sup> A la suite de cet échange, après avoir fait une métanie, demandé sa bénédiction et avoir reçu de lui pour seule consigne de dire seulement le Trisagion avant de s'endormir,<sup>259</sup> Syméon se retira dans le réduit qui lui tenait lieu de cellule.<sup>260</sup> Et le récit se poursuit comme suit :

---

<sup>254</sup> Cf. Cat XVI.31-36.

<sup>255</sup> Il s'agit de la prière que le moine pratique seul dans sa cellule, après le dîner, et après les offices communautaires comme nous l'avons signalé précédemment.

<sup>256</sup> Cat XVI.54-57.

<sup>257</sup> Cat XVI.67-70.

<sup>258</sup> Pour la chaîne d'or, voir *infra*.

<sup>259</sup> C'est selon les cas, une consigne explicite que donna Syméon l'Ancien en affirmant : « Mieux vaut, en effet, un seul Trisagion avec attention avant d'aller dormir, qu'une veillée de quatre heures en conversations inutiles (=offices récités sans attention) », dans, Syméon le Studite, *Oratio ascetica* 9.7-9.

<sup>260</sup> Dans le récit que Syméon rapporte, il entre dans sa cellule. Or, nous savons par la *Vita* qu'au Stoudios, Syméon n'avait pas de cellule propre mais qu'il occupait un petit réduit sous l'escalier de la cellule du saint moine. Voir, *Vita* 11.7-11.

## b. Le récit

« J'entrai donc à l'endroit où j'avais l'habitude de prier et je commençai 'Saint Dieu', quand, au souvenir des paroles du saint,<sup>261</sup> (80) soudainement j'éclatai en larmes et en transports d'amour divin, au point que je ne serais pas capable de représenter par des mots la joie et le plaisir que j'eus à ce moment.

Aussi, sur-le-champ, tombant prosterné à terre, je vis, et voici une grande lumière, brillant intellectuellement [νοερῶς] sur moi et attirant en même temps à elle mon intellect tout entier (85) et mon âme, au point que l'inattendu de la merveille me frappa de stupeur et que je fus comme en extase [ὡς ἐν ἐκστάσει] ;

et ce n'est pas tout, j'oubliai le lieu où je me trouvais, qui j'étais et à quel endroit, me contentant de crier : "Kyrie eleison" – comme retrouvant une activité sensitive [ἐν συναίσθησει], je me surpris à le répéter.

Mais qui était celui (90) qui parlait, père, ou qui faisait mouvoir ma langue, je ne sais, Dieu le sait.

Oui, si ce fut dans mon corps, si ce fut hors de mon corps (cf. II Cor. 12, 2-3) que je m'entretins avec cette lumière, la lumière elle-même le sait, elle qui avait dissipé tout ce qu'il y avait de brume en mon âme et tout sentiment terrestre [γῆϊνον φρόνημα], chassé loin de moi toute matière (95) épaisse et cette pesanteur du corps qui avait produit en mes membres lassitude et engourdissement. Car, ô merveille qui fait frissonner ! elle raidit et fortifia si bien le relâchement de mes articulations et de mes muscles que l'excès de fatigue avait à ce moment causé en moi, que je crus et m'imaginai quitter le vêtement de la corruption [φθορᾶς ἱμάτιον].

(100) Et ce n'est pas tout : sur-le-champ une joie immense, une sensation intellectuelle [νοερὰ αἴσθησις],<sup>262</sup> une suavité surpassant toute saveur des choses visibles en découlèrent dans mon âme d'une façon indicible, avec une liberté et un oubli de toutes les pensées de cette vie, et jusqu'à la façon de sortir de la vie présente, voilà les faveurs que d'une manière merveilleuse elle me fit et me donna (105) à connaître. En effet, à l'ineffable félicité de cette lumière et à elle seule s'étaient attachées toutes les sensations [αἰ αἰσθήσεις] aussi bien de mon intellect que de mon âme.

Mais voici que cette lumière infinie qui m'était apparue – car il n'y a pas d'autre nom approprié (110) et proportionné que je pourrais lui donner<sup>263</sup> – s'étant tout doucement affaiblie et pour ainsi dire contractée, je retrouvai une activité sensitive

---

<sup>261</sup> Eu égard au contexte très proche, il doit s'agir de la promesse que fit Syméon l'Ancien au jeune disciple qu'au regard de sa foi, lui aussi recevrait le don de la grâce (cf. Cat XVI.67-70).

<sup>262</sup> Cf., (Pseudo) Jean Damascène, *De partibus animae*, PG 95 [232 (B) 17-20] : Τῆς ψυχῆς εἰσι δυνάμεις πέντε· νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αἴσθησις. Νοῦς ἐστὶ νοερὰ αἴσθησις τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν δύναται αὐτοπτικῶς ὁρᾶν τὰ πράγματα, καὶ δίχα ζητήσεων.

<sup>263</sup> Cette remarque manifeste une conscience aiguë des limites du langage pour traduire la nature de la réalité apparue. Dans les limites du langage humain, la formule 'lumière infinie' ne détermine pas la nature de la lumière mais est la seule forme nominale qui soit propre à la désigner. Il y a en effet une différence tout à fait capitale entre le nom et la chose et entre un nom qui sert à définir et un nom qui sert à désigner. Dans tous les cas, 'lumière' ressortit à l'expérience sensible, lui attribuer le prédicat 'infinie' l'en fait, en un sens, sortir.

[ἐν συναίσθησει ἐγενόμην], je me rendis compte de tout ce que sa puissance avait soudainement opéré en moi ; je réfléchis à son départ et, à la pensée qu'elle m'abandonnait à nouveau, seul, en cette vie, je fus en proie au chagrin, à une souffrance (115) telle et si lourde que je ne sais comment expliquer suffisamment la grandeur de cette souffrance multiple, extrême, qui s'alluma comme un feu dans mon cœur.

Représente-toi donc maintenant, si tu peux la douleur de ce départ, la démesure de mon amour, l'élan de ma passion, la (120) sublimité de ce suprême bienfait ! Car pour moi, je ne puis ni exprimer avec ma bouche, ni embrasser par mon intellect, l'infini de cette vision ». <sup>264</sup>

### c. L'enchaînement des faits

Nous faisons le choix délicat ici d'identifier les faits bruts rapportés et décrits des ressentis subjectifs qui relèvent sans qu'on puisse bien en décider d'une relecture postérieure au moment même de la narration et de la rédaction

- Contexte, retour de la ville, dialogue avec Syméon l'Ancien à propos de la nourriture, repas, entretien sur les conditions de la vision, promesse du don et prescription de dire le seul Trisagion avant de s'endormir
- L'entrée dans le lieu habituel de prière
- Le commencement du *Saint Dieu*
- Souvenir des paroles du saint, larmes, joie et plaisir soudain
- Vision d'une lumière brillant sur un mode noétique, intellectif [νοερω̅ς]
  - Attraction de l'intellect et de l'âme vers la lumière
  - État psychique, stupeur, comme en extase
  - État cognitif, oubli du lieu, de l'identité, de l'endroit
- Bascule, retour à une activité sensorielle *se surprendre à répéter* le Kyrie eleison (=sensation auditive et corporelle)
  - Interrogation sur la nature du phénomène auditif
  - Ignorance : ne pas savoir qui parle, ne pas savoir qui fait mouvoir la langue (conscience d'une partie du corps)
  - Questions sur la corporéité, dans le corps, hors du corps (mention incidente sur le fait que Syméon s'entretint avec la lumière)
  - Sensations internes immédiates, joie, sensation intellectuelle, et sensation gustative (suavité, saveur), liberté et oubli des pensées de cette vie

---

<sup>264</sup> Cat XVI.78-122.

- Explication : sensations de l'intellect et de l'âme attachées à la seule lumière
- Affaiblissement et contraction de la lumière, retour à une activité sensorielle
- Chagrin et souffrance, lourde, multiple, extrême

#### *d. Explications générales*

Ce second récit est très différent du premier, bien qu'il rapporte un phénomène similaire. Si l'on s'en tient aux faits objectifs, ils sont comme dans le premier récit d'une très grande sobriété. Les réactions subjectives par contre font l'objet de descriptions détaillées.<sup>265</sup> Ce ressenti psychologique exposé avec force détails tend à voiler quelque peu la description objective des faits et ce n'est pas une moindre difficulté si l'on veut bien comprendre -d'un point de vue théorique- la portée anthropologique et théologique du récit rapporté par l'higoumène de Saint Mamas.<sup>266</sup> Ce texte comporte tout de même quelques indications troublantes en ce qu'il fait jouer alternativement, ou en ce qu'il combine, sensation liée à la corporéité et sensation intellectuelle. En effet sitôt après la lumière perçue, le jeune disciple dit éprouver une sensation auditive en affirmant se surprendre à répéter le *kyrie eleison*. Ce détail interroge dès lors le rapport au corps et aux activités sensorielles naturelles qui lui sont associées. Sitôt après cette information, il est dit éprouver une sensation intellectuelle [νοερά αἴσθησις], qui est sans doute explicitée par le langage métaphorique du goût (cf. la formule : une suavité dépassant tout saveur des choses visibles). Ces sensations relevant du sensible pour la première et de l'intelligible pour la suivante sont suivies sans transition de la perception d'un affaiblissement de la lumière provoquant aussitôt un sentiment qu'on ne

---

<sup>265</sup> C'est là une notable différence de ce récit d'avec le premier ; ce que nous pourrions appeler son caractère plus réfléchi où le jeune novice détaille en plus du fait objectif de la vision rapportée ce qu'il dit avoir ressenti alors, et psychiquement et corporellement, à quoi il ajoute présentement, c'est-à-dire au moment où il en témoigne, des interrogations, par exemple, si ce fut dans mon corps, si ce fut hors de mon corps que je m'entretins avec cette lumière, la lumière le sait (91-92) et des tentatives d'explication, par exemple, je crus et j'imaginai quitter le vêtement de la corruption (99).

<sup>266</sup> Mais de fait, ce n'est vraisemblablement pas là le but et la raison d'être initiale de ce discours catéchétique qui semble plutôt avoir eu pour intention d'exposer la nature des dispositions nécessaires pour qui veut parvenir à la hauteur d'une telle vision. Il est manifeste que la narration de la vision se trouve incluse entre deux niveaux de discours qui ont même thème. On entend par là en effet la parole de Syméon l'Ancien mentionnant que ce qui réjouit Dieu et le fait apparaître, c'est seulement l'âme et le cœur humbles, modestes et bons (Cf. Cat XVI.56-57), puis après le récit de la vision, l'exhortation de l'higoumène de Saint Mamas à ses fils, exhortation leur enjoignant à se faire un cœur contrit, une âme humble de sentiment et un cœur pur - grâce aux larmes et à la métañoia - de toute tache et crasse de péché. Il est évident que cette inclusion, autour du thème de l'humilité d'âme et de cœur, commande le motif de la narration et que les larmes, notamment avant la vision (Cf. Cat XVI.25-26, 61), en paraissent comme l'attestation.



rencontre pas dans le premier récit, le chagrin et une souffrance lourde, multiple, extrême.<sup>267</sup>

Mais avant d'évoquer l'affaiblissement de la lumière et les états internes douloureux qui en découlent, Syméon apporte une indication qui cadre l'expérience sitôt la lumière apparue, indication qu'il reprend deux fois, au début de la vision et à la fin de la vision, en une figure rhétorique d'inclusion.

Simultanément à l'apparition de la lumière sur le mode intellectif [νοερῶς], Syméon affirme que cette grande lumière attire à elle l'intellect tout entier et l'âme. Et il conclut la vision en disant : à l'ineffable félicité de cette lumière et à elle seule s'étaient attachées toutes les sensations [αἰ αἰσθήσεις] aussi bien de mon intellect que de mon âme. La distinction entre sens de l'âme et sens de l'intellect fera l'objet d'une explication en d'autres textes mais Syméon y fait ici directement référence. En fait, il y a bien en l'homme double puissance sensitive.<sup>268</sup> Les sens de l'âme doivent être compris comme relevant de la perception sensible et le sens de l'intellect comme relevant de la perception intellectuelle. Mais dans le récit de cette seconde vision, la lumière unifie toutes les puissances sensibles probablement dans la sensation supérieure qui est sensation intellectuelle. Le but de ce récit n'a toutefois pas pour intention de s'étendre sur ce qui sera expliqué et longuement développé ailleurs, Syméon n'en dit rien de plus.

Nous pouvons enfin relever une fois encore l'absence totale d'information sur la nature de la lumière apparue. Cette lumière est aussi anonyme que dans le premier récit. Dire qu'elle brille intellectuellement la soustrait à l'ambiguïté du lexique ressortissant à l'expérience sensible. Nulle mention comme dans le premier d'une lumière remplissant l'endroit.

Dans le premier comme dans le second récit, la seule mention de la lumière immatérielle pour le premier récit, de lumière infinie ici, ne permet pas de dire avec certitude et à l'aide de ces seules indications, qui est apparue, ni la nature de ce qui est apparue. Et Syméon, qui en est conscient, a le mérite d'une prudence et d'une mesure qui l'honorent.

---

<sup>267</sup> Ce n'est d'ailleurs -au sens strict- pas l'affaiblissement de la lumière qui est cause de la souffrance. En effet, ce n'est là qu'un fait. Mais c'est de réfléchir au départ, de penser qu'on est abandonné et seul en cette vie qui provoque cet état. On peut d'ailleurs s'interroger, et sans doute dans les explications ultérieures qu'il donnera de cette expérience Syméon le fait-il, sur le fait que ce n'est pas la lumière qui s'affaiblit, mais la capacité humaine à la percevoir.

<sup>268</sup> Cf. par exemple, Hymni XXIII.448-465.

Il est d'ailleurs évident que cette expérience plonge celui qui la fait dans un univers dont il n'avait pas alors conscience et connaissance. Étant dans l'impossibilité de l'exprimer dans un langage qui fût à la hauteur de la nature de la réalité perçue intellectuellement, il est contraint d'user de la métaphore et d'emprunter au champ lexical ressortissant à l'illumination et à la vision sensibles les mots qui sont les leurs pour traduire ce qui pourtant n'en relève pas.

#### *e. Bref excursus sur l'expression 'voir la lumière'*

L'expression 'voir', et en l'occurrence, 'voir la lumière' est embarrassante quoique d'usage fréquent. Il faut, semble-t-il, la comprendre en un sens métaphorique car au sens strict on ne voit pas la lumière mais plutôt les effets résultant de l'activité de la présence ou de l'absence d'un agent lumineux. Elle est d'ailleurs dite 'invisible' par Syméon.<sup>269</sup> La lumière est d'abord un acte, une 'energeia', en mesure d'activer tout le processus de perception. Dans la réalité sensible, la lumière est acte du diaphane.<sup>270</sup> Elle génère les conditions de la transparence, elle-même condition *sine qua non* de la vision qui résulte elle d'un processus complexe mettant en relation un sujet capable de percevoir, de voir, et un objet susceptible d'être perçu, d'être vu, en fait fondamentalement des couleurs et consécutivement des formes sensibles et des figures colorées. La présence de la lumière sensible est donc, et à titre premier, la condition de l'actuation de la faculté de vision, laquelle reste, dans l'obscurité, en puissance de voir seulement.<sup>271</sup>

Analogiquement, on peut dire que la présence de la lumière intelligible est d'abord l'attestation de l'activité d'un agent lumineux. Elle est à titre premier la condition de

---

<sup>269</sup> Cf. Eth X.521.

<sup>270</sup> Cf. Aristote, *De Anima* 418b9. A propos du diaphane, voir l'étude de A. Vasiliu, *Du Diaphane*. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale, Paris, Vrin, Études de philosophie médiévale LXXVI, 1997.

<sup>271</sup> Ces phénomènes sont longuement discutés par Jean Philopon dans son commentaire au *De Anima* d'Aristote, en une digression qui traite précisément de l'énergie lumineuse. Voir : Jean Philopon, *In de Anima* 329.3-334.30 ; mais également, Jean Philopon, *In De Anima* 296.34-297.10 ; du même, *De Aeternitate Mundi* 16.24-18.2, 21.10-22.22, 65.2-26. Nous n'avons aucune certitude sur ce que Syméon connaissait ou non de ces processus naturels bien qu'ils ne dussent être étrangers à aucun byzantin un tant soit peu cultivé en matière de sciences de la nature. Mais il donnait à la métaphore lumineuse et à la transposition du processus de la perception sensible à l'intelligible toute sa pertinence. Du moins l'insistance sur le caractère sans-forme, sans-figure, sans contour d'une lumière que l'on voit sans la voir donne-t-il à penser que le Nouveau Théologien était correctement éclairé en ces matières. Tout cela est bien explicité en de nombreuses formules paradoxales par Syméon dans le livre IV des *Orationes ethicae* : « En gagnant cet hôte (Syméon parle du Christ), ils voient invisiblement la beauté indicible de Dieu même; ils tiennent sans toucher, ils comprennent sans comprendre sa forme sans forme, sa figure sans figure, son contour sans contour dans une vision sans vision, dans une beauté sans composition, variée sans variétés. Qu'est-ce donc, ce qu'ils voient en le comprenant ? C'est la lumière simple elle-même de la divinité, c'est elle qu'ils voient abondamment des yeux de l'intellect », Eth IV, 856-864.

l'actuation de la faculté de voir des réalités intelligibles. Mais si l'on admet que cette lumière intelligible ne saurait cesser de briller, mais aussi que, ne tombant pas dans les catégories de temps et de lieu, elle est toujours et partout présente, c'est que l'activation ou la non activation de la perception intellectuelle ne relève pas de sa présence ou de son absence mais de l'état de la faculté intellectuelle et de la disposition de l'âme. L'analogie avec l'aveugle incapable de percevoir la lumière du jour dans toute l'œuvre de Syméon atteste que c'est bien ainsi qu'il comprenait les choses.

Mais il n'en reste pas moins que Syméon ne statue pas dans les deux récits rapportés sur la nature de ce qui est apparu, sur l'identité, si identité il y a, de qui est apparu. Il s'en explique ailleurs.

### 3. De l'anonymat de la lumière apparue à la reconnaissance formelle du Dieu fait homme

#### a. Introduction

La question de la nature et de l'identité de ce qui est apparu n'a pas été résolue dans les deux témoignages rapportés. Le contexte et notamment, dans le cas de la deuxième expérience, le fait que c'est au début de l'invocation trinitaire du Trisagion qu'apparaît la lumière, apporte sans doute quelque indication mais Syméon n'a pas opéré alors d'identification formelle et ne laisse guère entendre qu'il savait alors exactement qui lui était apparu. Mais ce qui semble ressortir à la retenue et à la prudence pourrait aussi bien correspondre à un certain ordre de choses et à une incapacité réelle à identifier celui qui est apparu. Cela constituerait même la règle générale du moins jusqu'à ce qu'un témoin antérieur atteste de la vision de celui qui vient le trouver. Cette procédure de validation est à relever et elle apparaît clairement dans les *Orationes ethicae*.

#### b. L'attestation de l'identité de la lumière

« Ainsi se passent les choses avec le Dieu invisible, sans aucune différence. Lorsque quelqu'un [τις] le contemple à découvert, il voit une lumière [φῶς ὁρατὸν] ; il s'étonne de voir, mais qui est l'être apparu [τίς δὲ ὁ φανεῖς], il ne le sait pas (290) immédiatement et n'ose pas non plus le lui demander. Et comment le ferait-il, alors qu'il ne peut même pas lever les yeux vers lui et voir combien il est grand ? Il se contente de regarder avec grande crainte et tremblement, comme à ses pieds, sachant que c'est simplement quelqu'un qui est apparu devant lui.

S'il a à sa disposition celui qui lui avait expliqué cela d'avance,<sup>272</sup> (295) pour avoir connu Dieu le premier, il va le trouver et lui dit : "J'ai vu [εἶδον]".

Il lui dit : "Qu'est-ce que tu as vu, mon fils ?" -

"Une lumière, père, douce, douce [γλυκύ, γλυκύ], tellement que je n'ai pas la pensée assez forte, père, pour te dire combien."

Et pendant qu'il parle ainsi, son cœur bondit et palpite et s'enflamme aussitôt de désir (300) de celui qu'il a vu.

Puis il se remet à parler avec force larmes brûlantes :

"Cette lumière, père, m'est apparue. L'édifice de ma cellule s'est évanoui aussitôt et le monde a disparu, fuyant, je pense, devant sa face (Cf. Psaumes 67, 2); et je suis resté seul, moi, en compagnie de la seule lumière. Je ne sais, père, si (305) mon corps était là alors ; si j'en suis sorti, je l'ignore (Cf. II Cor 12, 2 ss), mais sur le moment je ne savais pas que je suis chargé et vêtu d'un corps. Il y avait en moi une joie ineffable, qui est encore avec moi maintenant, un amour et un désir véhéments, au point que des flots de larmes s'échappaient de moi comme des ruisseaux, comme tu peux le voir encore en ce moment."

(310) Il lui répond alors : "Mon fils, c'est Lui."

A ces mots, il le voit de nouveau et petit à petit il est purifié complètement ; purifié, il prend de l'assurance, il interroge celui qu'il voit et lui dit : "Mon Dieu, est-ce toi ?"

Il répond et dit : "Oui, c'est moi, Dieu, celui qui (315) s'est fait homme pour toi ; et voici que je t'ai fait,<sup>273</sup> comme tu vois, et que je te ferai dieu" [Ναί, ἐγώ εἰμι, ὁ Θεός, ὁ διὰ

σὲ ἄνθρωπος γεγονώς· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ πεποιήκᾰ σε, ὡς ὄρᾰς, καὶ ποιήσω θεόν] ». <sup>274</sup>

### *c. Enchaînement thématique*

#### Première séquence

- Contemplation à découvert du Dieu invisible<sup>275</sup>
- Étonnement
- Ignorance de qui est apparu
- Explication de l'ignorance : incapacité de lever les yeux

---

<sup>272</sup> Référence au témoin oculaire (cf. Eth V.240ss) qui lui avait antérieurement parlé de l'expérience qu'il avait lui-même vécue.

<sup>273</sup> L'usage du parfait [ἐγὼ πεποιήκᾰ σε] indique une action passée qui perdure dans le présent. La divinisation initiée alors perdure maintenant et sera parachevée dans le futur, après la mort, lorsque de l'âme déjà ressuscitée, la Résurrection s'étendra au corps et par le corps au cosmos entier.

<sup>274</sup> Eth V. 287-316.

<sup>275</sup> Cette indication ne peut être le fait que de quelqu'un qui rapporte ultérieurement l'ensemble du cas, étant admis alors que l'on sait que c'est une vision à découvert du Dieu invisible. Le fait de jouer sur le paradoxe du voir l'invisible dit quelque chose du caractère surnaturel de l'expérience.

## Deuxième séquence

- Visite auprès de celui qui lui avait préalablement parlé de l'apparition de la lumière
- Dialogue sur l'événement, expression des sentiments
- Attestation de la part du père spirituel : "mon fils, c'est lui" [Εκεῖνος, τέκνον, ἐστί]
- A ces mots nouvelle vision, purification et assurance
- Dialogue avec celui qui est apparu
- Révélation de l'identité de l'être apparu : le "Dieu qui pour toi s'est fait homme"  
avec une promesse qui atteste d'une expérience déjà vécue mais encore ténue de la divinisation.

### *d. Explications générales*

Ce propos est intéressant à plus d'un titre. Mais il l'est surtout en ce qu'il est de portée générale. L'usage du pronom indéfini [τις] pour désigner le bénéficiaire de cette vision<sup>276</sup> et l'usage encore de l'indéfini lorsqu'il s'agit de mentionner celui qu'il appelle 'père' et qui a, dit-il, connu Dieu le premier, atteste de cette portée générale et de la modélisation de la procédure décrite. C'est ainsi que les choses se produisent.<sup>277</sup> La première des séquences, voir sans savoir qui est vu, vient pour une part expliquer le mystérieux silence sur la nature de ce qui est apparu dans les deux récits directs présentés précédemment. On y retrouve approximativement les mêmes éléments mais il y a plusieurs indications nouvelles dont le fait que la lumière est associée cette fois-ci à quelqu'un dont on ignore l'identité.<sup>278</sup> Il y a ensuite le rôle plus précis de celui qui est probablement le père spirituel de celui qui a vu. En affirmant en conclusion d'un bref dialogue "mon fils, c'est lui", il paraît tenir lieu et place du mystagogue qui ne s'interpose pas entre le jeune initié et le Dieu apparu. Il n'explique rien. Il valide, montre et disparaît de la deuxième séquence, laissant place au dialogue entre le jeune voyant et celui qui est apparu. Celui-ci lui révèle son identité. Il se dit être le Dieu qui pour toi s'est fait homme renvoyant de facto au Fils unique et Verbe de Dieu. Cette

---

<sup>276</sup> La référence à l'édifice de la cellule qui paraît s'être évanoui renvoie selon toute vraisemblance à un moine ou un novice.

<sup>277</sup> Syméon reviendra longuement et en détail sur ces deux phases, avant l'identification, après l'identification, dans le livre I des *Gratiarum actiones* classé dans les Sources chrétiennes comme chapitre XXXV des *Catecheses*. Voir, GratAct I.159-161 qui en constitue la phrase-clé. Alors qu'il venait d'exposer le premier degré de l'expérience et d'y réfléchir, Syméon ajoute : « je n'avais pas encore été jugé digne d'entendre ta voix pour t'identifier, tu ne m'avais pas encore adressé secrètement ces mots : C'est moi ».

<sup>278</sup> Par la mention de ne pas savoir qui [τις] est apparu (289-290).

identification formelle autorisée par la parole divine elle-même s'exprimant est indicatrice d'un fait capital. Cette illumination et la mention du "être devenu homme pour toi" auquel s'ajoute un "je te ferai dieu" renvoient sans détour au salut et au double mouvement, descendant, de Dieu qui se fait homme pour l'homme, puis ascendant de l'homme vers Dieu, par le fait de devenir dieu dans la mesure du possible pour l'homme.<sup>279</sup>

La suite du texte montre que consécutivement à cette identification, le jeune visionnaire commence peu à peu à connaître les réalités divines [τὰ τοῦ Θεοῦ], et Syméon d'affirmer plus bas que celui-ci progresse et devient :

« de plus en plus intime avec Dieu [καὶ ἐπὶ πλεῖτον προσοικειούμενος Θεοῦ], d'après ce que Dieu a fait à son égard, il connaît aussi ce qu'il a fait avec tous les saints antérieurs et tout ce qu'il va faire avec les saints à venir.<sup>280</sup> Et au sujet des couronnes et des récompenses futures il est instruit par Dieu lui-même qui l'initie [διδάσκειται μὲν μυσούμενος παρ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ], en ce sens qu'il devine qu'elles transcendent l'intellect, la raison (ou : la parole) et la pensée discursive [ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον καὶ διάνοιαν] ». <sup>281</sup>

Ce propos manifeste le fait que la vision initiale, ou première illumination, prélude à un nouvel ordre de choses qui présente de plus un caractère dynamique. Il y a progressive acclimatation à la présence de Dieu dans l'intimité duquel le jeune moine paraît vivre dorénavant. Ce n'est d'ailleurs pas, ou plus le père spirituel qui instruit mais Dieu lui-même dans l'intimité de la conscience et de la foi.<sup>282</sup> La référence à l'initiation reprend discrètement le langage des mystères [μυσούμενος] explicitant la modalité de l'enseignement divin qui s'inscrit désormais dans la durée.<sup>283</sup> Et du fait que cet enseignement se réalise au-

---

<sup>279</sup> Sur ce double mouvement, voir par exemple, chez Maxime le Confesseur, dans les *Quaestiones ad Thalassium* : « Celui qui a fixé la naissance de toute créature, visible et invisible, par la seule inclination de sa volonté, avant tous les siècles et avant la naissance même des réalités avait à leur égard un plan éminemment et indiciblement bon. Celui-ci consistait en ce qu'il se mêlât sans changement à la nature humaine par la véritable union hypostatique, et en ce que d'autre part il s'unisse à lui-même la nature humaine, sans changement, afin que lui-même devînt homme, comme lui-même le savait, et qu'il fît de l'homme un dieu en se l'unissant à lui-même, après avoir, bien évidemment avec sagesse, défini les temps et les avoir délimités, les uns pour l'acte de son devenir-homme, les autres pour l'acte de faire de l'homme un dieu », Thal 22.4-16.

<sup>280</sup> Probable référence à la chaîne d'or à laquelle participe celui qui présentement voit. Voir le sous-chapitre qui suit sur la chaîne d'or.

<sup>281</sup> Eth V.324-331.

<sup>282</sup> Sur l'homme devenu l'élève de Dieu : Cent III.84 [172.27-174.10].

<sup>283</sup> Étant entendu que la durée est relative à celui qui est devenu l'élève de Dieu et non à Dieu lui-même qui échappe tant à la catégorie de temps qu'à la catégorie de lieu.

delà de l'intellect, de la raison (et/ou parole) et de la pensée discursive,<sup>284</sup> Syméon en a l'intuition, nous pouvons supposer, du moins à ce stade, qu'il se produit sans raisonnement, sans discours et même sans intellection. L'indication d'une instruction au-delà de l'intellect et de fait au-delà de l'intellection est particulièrement précieuse. En effet l'intellect apparaît comme la fonction naturelle propre de l'homme qui lui permet d'appréhender et de percevoir la création intelligible après avoir été éveillée, activée et même ressuscitée du fait de l'illumination divine. Mais ce qui dépasse l'Intellect ne saurait être qu'inconnaissable et indicible.<sup>285</sup>

Dans le présent traité éthique, on voit que l'instruction divine porte sur ce qui a commencé à se réaliser 'réellement et consciemment' dès maintenant mais sera parachevé après la mort.<sup>286</sup> Celui qui a vu conçoit alors clairement, affirme Syméon, "en quel état il sera après la résurrection ainsi que tous ses compagnons".<sup>287</sup>

De ce sous-chapitre, il ressort, outre l'identification explicite de la lumière comme objet à un être sujet parlant, l'importance de la place accordée au témoin antérieur, qui dit que le bénéficiaire de la vision s'inscrit dans un ordre de succession et un rapport de transmission.

---

<sup>284</sup> Cette indication pour centrale qu'elle est n'est pas originale. En effet, la pensée discursive, la raison et l'intellect disent toutes trois des facultés spécifiques à l'homme bien qu'elles varient eu égard à leur objet. L'intellect a pour objet l'intelligible et tout son domaine, intelligible qui ne ressortit d'ailleurs pas à l'incrédé puisqu'il est une création au même titre -mais différemment- que la création sensible comme le précisera ailleurs Syméon le Nouveau Théologien. Cf. *infra*, B.2. Perception de deux mondes.

<sup>285</sup> Il est capital de bien distinguer plusieurs plans cognitifs. Le premier, le plus fondamental, ressortit au sensible et à la corporéité. Il domine. Il sature l'âme d'informations sensibles. Et bien que, consécutivement au péché, il est -pour une part tout à fait significative- biaisé, il est accessible à tous. Il y a ensuite celui qui relève de l'intelligible, de la création intelligible. Il est là pour tous, donné, mais à son égard, chaque homme est présentement tenu pour aveugle et même mort. L'illumination divine le fait passer de la mort à la vie et il peut -une fois ce sens intellectif restauré- voir ce niveau de la réalité qui lui était jusqu'alors, bien que toujours présent, inaccessible. Ces deux plans cognitifs, le sensible et l'intelligible, ont pour objet la nature du créé. Il y a enfin ce qui ressortit à l'incrédé, au divin lui-même, lequel étant sans forme, ne saurait être au sens strict connu par les facultés naturelles fussent-elles intellectives. Le cas du présent texte pourrait induire que c'est par le Dieu fait homme que ce niveau incrédé est révélé dans l'espace du créé. Mais pourrait induire également que c'est en devenant dieu par participation dans la mesure du possible pour l'homme, que l'homme est initié à ce qui est au-delà de l'intellect et qui est de ce fait proprement inconnaissable.

<sup>286</sup> Concernant les choses à venir, il importe de rappeler qu'elles ne sauraient être dites futures que conçues du point de vue de l'homme qui est inscrit dans le devenir et il importe d'insister sur le fait que du point de vue divin, elles sont toujours en acte et donc hors catégorie temps.

<sup>287</sup> Cf. Eth V.331-332 ; sur ce point, Syméon dut faire front à de redoutables détracteurs qui estimaient que soutenir pareille anticipation de la résurrection finale vidait de son sens l'espérance des biens futurs, la résurrection elle-même, le jugement et la rétribution. Ce que Syméon récuse formellement en prenant clairement appui sur l'Écriture : « Maintenant – est-il dit – je connais en partie ; mais quand sera venu le tout, ce qui est partiel prendra fin » (I Cor 13, 12) et « Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu et il n'a pas encore été manifesté ce que nous serons ; mais nous savons que, lorsque cela sera manifesté, nous serons semblables à lui » (I Jn 3, 2). Cf. Eth V.333-346.

Les deux visions rapportées dans les *Catecheses* l'avaient déjà clairement induit. Celui qui voit aujourd'hui n'est pas le premier à voir et il n'est pas le dernier. Car, comme nous l'avons vu, il sait, à partir de ce qui lui est arrivé, ce que Dieu "a fait avec tous les saints antérieurs et tout ce qu'il va faire avec les saints à venir".<sup>288</sup> Il s'inscrit dans ce que Syméon appelle 'la chaîne d'or'.

#### 4. La chaîne d'or

##### a. Introduction

De très nombreux indices contraignent à penser l'illumination divine sur un plan qui dépasse le seul niveau de l'expérience individuelle dans laquelle elle aurait pu se cantonner. Il y a là quelque chose qui relève de l'essence même de la tradition et de la transmission mais aussi du mystère et de l'initiation.<sup>289</sup> Seuls en effet ceux qui ont vu peuvent en toute légitimité donner à voir et seuls ils sont, de ce fait, en mesure d'assurer une fonction de nature mystagogique. Cela se manifeste pour une part tout à fait significative chez Syméon dans la paternité spirituelle,<sup>290</sup> mais pas seulement.<sup>291</sup> La paternité spirituelle, en fournissant un cadre et une règle de vie à des fils, crée les conditions pour que ces derniers soient dès à présent, à la mesure de leur foi, sauvés et restaurés dans la condition qui fut celle de l'homme à l'origine<sup>292</sup> et, pour une part encore mesurée, divinisés en participant à la divinité. Mais la chaîne d'or dont il va être question outrepassa la seule paternité spirituelle. Elle relève d'une sorte d'ordre des choses dans lequel tout homme, du fait de sa nature foncièrement communautaire, est appelé et conduit à s'insérer.<sup>293</sup>

---

<sup>288</sup> Cf. Eth V.325-328.

<sup>289</sup> Ce positionnement à l'égard des prédécesseurs dans la lignée desquels le fraîchement illuminé s'inscrit fait l'objet d'une considération capitale dans la *Theologia platonica* de Proclus. Cf. *Theologia platonica* I.1 [5.6-8.15].

<sup>290</sup> Voir, Eth IX. 227-274, sur la place tenue par Syméon le Pieux du monastère de Stoudios eu égard à Syméon le jeune, sur le fait que ce dernier attribue aux prières de celui qu'il appelle son bienheureux et saint père, de connaître les grâces que Dieu lui a accordées. Dans la même portion de texte, il affirme explicitement que c'est par son père spirituel que s'est révélé à lui et que s'est fait reconnaître de lui le Dieu et Père du Seigneur Jésus-Christ. Il précise à propos de l'illumination, que c'est à la lumière de son père spirituel, comme à une lampe, qu'il a allumé le flambeau de son âme.

<sup>291</sup> Sur le fait généralisé que celui qui a été illuminé, devenu lui-même lumière, devient, en ce monde-ci, lumière et sel pour ceux qui s'en approchent, voir : Cat XVI.165-167.

<sup>292</sup> Cf. Hymni XXIII.454-455.

<sup>293</sup> On voit apparaître chez Syméon le Nouveau Théologien l'expression du caractère pneumatique de l'Église que certain pourrait opposer aux Ordres sacrés, autrement dit à la Tradition apostolique et à la chaîne ininterrompue d'évêques qui relie chaque communauté ecclésiale locale aux fondements que sont les Apôtres. Il n'est pas certain que ce fut là la visée de Syméon même si l'on est en droit d'admettre que son propos laisse



## b. La transmission de la lumière : la chaîne d'or, le texte

« Les ordres intelligibles des puissances célestes sont illuminés à partir de Dieu, ordre par ordre, du premier au second, de celui-ci à un autre, et ainsi de suite jusqu'à ce que le rayonnement divin les atteigne tous.<sup>294</sup>

Il en est de même pour les saints. Étant illuminés à partir des anges de Dieu, reliés et réunis par le lien de l'Esprit, ils deviennent les égaux et les émules des anges.

En effet c'est à partir des saints qui les ont précédés que les saints qui de génération en génération viennent par la pratique des commandements de Dieu se joindre à eux, sont illuminés comme eux, recevant la grâce de Dieu par participation. Ils deviennent comme une chaîne d'or [ὡσπερ τις γίνονται χρυσῆ ἄλυσις],<sup>295</sup> chacun

---

ouverte une telle interprétation. Il ne semble pas impossible pour Syméon qu'un évêque puisse être trouvé en défaut dans la façon dont il assume, à titre personnel, sa place dans la chaîne, voire même persécuter ceux qui s'y trouvent consciemment. Il est certain qu'eu égard à la dimension pneumatique de l'Église, les Ordres sacrés ne confèrent aucune garantie de sainteté personnelle. Dans le feu de certaines polémiques, Syméon n'hésitera pas à dire de celui qui n'a pas connu Dieu dans la lumière, qu'il ne dépasse guère le stade de catéchumène. Voir : Eth IX.200ss. Suivant ce principe, le rôle principal de l'épiscopat et de la tradition apostolique est d'assurer la structure et le cadre dans lequel l'homme, chaque homme, put connaître par l'expérience, et par une foi consciente, une première résurrection, prémisse de la résurrection finale. A ce titre, l'Église, dans sa dimension hiérarchique et pneumatique, apparaît comme le salut du monde et/ou comme le lieu de son salut.

<sup>294</sup> Le système exposé ici de façon plus que concise est popularisé à Byzance par la réception des traités du Pseudo-Denys duquel Syméon dépend peut-être lointainement. Voir : Denys l'Aréopagite, *De caelesti hierarchia*, G. Heil éd., Paris, Cerf, SC 58bis, 1970<sup>2</sup>.

<sup>295</sup> Sur la chaîne d'Or homérique et sa réception dans l'Antiquité tardive jusque chez Psellus, voir : P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri*. Une étude sur l'allégorie grecque, Paris, Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Vol. 27, 1959 ; voir : Homère, *Ilias* 8.18-27 ; comparer : Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De divinis nominibus* III.1.16-23 (De Andya éd.) ; mais également : Proclus, *In Timaeum* I.206.3-7.

Il est tout à fait probable que Syméon fasse allusion à l'exégèse allégorique de l'*Aurea Catena Homeri*, laquelle est alors simplement acclimatée à un environnement chrétien qui pût l'assimiler. L'histoire de l'exégèse de l'*Aurea Catena Homeri*, histoire dans laquelle s'inscrivent Orphée, Platon, Porphyre, Jamblique, les deux Julien père et fils, théurges, et Proclus, semble avoir été un simple exercice scolaire à Constantinople, du moins si l'on en croit la classe d'exégèse que tient Psellus et dont la reprise rédigée se trouve aujourd'hui placée dans les *Opuscula logica, physica, allegorica* du savant constantinopolitain. Le contexte de cette classe est d'ailleurs assez plaisant et vivant car alors que Psellus, professeur, se donnait pour tâche d'expliquer l'usage de l'allégorie en prenant entre autres, comme exemple, la très courte portion de l'*Ilias* qui la contient, il doit faire face à une requête de ses étudiants qui veulent qu'il transpose les mystères des Grecs, ici Homère et la chaîne d'or, aux croyances du christianisme. Il semble que ce ne soit pas sans hésitation que Psellus se livra à l'exercice en tentant d'y extraire ce qui est comestible [τὸ ἐδώδιμον], selon son expression, pour un chrétien. Mais il commence par le contenu prévu du cours avant de se livrer à la digression souhaitée qui se présente comme suit : « Et vous, dit-il à ses étudiants en les nommant 'ma persuasive nécessité', vous me réclamez la suite, alors que je désirais arrêter là mon discours, et vous voulez que je propose une explication allégorique conforme à nos croyances. Nous avons donc un Dieu unique, un et distinct, cela par l'unité de l'essence, ceci par la trinité des hypostases, le seul éternel, au-dessus de qui rien ne s'élève ; donc ce Dieu, qui est notre Dieu et le Dieu véritable, après avoir créé le monde intelligible et le monde sensible [τὸν νοητὸν ὑποστήσας διάκοσμον καὶ τὸν αἰσθητὸν], les a distingués l'un de l'autre, afin que les anges fréquentassent les hommes et que les hommes, s'ils le voulaient, devinssent d'autres anges, sans passer de leur nature à celle des anges, mais parce qu'ils sont dignes de leur grandeur ; donc leur lien on l'appelle chaîne, parce que de quelque manière nous sommes entrelacés les uns aux autres [τὴν γοῦν σύνδεσιν τούτων προσονομάσας σειρήν, ὅτι τρόπον τινὰ πρὸς ἀλλήλους διαπλεκόμεθα] ; on la dit d'or, parce qu'un tel entrelacement est éclatant, et n'a rien de caché, et que, par la participation du premier ordre, qui est d'or, nous devenons nous aussi d'or ; et le principe de la

d'eux étant un chaînon relié au précédent par la foi, les œuvres de charité, jusqu'à former dans le Dieu unique une série [γίνεσθαι σειρὰν ἐν ἐνὶ τῷ Θεῷ] qu'il n'est pas facile de rompre (Cf. Ecclésiaste 4, 12)». <sup>296</sup>

### c. Explication de texte

Le propos de Syméon présuppose clairement un ordre métaphysique établi, traduit ici sur un plan rhétorique par enchaînement thématique, Dieu, ordres angéliques et saints. De fait, au sens strict, le thème c'est le rayonnement divin [ἡ θεϊκή <sup>297</sup> φωτοβολία], <sup>298</sup> et le propos de Syméon porte sur l'illumination des puissances d'en-haut d'abord, à partir de Dieu, et sur l'illumination des saints ensuite, à partir des anges. Le parallélisme Dieu/anges - anges/saints ressort clairement. Mais il y a d'importantes différences. La principale provient du fait que la transmission de la lumière pour les anges procède pour chaque rang, et dans l'ordre [κατὰ τάξιν], de sa participation à l'ordre supérieur et il est aisé de constater qu'il n'est nullement fait mention d'une telle hiérarchisation parmi les saints qui se succèdent eux, de génération en génération [κατὰ γενεὰν καὶ γενεὰν].

Précisons d'abord ce qu'il en est exactement pour les ordres angéliques. C'est le premier terme de comparaison. Du rayonnement divin, qui ne saurait être que permanent, il découle que le rang angélique le plus élevé est illuminé et illumine toujours. <sup>299</sup> Le premier ordre illuminé devient *de facto* illuminant, ce dont bénéficie aussitôt le second, qui est illuminé du fait de sa participation à l'ordre antérieur. Il devient illuminant à son tour pour le troisième ordre, l'ordre postérieur, et il en va ainsi jusqu'au dernier rang. A quoi, nous pouvons ajouter

---

chaîne c'est la puissance divine supérieure à toute puissance », Michael Psellus, *Opuscula logica, physica, allegorica* [Op 46.100-114], J.M. Duffy éd. Trad. franç. P. Lévêque, *Aurea Catena Homeri*. Une étude sur l'allégorie grecque, Paris, Les Belles Lettres, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Vol. 27, 1959, p.78-81.

<sup>296</sup> Cent III.4 [122.5-19].

<sup>297</sup> Forme ancienne de θεῖος, α, divin (e).

<sup>298</sup> La formule est un *hapax* et l'usage de φωτοβολία est très rare. Comparer peut-être, proche historiquement de Syméon, l'usage qu'en fait Nicéas de Paphlagonie (VIIIe-IXe siècles), ancien élève de Photius, pour parler des enseignements de la vraie sagesse dans le Christ Jésus, assimilés aux rayons et splendeurs du soleil qui effacent et cachent la lueur des astres, assimilés eux, tant au judaïsme qu'au paganisme, dans Nicéas David, *Encomium in apostolum Paulum* [68.4-6], dans A. Vogt, Deux discours inédits de Nicéas de Paphlagonie, Rome, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, OC XXIII, 1931.

<sup>299</sup> Voir également, dans le chapitre 5 du livre I des *Orationes ethicae* : « La dignité des anges, leur état et leur inclination, est d'être illuminés par la lumière première et divine, en tant que lumières secondes, de fixer leur regard sur la gloire et l'éclat de la lumière inaccessible et infinie, de tirer leur jouissance de l'indicible divinité tri-hypostatique », Eth I.5.79-83.

que les rapports d'antériorité et de postériorité ne sont pas temporels mais métaphysiques. Ce qui se produit, se produit toujours et toujours simultanément.

Mais en introduisant la formule "il en est de même pour les saints" Syméon marque une transition vers ces derniers qui seront jusqu'au terme du texte l'objet de toute la considération. La courte transition qui affirme qu' "étant illuminés à partir des anges de Dieu, reliés et réunis par le lien de l'Esprit, ils deviennent les égaux et les émules des anges" génère de nombreuses interrogations. Ce n'est certes pas le cœur du propos mais la médiation de la hiérarchie céleste semble comme s'imposer, hiérarchie à la hauteur de laquelle semble s'élever le saint. Et si l'on poursuit la logique du raisonnement de Syméon, le saint, devenu égal aux anges,<sup>300</sup> est aussi celui qui est illuminé sur un mode de participation similaire. Le rayonnement divin ne s'arrête pas donc pas aux confins des ordres intelligibles des puissances célestes mais s'étend jusqu'à la communauté humaine de ceux qui sont sanctifiés et qui dorénavant participent du culte et de l'adoration de ces ordres-là.<sup>301</sup>

Mais l'intention du propos n'était nullement d'attirer l'attention sur ces indications au demeurant fort concises. Il s'agissait d'explicitier la nature d'un lien particulièrement subtil qui unit les saints. Si l'on respecte l'ordre des idées de Syméon, il faut noter que les générations qui se succèdent sont dites d'abord reliées par "le lien de l'Esprit", puis jointes les unes aux autres "par la pratique des commandements de Dieu". De la pratique des commandements, il ressort que les saints postérieurs sont illuminés comme les précédents et reçoivent la grâce de Dieu par participation [κατὰ μέθεξις]. Et c'est de cette participation à la fois personnelle et néanmoins commune qu'ils sont dits devenir une chaîne d'or. Mais il n'est guère aisé de se représenter mentalement une telle chaîne.

Il y a nécessairement de l'antécédent et du conséquent, des premiers et des seconds du moins tant que des générations se succèdent. Ce qui constitue une chaîne, c'est la

---

<sup>300</sup> Lors de l'apparition de l'autre lumière dans la première illumination divine, le saint vieillard apparaissant au côté de la lumière était dit 'égal aux anges' [ὁ ... ἰσάγγελος γέρων (Cat XXII.103)]. On retrouve une idée similaire dans l'explication que Psellus donne de *Aurea Catena Homeri* : « Dieu, qui est notre Dieu et le Dieu véritable, après avoir créé le monde intelligible et le monde sensible [τὸν νοητὸν ὑποστήσας διάκοσμον καὶ τὸν αἰσθητὸν], les a distingués l'un de l'autre, afin que les anges fréquentassent les hommes et que les hommes, s'ils le voulaient, devinssent d'autres anges, sans passer de leur nature à celle des anges, mais parce qu'ils sont dignes de leur grandeur », Michael Psellus, *Opuscula logica, physica, allegorica* [Op 46.105-110], J.M. Duffy éd.

<sup>301</sup> Voir par exemple à propos de la liturgie : « la fête que tu célèbres est spirituelle et tu la concélebrés avec les puissances angéliques d'en-haut », Eth XIV.155-157.

succession de chaînons, et pour Syméon, ce qui relie un chaînon au précédent, c'est la foi et les œuvres de charité.<sup>302</sup>

Mais un chaînon ne devient au sens propre un chaînon que si l'illumination divine se produit. Le lien horizontal entre chaînons est conditionné par la nature de la relation verticale qui unit chaque homme au Dieu unique. Et ce lien vertical est lui-même conditionné par l'humilité.<sup>303</sup> En l'absence d'humilité, consécutivement en l'absence de cette relation verticale et de l'illumination afférente, l'homme perd son statut de chaînon et n'est pas ou plus de fait relié aux autres. Si nous séquençons ce qui sous-tend la chaîne d'or, nous avons (1) la disposition du cœur, l'humilité, (2) la métanoia, (3) l'illumination, (4) l'intégration dans la chaîne d'or, (5) la liaison des uns aux autres par la foi et les œuvres de charité, (6) la formation dans le Dieu unique d'une unique série.

C'est Dieu qui garantit l'unité et la continuité de la chaîne d'or. Mais force est d'admettre, et Syméon l'envisage, que si l'illumination des ordres angéliques est continue, en ce sens qu'elle se produit sans cesse, celle des saints en revanche, qui s'inscrit dans le temps, est tributaire de la foi, et conséquemment de l'illumination ou de l'absence d'illumination de chaque chaînon. Le chapitre qui suit l'exposé sur la chaîne d'or<sup>304</sup> admet la possibilité que l'unité de la chaîne soit rompue, au moins du côté de l'homme, par la négligence d'un seul chaînon entraînant malheur et affliction des deux côtés de la série ainsi rompue. L'illumination est en conséquence non seulement ce qui atteste du salut, par la résurrection de la partie alors morte de l'âme, l'intellect, et atteste du salut, par le retour à la santé des fonctions sensorielles, mais elle renvoie tout autant à la responsabilité de chacun dans la communication du salut à l'égard de ceux qui le précèdent et de ceux qui le suivent.

### Conclusion et transition

Les deux témoignages, celui du jeune laïc d'abord, puis celui du novice du Stoudios, n'ont pas prétention à être normatifs. Ils ressortissent à l'expérience personnelle, subjective et il y a tout lieu de penser que Syméon ne leur prêtait pas d'autre statut. Si archétype d'une telle expérience de salut, il y a, il faut plutôt la chercher chez l'Apôtre Paul si souvent convoqué par le moine constantinopolitain pour comprendre, expliquer, le cas échéant, justifier

---

<sup>302</sup> Pour Syméon, la charité n'est pas un nom vide, elle est substance divine, voir : Hymni LII.13ss.

<sup>303</sup> Sur l'humilité comme condition nécessaire, voir : Cent III.6-11 [122.28-126.10].

<sup>304</sup> Cf. Cent III.5 [122.20-27].

scripturairement la nature d'une telle illumination. Ses références pauliniennes proviennent toutes deux des épîtres aux Corinthiens et font même l'objet d'une exégèse approfondie dans la troisième des *Orationes ethicae*.<sup>305</sup>

« J'ai vu cet homme ravi jusqu'au troisième ciel : il a entendu des paroles indicibles [ἄρρητα ῥήματα] qu'il n'est pas possible (ou : permis) à un homme d'entendre [ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ ἀκοῦσαι] (ou : de prononcer [ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι]\*) » (II Cor 12, 2-4).<sup>306</sup>

Et cet autre texte de l'Apôtre :

« Ces biens que l'œil n'a pas vus, que l'oreille n'a pas entendus, qui ne sont pas montés au cœur d'un homme [Ἄ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη], que Dieu a préparés pour ceux qui l'aiment » (I Cor 2, 9).<sup>307</sup>

Nous pouvons aisément constater que ces deux références pauliniennes insistent moins sur la vision que sur l'audition, le cas échéant sur l'énonciation. Il y aura lieu dans la suite de la présente recherche de revenir sur le statut de la parole, et en particulier de la parole indicible qu'il n'est guère aisé de comprendre en raison du paradoxe dont elle est porteuse, qui souligne comme en convient Syméon dans les *Orationes ethicae* un point de césure nette entre langage humain et langage divin.<sup>308</sup>

Outre l'importance du père spirituel convoqué à chaque fois, ces deux illuminations, le caractère anonyme de la lumière, l'identification au Dieu qui s'est fait homme pour toi, la chaîne d'or, ont permis de signaler de nombreux points qui méritent éclaircissements et développements. La concision était alors de mise. Le caractère laconique des informations fournies en appelle à de nombreux approfondissements. Car l'illumination dont le caractère

---

<sup>305</sup> En effet, l'explication des II Cor 12, 2-4 et I Cor 2, 9 est spécifiquement réalisée en *Orationes ethicae* III : « Sur la parole de l'Apôtre : 'J'ai vu cet homme ravi jusqu'au troisième ciel ; il a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas possible à un homme d'entendre' (II Cor 12, 2-4). Quelles sont donc ces paroles ineffables que Paul a entendues ? Quels sont les biens 'que l'œil n'a pas vus, que l'oreille n'a pas entendus et qui ne sont pas montés au cœur d'un homme' (I Cor 2, 9)? Ce qu'est et comment est et sera pour nous le royaume de Dieu et quelle est son opération en nous ».

<sup>306</sup> Eth III.t3 – t4 ; Eth III.82-83, 101, 123-124, 181-183, 277-279\*, 298-299\*, 306-309, 405-408, 426-432 ; Eth VI.122 ; Eth X.854-855\* (+855-857 [I Cor 2, 9]) ; Hymni XX.240-244 ; Hymni XXI.283-295 ; Hymni XL.16. Réminiscence du thème, Eth V.304-306 : « Je suis resté seul, moi, en compagnie de la seule lumière. Je ne sais, père, si mon corps était aussi là alors ; si j'en suis sorti, je l'ignore ».

<sup>307</sup> Cent II.2 [104.2-3] ; Cent III.61 [156.29-30] ; Eth I.12, 147-149, 439-441 ; Eth II.7.275-276 ; Eth III.t5-6, 403-405, 411-413, 427-429, 460-461 ; Eth IV.306-307, 679-683 (développement) ; Eth IX.223-226 ; Eth X.855-857 ; Eth XIII.217-219 ; Hymni XIII.85-86 ; Hymni XXIV.273-275 ; Hymni XXXVII.37-40 ; Cat X.21-23 ; Cat XIV.147-149 ; GratAct I.232-234.

<sup>308</sup> Cf. Eth III.90-97.

individuel et subjectif est patent a suscité chez le moine constantinopolitain lui-même un patient effort d'objectivation et de clarification. Il résultera, de cette ascèse intellectuelle, des vues particulièrement profondes sur le statut de la perception, sur la création, sur la nature de l'homme, sur l'âme etc. Mais ces expériences fondatrices interrogeront aussi la nature de la lumière, son caractère incognoscible et indicible, contraignant à visiter à frais nouveaux les limites et conditions de la connaissance et du langage. Il en ressortira une réflexion approfondie sur la nature de la théologie. Mais dans cet effort, Syméon revisitera également toute l'économie du salut, la condition adamique, les conséquences de la transgression dans les présentes conditions d'existence, le salut et la restauration des niveaux perceptifs inertes et/ou biaisés, salut dans lequel sont consciemment vécues par avance les prémices de la résurrection future ; cet effort d'explicitation enfin aboutira à décliner la nature des biens à venir et l'état final dans lequel se trouveront les saints lors de la résurrection définitive.

## B. Fondements anthropologiques et théologiques de l'illumination divine

### Introduction

Vouloir expliciter la nature de l'illumination divine exige de quitter la forme narrative du témoignage direct pour appréhender, selon des modalités plus objectives, peut-être plus rationnelles, les fondements anthropologiques et théologiques qu'elle présuppose et mobilise. Cette démarche conduit à la fixation de quelques schèmes fondamentaux éclairant la théorie de la perception, la cosmologie, l'anthropologie, la psychologie et de nombreux éléments de théologie qui constituent la synthèse originale de Syméon le Nouveau Théologien. A quoi il faut ajouter qu'on voit apparaître dans son œuvre les linéaments d'une philosophie du sujet dont le moine constantinopolitain hérite tant de la tradition monastique que du platonisme ambiant qui prédomine dans les courants humanistes des Xe et XIe siècles byzantins. Le point focal de sa pensée est, un peu par nécessité, anthropologique. Il eût été difficile de faire autrement pour celui qui fait de la connaissance de soi, autrement dit de la connaissance de la nature intégrale de l'homme, la condition nécessaire de toute connaissance véritable, entendons par là de toute connaissance qui n'est plus tributaire des seules informations que fournissent les sens par le prisme de la chair

seulement,<sup>309</sup> ou tributaire du seul exercice de la raison qui peut, lorsqu'elle est coupée de la réalité divine, aller jusqu'à réfuter la possibilité d'une telle illumination intellectuelle. La pensée de Syméon le Nouveau Théologien sur la nature de l'homme manifeste l'expression la plus vive d'un humanisme théologique et monastique, quitte à bouleverser les catégories habituelles. La compréhension réductrice de la nature authentique et intégrale de l'homme, et conséquemment la négation de la sensation consciente de Dieu comme la donnée d'une destinée foncièrement humaine, constitue d'ailleurs pour Syméon la nouvelle menace contre laquelle il combat de toutes ses forces tant le danger de ce qu'il considère comme la récapitulation de toutes les hérésies<sup>310</sup> est perçu par lui avec la plus vive des acuités. Penser l'homme comme se réappropriant consciemment l'intégrité de sa condition d'origine, sensible et intelligible, corporelle et spirituelle, mais aussi le penser comme se réappropriant consciemment sa destinée future à la lumière de la résurrection finale, constitue l'un de ses schèmes principaux de pensée. L'ascétisme n'aura d'autre raison d'être que de conduire à vivre en conformité avec la nature intégrale de l'homme ainsi recouvrée. Mais de telles considérations humanistes conditionnent aussitôt la façon d'appréhender la nature créée dans son intégralité, tout comme d'ailleurs la compréhension du divin en tant qu'il se révèle et ne souffre pas de rester enseveli dans le silence,<sup>311</sup> selon l'une des belles formules dont Syméon a le secret. Tout commence donc par un passage de la mort à la vie, de la ténèbre à la lumière, et par un passage conscient et assumé comme tel.

---

<sup>309</sup> En effet, même la perception du domaine sensible paraît submergée par de nombreuses informations contradictoires. Le fait que les puissances sensibles soient le seul canal d'accès au créé sature l'âme de données incomplètes susceptibles d'être, soit surévaluées, soit sous-évaluées, soit interprétées de façon erronée. Il en va tout autrement de celui qui a reçu par l'Esprit des yeux nouveaux. Comme l'affirme Syméon : « ce n'est plus en homme qu'il regarde sensiblement le sensible mais, devenu plus qu'homme [ὑπὲρ ἄνθρωπον], il contemple sur un mode pneumatique les choses sensibles [τὰ αἰσθητὰ πνευματικῶς καθορᾷ] et comme des images des choses invisibles, et les formes qu'elles présentent sont pour lui comme sans forme et sans figure », Cat XIV.125-128.

<sup>310</sup> Cf. Cat XXIX.137-150.

<sup>311</sup> Cf. GratAct I.208-211 : « A la fois, comme un père, il aime ses fils et en est très ardemment chéri, et il devient pour eux chose étrange à voir et plus redoutable encore à entendre, n'étant pas susceptible d'être par eux dignement exprimé et ne souffrant pas de rester enseveli dans le silence [μήτε σιωπῆ συγκάλυπτεσθαι ἀνεχόμενον] ».

## 1. Les deux niveaux de la perception : sensible et intelligible

Dans toute son œuvre, Syméon tient pour acquis le fait que nous avons, eu égard à notre nature, double perception, sensitive et intellectuelle,<sup>312</sup> même si dans les conditions présentes ne paraît relever de la perception que la seule perception sensible.<sup>313</sup> De fait, cette thèse est surtout exemplifiée dans la double faculté ressortissant à la vision, mais il est assez aisé de constater, du moins faut-il en être averti, que l'analogie fonctionne chez lui pour d'autres sens notamment l'audition et le goût,<sup>314</sup> sans pour autant qu'il faille fractionner le sens de l'intellect qui est simple par nature. Mais comprendre ce qui autorise Syméon à tenir pareille conclusion suppose de suivre un raisonnement qui aurait pu être sans doute davantage explicite. Il est utile de convoquer à nouveau certaines indications qui sont apparues dans le contexte de l'expérience d'illumination intellectuelle du Studios.

Syméon évoquait alors de façon métaphorique l'apparition de l'astre intelligible,<sup>315</sup> succédant au coucher du soleil sensible. La compréhension d'une telle mention de l'astre intelligible ne saurait en effet être réduite à la seule révélation d'une source lumineuse intelligible sur laquelle il faudra d'ailleurs statuer ultérieurement. En effet, à l'instar de l'agent lumineux sensible dont l'apparition le révèle autant qu'il révèle la transparence de l'air, les couleurs et les formes sensibles, l'astre intelligible comme source de lumière intelligible révèle autant l'origine de la lumière que les réalités intelligibles qui sont éclairées du fait de sa seule présence. Mais comme nous l'avons déjà signalé plus haut, la métaphore porte autant sur l'usage du terme 'astre' que sur le rapport de succession prétendue qui ne le voit apparaître qu'au coucher du soleil sensible. Car, au sens strict, ne tombant ni sous la

---

<sup>312</sup> Bien qu'il faille admettre qu'il ne fasse à la lettre qu'une seule fois mention de l'expression 'double perception'. Elle apparaît dans la quatorzième *Orationes ethicae*, dans un contexte liturgique et eucharistique. Voir, Eth XIV.233-241 : « Seuls, en effet, ceux qui, en prenant part à la chair divine du Seigneur, méritent aussi la révélation, par le contact intellectuel [τῆ νοερά προσψάσει], de la divinité invisible, qu'ils voient et mangent de l'œil et de la bouche de l'intellect, connaissent que le Seigneur est bon ; ceux-là ne mangent pas seulement le pain sensible de manière sensible, mais en même temps Dieu, qu'ils mangent et boivent de manière intelligible, si bien que nourris à la fois du visible et de l'invisible dans leur sensation pareillement double [ἐν αἰσθήσει διτταῖς ὡσαύτως], ils s'unissent selon les deux au Christ double par nature [ἐνοῦνται κατ' ἄμφω τῷ διττῷ τὰς φύσεις Χριστῷ], incorporés qu'ils sont à lui et associés à sa gloire et à sa divinité ».

<sup>313</sup> Une fois encore, le langage pourrait prêter à confusion en ce qu'il use de la terminologie propre aux données sensibles pour parler de réalités intelligibles. Et même si Syméon n'est pas le premier à user de la transposition métaphorique de la perception sensible pour parler de la faculté intellectuelle, force est d'admettre que c'est avec lui qu'elle atteint l'ampleur que dorénavant elle connaîtra dans la tradition byzantine.

<sup>314</sup> Pour le goût, voir supra, dans la deuxième vision, en apposition à la sensation intellectuelle, la mention de "la suavité qui surpasse toute saveur des choses visibles qui découlèrent en mon âme de façon indicible". Cf. Cat XVI.100-102.

<sup>315</sup> Cf. Cat XXII.165-167.



catégorie d'espace, ni sous la catégorie du temps, la réalité désignée par l'expression 'astre intelligible' est toujours et partout présente.<sup>316</sup> En conséquence, les objets qui en sont éclairés le sont eux aussi toujours comme pouvait déjà clairement le laisser entendre l'illumination des ordres intelligibles des puissances célestes<sup>317</sup> rencontrée supra dans le sous-chapitre sur la chaîne d'or. Mais si les réalités intelligibles sont toujours là et toujours éclairées, c'est qu'elles sont toujours susceptibles d'être perçues par celui qui a la disposition naturelle pour les percevoir. Et si l'homme, par suite de l'illumination divine, passe de la cécité à la vue c'est qu'il possède naturellement la disposition pour voir intellectuellement de tels objets intelligibles quand bien-même, dans l'état présent, avant ladite illumination, il est comme un aveugle à leur égard. L'illumination divine fait donc entrevoir une dimension de l'univers créé à laquelle celui qui est à demi-mort [ὁ ἡμιθνής]<sup>318</sup> n'a plus accès. C'est donc que la lumière intelligible en acte révèle et active la partie inactive en l'homme, le νοῦς et le niveau de perception qui lui est afférent, la νοερά αἴσθησις,<sup>319</sup> du moins tant que la propension à n'accorder crédit qu'aux réalités sensibles ne saturent pas l'âme d'impressions sensibles, étouffant la puissance de voir intellectuelle fraîchement recouvrée. Dans tous les cas, le fait de passer de l'état d'aveuglement à celui de voyant n'ajoute rien à l'homme. Elle le fait passer de l'inaction d'une puissance intellectuelle alors inerte à son activation et à son exercice dorénavant possible.

Syméon ramasse en un hymne bref ce qui a pu relever ici d'un long détour visant à expliciter la double perception et à dévoiler la logique qui sous-tend le système du moine constantinopolitain. Dans *Hymni XXIII*, Syméon s'adresse à tout lecteur, celui qui lui est contemporain d'abord et par la magie de l'écriture à tout lecteur ultérieur.

---

<sup>316</sup> A propos du soleil intelligible qui indique le même agent lumineux que l'astre intelligible, Syméon affirme : « Le soleil intelligible brille sans cesse et brillait, contenu tout entier dans l'univers tout entier sans y être contenu ; il est bien séparé de ses créatures et il en est tout entier distinct sans qu'il y ait de distance ; il est tout entier dans tout et nulle part ; il est tout entier dans toutes les créatures visibles et tout entier hors d'elles, tout entier dans les choses visibles et tout entier dans les invisibles : présent tout entier partout, il n'est nullement tout entier nulle part », Cent II.25 [118.11-18]. Voir également Eth X.378-389, sur Dieu présent à tout être (i.e. sensible et intelligible) et partout, puisqu'il est lumière et qu'il est cause de son apparition.

<sup>317</sup> Cf. Cent III.4 [122.5-19].

<sup>318</sup> Cf. Hymni XXIII.459 ; voir également, Hymni XXXII.29, sur ceux qui sont des cadavres avant leur mort.

<sup>319</sup> Sur la νοερά αἴσθησις omniprésente dans l'œuvre de Syméon pour désigner l'activité propre de l'intellect, voir, Hymni XXXII.26-28, 43-44 ; Hymni LV.48-51 (« perception intellectuelle que produit, en venant, par son opération l'Esprit ») ; Hymni LV.81-83 ; Eth IV.34-35, 653-655 ; Eth XII.3-8 ; Eth XV.87-93.

« Connais [γνώθί σε]<sup>320</sup> donc que tu es double<sup>321</sup>  
et que tu possèdes deux regards,<sup>322</sup>  
(450) le sensible et l'intellectif,  
puisque'il y a deux soleils  
et aussi une double lumière,  
sensible et intelligible,  
et si tu les vois,  
(455) tu seras un homme  
comme tu as été créé à l'origine [ὡς ἐκτίσθης κατ' ἀρχάς, ἄνθρωπος ἔση].<sup>323</sup>  
Si tu vois le soleil sensible  
et pas le soleil intelligible,  
tu es vraiment à demi mort (Cf. Luc 10, 30).  
Celui qui est demi-mort est aussi un cadavre,  
(460) car il est sans activité dans tous les domaines ;  
si en effet celui qui ne voit pas sensiblement  
est quelqu'un sans activité,  
combien plus celui qui ne voit pas  
la lumière intelligible du monde [τὸ νοητὸν φῶς τοῦ κόσμου] (Cf. Jean 8, 12)<sup>324</sup>  
(465) est mort et pire qu'un mort ? »<sup>325</sup>

Se connaître soi-même, c'est connaître ces deux facultés de notre nature telles qu'elles furent à l'origine et telles qu'elles demeurent quand bien même présentement l'une de ces facultés, couverte par le voile de la chair corruptible, est comme morte et paraît comme engloutie sous la loi de la corruption. De fait, couverte par la place faite à la corporéité et aux sens, la puissance intellectuelle est saturée d'informations sensibles disparates et est rendue, de ce fait, ignorante de sa propre nature.

---

<sup>320</sup> Sur l'ignorance de soi comme racine de tous les maux, voir par exemple, Plotin, *Enneades* V.1 (10) ; et sur la connaissance de soi comme condition nécessaire pour remonter vers le divin, voir, Proclus, *In Alcibiadem* 5.4-14 ; 6.13-20 ; 7.4ss.

<sup>321</sup> C'est là en effet une spécificité du Tout et de l'homme qui est à ce titre aussi un microcosme. L'homme est d'ailleurs la seule créature à embrasser la même dualité que celle du tout. Ni les vivants sensibles, plantes et bêtes, ni les ordres intelligibles des anges n'embrassent les deux modes perceptifs et cognitifs. Seul l'homme, double par nature, ressortit aux deux mondes, sensible et intelligible. Seul, il est en mesure d'embrasser en un unique acte de connaissance les deux mondes. On pourrait ajouter que l'Église également, à l'instar du Tout et de l'homme, est double par nature. Elle manifeste dans sa nature et dans ses rites sacrés le lieu où convergent et s'unifient les réalités sensibles et les réalités intelligibles. Sur cette question et la nature du symbolisme sacré, voir *Orationes ethicae* XIV.

<sup>322</sup> Cf. Hymni XXV. 60-61 : « Redoutable merveille, que je vois doublement de mes deux yeux, ceux du corps et de l'âme ».

<sup>323</sup> Hymni XXIII.454-455.

<sup>324</sup> La lumière intelligible du monde, à savoir Jésus-Christ lui-même, notre Seigneur et notre Dieu [τὸ νοητὸν φῶς, αὐτὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ Θεόν], cf. Cent I.38 [62.1-2].

<sup>325</sup> Hymni XXIII.448-465.

Mais de la connaissance de soi révélant la double capacité de voir, l'une sensible, l'autre intellectuelle, on en déduit l'existence de deux formes de lumières. La lumière préside à la totalité de l'actuation du processus perceptif. S'il y a deux modes du voir, l'un sensible, l'autre intellectif, c'est que chacun de ces modes dépend directement d'une lumière appropriée qui actualise la prédisposition naturelle à voir autant que celle des choses à être vues. Et s'il y a deux lumières, c'est qu'il y a deux agents illuminant, le soleil sensible, et celui qu'on appellera métaphoriquement le soleil intelligible.<sup>326</sup> Ce qui nous donne un schéma d'une grande simplicité :

1. Puissance visuelle sensitive / lumière sensible / soleil sensible
2. Puissance visuelle intellectuelle / lumière intelligible / soleil intelligible

Mais de fait, il ne s'agit là que des conditions nécessaires au processus de perception car ce qui est vu, ce peut-être le soleil certes, du moins sa couleur, sa brillance et sa forme, mais ce sont surtout les réalités susceptibles d'être perçues et qui, en l'absence de ces trois facteurs : capacité de voir / lumière / agent lumineux, ne le sont simplement pas. Il est donc assez naturel de convoquer deux catégories d'objets propres à être perçus par les facultés ad hoc, des formes sensibles situées dans la création sensible, et des réalités intelligibles, positionnées dans la création intelligible. S'il y a deux niveaux perceptifs, c'est donc aussi qu'il y a deux lieux ou plus précisément deux domaines, ou deux niveaux de la réalité créée dans lesquels chacune de ces activités peut naturellement s'exercer.

## 2. Perception des deux mondes

La découverte et le recouvrement de ces deux puissances naturelles de perception ont conduit Syméon à poser l'existence de deux mondes, l'un sensible, l'autre intelligible. Mais cette configuration de la totalité créée n'est pas une invention du moine constantinopolitain. On le voit en effet adopter un schème métaphysique qui provient de la *Respublica* de Platon et surtout de l'interprétation très conventionnelle qui en était faite dans les classes d'exégèse que l'on tenait dans les écoles platoniciennes de l'Antiquité tardive. On trouve notamment chez Proclus une conception de la disposition de la totalité, en lieu sensible et lieu intelligible, qui présente une troublante proximité avec le modèle

---

<sup>326</sup> Il n'y a aucun doute que pour Syméon un tel usage est métaphorique. Voir, Cat XXVIII.316-320 : « Mais si on l'appelle lumière, si on lui donne le nom de soleil, il est pourtant au-dessus de toute lumière et au-dessus du soleil, comme l'auteur et le Maître de la lumière et du soleil, lui qui est vie et vivifiant, vérité, justice et sanctification, simple, sans composition, bon, toute bonté et au-dessus de toute bonté ».

adopté par Syméon.<sup>327</sup> Ce choix qui est peut-être inconscient, nous n'avons aucun moyen de le savoir,<sup>328</sup> pouvait certes s'autoriser de l'appropriation de schèmes similaires dans la tradition patristique.<sup>329</sup> Mais il semble, dans le cas de Syméon, qu'elle soit surtout la manifestation du fait que nombre de schèmes platoniciens avaient fait leur entrée dans les habitudes de pensée des érudits byzantins. La répartition dorénavant admise et acquise des domaines de la réalité créée, en sensible et intelligible, devait être adoptée par les Pères de l'Église qui la réinvestirent autrement en l'habillant notamment de références scripturaires, ce que Syméon fait également. Dans les *Capita theologica*, dans lesquels Syméon croque parfois en quelques phrases lapidaires le cœur de sa pensée il affirme :

« Dieu à l'origine a créé deux mondes, l'un visible, l'autre invisible, mais un seul roi des choses visibles, qui porte en lui des traits convenant aux deux mondes soit dans son aspect visible, soit dans son aspect intelligible. Proportionnés à ces deux mondes, brillent deux soleils : celui-ci sensible, celui-là intelligible ; et ce qu'est le soleil dans le monde visible et sensible, Dieu l'est pour le monde invisible et intelligible, puisqu'il est appelé soleil de justice<sup>330</sup> et qu'il l'est réellement. Voici donc d'après cela deux soleils, l'un visible, l'autre intelligible, comme les deux mondes ainsi que nous l'avons dit. L'un des deux, le monde sensible et tout ce qu'il contient, reçoit sa lumière du soleil visible et sensible ;

---

<sup>327</sup> L'usage que Proclus fait de la *Respublica* de Platon offre une disposition et répartition des choses très proches de celles de Syméon le Nouveau Théologien. Proclus affirme en effet, *Theologia platonica* II.7 [43.21-44.16] : « Socrate montre, conformément au mode susdit, dans le sixième livre de la *Respublica*, et comment au moyen de l'analogie il enseigne la merveilleuse transcendance du Bien par rapport à tous les êtres et en particulier à ceux qui sont les (25) sommets des totalités. (44.1) En premier lieu donc, il distingue les êtres les uns des autres, et, ayant posé que les uns sont intelligibles les autres sensibles, il limite la science à la connaissance des intelligibles et la sensation il la conjoint aux sensibles ; ensuite, ayant divisé en deux tous les êtres, (5) il place en tête de la multitude intelligible une monade transcendante et en tête de la multitude sensible une seconde monade à la ressemblance de la première ; ensuite il montre que l'une et l'autre de ces monades sont génératrices, la première de lumière intelligible, la seconde de lumière sensible ; enfin il manifeste que, grâce à la lumière intelligible, tous les intelligibles sont apparentés au divin et au Bien (10) selon leur participation au premier dieu, et que, grâce à la lumière sensible, tous les sensibles sont selon la perfection qui leur vient du soleil apparentés au soleil et semblable à leur unique monade. Outre ce qui a déjà été dit, il fait dépendre la seconde monade de celle qui règne dans l'intelligible ; de la sorte, ce sont tous les êtres qu'il tend vers le (15) Bien, les premiers comme les tout derniers, je veux dire les intelligibles et les sensibles ».

<sup>328</sup> Il y aurait là une étude à conduire systématiquement pour l'œuvre de Syméon car il ne laisse rien filtrer des références philosophiques qui furent selon toute vraisemblance les siennes autant d'ailleurs que celles de son siècle.

<sup>329</sup> Syméon emprunte et sans doute déploie une image qu'il attribue explicitement à Grégoire le Théologien en *Orationes ethicae* X. Voir, Eth X.688-690, Περὶ τούτου γὰρ καὶ ὁ θεολόγος οὕτω λέγει Γρηγόριος: Ὅπερ ἐστὶ τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο τοῖς νοητοῖς Θεός.

<sup>330</sup> Le processus d'identification du soleil intelligible et du soleil de justice du prophète Malachie (4.2 [3.20]) validerait ici le schème platonicien convoqué.

l'autre, c'est-à-dire le monde intelligible et ceux qui l'habitent, sont éclairés et illuminés par le soleil intelligible de justice.

Les êtres sensibles d'un côté et les intelligibles de l'autre sont donc respectivement illuminés par le soleil sensible et par le soleil intelligible,<sup>331</sup> sans qu'il y ait du tout union, connaissance ou communion entre les deux mondes, ni du sensible à l'intelligible, ni de l'intelligible au sensible ».<sup>332</sup>

Ce texte que l'on comparera avec profit à celui de Proclus, cité en note supra, est d'une grande simplicité. Il met en parallèle deux mondes et, faut-il préciser deux mondes habités, éclairés respectivement, le premier par le soleil sensible, et le second par le soleil intelligible. Cette dernière information est pour une part troublante en ce qu'elle fait entrer le divin, par nature incréé, dans l'agencement de la création intelligible, brouillant quelque peu la frontière entre la distance métaphysique que Syméon ne saurait avoir abrogée entre le créé et l'incréé. L'ambiguïté de l'implication du divin incréé, dans la nature du créé, fût-elle intelligible n'est pas levée par ce seul texte. Il est d'ailleurs plus que probable que Syméon s'en rendit compte, du moins sa pensée ne comporte-t-elle aucune équivoque lorsque comparant l'activité du soleil sensible et celle du soleil intelligible, il étend l'action transcendante du soleil intelligible à la totalité du créé, rejoignant mystérieusement le rôle que Proclus fait jouer à la Forme Bien.<sup>333</sup> Syméon, distinguant une fois encore les actions respectives des deux soleils, affirme dans les *Capita theologica* :

« Le soleil sensible se lève, éclaire l'univers sensible et tout ce qui s'y trouve, hommes, fauves, troupeaux ou tout autre être sur lesquels il répand également la lumière ; puis il se couche et laisse dans l'obscurité le lieu qu'il éclairait. Le soleil intelligible brille sans cesse et brille contenu tout entier dans tout l'univers sans y être contenu ; il est bien séparé de ses créatures et il en est distinct sans qu'il y ait de distance ; il est tout entier dans tout et nulle part ; il est tout entier dans toutes les créatures visibles et tout entier dans les invisibles : présent tout entier partout il n'est nullement tout entier nulle part ».<sup>334</sup>

---

<sup>331</sup> Sur le soleil intelligible, Hymni I.85 (Toi mon Dieu); Hymni XXIII.457 ; Hymni XXIX.224-225 ; Hymni XLIX.75 ; Cent II.22 & 24 ; Cat XIX.61-62 ; Cat XXII.165-167 ; Cat XXVIII.310-311 ; Eth X.689-690.

<sup>332</sup> Cent II.22 [114.25-118.11].

<sup>333</sup> Voir, Proclus *Theologia platonica* II.7 [44.12-16] : « Outre ce qui a déjà été dit, il fait dépendre la seconde monade (i.e. le soleil sensible) de celle qui règne dans l'intelligible ; de la sorte, ce sont tous les êtres qu'il tend vers le Bien, les premiers comme les tout derniers, je veux dire les intelligibles et les sensibles ». Sur l'attribution à Dieu des prédicats Un et Bien par Syméon, voir par exemple, Eth III.145-147.

<sup>334</sup> Cent II.25 [118.7-18].

Ce court chapitre joue sur un discours contradictoire [ὅλος ἐν ὄλῳ τῷ παντὶ ἀχωρήτως χωρούμενος (12), ἐν ὄλῳ ὅλος ὡν τῷ παντὶ καὶ οὐδαμοῦ (14-15), ἐν ὄλοις ὅλος τοῖς ὀρωμένοις κτίσμασι καὶ ὅλος τούτων ἐκτός (15-16)] de façon à attester le fait que le divin n'entre en aucun cas dans les catégories d'espace et de positionnement que nous serions tentés de lui prêter. Il transcende de ce fait l'univers créé réglé par les catégories qui peuvent tout autant déterminer la nature du monde sensible que celle du monde intelligible même si ce n'est évidemment pas sous le même rapport et selon les mêmes modalités.<sup>335</sup> L'information qu'il faut retenir, de cette brève incursion dans les *Capita theologica*, est le fait que le soleil intelligible, à la différence du soleil sensible brille sans cesse [ἀεί] et que son rayonnement s'étend sur la totalité de l'univers créé, intelligible et sensible. Nous n'entendons cependant pas dire ici que le soleil intelligible illumine les réalités sensibles, mais comme il en est le créateur, ainsi que l'entend Syméon lui-même,<sup>336</sup> ces réalités portent mystérieusement en elles la trace de son action.<sup>337</sup> Si toutefois il brille sans cesse, c'est une fois encore, comme nous l'avons dit précédemment que les réalités intelligibles sont sans cesse illuminées et que ce faisant, elles sont sans cesse disposées à être perçues par qui possède la sensation intellectuelle. Qui ne les perçoit pas, intellectivement s'entend, est tenu pour demi-mort et aveugle. Syméon rappelle ainsi incidemment que les conditions de voir intellectivement sont toujours remplies et que la disposition ou l'indisposition à voir,<sup>338</sup> dépend totalement de qui est doté de la puissance naturelle de voir et qui ne voit pas

---

<sup>335</sup> Le simple fait que les ordres intelligibles des puissances célestes soient inscrits dans des rapports hiérarchiques [κατὰ τάξιν] suffiraient à l'expliciter car la position ressortit à la catégorie de lieu et le rapport entretenu par chaque rang avec celui qui le précède et avec celui qui lui succède mobilise la catégorie de relation. A quoi nous pourrions ajouter le fait que ces ordres, qui en tant que créés ont un commencement, tombent également sous la catégorie de temps même s'il s'agit d'un temps duratif qui ne comprend pas en lui-même de l'antériorité et de la postériorité chronologique comme c'est le cas pour toutes les entités naturelles du monde sensible.

<sup>336</sup> Cent II.22 [114.25-26].

<sup>337</sup> Cf. Theo II.219-229. Il serait tentant de penser que chaque créature sensible se trouve, dans son ordre propre, bénéficier de la lumière intelligible. On confèrerait ainsi à la plus petite créature un caractère quasi sacramental, il y aurait ainsi en chaque chose visible, une contrepartie invisible que seuls sauraient lire le saint, autrement dit celui qui a recouvré la puissance intellectuelle autrefois perdue. Ce qui ne relève ici que d'une intuition mériterait un examen approfondi à partir du symbolisme à l'œuvre dans la liturgie byzantine où chaque réalité du monde sensible mobilisée dans le rite a sa contrepartie intelligible. Voir, *Orationes ethicae* XIV. Sur le symbolisme des rites, des actes, des objets (lumière, parfums, encens, saints dons etc.), Eth XIV.89-293. Il est évident dans tous les cas que pour Syméon, Dieu est présent à toute nature créée même si c'est ineffablement en dehors de toutes les catégories qui sont usuellement convoquées pour parler de l'être et des êtres. Voir, Hymni L.68-88, mais également, Hymni XXIII.186-200, où Syméon fait mention de la trace du demiurge jusque dans le moucheron et la toile d'araignée.

<sup>338</sup> Sur l'illumination, sensible autant qu'intelligible, proportionnée à la réceptivité du sujet, voir Cent II.23 [116.21-26].

ou plus, pour diverses raisons, notamment l'obscurcissement consécutif à la transgression originaire ou postérieurement, à la négligence dans l'exercice d'une telle puissance.

Mais revenons brièvement aux *Capita theologica* II.22 cités supra, dans une partie qui comprend une information centrale sur l'homme bien qu'il n'en soit pas, du moins pas en apparence, le thème principal. Outre le fait d'affirmer que la création est double, Syméon indique qu'il n'y a qu' "un seul roi des choses visibles, qui porte en lui des traits convenant aux deux mondes soit dans son aspect visible, soit dans son aspect intelligible."<sup>339</sup> Cette indication fait de l'homme le seul être à pouvoir exercer son activité dans les deux champs, sensible et intelligible. Nous pouvons d'ailleurs nous demander si l'affirmation conclusive de cette section des *Capita theologica* n'insiste pas quelque peu sur la nature de ce privilège dans la mesure où comme l'affirme le moine de Constantinople : "Les êtres sensibles d'un côté et les intelligibles de l'autre sont donc respectivement illuminés par le soleil sensible et par le soleil intelligible, sans qu'il y ait du tout union, connaissance ou communion entre les deux mondes, ni du sensible à l'intelligible, ni de l'intelligible au sensible."<sup>340</sup> En effet, si on admet (1) que les êtres sensibles désignent tous les vivants sensibles et mortels bénéficiant du soleil sensible pour le temps de leur existence avant que la corruption naturelle des chairs ne les anéantisse, et si on admet (2) que les êtres intelligibles désignent notamment les ordres intelligibles des puissances célestes,<sup>341</sup> qui brillent sans cesse dans la mesure où ils bénéficient sans cesse du rayonnement divin, nous pouvons également admettre (3) que les êtres sensibles d'une part ne sont pas dotés de la puissance de percevoir le lieu intelligible et les êtres qui s'y trouvent,<sup>342</sup> et que les êtres intelligibles d'autre part, n'ont pas accès, en raison de leur simplicité, au monde sensible et aux êtres qui le traversent pour une brève période, régis qu'ils sont par les lois de la composition et de la décomposition programmées.

---

<sup>339</sup> Cent II.22 [114.26-28]. Il s'agit évidemment de l'homme. Voir Cat V.160-171 : « Dieu, dès le début, fit l'homme roi de tout ce qui est sur terre, et même de tout ce qui est sous la voûte du ciel : pour l'homme en effet, certes, ont été créés le soleil, la lune et les astres. Et alors ? Étant roi de tous ces êtres visibles, était-il entravé par eux dans la poursuite de la vertu ? Jamais de la vie : tout au contraire, s'il était demeuré dans l'action de grâce envers Dieu qui l'avait fait et lui avait tout donné, il aurait prospéré. Oui, s'il n'avait pas transgressé le commandement du Maître, il n'eût pas perdu cette royauté, il ne se fût pas privé lui-même de la gloire de Dieu. Mais, puisque c'est ce qu'il a fait, c'est à bon droit qu'il fut chassé, banni, qu'il vécut et qu'il mourut ».

<sup>340</sup> Cent II.22 [116.7-11].

<sup>341</sup> Cf. Cent III.4 [122.5-8].

<sup>342</sup> Même idée en Cat XXVIII.308-311 : « Car le soleil sensible n'illumine que les yeux corporels, non des hommes seulement mais aussi des animaux sans raison, quadrupèdes aussi bien qu'oiseaux ; le soleil intelligible, celui qui est apparu dans le monde, seulement les âmes raisonnables ».

Il n'y a donc aucune union, connaissance ou communion entre les deux mondes. Seul l'homme, une fois encore, partageant les caractéristiques des deux mondes est en mesure d'opérer la synthèse entre les données qui en proviennent en raison tout d'abord du caractère fondamentalement unitaire de la sensation dans l'unité de l'âme.<sup>343</sup> Mais la synthèse entre les caractéristiques des deux mondes est également possible dans la mesure où elles sont issues d'un Créateur unique. Syméon rejoindrait en cela l'une des plus belles intuitions de Maxime le Confesseur qui voulait faire de l'homme l'artisan de l'union des distinctions que Dieu avait opérées dans l'œuvre de création. On sait que pour Maxime, cette tâche confiée à Adam fut un échec, jusqu'à ce que le Nouvel Adam, le Christ, réintroduise l'homme égaré dans sa mission originelle : opérer des unions.<sup>344</sup> Laquelle tâche n'est possible qu'à celui qui peut exercer son activité perceptive dans les deux mondes sans perdre son unité foncière comme nous le démontrerons ci-après.

### 3. La nature double de l'homme

Seule créature à embrasser du fait de sa nature double la double création, l'homme, roi de la création visible pour Syméon, devait sans aucun doute assurer un rôle de médiation quasi sacerdotale entre les deux mondes. Lui-même comme sujet unique paraît avoir besoin de coordonner et d'unifier ses puissances cognitives naturelles, sensorielles et intellectives. Il est d'ailleurs probable que c'est ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation suivante tirée des *Capita theologica* : « L'Intellect sans les sens <entendons corporels> ne peut déployer ses propres opérations, et sans l'intellect, les sens <corporels> ne peuvent nullement déployer les leurs ».<sup>345</sup>

Mais revenons à l'homme et au propos tirés des mêmes *Capita theologica* que dans le sous-chapitre précédant sur la double création. Là encore, le propos, qui est assimilable à une définition, est, on ne peut plus, concis.

« Seul de toutes les créatures visibles et intelligibles l'homme a été créé double par Dieu ;

---

<sup>343</sup> Cf. Eth III.153-171.

<sup>344</sup> Sur ce rapprochement, voir, P. Mueller-Jourdan, Maxime le Confesseur. Points fondamentaux de la théologie : Éléments de logique, d'éthique, de physique et de théologie, in : *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I,1 (VIe-VIIe), C.G. Conticello éd., Turnhout, Brepols Publishers, Corpus Christianorum, 2015, p.464ss.

<sup>345</sup> Cent III.34 [140.5-6]).



- il a un corps composé de quatre éléments, une sensation [αἴσθησίν] et un souffle [πνοήν], par lesquels il participe de ces éléments et vit en eux ;

- il a une âme intelligente [ψυχὴ νοερά] immatérielle et incorporelle, unie à ces éléments d'une manière indicible et indiscernable [ἀνεξιχνιάστως], dans une fusion sans mélange ni confusion [συγκεκραμένην ἀμίκτως καὶ ἀσυγχύτως].

Voilà ce qui constitue un homme un [ἄνθρωπος εἷς],

(1) animal mortel et immortel,

(2) visible et invisible,

(3) connu par la sensation et l'intellect,

(4) capable de contempler [ἐποπτικός] la création visible et de connaître [γνωστικόν] l'intelligible.<sup>346</sup>

De même donc que les deux soleils répartissent leurs activités dans les deux mondes, de même en va-t-il dans l'homme un [έν τῷ ἐνὶ ἀνθρώπῳ]. L'un, en effet, éclaire le corps et l'autre l'âme et chacun des soleils communique en participation sa lumière propre au sujet illuminé, abondamment ou pauvrement, en proportion de la réceptivité du sujet [κατὰ τὴν δεκτικὴν δύναμιν αὐτοῦ].<sup>347</sup>

Le propos de Syméon comprend schématiquement, un énoncé initial qui rappelle la situation unique de l'homme parmi les êtres visibles et intelligibles. Sa création double par Dieu fait converger dans son unicité réaffirmée deux fois par la suite, les caractéristiques propres à chacune des deux entités mentionnées, le visible et l'intelligible. Y font suite, une description (il a un corps... ; il a une âme...) et une définition (homme un, animal mortel et immortel, etc...). L'affirmation qui conclut la liste des énoncés définitionnels, à savoir l'homme-un en tant que "capable de contempler la création visible et capable de connaître l'intelligible", introduit la dernière phase du chapitre en convoquant les deux soleils et les activités respectives dont il avait été fait mention en *Capita theologica* (II.22) et que nous avons discutés dans le sous-chapitre précédent. En effet, nous avons déjà vu que la lumière était la condition *sine qua non* de tout le processus perceptif et que la lumière comme acte résultait de la présence d'un agent illuminant, respectivement le soleil sensible, et le soleil intelligible. L'indication finale portant sur la réceptivité du sujet expliquerait une fois encore les raisons qui font que, bien que les soleils ne cessent d'accomplir leurs opérations propres, le degré

---

<sup>346</sup> Voir, Cent II.6 [104.24-25], où Syméon cite Grégoire de Nazianze (*Or.* 38.11, PG 36, 324a) qui affirme à propos de l'homme « ...qu'il a été créé pour contempler la création visible et pour être initié à la création intelligible »

<sup>347</sup> Cent II.23 [116.12-26].

d'illumination ne ressortit qu'à l'état dans lequel se trouvent les puissances naturelles qui mettent l'homme au contact avec leur objet respectif, soit sensible, soit intelligible.<sup>348</sup>

Bien que très simple en apparence, ce propos n'en comprend pas moins, en raison de sa très grande concentration, des indications sans doute trop concises pour un auditeur hors contexte, indications qu'il serait utile d'explicitier.

Il en va d'abord du corps qui est constitué de quatre éléments (feu-air-eau-terre), et d'une sensation et d'un souffle, par lesquels il participe de ces éléments et vit en eux. Sensation et souffle désignent la nature de l'interaction continue des éléments constitutifs du corps de l'homme avec les éléments, les mêmes, qui sont constitutifs de son environnement. Ce faisant, Syméon désignera, comme nous le verrons ci-après en *Catecheses XXV*, l'influence bénéfique ou non que peuvent exercer l'environnement et les conditions atmosphériques sur la constitution idiosyncrasique du corps humain. Le corps ne vit d'ailleurs très concrètement que dans l'échange permanent avec les éléments qui y entrent et qui en sortent. Le souffle mentionné évoque pudiquement cet échange mais il en va évidemment de même de la nutrition et de tout son processus d'assimilation et d'élimination.

Le propos concernant l'âme intelligente [ψυχή νοερά] n'est guère plus développé mais on apprend qu'elle est mêlée sans mélange ni confusion aux éléments dont est constitué le corps.<sup>349</sup> Si le mode de l'union de l'âme intelligente et des éléments est indicible, ce contact avec des formes et qualités sensibles la sature d'informations sensibles. Le fait qu'elle soit dite intelligente la distingue implicitement de la sensation qui est commune au genre animal. C'est sans doute la raison pour laquelle, en conclusion des énoncés définitionnels, Syméon dit de l'homme-un qu'il est "capable de contempler [ἐποπτικός] la création visible et de connaître [γνωστικόν] l'intelligible". Mais être capable de contempler la création sensible ne relève pas du corps, même si c'est dans le corps, et par le corps, que s'opère cette contemplation. L'agent sensitif ne saurait être que l'âme intelligente et c'est par cette dernière, et du fait de sa liaison avec les éléments constitutifs du corps, que l'homme est en

---

<sup>348</sup> Comparer, Cat XXVI.140-145 : « Car tu dois, étant double – je veux dire composé d'une âme et d'un corps -, avoir symétriquement double nourriture et double table : ayant un corps sensible et terrestre, tu dois le nourrir avec les aliments sensibles qui viennent de la terre ; possédant une âme intelligente et divine [τὴν δὲ ψυχὴν νοεράν καὶ θεϊάν], avec l'intelligible et divine nourriture des paroles ».

<sup>349</sup> Nous apprendrons plus bas que cette âme ou plus précisément partie d'âme est dite vivifiante en ce qu'elle est l'agent qui confère statut de vivant à l'homme-un. Le fait qu'elle soit mêlée sans mélange explique pourquoi en *Catecheses XXV*, l'âme peut être dite immuable, alors qu'elle est continuellement au contact avec le changement qui sans cesse affecte la réalité corporelle qui est toujours autre, prise qu'elle est dans les processus de génération et de corruption.

mesure de contempler la création visible. Et de ce fait même son mode de voir sensible ressortit à l'intelligence. Quant à la puissance humaine de connaître l'intelligible, elle relève dans ce texte-ci, de l'âme intelligente aussi, mais sans la médiation du corps. L'âme intelligente, conçue ici dans son unité formelle, assure l'interface entre les deux dimensions naturelles d'un homme unique, visible et invisible, matérielle et immatérielle, corporelle et incorporelle, sensible et intelligible. Notons cependant que ce que Syméon nomme ici âme intelligente [ψυχή νοερά] en un sens global désignera ci-après l'une des trois parties, ou fonctions substantielles, de l'âme-une, avec la raison/parole [λόγος], et l'intellect proprement dit [νοῦς].<sup>350</sup> Il y a toute raison de penser que son auditoire et ses lecteurs avaient intégré un tel schème dans leur représentation mentale. Le propos de l'higoumène devait présenter fort peu d'ambiguïté pour qui le fréquentait.

#### *a. De la nature du corps*

Nous venons de voir en *Capita theologica* (II.23) que le corps est composé de quatre éléments, de sensation et de souffle qui traduisent l'interaction continue des éléments constitutifs du corps avec les éléments de même nature qui constituent toute la réalité sensible de son environnement physique. Mais cet échange continu d'éléments, en fait de qualités contraires (chaud/froid ; sec/humide), a un coût et des conséquences sur les dispositions du corps et/ou sur ses indispositions. Qui plus est ces modifications qui affectent l'idiosyncrasie du corps humain influent sur les dispositions de l'âme et de l'intellect. Elles conduisent Syméon à une observation anthropologique des plus réalistes qui lui révèle les influences réciproques, du corps, de l'âme et de l'intellect. Cette théorie est bien mise en lumière en *Catecheses XXV*. Alors qu'il cherche à statuer sur la nature du corps, Syméon affirme :

« Mais le corps, lui, est  
par nature muable [τῆ φύσει τρεπτόν],  
parce que composé  
et par essence fluent [τῆ οὐσίᾳ ῥευστόν],  
parce qu'il a été créé d'une matière corruptible et fluente et comporte un mélange  
ou composition d'éléments opposés entre eux.  
C'est en effet de chaud et de froid [Ἐκ θερμοῦ γὰρ καὶ ψυχροῦ] (comme disent les  
savants en ces matières, et c'est la vérité [ὡς φασὶν οἱ περὶ ταῦτα σοφοὶ καὶ ἡ

---

<sup>350</sup> Cf. Theo I.218-239 ; Theo II.71ss, 138ss.

ἀλήθεια ἔχει]) de sec et d'humide, que se compose son essence [ἐκ ξηροῦ τε καὶ ὑγροῦ ἡ οὐσία τούτου ἐστί].

En outre, le corps lui-même est privé de liberté, et de volonté et, s'il faut aller jusque-là, de mouvement, à moins qu'on ne veuille absolument appeler son flux et sa pente à la corruption un mouvement naturel de sa substance, mouvement d'ailleurs dépourvu de raison ».<sup>351</sup>

Syméon adopte une vue tout à fait traditionnelle concernant la nature des corps. Il ne s'en cache d'ailleurs pas puisqu'il indique avoir emprunté ces éléments de physique à des savants dont il admet sans restriction la théorie. Il est inutile de chercher à identifier les dits savants tant cette théorie est partagée par la plupart des physiciens et des médecins de l'Antiquité tardive qui devaient être lus à Byzance. En effet on admet alors communément qu'en amont des éléments, il y a deux paires de qualités contraires dont la combinaison produit chacun des éléments qui sont déjà en un sens des composés bien qu'ils soient, eu égard à chacune des combinaisons, sui generis.<sup>352</sup>

Mais le cœur du propos du moine constantinopolitain est moins de faire état de quelque leçon de choses, finalement courante, que d'apporter des explications aux interactions complexes de l'homme avec son environnement en raison de sa condition corporelle. Le fait que ces informations proviennent des *Catecheses* nous indique sans doute la finalité pratique de telles considérations sur la constitution corporelle pour les jeunes moines probablement en proie à des humeurs contradictoires.

---

<sup>351</sup> Cat XXV.63-72. Syméon en tirera la conclusion que si le mouvement naturel du corps est en lui-même dépourvu de raison : « il est évident qu'il est aussi sans péché et sans condamnation aux yeux de Dieu. Et c'est normal : en effet ce qui suit sa nature échappe à la condamnation. Mais la fièvre et la convoitise de l'union conjugale, le rapprochement, la volupté, la gourmandise, la goinfrerie, l'excès de sommeil, l'inertie, le luxe des habits, et tout le reste de ce qu'on s'imagine généralement que le corps recherche, ce n'est pas le corps – puisqu'il ne le recherche plus une fois mort – mais l'âme qui, par son intermédiaire, recherche tout cela, ayant une fois trouvé son plaisir à se mêler à la fange et désirant se rouler pour ainsi dire comme une truie dans le borbier fangeux des plaisirs, aspirant après la chair qui lui est unie », Cat XXV.72-82. Syméon précisera sitôt après que « le corps ne peut se mouvoir vers rien sans l'âme », Cat XXV.112-113.

<sup>352</sup> Sur les sources supposées de cette théorie des éléments, on pourrait consulter avec profit Proclus qui, dans son Commentaire *In Timaeum* de Platon, affirme : « D'autres savants, comme Ocellus, celui qui a ouvert la voie à Timée, assignaient à chacun des éléments deux puissances, au feu le chaud et le sec, à l'air le chaud et l'humide, à l'eau l'humide et le froid, à la terre le froid et le sec : c'est ce qui est exposé par Ocellus dans son traité *De Natura* », Proclus, *In Timaeum* 2.37.33-38.5. Selon Syrianus (*In Aristotelis metaphysica commentaria* 175.8-11), le Maître de Proclus, le traité *De Natura* d'Ocellus aurait tenu lieu de source directe tant au traité *De generatione et corruptione* d'Aristote qu'aux doctrines de Timée le pythagoricien que Platon met en scène dans le dialogue qui porte son nom. On peut indiquer également qu'Ocellus était alors tenu pour un pythagoricien. Sur Ocellus, voir : B. Centrone & C. Macris, art. Pseudo-Occélos, DPhA IV (2005) [O 6] 748-750.

Ainsi qu'il l'affirme dans les *Catecheses* : « chaque corps, en proportion de son propre tempérament, subit à chaque alternance de l'air et des vents une modification proportionnée ».<sup>353</sup> Et ailleurs dans les *Capita theologica* : « il arrive que la composition de l'air, je ne sais comment dire, et les lourdes vapeurs du vent du sud produisent le même effet sur les ascètes ».<sup>354</sup> Il s'agissait dans ce dernier cas de démontrer l'influence des conditions atmosphériques sur la vie ascétique, sur le fait notamment que la passion [τὸ πάθος], ou affection naturelle du corps, peut alors dominer l'intelligence et la volonté. La passion dont il est question n'est pas coupable mais exprime un pâtir corporel en cas d'excès de nourriture et de sommeil comme dans le cas contraire où les mortifications dépassent la mesure.

Le corps est donc sujet au pâtir.<sup>355</sup> Et c'est précisément cette disposition au pâtir qui en fait naturellement l'instrument de la sensation. Les organes sensoriels, dans la disposition économique des parties du corps, ne sont finalement que les lieux où se concentre la puissance de pâtir. Mais les pâtir ou affections sensibles seront, pour Syméon, conduits dans la tête qui « est la synthèse de tout le corps en tant qu'elle enferme tous les sens, l'intellect et la raison/parole même [πάσας ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον αὐτόν] ».<sup>356</sup>

C'est sur ce fond de considérations sur la constitution muable du corps qu'apparaît en contrepoint la nature de l'âme qui ne reçoit elle aucun dommage des accidents qui surviennent au corps.<sup>357</sup> Une telle affirmation a de quoi surprendre alors que Syméon développe longuement les effets que produisent sur les âmes les aléas de la vie corporelle. Il faut alors distinguer l'immutabilité de l'âme qui relève de son être, de la mutabilité de ses

---

<sup>353</sup> Cat XXV.144-146.

<sup>354</sup> Cent I.73 [82.9-11].

<sup>355</sup> C'est d'ailleurs ce qui explique sa vulnérabilité, sa santé, sa maladie et même sa mort comme l'affirme Syméon : « Quant aux changements qui naturellement s'ensuivent et se produisent dans le corps même, ils sont manifestes : car ils arrivent et se produisent chez tous les saints. Tantôt en effet on dit que le corps est en bonne santé, quand ses composants matériels ne se révoltent pas l'un contre l'autre ; tantôt il est réduit à succomber à la maladie, quand l'un des quatre éléments ou bien est trop abondant ou bien se trouve en déficit, c'est-à-dire quand il prend le dessus sur les autres ou au contraire est dominé et écrasé par eux ; ce qui produit des fluxions, des amputations, voire la corruption de tout l'organisme, sans que de ces accidents notre âme reçoive aucun dommage », Cat XXV.122-131. Syméon poursuivra son propos par une description de l'influence des vents et de l'air froid ou chaud sur les organismes dotés d'une nature froide ou au contraire d'une nature chaude.

<sup>356</sup> Cat XVIII.349-351. C'est l'idée essentielle qui préside à la prière de la tonsure des cheveux dans le Rituel byzantin du Baptême et de la Chrismation. Elle prend sa source dans le *Timaeum* où Platon dit de la tête qu'elle est la partie du corps la plus apte à recevoir la sensation et la pensée. Voir, Platon, *Timaeum* 75c.

<sup>357</sup> Cf. Cat XXV.131.

états qui ressortissent à ses modes d'être. C'est le cas notamment dans le fait qu'elle puisse être trouvée aveugle par rapport aux réalités intelligibles par la démultiplication des impressions sensibles dont son existence dans le corps la sature, sans pour autant, peut-on rappeler, qu'elle perde la puissance intellectuelle qui la spécifie et qui relève directement de son être.

#### *b. De la nature de l'âme comparativement au corps*

La théorie de l'âme qui est proposée en *Catecheses XXV* a pour visée, comme l'affirme en une formule qui a valeur d'incipit l'higoumène de Saint Mamas, de connaître et de comprendre les modifications et transformations qui se produisent dans l'âme du moine mais également de connaître et de comprendre les causes, la nature et l'origine de ces divers états.<sup>358</sup> Syméon précise d'ailleurs que ce qui peut s'observer au niveau de l'âme et qui relève d'affects psychologiques et de sentiments, ou ressentis intérieurs, s'observe également au niveau de l'intellect qui est référé ici aux processus cognitifs qui connaissent analogiquement des modifications de dispositions similaires à celles de l'âme. Mais alors qu'il vient de faire un descriptif saisissant des innombrables variations, et psychologiques, et intellectuelles, traversées par les hommes dont il a la direction, Syméon affirme :

« L'âme, pour sa part, est immuable par nature et par essence [Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἄτρεπτος τῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ ἐστίν], et semblablement l'intellect qui a été formé en même temps qu'elle par le Créateur – tous deux mus par la seule liberté et, par leur propre volonté, épousant la vertu ou le vice : c'est-à-dire recevant pour l'éternité la communion et l'héritage de la lumière ou des ténèbres, - je parle de l'âme et de l'intellect qui adhèrent à l'un de ces deux principes spontanément et de façon, je le répète, libre et volontaire : ou au bien et ils deviennent bons, ou au mauvais, et ils deviennent mauvais ». <sup>359</sup>

Ce texte ne déroge pas à la concision fréquemment observable dans les propos du Nouveau Théologien. Il y a, dans la mention, et de l'âme, et de l'intellect, une première distinction qui n'est ici guère explicitée mais qui devait être suffisamment claire à l'auditoire et aux lecteurs

---

<sup>358</sup> Voir, Cat XXV.5-8 ; 200-208. Il s'agit en effet d'expliquer les états contradictoires que traversent les âmes dans les conditions présentes et les causes de tels états qui les font passer de la joie soudaine à la tristesse, tout aussi soudaine, de la dureté à la douceur, de la mollesse à l'ardeur, du recueillement à la dissipation etc., voir, Cat XXV.8-25. On y découvre un descriptif plaisamment narré qui ressortit à une observation très fine du caractère fluctuant des dispositions de l'âme parfois croquées, il faut l'admettre, avec un certain humour.

<sup>359</sup> Cat XXV.55-63.

de Syméon pour qu'il n'ait pas éprouvé le besoin de s'y attarder. Nous verrons qu'âme et intellect constituent deux des trois parties de l'âme entendue de façon générique. La troisième partie en est la raison et/ou parole.<sup>360</sup> Mais laissons là cette distinction sur laquelle nous revenons dans le prochain sous-chapitre.

C'est par volonté de distinguer l'âme, et de façon inclusive l'intellect, du corps que Syméon affirme de cette dernière qu'elle est immuable [ἀτρεπτος] par nature et par essence, et qu'il en va de même pour l'intellect. Or cette théorie de l'immuabilité de l'âme, et de l'intellect, n'est pas développée par Syméon en *Catecheses XXV* qui, au contraire, décrit avec force détails la succession d'états contradictoires éprouvés par cette dernière autant que par l'intelligence qui est formée en même temps qu'elle par le Créateur. Or si ces changements d'états ne ressortissent pas à la nature et à la substance<sup>361</sup> tant de l'âme que de l'intellect, mais à leur qualité qui peut être affectée et altérée par la liberté<sup>362</sup> et la volonté qui relèvent de la partie rationnelle du sujet humain, c'est qu'il convient de mobiliser ici encore une nette distinction entre l'être et les modalités d'existence tant de l'âme que de l'intellect. Certes, cette distinction n'est pas formulée comme telle par Syméon mais elle permet de comprendre qu'on puisse tenir simultanément l'immuabilité de la substance et les changements qui affectent la qualité de ladite substance et conséquemment ses modalités d'existence. Affirmer l'immuabilité de l'âme et de l'intellect, c'est dire qu'ils ne peuvent pas ne pas être ce qu'ils sont et ne pas le demeurer, à savoir, invisibles, incorporels et donc indivisibles, immatériels, immortels, et surtout puissance sensitive et cognitive. Admettre les changements de qualité et de modes et/ou conditions d'existence, et de l'âme et de l'intellect, c'est dire d'une part que leurs états peuvent résulter de choix qui contreviennent

---

<sup>360</sup> Notons simplement qu'âme intelligente et intellect ont en commun d'être puissance sensitive qui pour les réalités sensibles et qui pour les réalités intelligibles. Et les deux convergent en une puissance sensitive unique et première en raison de l'unité inaliénable de l'âme. Cf. Eth III.153-171.

<sup>361</sup> Le changement qui ne relève pas de la substance entre dans la catégorie de l'accident. On appelle ici *accident* le changement qui advient et s'en va sans affecter la substance. Il est cependant vrai que l'âme qui suit le principe du bien, et développe ainsi de façon optimale ses opérations propres, se conforme à ses dispositions naturelles dont elle prend possession. La vertu est cet état-là. Et que, à l'inverse, l'âme qui suit quelque principe mauvais et contraire à son développement naturel s'inscrit en faux par rapport à sa nature propre qu'elle prive de ses opérations naturelles entraînant, pour elle d'abord, un mal-être, le cas échéant définitif, qui put être librement évité.

<sup>362</sup> Sur le libre-arbitre dans le combat spirituel (Eth II.1.93-97). Et Syméon de préciser : « si nous refusons le combat, ou la lutte et la course, il ne nous contraint pas, afin de ne pas supprimer le libre arbitre [τὸ αὐτεξούσιον] de notre nature rationnelle qui est à son image, et de ne pas nous réduire au rang des êtres sans raison », cf. Eth II.1.109-112.

à leur nature et dont l'agent libre doué de raison est entièrement responsable.<sup>363</sup> Mais admettre des changements c'est dire aussi, comme en convient Syméon, qu'ils ne sont pas insensibles aux affections du corps dont ils partagent l'existence et la destinée eu égard à l'unité du sujet. Il y a d'ailleurs, pour l'auteur de *Catecheses XXV*, rapport d'influence réciproque de l'intellect et de l'âme, de l'âme et du corps et de l'intellect et du corps. C'est ce qu'il fallait démontrer dans cette catéchèse.<sup>364</sup>

Pour compléter et clore cette sous-partie, il convient de faire un bref détour en nous focalisant une fois encore sur l'âme qui a affinité avec le corps et qui n'est pourtant pas par essence séparée de l'intellect et de la raison. En *Orationes ethicae IV*, Syméon apporte quelques compléments d'informations sur l'âme relativement à la condition corporelle. Il affirme, par exemple, à propos de l'âme intelligente [ψυχὴ νοερά] unie aux éléments dans une fusion sans mélange ni confusion,<sup>365</sup> qu'il faut nous représenter en son centre la partie rationnelle [λογιστικόν], et dans cette partie rationnelle, la partie désirante ou concupiscible [ἐπιθυμητικόν] et la partie combattive ou irascible [θυμικόν]. Chacune désigne une spécification eu égard à la différence des fonctions qui leur sont attribuées. Ainsi pour Syméon qui ne déroge pas ici à une anthropologie finalement très conventionnelle : « La faculté rationnelle discerne et sépare le bon du mauvais et indique à l'appétit concupiscible ce à qui l'on doit s'attacher, ce que l'on doit aimer et ce qu'il faut éviter ou haïr ; entre ces deux, l'appétit irascible se tient comme un serviteur complaisant, exécutant leurs décisions et coopérant à leurs vouloirs, provoquant pour l'attaque ou la riposte, chez les âmes viriles et volontaires, bonnes ou mauvaises, la fermeté dans les actes, dans un sens ou dans l'autre ». <sup>366</sup> Et s'il est vrai que ces fonctions opèrent réellement et de façon visiblement distincte dans la condition corporelle, lorsque qu'elles prennent pour objet le seul Un et

---

<sup>363</sup> C'est là une thèse d'inspiration aristotélicienne. Le Stagirite affirme en effet dans *l'Ethica Nicomachea* : « L'homme est le principe de ses actions et leur auteur, exactement comme il est l'auteur de ses enfants », EN III [1113b17-19]. On voit en maints endroits dans *l'Ethica Nicomachea* qu'Aristote insiste fortement sur la responsabilité individuelle de chacun dans les choix opérés et les conséquences subies, dans le fait de devenir ce que finalement il choisit de devenir. Cf., EN III [1114a].

<sup>364</sup> Cf. Cat XXV.122-199.

<sup>365</sup> Cf. Cent II.23 [116.16-18].

<sup>366</sup> Eth IV.403-411. Syméon décrit avec d'intéressantes précisions la répartition des rôles de chacune de ces trois fonctions. Toutes trois sont interdépendantes et contribuent à converger vers un objet désiré quelle qu'en soit la nature. Il laisse, nous semble-t-il, clairement entendre que ces rapports fonctionnent aussi bien dans le cas des âmes bonnes que dans celles qui sont au contraire mauvaises, montrant que la moralité des actes ressortit aux choix et aux modes d'existence sans affecter l'immutabilité de la structure essentielle qui les sous-tend.



Bien, on ne reconnaît plus du tout, comme l'affirme Syméon, leur division tripartite, elles sont absolument une. Il précise en une formule lapidaire que dans la contemplation de l'unité trinitaire, les trois sont une.<sup>367</sup> Il résulte de cette simplification, poursuit Syméon, qu'une fois retournée vers les réalités d'ici-bas, il s'agit bien sûr du monde sensible et des créatures visibles qu'il contient, l'exercice de la faculté rationnelle, qui discerne et sépare le bon du mauvais, vise à se conformer aux volontés divines.<sup>368</sup> Et si le contenu des volontés divines n'est guère précisé ici par Syméon, on peut conjecturer qu'elles ressortissent à une conformation de l'homme à sa propre nature et à sa propre mission qui doit honorer son statut royal sur la création visible du fait de sa double nature. Il a très vraisemblablement, bien que roi, mission de gouvernance et d'intendance du cosmos visible.<sup>369</sup>

#### 4. De la nature de l'âme, structure triadique et unité du sujet

##### *a. Introduction*

Nos recherches sur l'anthropologie du Nouveau Théologien qui s'enracine dans l'éveil et la découverte progressive de la puissance intellectuelle de l'âme jusqu'alors ignorée, et donc puissance inactive et même morte, se sont limitées pour l'instant à l'âme intelligente [*ψυχή νοερά*] mystérieusement unie et mêlée sans mélange et sans confusion aux éléments dont est constitué le corps.<sup>370</sup> Il est temps maintenant de situer plus spécifiquement la fonction 'âme intelligente' au regard de deux autres 'niveaux hypostatiques' de l'âme dans leur relation réciproque et dans leur unité essentielle et formelle supérieure.<sup>371</sup> C'est à propos de la nature et plus précisément de ce que nous pourrions convenir d'appeler l'uni-tripartition de l'âme qu'on voit apparaître chez le moine constantinopolitain une insistance toute

---

<sup>367</sup> Cf. Eth IV.424-429.

<sup>368</sup> Cf. Eth IV.429-435.

<sup>369</sup> Sur l'étonnante position de l'homme à l'égard du soleil visible qui est notre serviteur et domestique et que nous pouvons prendre pour modèle, voir, Eth IV.815-817.

<sup>370</sup> Il serait d'ailleurs intéressant de se demander, même si Syméon tient cette union pour indicible, si la mystérieuse connexion de l'âme et des éléments ne pourrait pas s'expliquer par le fait que c'est moins la matière du corps composée que touche l'âme que les qualités formelles, et en soi incorporelles, que sont chaud, froid, sec, humide, dont la concrétion dans un espace tridimensionné, lui-même purement formel, produit chaque corps élémentaire sensible, dont la composition, selon certaine proportion, produit la variété des corps sensibles qui remplissent la création visible. D'ailleurs, nous pourrions ajouter qu'au sens strict, l'âme ne connaît pas le corps mais les formes sensibles qui caractérisent tel ou tel corps.

<sup>371</sup> Notons toutefois que le détour que nous venons de faire par la puissance rationnelle [*λογιστικόν* (Eth IV.403-411)] contenue dans l'âme intelligente nous indique déjà la raison qui entrera dans la tripartition de l'âme-une explorée ici.

socratique sur la nécessité absolue de commencer par se connaître soi-même<sup>372</sup> avant de disserter sur des questions qui ne ressortissent pas à notre propre domaine, en particulier les questions relevant de la théologie. Se connaître d'abord soi-même [Γνωθι οὖν σεαυτὸν πρῶτον (Eth X.634)] veut dire fondamentalement et dans un sens similaire à son usage dans le platonisme connaître l'essence et la nature de l'âme.<sup>373</sup> Il ne semble pas que la connaissance de soi, pourtant préalable nécessaire à la connaissance de la réalité créée dans toute sa riche complexité sensible et intelligible, puisse faire l'économie de l'humilité, de la métanoïa et par-dessus tout d'une révélation divine.<sup>374</sup> Ce qui est révélé relève d'un schéma qui structure le présent chapitre. C'est d'ailleurs, en une forme de révélation progressive, un schéma que nous avons déjà rencontré en partie. Cœur humble – illumination – connaissance et activation, ou résurrection de la partie morte de l'âme<sup>375</sup> – d'où, connaissance de la double perception, de la double création, de la double nature de l'homme et connaissance enfin de l'uni-tripartition de l'âme à l'image de la divinité tri-hypostatique, et donc par la connaissance de soi, possibilité de connaître, par analogie, l'uni-trinité, dans l'exacte mesure où celle-ci y consent, et encore est-ce, précise Syméon, de façon très ténue [ἀμυδρῶς (Theo I.223)], dans les présentes conditions.

---

<sup>372</sup> Sur la nécessité de se connaître d'abord soi-même voir par exemple : Eth X.634 ; Hymni XXI.312, 390-392 ; XXII.208 ; XXX.494-495 ; LVIII.388. Mais il est vrai que cet impératif domine les *Orationes theologicae*.

<sup>373</sup> C'est là certes un lieu commun de l'exégèse tardo-antique de l'*Alcibiades* de Platon. Voir en particulier, Proclus, *In Alcibiadem* 1.3-8 : « Les dialogues platoniciens et pour ainsi dire, toute la spéculation philosophique ont pour principe le plus propre et le plus assuré, selon nous, la détermination de notre substance propre [τὴν τῆς ἑαυτῶν οὐσίας διάγνωσιν]. Celle-ci, en effet, correctement posée comme fondement, nous pourrions discerner à coup sûr plus exactement et le bien qui nous convient et le mal ». Voir également, Proclus, *In Alcibiadem* 6.13-20 : « D'ailleurs comment pourrions-nous préférer quelque autre sujet de recherche soit parmi les étants soit parmi les êtres soumis au devenir, quand nous entendons Socrate en personne déclarer : "Il me paraît ridicule, quand je m'ignore moi-même, de scruter ce qui appartient aux autres choses ?" Rien, en effet, ne nous est plus proche que nous-mêmes. Si donc nous ignorons ce qui nous est le plus proche, quel moyen que nous connaissions ce qui est plus éloigné de nous et a pour nature d'être connu par notre intermédiaire ? » ; et toujours dans le même commentaire, sur la connaissance de soi qui prélude à toute la philosophie, à la logique, à l'éthique, aux sciences de la nature et à la vérité sur les êtres divins eux-mêmes, voir, Proclus, *In Alcibiadem* 11.3-10.

<sup>374</sup> Sur la difficulté de se connaître soi-même, Syméon tient des propos réalistes à ceux qui ignorant ce qu'ils ont à leur pied et eux-mêmes n'ont rien de plus pressé que de philosopher sur ce qui leur est inaccessible. Il affirme en effet : « Il est déjà difficile à chacun de se connaître soi-même et peu y réussisse en vrais philosophes ; peu s'en faut même que ce petit nombre ne soit réduit à rien à notre époque et pour cette génération, alors que l'amour de la philosophie [ὁ τῆς φιλοσοφίας ἔρωσ] s'est éteint, sous la violente poussée en sens contraire du relâchement régnant et des affaires de la vie, chez ceux qui échangent les biens éternels contre les biens sans valeur, qui n'existent déjà plus ou qui n'existent pas vraiment puisqu'ils changent au gré des circonstances et n'ont aucune borne où s'arrêter », Theo II.45-53.

<sup>375</sup> Cf. Theo II.57 : « Il nous faut avant tout passer de la mort à la vie ».

La connaissance de soi conduit donc à considérer, dans sa propre structure d'âme, de l'unité sans confusion et des distinctions sans séparation. Car pour Syméon, l'âme, dans son intime configuration est assimilable à la Trinité ou à l'Unique Dêité tri-hypostatique. C'est donc assez naturellement qu'il compare les trois puissances de l'âme à la trinité des Personnes. Et qu'il compare l'essence divine à l'âme, entendue cette fois-ci dans son sens le plus générique comme l'essence-une des trois puissances de l'âme ayant statut hypostatique même si Syméon hésite à faire usage du terme hypostase pour chacune de ces parties.<sup>376</sup> Si comparaison n'est pas raison, le schéma, pourtant, de l'union sans division, ni confusion, et de la distinction sans séparation, est opérant pour expliquer un rapport interne qui relève de l'essence de l'âme et de ses opérations, un rapport qui ne relativise ni l'unité de l'essence, ni l'irréductibilité des fonctions ainsi hypostasiées.

Nous commencerons par rapporter la doctrine de Syméon concernant la structure triadique de l'âme à la lumière d'une doctrine de la Trinité, héritée des grands Conciles, et célébrée de façon continue, dans ces termes-là, dans la liturgie de l'Église de Constantinople. Nous verrons ensuite comment dans les *Orationes ethicae*, Syméon veut comprendre ces trois puissances à la lumière du sujet un et unique qui les exerce, apportant quelque lumière complémentaire à l'analogie trinitaire exposée dans les *Orationes theologicae*.

### *b. Structure triadique de l'âme*

C'est dans les *Orationes theologicae* que l'on rencontre, avec le plus de précision, la doctrine du Nouveau Théologien concernant le double caractère de l'âme à la fois une et trine.<sup>377</sup> Il faut cependant rappeler que le contexte dans lequel cette doctrine de l'âme apparaît n'a pas pour objet l'âme mais la Trinité et l'exégèse potentiellement tendancieuse d'une parole du Christ dans l'Évangile, "le Père est plus grand que moi".<sup>378</sup> D'aucuns semblent avoir voulu hiérarchiser les rapports des Hypostases trinitaires, induisant que si le Père est plus grand que le Fils, c'est parce qu'il en est la cause, et que, s'il est cause, il est antérieur. Poser une

---

<sup>376</sup> Il fait deux fois usage du verbe προϋφίσταμαι pour désigner le fait que chacune de ces fonctions n'a pas statut de réalité avant les autres. Voir, Theo I.231-234. Il est associé dans les deux emplois au verbe προυπάρχω.

<sup>377</sup> Nous le verrons plus en détail, mais retenons dès à présent que trine et une pour l'âme se déclinent comme suit. Une, car c'est une âme vivante une qui est insufflée en Adam (ailleurs Syméon parlera par préférence de la simplicité du νοῦς, de l'intellect, pour exprimer cette unité). Trine car l'âme insufflée reproduit dans sa structure interne les relations trinitaires subsistantes : le νοῦς, à l'image du Père, le λόγος à l'image du Fils, la ψυχή νοερά, ou ψυχὴ ζῶσα à l'image de l'Esprit (cf. Theo I.218-222 ; II.71-130).

<sup>378</sup> Jean XIV.28. Sur cette exégèse tendancieuse, voir, Theo I.13-155

telle antériorité introduirait le nombre dans la Trinité.<sup>379</sup> Cela conduirait à admettre une classification numérique, un premier, un second et un troisième, et donc une individuation, qui suggérerait sournoisement, selon Syméon, le dogme du trithéisme.<sup>380</sup> Dans un plaidoyer rhétorique qui n'est pas sans rappeler le discours de Socrate à Alcibiade dans le dialogue qui porte son nom, Syméon enjoint à celui qui ne craint pas de scruter la nature divine<sup>381</sup> de ne pas négliger de s'examiner d'abord lui-même plutôt que de chercher avec témérité et insolence à découvrir la nature incompréhensible de Dieu.<sup>382</sup> La connaissance de soi, autrement dit, la connaissance de la nature une et trine de l'âme<sup>383</sup> apparaîtra ainsi comme le préalable nécessaire à qui veut approcher le mystère de Dieu, mystère qui n'est enseigné que par Lui.<sup>384</sup>

---

<sup>379</sup> Ce faisant, on traiterait la trinité des Hypostases sur un mode similaire aux divisions qui sous-tendent l'arborescence de l'être que fait Porphyre dans *l'Isagogè* à partir des cinq vocables que sont le genre, l'espèce, la différence, l'accident et le propre. Les hypostases, du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, seraient ainsi assimilées à des individus qui diffèrent numériquement dans l'espèce commune 'dieu' qui les unit. Ce qui conduirait inévitablement à une procédure d'individuation et à une séparation, 1+1+1, qui ne saurait rendre compte de l'Unité et de la Simplicité absolue, pourtant non confuse, de la déité tri-hypostatique confessée par la tradition de l'Église byzantine.

<sup>380</sup> Cf. Theo I.100-101. Il n'est pas impossible que le moine byzantin force un peu le trait en imputant à ses adversaires une thèse qu'ils n'auraient sans doute jamais tenue aussi explicitement. Ce que Syméon cherche à démontrer, c'est surtout que celui qui n'est pas devenu l'élève de Dieu pour avoir été illuminé par lui aura tendance à ne se livrer qu'à des exercices de raison [γυμνάσαι τὸν λόγον (Theo I.82)] sur le divin et ce qui le concerne, coupé qu'il est d'un contact intellectif et spirituel avec la divinité invisible [τῇ νοεῖν προσψαύσει τῆς ἀοράτου θεότητος (Eth XIV.234)]. C'est d'ailleurs peut-être moins le contenu dogmatique des propos des adversaires qui est discuté que les difficultés ressortissant à une méthode théologique qui prend le divin pour un objet d'étude rationnel au même titre qu'un autre. Une telle méthode pourrait conduire à se livrer à un discours téméraire et présomptueux sur Dieu. Il n'est pas impossible que la critique de Syméon vise précisément les théologiens de cour, si l'on en croit l'allusion explicite faite à de tels personnages dès les premières lignes du premier des *Orationes theologicae*. Voir, Theo I.4-10 : « Ce n'est pas seulement la maladie de ceux qui s'aventurent à parler de Dieu de leur propre autorité, mais aussi de ceux qui récitent par cœur ce que les théologiens inspirés de Dieu ont dit autrefois contre les hérétiques et qui nous ont été transmis par écrit, et qui le retournent en tout sens [πολυπραγμονοῦσιν], non pour y cueillir quelque profit spirituel, mais pour être admirés de ceux qui les écoutent dans les banquets et les réunions et pour s'attirer le renom de théologien ».

<sup>381</sup> Comme l'affirme avec beaucoup de verve le Nouveau Théologien à propos de ceux qui s'ignorent eux-mêmes et prétendent être en mesure d'explorer ce qui les dépasse : « Et nous, terre et cendre, comme si nous ignorions notre propre nature, nous tendons à la démesure ; ce que les anges et toutes les puissances célestes ne peuvent comprendre ni exprimer, nous ne craignons pas de le sonder, de l'analyser à loisir, de le concevoir, de l'imaginer et de le figurer ; comme des incroyants ou des gens nullement initiés au mystère du Christ, voilà comment nous concevons et exprimons sans crainte et avec impudence ce qui regarde Dieu », Theo I.148-155.

<sup>382</sup> Cf. Theo I.171-173.

<sup>383</sup> Cette exigence qui relève d'un minimum de bon sens est omniprésente dans l'œuvre de Syméon. Elle pourrait bien renvoyer de façon très réaliste aux puissances cognitives de l'âme. Comment en effet, si nous ignorons la nature des puissances cognitives, leurs biais ou déviations possibles etc. prétendre pouvoir faire usage correctement d'une faculté dont nous ignorons presque tout ?

<sup>384</sup> Sur Dieu qui ne peut être connu que dans l'exacte mesure où Il l'accorde par amour des hommes, voir : Theo I.174-186. Comparer le propos de Proclus qui introduit la *Theologia platonica* : « Il n'est pas possible de rien comprendre au divin autrement qu'en recevant la lumière par la grâce des dieux, et il n'est pas possible

Il ressort très clairement des éléments de théologie trinitaire soutenus par Syméon, éléments très classiques pour un constantinopolitain imprégné culturellement par la liturgie byzantine, d'importantes informations anthropologiques sur la structure tripartite de l'âme pourtant essentiellement une.

Ainsi que l'affirme Syméon :

- « Nous sommes pleinement assurés et convaincus que c'est Dieu lui-même
- qui a fait toutes choses,
- qui nous a produits en prenant la poussière du sol,
- qui nous a accordé, intellect, (220) raison et âme intelligente [ὁ νοῦν καὶ λόγον καὶ ψυχὴν νοεράν ἡμῖν χαρισάμενος],
- qui nous a fait à son image et ressemblance (Cf. Genèse, 1 26),
- qui a écarté loin de nous les ténèbres de l'ignorance.

C'est lui qui a daigné nous faire entrevoir de manière encore voilée, comme en ombre, les réalités qui nous dépassent, à partir de celles qui sont à notre portée ; par elles, nous avons appris, à travers elles, nous voyons, (225) d'après elles, nous croyons ceci :

- de même qu'il a produit notre intellect, notre âme et jusqu'à notre raison immanente,<sup>385</sup> en même temps qu'il a formé notre corps
  - car le fait de dire : "Dieu forma l'homme en prenant la poussière du sol et il souffla sur son visage un souffle de vie (230) et cela devint pour lui une âme vivante" montre que notre intellect et notre raison ont existé en même temps que l'âme, sans que l'un ait préexisté ou soit pré-subsistant, car les trois ensemble sont un et nous ont été donnés pour être un unique souffle de vie –
- de même donc que, dans ce cas, aucune des parties n'a préexisté ou n'a pas pré-subsisté par rapport à l'autre, (235) à cause de l'unité d'essence et de nature,

---

non plus de faire connaître aux autres le divin si l'on ne se met pas sous la direction des dieux », Proclus, *Theologia platonica* I.1 [7.24-8.2].

<sup>385</sup> Nous avons longuement hésité à faire le choix de traduire ἐνδιάθετος λόγος par raison immanente. Certes λόγος ressortit à la parole, au langage (c'est le choix opéré par Darrouzès dans sa traduction aux Sources chrétiennes), au verbe, à la détermination, au déploiement de l'idée dans une structure syntaxique énoncée ou non, et même au concept et au rapport de proportion mathématique. Si Verbe, ou parole, conviennent sans difficulté pour expliciter le fait que le Fils soit la Parole proférée et éternelle du Père qui pourtant ne s'en sépare jamais dans l'unité de l'essence, il est plus difficile de transposer cette image à l'homme dans la mesure elle indique pour lui des dispositions certes permanentes mais qui n'opère pas toujours à la différence de la Trinité. Il semble par ailleurs que, dans l'usage ultérieur du terme, la traduction de λόγος par langage génère d'inutiles obscurités. Ce que Darrouzès avait, semble-t-il, compris puisqu'il fait alors le choix de le traduire systématiquement par raison. Il y a un seul moment dans les *Orationes theologicae* où ἐνδιάθετος λόγος pourrait être traduit par langage intérieur car l'intellect est dit s'exprimer dans une parole qui peut être entendue à l'extérieur mais là encore le langage proféré semble surtout relever d'une raison immanente à l'intellect, comme le soutient le moine byzantin : « L'intellect possède en lui-même, par sa nature propre, la faculté raisonnable [τὸ λογιστικόν] et bien sûr aussi le pouvoir d'engendrer la parole ; donc, si il vient à être privé de cette faculté naturelle d'engendrer, comme coupé et séparé de la raison immanente, il dépérit et n'est plus bon à rien », Theo II.152-154.

- de même, dans la sainte Trinité identique par l'essence et par la gloire, aucun n'a préexisté à l'autre.

Car Dieu, le créateur de l'image, qui est tri-hypostatique, n'a jamais eu une hypostase préexistante à l'autre ; les trois ensemble sont un, Dieu, et de la même façon l'un est éternellement trois ».<sup>386</sup>

Ce discours coordonne données anthropologiques et données théologiques. Son but est de démontrer à partir de ce qui est à notre portée, nous-mêmes, les réalités qui nous dépassent, et encore n'est-ce que de façon voilée, car, pour Syméon et cela sera le leitmotiv de sa théologie : « il est impossible d'énoncer, d'exprimer, de concevoir les propriétés de la nature divine suessentielle, qui restent insaisissables pour l'intellect humain ».<sup>387</sup>

Nous retrouvons ainsi l'idée directrice des *Orationes theologicae*, à savoir que la connaissance de notre nature, ici de la nature de l'âme, constitue l'indice et l'attestation de la justesse du dogme de la Trinité sans pour autant, cela s'entend, qu'elle ne permette d'atteindre en elle-même la réalité qu'il définit. Il y a là tous les ingrédients d'une théologie qui fonctionne par rapprochement de réalités qui ne sont pourtant pas sur le même plan. Rien ne saurait abolir la distance métaphysique qui sépare le créé de l'incrédé. Le récit de la création spécifique de l'homme dans la *Genesis* autorise pourtant ce rapprochement en ce qu'il nous apprend que l'homme est à l'image de Dieu. L'image de Dieu en l'homme serait donc pour le Nouveau Théologien, la réplique dans l'âme de l'homme du schéma uni-trinitaire. Or l'image en l'homme, c'est l'âme vivante qu'il est devenu par insufflation divine simultanément à la formation du corps tiré de la poussière du sol.<sup>388</sup> Et l'unité du souffle divin garantit en l'homme l'unité de l'âme vivante. Or l'âme-vivante-une va se manifester

---

<sup>386</sup> Theo I.218-239.

<sup>387</sup> Theo I.79-81.

<sup>388</sup> Il est aisé de constater que le Nouveau Théologien s'inscrit dans une exégèse patristique traditionnelle de ce récit. On pouvait en effet eu égard à la narration biblique, établir deux séquences distinctes dans la création de l'homme. La première aurait été la formation du corps de la poussière du sol. La seconde, l'insufflation divine, sur le corps déjà formé. Il y aurait eu ainsi, préexistence du corps sur l'âme. Cette conception du rapport de l'âme au corps qualifiée parfois de judaïque -mais elle est aussi celle d'Aristote- s'est opposée dans l'histoire à une anthropologie platonicienne qui établit la préexistence de l'âme immortelle sur la formation du corps mortel qu'elle occupera durant une certaine période avant de poursuivre ses pérégrinations une fois qu'elle en sera séparée par la mort. C'est le cœur du *Phaedon* de Platon. Contre l'idée de la post-existence de l'âme, autant que contre l'idée de la préexistence de l'âme sur le corps va s'élever Maxime le Confesseur qui établira la simultanéité de l'âme et du corps fournissant à l'anthropologie théologique byzantine un cadre de pensée dont elle ne s'écarta en général pas. Pour Maxime, voir en particulier, *Ambiguorum liber* 42 (1321D-1325C). Nous discutons de cette question chez Maxime dans *La théologie byzantine et sa tradition*, Vol.I/1, C.G. Conticello éd., p.480-482.

selon trois modes de fonctions subsistantes : l'intellect, la raison et l'âme intelligente.<sup>389</sup> Ce point de départ, outre le fait d'établir ce schéma trinitaire en l'âme, veut surtout dire qu'aucune de ces trois parties, qui se définissent surtout par la particularité distinctive et parfaitement expérimentable de leurs opérations, ne préexiste, ni n'obtient son statut de réalité subsistante avant une autre<sup>390</sup> et ce en raison de l'unité de l'essence et de la nature<sup>391</sup> fondée une fois encore sur l'unité du souffle divin. Mais il n'y a dans le texte cité que très peu d'informations qui transparaissent sur la distinction que l'on doit pourtant maintenir entre intellect, raison et âme intelligente sinon un bref changement dans la nomination de la raison [λόγος]. Il est en effet intéressant de relever que le λόγος est ultérieurement dit être un ἐνδιάθετος λόγος. Pour Syméon, le prédicat ἐνδιάθετος indique simplement le fait que le λόγος, raison, verbe, parole ou langage est immanent au νοῦς sans pourtant altérer la simplicité foncière de celui-ci. Pour le moine byzantin, le λόγος demeure toujours sous son mode primitif ἐνδιάθετος même quand il est manifesté ou proféré sous la forme d'une réalité ou fonction subsistante réellement distincte de sa source.

Le Nouveau Théologien esquisse en quelques lignes lapidaires en *Hymni XXI*,<sup>392</sup> le cœur de ce point de doctrine anthropologique qu'il est, à notre connaissance, le seul à développer aussi précisément en ces termes.

« Car l'intellect possède la raison <ou verbe> qu'il engendre sans cesse vraiment et d'une certaine manière séparée. Et si elle est engendrée, véritablement elle sort et elle est séparée en une raison <ou puissance rationnelle> subsistante, mais elle demeure aussi à l'intérieur de celui qui l'a engendrée, et qu'on peut concevoir aussi comme "le sein paternel" (Cf. Jean 1, 18), et elle s'étend à travers le monde entier et elle remplit tout (Cf. Eph. 4, 10), séparément du Père, entièrement, et tout entier elle

---

<sup>389</sup> Il n'est pas rare que Syméon fasse usage de l'expression 'âme intelligente' pour désigner l'âme en son sens générique souvent par opposition au corps. Mais il en fait également usage pour parler d'une des trois fonctions substantielles de l'âme-une pointant alors la puissance vitale et la puissance sensitive. Il faut en être averti car la même formule peut aussi bien désigner le tout que la partie. Dans tous les cas, quand la formule 'âme intelligente' désigne l'âme totale, Syméon entend clairement qu'elle comprend l'intellect en elle, et la raison, qui est soit immanente à l'intellect, soit manifestée comme une puissance distincte de celui-ci et propre.

<sup>390</sup> Syméon l'affirme par deux fois dans une pourtant très courte portion de texte. Voir : Theo I.230-235.

<sup>391</sup> Nous verrons ci-après que, dans le cas de l'homme, la non-préexistence d'une partie sur l'autre, et l'avènement simultané des trois fonctions subsistantes, reposent tout aussi fondamentalement sur l'unité du sujet humain.

<sup>392</sup> Pour rappel, il s'agit de la lettre théologique en vers adressée au syncelle du Patriarche : Etienne de Nicomédie.

demeure avec le Père. C'est par ses opérations qu'il se communique et c'est par son illumination que nous disons qu'il vient ». <sup>393</sup>

Syméon glisse dans cette hymne de quelques considérations anthropologiques à une conception théologique du rapport qui lie intellect et raison d'une part, Père et Verbe subsistant d'autre part. Ce qui n'en simplifie pas l'interprétation. En effet, l'intellect dont il est initialement question est l'intellect humain qui possède la raison <ou verbe> immanente, tout en lui conférant toujours sa subsistance propre, celle d'être une fonction distincte de la fonction proprement intellectuelle. <sup>394</sup> Pour écarter toute ambiguïté, il convient de bien préciser une fois encore que dans l'âme de l'homme, image de l'uni-trinité, il n'y a pas trois entités séparées, mais bien trois fonctions subsistantes et distinctes. Autrement dit l'âme essentiellement une se manifeste réellement dans des opérations distinctes qui autorisent l'établissement d'une distinction tripartite réelle qui ne saurait être nominale et/ou modale seulement. Les noms, intellect, raison et âme intelligente désignent bien des fonctions réelles et subsistantes distinctes sans pour autant être séparées en raison de l'unité de nature, et nous le verrons, de l'unité du sujet, et c'est sur ce point sans doute que la comparaison avec l'unique déité tri-hypostatique atteint d'évidentes limites.

Le principal écueil qu'il faut éviter dans la comparaison entre la tripartition de fonctions en l'âme-une et le caractère tri-hypostatique du Dieu-un provient du fait qu'il faut tenir la voie haute, étroite et mystérieuse, qui ne cède ni au trithéisme, ni au modalisme. Dans le premier cas, la distinction conduit à considérer trois entités séparées (i.e. individuées) en majorant la différence hypostatique et en minorant l'unité essentielle qui les sous-tend. Dans le second cas, la distinction est circonstancielle, on majore cette fois-ci l'unité essentielle et minore la différence hypostatique qui ne ressortit qu'à un mode d'expression. Or, la ligne de crête que tient Syméon, qui vaut sans doute autant pour la Trinité suressentielle que pour l'âme qui est son image, consiste à poser simultanément, le un et le trois, le trois et le un, et donc chacun des trois sans séparation et sans confusion.

---

<sup>393</sup> Hymni XXI.34-44.

<sup>394</sup> La précision qui veut que l'intellect engendre sans cesse la raison et, l'engendre sur le mode d'une certaine séparation, entend simplement dire que la fonction rationnelle ainsi produite est, en substance, toujours opérationnelle. Ce qui n'écarterait évidemment pas le fait qu'elle puisse ponctuellement être trouvée en état de repos comme dans le cas où nous dormons.



A propos du mode de relation qui unit en l'homme ses trois fonctions subsistantes pensées une fois encore dans les *Orationes theologicae*, sur un mode quasiment antiphoné (a/b) avec la doctrine trinitaire, Syméon affirme :

- (a) « ...celui qui apprend ce qui le dépasse d'après ce qui le touche,<sup>395</sup>  
(b) adore la divinité unique en trois personnes consubstantielles.

En effet, s'il n'a pas été brouillé par les passions et obscurci,<sup>396</sup>

- (a) il se reconnaît d'abord lui-même avec la certitude qu'il a reçu de son Créateur une âme vivante et enhypostasiée  
et que celle-ci est tripartite,  
puisqu'elle comporte l'intellect et la raison ;  
et puis donc, d'après ce qui le touche,  
(b) il conçoit d'une intelligence très experte et très claire ce qui touche Dieu ». <sup>397</sup>

[...] et quelques lignes plus bas

- (a) « De même que l'âme n'a pas préexisté et n'a pas sa subsistance préalablement à l'intellect, ni l'intellect avant la raison qu'elle engendre, mais qu'ils reçoivent l'existence simultanément de Dieu, et de même que l'intellect engendre la raison et produit par elle la volonté de l'âme,<sup>398</sup>

---

<sup>395</sup> La formule ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν (d'après ce qui te touche, Theo II.71, 77) reprise plus bas en une formule plus directe encore ἐκ τῶν κατὰ σὲ (Theo II.119, 180) se fait l'écho de la priorité accordée à la connaissance de soi ; laquelle connaissance résulte en un sens d'une révélation. En effet seul celui qui est passé de la mort à la vie (cf. Theo II.57) et qui sous l'effet de l'illumination voit son intellect illuminé, peut connaître la nature de l'homme, une et double et la nature de l'âme, triple et foncièrement une. Sur l'homme qui n'a pas connu pareille illumination et qui est considéré comme demi-mort [ἡμιθνής], voir une fois encore, Hymni XXIII.448-465.

<sup>396</sup> C'est la condition *sine qua non* pour se connaître d'abord soi-même dans l'intégrité de sa nature originelle.

<sup>397</sup> Theo II.71-78.

<sup>398</sup> Cette dernière assertion est particulièrement intéressante en ce que l'âme intelligente dans sa partie supérieure ou centrale et immanente est puissance logistique d'organisation [λογιστικόν] de la vie. Cf. Eth IV.391-394. Elle dit le rôle intermédiaire assuré par la raison entre l'intellect et l'âme car c'est par la raison que l'intellect produit toujours la volonté dans l'âme, autrement dit produit toujours en l'âme son inflexion naturelle à agir en conformité avec sa nature rationnelle. Peut-être alors faut-il entendre par volonté le mouvement naturel d'une fonction naturelle ainsi que l'entendait déjà Maxime le Confesseur qui a largement contribué à ancrer ce point de doctrine christologique d'abord mais également anthropologique dans la pensée byzantine. Pour Maxime : « [...] parmi d'autres caractéristiques et motions naturelles (i.e. propres à la nature de l'homme), le vouloir naturel est, dans la nature, la toute-première puissance inhérente à la nature ; puissance selon laquelle seule en effet nous aspirons à être et à vivre, à nous mouvoir, à penser, à parler, à exercer nos sens, à prendre notre part de nourriture, de sommeil et de repos; nous aspirons encore à ne pas souffrir, à ne pas mourir; et simplement à être pleinement en possession de tout ce qui constitue la nature, et à être privés de ce qui la ruine. Et il me semble que le moine pieux a agi à ce propos avec convenance en ajoutant : " [...] que parmi les choses qui appartiennent essentiellement à la nature, le vouloir naturel est aussi celui qui

- (b) de même Dieu le Père non plus n'a pas préexisté au Fils ni à l'Esprit ;
  - (a) mais, comme l'intellect est dans l'âme et possède la raison immanente en lui,
    - (b) pareillement Dieu le Père est dans tout l'Esprit-Saint et il a tout entier en lui-même Dieu le Verbe engendré ;<sup>399</sup>
  - (a) et de même que l'intellect et la raison ne peuvent exister sans l'âme
    - (b) de même il n'y a aucun moyen de nommer le Fils avec le Père sans l'Esprit-Saint.
- Comment le Dieu vivant existerait-il sans la vie !  
Or c'est l'Esprit-Saint qui est vie et vivifiant ».<sup>400</sup>

Ce propos renvoie non seulement à la concomitance de chacune de ces fonctions hypostasiées mais également à ce que nous pourrions conjecturer être des rapports d'immanence réciproque,<sup>401</sup> et ce sans confusion et sans séparation. Syméon le Nouveau Théologien se ferait ici l'écho, à son insu, sans que nous puissions d'ailleurs le certifier totalement, d'un point de doctrine métaphysique établi et popularisé par Proclus, qui affirme dans les *Institutio theologica* : « tout est dans tout, mais en chacun sous son mode propre [πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστω] ».<sup>402</sup> Cette théorie devait circuler selon toute

---

est habilité à faire tenir harmonieusement ensemble toutes les caractéristiques de la nature ». En effet, le vouloir essentiel et inhérent à notre nature — bien plus, nous, par lui et en conformité avec lui — maintient toujours toutes ces caractéristiques et aspire à les maintenir et à n'être privé de rien », Maxime le Confesseur, *Opuscula theologica et polemica* XVI (193D-196B).

<sup>399</sup> Cette assertion confirme une fois de plus que l'intellect représente analogiquement le Père, la raison, le Fils et Verbe de Dieu, et l'âme intelligente, dite également âme vivante, le Saint-Esprit donateur de vie. Pour discutabile qu'elle soit, cette analogie n'est pas dépourvue d'une certaine cohérence dans l'esquisse de système qui émerge dans la pensée du Nouveau Théologien.

<sup>400</sup> Theo II.96-108.

<sup>401</sup> En attendant d'effectuer des recherches complémentaires pour confirmer, infirmer ou nuancer ce supposé rapport d'immanence réciproque, nous pouvons au moins relever que dans le présent texte, la raison est clairement dite immanente à l'intellect, et l'intellect présent dans l'âme. Cela implique également assez naturellement que la raison immanente à l'intellect qui est dans l'âme, est, elle aussi, dans l'âme. Mais il est difficile de penser que l'âme à laquelle on attribue 'hypostatiquement' la vie ne soit pas dans l'intellect et dans la raison. Il y a sans doute là la trace d'une communication des idiomes bien réelle.

<sup>402</sup> Proclus, *Institutio theologica* CIII. Comparer, Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De divinis nominibus* 152.19 (Suchla éd.) [αἱ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκείως ἐκάστω κοινωνία]. On trouve dans la théologie trinitaire de Syméon certaines affirmations qui attesteraient de ce rapport d'immanence réciproque du Père, du Fils et de l'Esprit, en raison de l'unité absolue de l'essence, voir par exemple dans les *Orationes theologicae* : « ...ce n'est pas à trois dieux, au lieu d'un seul, que nous offrons notre hymne, comme si nous divisions l'indissoluble unité du tout ; notre intention est d'adorer dans le Père le Fils et l'Esprit, dans le Fils l'Esprit et le Père, dans l'Esprit le Père et le Fils [ἐν τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα, ἐν δὲ τῷ Υἱῷ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸν Πατέρα, ἐν δὲ τῷ Πνεύματι τὸν Πατέρα προσκυνοῦντες καὶ τὸν Υἱόν]; nous les glorifions comme nature une de la divinité une en trois hypostases, de même substance, de même puissance, qui peut par elle-même, qui peut tout, qui décide par elle-même, coéternelle, toute sans commencement, suessentielle, sans confusion ni division », Theo III.70-77.

vraisemblance à Constantinople au XI<sup>e</sup> siècle s'il faut en croire l'examen qu'en fait Psellus dans les *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*.<sup>403</sup>

(1) L'intellect manifeste la fonction intellectuelle et théorétique de l'âme, elle est originairement faculté de perception intellectuelle toujours opérationnelle.<sup>404</sup>

(2) La raison manifeste la disposition toujours efficiente<sup>405</sup> de la fonction rationnelle, logistique et langagière de l'âme.

(3) Et l'âme intelligente, sa fonction vitale et sensitive, toujours opérante ;<sup>406</sup> il est certain cependant que qualifier cette dernière d'âme intelligente confère à la puissance vitale et à la puissance sensitive de l'homme un statut qui les distingue de la puissance vitale et de la puissance sensitive de l'animal.<sup>407</sup>

La concomitance et la coexistence en une âme unique de chacune des fonctions subsistantes convergentes manifestent l'intégrité essentielle et originaire de l'âme de l'homme.<sup>408</sup>

---

<sup>403</sup> Cf. Michael Psellus, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* [119.21ss.], dans : D.J. O'Meara éd., *Michaelis Pselli philosophica minora*, vol. 2, Leipzig, Teubner, 1989.

<sup>404</sup> Comme disposition et puissance à agir, ce qui ne préjuge en rien sur son éventuelle inefficacité présente comme il ressort du cas de celui qui ignore cette disposition présentement stérile pour lui.

<sup>405</sup> En ce sens qu'elle possède ce qu'elle est pour opérer à volonté.

<sup>406</sup> Sans quoi évidemment, il n'y a plus vie mais mort. Dans le cas du vivant, la vie est par définition sensitive. La sensation est l'attestation de la vie. Le corps sans âme, le corps mort, ne sent rien.

<sup>407</sup> Cette distinction qui relève de la nature sensitive était, semble-t-il, admise dès l'Antiquité tardive. Sur le sujet, voir comment dans le commentaire qu'il a donné au *De Anima* d'Aristote, Simplicius, se fait l'écho d'une tradition de lecture qui remonte à Jamblique dont le commentaire est aujourd'hui perdu. Simplicius commence par rappeler que l'homme a la sensation en commun avec les autres animaux mais précise aussitôt : « Sentir que nous sentons, c'est le privilège de notre nature : car c'est le propre de la faculté rationnelle de pouvoir se tourner vers soi-même. On voit que la raison s'étend ainsi jusqu'à la sensation, puisque la sensation propre à l'homme se perçoit elle-même. En effet, le principe qui sent se connaît lui-même dans une certaine mesure quand il sait qu'il sent, et, sous ce rapport, il se tourne vers lui-même et s'applique à lui-même », Simplicius, *In de anima* 187.27-32 ; Simplicius ajoute quelques lignes plus bas : « La sensation qui est nôtre est donc rationnelle : car le corps lui-même est organisé rationnellement. Cependant, comme le dit Jamblique, la sensation qui est nôtre porte le même nom que la sensation irrationnelle, sensation qui est tout entière tournée vers le corps, tandis que la première se replie sur elle-même. Sans doute, elle ne se tourne pas vers elle-même comme l'intelligence ou la raison : car elle n'est point capable de connaître son essence ni sa puissance, et elle ne s'éveille pas d'elle-même ; elle connaît seulement son acte et elle sait quand elle agit ; or, elle agit quand elle est mise en mouvement par l'objet sensible », dans Simplicius, *In de anima* 187.35-188.3. Ce que nous pourrions convenir appeler le caractère proprement autoréflexif de la sensation humaine demanderait certainement des recherches complémentaires dans la pensée de Syméon le Nouveau Théologien notamment dans sa théorie omniprésente de la sensation consciente.

<sup>408</sup> Nier l'expérience spirituelle de Syméon qui éveilla et ramena à la vie la puissance intellectuelle de son âme, outre le fait qu'elle atteint l'intégrité de l'âme de l'homme, traduit le refus d'envisager la possibilité de l'exercice actuel d'une telle puissance et la renvoyer, dans le meilleur des cas, à la vie après la mort. C'est relativiser l'efficacité présente du salut en tenant une telle résurrection de l'âme pour présentement impossible. Et ce faisant, c'est en fermer l'accès à d'autres. Sur la position des détracteurs de Syméon assimilés aux scribes et pharisiens, voir, Cat XXIX.137-180.

Si une seule de ces parties est inactive et morte, c'est la totalité qui s'en trouve affectée,<sup>409</sup> du moins du point de vue de son mode d'être, car du point de vue de son être, l'âme est et reste immuablement une et trine. La gravité de ce que ce propos présuppose ne se donne pas facilement à voir mais il explique pour une part tout à fait significative le cœur du combat du Nouveau Théologien sur la nécessité absolue d'une résurrection de l'âme, et d'une résurrection consciente de l'âme, dans la plénitude de ses fonctions naturelles, résurrection qui n'advient qu'au contact avec le divin<sup>410</sup> qui, au-delà de l'âme, de la raison et de l'intellect, est racine et source de l'âme en référence bien entendu au souffle originaire qui fonda d'un bloc (i.e. simultanément) toute la nature de l'âme au moment même où le Créateur formait le corps de l'homme de la poussière du sol.

Ayant ainsi vu sous quelles conditions l'âme-humaine-une peut être dite -relativement à son être- tripartition de fonctions subsistantes, nous pouvons aborder maintenant la nature de l'homme sous le rapport de l'unité du sujet doté naturellement, et primitivement sous le mode de l'unité, de la puissance de sentir, de raisonner, de penser et de parler, et de la puissance de contempler.

### *c. De l'unité du sujet/agent humain percevant, raisonnant et intelligent*

A la tripartition de l'âme bien attestée dans l'œuvre du moine constantinopolitain, et en particulier dans les trois *Orationes theologicae*, fait écho la théorie de l'unité foncière du sujet/agent sentant, raisonnant et opérant intellectuellement. Cette unité du sujet qui sera traitée comme l'un de l'âme, ou comme ce qui en l'âme est un, est présentée de façon plus spécifique dans le troisième chapitre des *Orationes ethicae* qui se propose de rendre compte de la nature et des modalités de l'expérience que rapporte l'apôtre Paul, dans les épîtres aux Corinthiens,<sup>411</sup> à propos de l'homme qui, ravi jusqu'au troisième ciel, entendit des paroles

---

<sup>409</sup> Sur cette question et en particulier sur la nécessité de ne pas négliger l'intellect et la puissance intellectuelle, Theo II.138-164.

<sup>410</sup> Cf. Eth XIV.234 ; mais également, Cat XIII.65-72 : « Or, la résurrection de l'âme, c'est l'union avec la vie : de même en effet que le corps mort, à moins de recevoir en lui l'âme vivante et de lui être mêlé sans mélange, n'est pas réputé vivre et ne peut vivre, l'âme non plus, seule et par elle-même, ne peut vivre à moins d'être, de manière ineffable et sans confusion, unie à Dieu, la véritable vie éternelle, car avant cette union en connaissance, en vision et en sensation, elle est morte, même si elle est douée d'intelligence et, par nature, immortelle ».

<sup>411</sup> Nous avons vu évoqué au terme du premier chapitre le caractère archétypal de l'expérience de l'apôtre qui constituait pour Syméon un antécédent et une référence scripturaires à sa propre expérience. Nous avons également mentionné le fait que la totalité du Livre III des *Orationes ethicae* était une exégèse de ces deux citations bibliques.

indicibles [ἄρρητα ῥήματα] qu'il n'est pas possible à un homme d'entendre, ou de prononcer ;<sup>412</sup> le même qui évoquait dans l'épître précédente ces biens que l'œil n'a pas vus, l'oreille pas entendus, biens qui ne sont pas montés au cœur d'un homme.<sup>413</sup>

Le problème sous-jacent auquel cherche à répondre Syméon ressortit au (x) mode (s) de perception des paroles indicibles d'une part et, au (x) mode (s) de perception de ces biens extra-sensoriels que l'œil n'a pas vus, que l'oreille n'a pas entendus mais qui sont dits avoir été contemplés. Comment expliquer du point de vue anthropologique qu'on puisse entendre ce que l'oreille n'entend pas, et qu'on puisse voir ce que l'œil ne voit pas ? Et comment s'autoriser à admettre qu'on puisse contempler (i.e. voir) des paroles et conclure qu'en ces matières l'audition est vision, et la vision audition ?<sup>414</sup> Voilà pour le motif du propos de Syméon qu'il faut suivre méthodiquement. Il progresse en effet sur un mode que nous avons déjà rencontré en regardant alternativement le divin révélé dans l'expérience de contemplation et l'homme, ainsi que ses facultés engagées dans l'expérience. A l'Un divin font écho l'un de l'âme et l'unité foncière de la sensation.

Si le moine byzantin ne prétend pas ériger son propos à la hauteur d'une démonstration scientifique, il mobilise toutefois de façon cohérente des données d'anthropologie philosophique dont il y a tout lieu de penser qu'elles étaient alors communément connues et admises dans le cercle qui fut le sien.<sup>415</sup> Il entend bien par-là apporter quelques solutions aux difficultés soulevées par l'expérience divine rapportée dans les Épîtres aux Corinthiens.

*a. Le principe : Dieu Un et Bien, transcendant tout bien*<sup>416</sup>

« (141) Dieu, la cause de l'univers, est un ;  
cet Un est lumière et vie, esprit et verbe, bouche et parole, sagesse et science, joie et amour, royaume des cieux et paradis, ciel des cieux, de même qu'il est appelé soleil des soleils, Dieu des dieux, (145) jour sans déclin ;<sup>417</sup>

---

<sup>412</sup> Cf. II Cor 12.3-4.

<sup>413</sup> Cf. I Cor 2.9.

<sup>414</sup> Il est certain que, ce faisant, nous transgressons les lois physiques élémentaires de la sensation en ce que chaque sens a en propre un objet : la vision, les couleurs et les formes, l'audition, les sons etc.

<sup>415</sup> Nous retrouvons en effet dans cette section du Livre III des *Orationes ethicae* tous les éléments d'une anthropologie philosophique qui atteste une fois encore du phénomène d'anabolisme assez typique à Byzance relativement à une culture philosophique héritée des grandes heures du platonisme tardo-antique souvent réduite mais pas exclusivement à un premier moment d'appropriation dans les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

<sup>416</sup> Les sous-titres sont de notre fait. Il nous semble utile en raison de la densité du propos qui demande à être aéré pour que l'enchaînement thématique apparaisse avec plus de clarté.

tout ce que l'on peut dire beau à partir des choses visibles, même en cherchant au-delà de tout l'univers,

tu le trouveras réellement dans cet Un

qui est appelé au sens propre Bien.<sup>418</sup>

Mais ce Bien n'est pas de même sorte que les choses visibles, il les transcende toutes absolument et indiciblement.

Et relativement à ce qui est un en elles, (150) cet Un n'est pas non plus comme les choses visibles, il se trouve sur un mode séparé ;<sup>419</sup>

il demeure Un et le même sans aucune altération,

Tout-Bien et transcendant tout bien ».<sup>420</sup>

*b. Dans les réalités corporelles, division indivise de l'unique faculté sensitive*

« C'est donc de cette manière<sup>421</sup> qu'a été honoré l'homme créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance (Cf. Gen. 1, 27) :

il possède une sensation unique [μίαν αἴσθησιν] dans l'unité de l'âme, de l'intellect et de la raison bien qu'elle (155) soit partagée entre cinq sens pour les besoins naturels du corps ;<sup>422</sup>

---

<sup>417</sup> Cette suite de prédicats qui décline en de nombreuses directions ce qui est par nature 'Un' et 'simple' touche à l'un des points centraux de la théologie de Syméon. Le Nouveau Théologien n'oublie pas que la nomination traduit en mots humains une réalité qui n'est pas de nature humaine. Le nom a peut-être valeur d'image comme nous tâcherons d'en convenir à la fin de ce chapitre. Sur ce problème, voir, Eth III.90-97.

<sup>418</sup> La mention de cet Un appelé au sens propre Bien atteste du fait que le langage propre à la théologie platonicienne est devenu monnaie courante dans la tradition théologique de Byzance. Les termes Un et Bien sont suffisamment générique pour être mobilisés ici sans questionner l'orthodoxie du propos de Syméon. Il serait d'ailleurs tout à fait possible de les justifier scripturairement ou de les référer au *De divinis nominibus* du Pseudo-Aréopagite. Il faut cependant admettre que leur étroite association pour désigner le divin est en grande partie tributaire, même pour le Pseudo-Denys, de l'explication qu'en apporta Proclus. C'est d'ailleurs l'objet du livre II de la *Theologia Platonica*. Ces deux noms sont traditionnellement empruntés à Platon, au *Parmenidem* pour l'Un, et à la *Respublica*, pour le Bien. Mais l'un comme l'autre ne sont que des noms tirés, selon Proclus, des réalités inférieures, pour désigner le rapport que ces dernières entretiennent avec la source inconnaissable et indicible de toutes choses. Voir, Proclus, *Theologia Platonica* II.6 [42.18-43.1].

<sup>419</sup> Cf. Hymni XXIII.29 ; Hymni XXXVIII.52-56 : « Car l'Immatériel est séparé des êtres matériels, il n'a pas de lieu propre car il est illimité. C'est Lui qui par son Verbe amène tout en Lui à l'existence et par sa nature, il est totalement séparé des créatures ; portant tout en lui-même il est en dehors de tout ». Dieu n'est donc pas dans un lieu, mais est en un sens le lieu de tout. Incirconscriptible, il circonscrit tout en lui-même, sous un mode qui ne contrevient pas à sa nature simple, car s'il contient tout bien c'est sous le mode de l'unité.

<sup>420</sup> Eth III.141-152.

<sup>421</sup> Cette manière est le fait pour la puissance-sensitive-une de l'âme-une de rester une et la même sans aucune mutation à l'instar du Dieu-un qui reste un et le même sans aucune mutation dans les attributs qui qualifient ses opérations comme *lumière et vie, esprit et verbe, bouche et parole* etc. Il s'agit pour la puissance-sensitive-une de manifester *son activité par des changements qui ne la changent pas* du fait de son implication sur le mode de l'indivision dans chacun des cinq sens. L'analogie porte sur la permanence de l'unité et de l'identité de l'agent opérant dans chacune des opérations multiples qui le manifestent.

<sup>422</sup> Cf. Aristote, *De sensu et sensibilibus* 449a7-20 ; *De somno et vigilia* 455a12-25. Voir en particulier, *De sensu* 449a16-20 : « De la même manière donc, à propos de l'âme, il faut admettre que la faculté de sentir toutes choses est la même et numériquement une, et que pourtant son être diffère d'un objet à l'autre, soit génériquement, soit spécifiquement. Il en résulte que l'on doit percevoir plusieurs choses simultanément par

par rapport aux réalités corporelles, la sensation est divisée indivisiblement en cinq sens<sup>423</sup> et elle manifeste son activité par des changements qui ne la changent pas,<sup>424</sup> car ce n'est pas elle qui voit, mais l'âme par son intermédiaire,<sup>425</sup> de même que c'est l'âme<sup>426</sup> qui entend, qui sent, qui goûte, qui (160) discerne par le toucher ».<sup>427</sup>

*c. Dans le domaine des réalités spirituelles : coïncidence de la même faculté-sensitive-une et de l'Intellect*

« Dans le domaine des réalités spirituelles, au contraire, l'âme n'est plus contrainte à se partager entre les fenêtres des sens ;

elle ne cherche plus à ouvrir les yeux pour apercevoir ou contempler un être, ni les oreilles pour recevoir un discours, ni à purifier l'odorat pour bien sentir ; elle n'a pas besoin des lèvres ou de la langue (165) pour goûter et distinguer le doux et l'amer, ni des mains pour tâter et reconnaître par elles le rugueux, le lisse et le poli.

La sensation est en dehors de tout cela et recueillie tout entière entièrement dans l'intellect, auquel elle est jointe par nature et qui forme avec elle une unité indissoluble ;<sup>428</sup>

---

une même et unique faculté, qui cependant recouvre des déterminations qui ne reçoivent pas la même définition ».

<sup>423</sup> Cette très courte assertion affirme que, même dans le cas de la perception qui relève des réalités corporelles, la sensation unique est totale dans chacun des cinq sens, en raison de l'unité du sensorium. Mais alors que pour Aristote, le sensorium principal est situé dans le cœur (cf. *De somno* 456a3-6), pour Syméon, il est situé dans la tête. Voir, pour Syméon, Cat XVIII.349-351 qui se fait l'écho d'une théorie provenant du *Timaeum* (75c) de Platon mais dont l'ancrage dans le monde byzantin est attesté par l'*Expositio Fidei* de Jean Damascène. Voir, Jean Damascène, *Expositio Fidei* 32 (Περὶ αἰσθήσεως). Il semble que Syméon suive également une théorie de la sensation tardo-antique qui fait de l'Intellect la source de toute sensation. Sur ce point, Proclus, *In Timaeum* II. 82.3-19.

<sup>424</sup> Elle reste une et identique à l'instar de l'Un en Dieu qui bien que, d'une certaine manière, présent en chacune des réalités visibles ne s'en trouve pas affecté du fait de sa transcendance absolue. En un sens, la puissance sensitive une, bien que medium de la multiplicité des sensations, sensibles certes, mais aussi intelligibles, les transcendent toutes, et est au-delà de toute sensation particulière. Elle demeure de ce fait toujours une et identique. Et comme l'affirme Syméon, elle manifeste son activité par des changements qui ne la changent pas.

<sup>425</sup> Il y a là une distinction qui n'est pas très claire. En effet, l'enchaînement des propositions expliquerait l'immutabilité de la sensation-une par le seul fait que ce n'est pas elle qui sent mais l'âme à travers elle. Ce qui conduit presque naturellement à penser que l'âme sujet de la sensation (c'est elle qui voit, entend etc. par l'intermédiaire de la sensation) connaîtrait des changements. Mais ce ne saurait être que des changements conditionnant son mode d'être et non son être propre qui ne saurait être autre qu'il n'est.

<sup>426</sup> Il apparaît clairement ici qu'elle est l'agent-un des facultés sensitives qui opèrent dans les organes sensoriels.

<sup>427</sup> Eth III.152-160.

<sup>428</sup> Comparer, Proclus, *In Timaeum* II. 82.3-19 : « Pour nous, quand nous entendons de la bouche des Théologiens (*Oracula chaldaica* 8 (éd. Des Places), que l'Intellect est la Source de la sensation [πηγήν αἰσθήσεως], et, au sujet du Père, qu' (5) il contient, par l'Intellect, les Intelligibles et apporte la sensation aux mondes, quand de nouveau nous entendons, de la bouche des Poètes Grecs "Et le Soleil, qui voit tout et qui entend tout (II. III.277, Od. XI.109)" - , non que la vue et l'ouïe soit en lui de façon partielle (10) comme chez

il contient en lui-même les (170) cinq sens, qui sont ainsi un plutôt que multiple, si l'on veut parler exactement ».<sup>429</sup>

*d. De la sensation unique à l'un du sujet et/ou agent opérant*

« Suis maintenant avec moi la marche exacte de la question. Âme, raison et intellect sont un, comme je l'ai dit, d'une unité d'essence et de nature.

C'est ce sujet-un<sup>430</sup> qui éprouve des sensations, raisonne - puisqu'il est raisonnable – (175), exerce une activité intellectuelle, [Τοῦτο δὲ τὸ ἐν αἰσθάνεται, λογίζεται -λογικὸν γάρ- νοεῖ],<sup>431</sup> pense, conçoit en lui-même, délibère, désire, veut, ne veut pas, choisit, ne choisit pas, aime, hait ;

et pour ne pas prolonger l'énumération,<sup>432</sup>

ce sujet-un est vivant,

-doué à la fois de vue et d'ouïe, d'odorat, de goût, de toucher,

-de connaissance qui lui permet de reconnaître, de faire connaître

-(180) et également de parler ».<sup>433</sup>

---

nous, elles existent en lui d'une manière conforme à l'unité de la vie et à l'unité du sujet, puisque, même chez nous, Aristote a proclamé à haute voix "qu'une unique est la sensation proprement dite, unique le sensorium principal ([μία τέ ἐστιν ἡ κυρίως αἴσθησις καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἐν], Aristote, *De somno et vigilia*, 455a20-21) -, étant donné au surplus que les sages des Grecs ne méconnaissent pas non plus la présence de sensations dans la Divinité [τὰς θείας αἰσθήσεις] et ne refusent pas de dire, au sujet du (15) Démiurge lui-même (Orph. fr. 168, v.17ss.), "son Intellect à lui (Zeus), sans mensonge, royal, est l'impérissable Éther, par lequel il entend tout, il observe tout, et il n'existe ni voix humaine, ni clameur, ni bruit éclatant, ni certes rumeur qui échappe aux oreilles de Zeus..." ».

<sup>429</sup> Eth III.160-171. Comparer, Proclus, *In Timaeum* II. 81.19-21 : « Car, tant que nous restons là-haut, nous n'avons aucunement besoin de ces vies multiformes et de ces organes partiels, il nous suffit du 'véhicule lumineux' [τὸ ὄχημα τὸ αὐγοειδές], qui contient unitivement tous les sens » [πάσας ἔχον ἠνωμένως τὰς αἰσθήσεις].

<sup>430</sup> Sur l'unité du sujet et sur les actions qui lui sont imputées, voir le parallèle qui semble comme s'imposer avec la théorie de Proclus exposée dans son commentaire sur le *Parmenidem* de Platon. « Il y a un certain un de l'âme, celui qui dit souvent : "j'éprouve des sensations", "je raisonne", "je désire", "je veux", et qui accompagne toutes ces activités et agit avec elles [ἔστι τῆς ψυχῆς ἐν, ὃ δὴ λέγει πολλάκις, ἐγὼ αἰσθάνομαι, καὶ ἐγὼ λογίζομαι, καὶ ἐγὼ ἐπιθυμῶ, καὶ ἐγὼ βούλομαι, καὶ παρακολουθοῦν πάσαις ταύταις ταῖς ἐνεργείαις καὶ συνεργοῦν αὐταῖς]. Autrement, nous ne les connaîtrions pas toutes ni ne saurions dire en quoi elles diffèrent, s'il n'y avait pas, en nous, un certain un indivis [ένός τινος] qui les connaisse toutes, quelque chose qui, au-dessus de la sensation commune [ὃ δὴ καὶ ἐπὶ τῆς κοινῆς αἰσθήσεως], antérieurement à l'opinion, antérieurement au désir et antérieurement à la volonté, connaît, et qui possède les connaissances de ces facultés et rassemble leur désir indivisiblement, disant dans chacun des cas : le 'je' et le fait que le 'je' agisse », Proclus, *In Parmenidem* 957.40-958.11.

<sup>431</sup> Ces trois premiers verbes attestent clairement de l'opération de chacune des trois fonctions subsistantes de l'âme unique. Les verbes suivants (penser, concevoir en soi, délibérer, désirer, vouloir, ne pas vouloir, choisir, ne pas choisir, aimer ou haïr) en revanche ne semblent ressortir qu'à la fonction rationnelle [λογιστικόν] qui apparaît comme le régulateur de la vie humaine et comme ce qui le cas échéant est susceptible de l'inscrire dans la plénitude de sa nature originarie. Il est d'ailleurs intéressant de noter que seuls l'intellect et l'âme sensitive relèvent du contact direct avec des objets de perception, là sensibles, ici intelligibles.

<sup>432</sup> Ne pas prolonger l'énumération exprime clairement le fait que toute action relevant de l'âme est opérée par un sujet-un.

<sup>433</sup> Eth III.172-180.



### *Commentaire intermédiaire*

Cette entrée en matière est capitale mais l'enchaînement thématique ne se laisse pas aisément saisir.

(1) Le premier thème est l'unité du Dieu-Un, il est corrélé à la multiplicité des appellations qui traduisent comme autant de niveaux de manifestations et d'opérations, ou du moins de niveaux perçus comme tels par nos facultés humaines, cognitives et langagières, avec les limites inhérentes qui sont les leurs.

(2) Le deuxième thème est la sensation-une qui est établie en raison de l'unité de l'âme.

- Dans son rapport aux réalités corporelles, elle est corrélée à la multiplicité des sens propres dans lesquelles elle se divise indivisiblement.

- Dans le cas des réalités spirituelles, la sensation est entièrement ramassée dans l'intellect avec lequel elle coïncide.

(3) Le troisième thème est celui de l'unité de l'agent, sujet d'opérations multiples.

Cette première phase fournit de nombreuses informations sur l'anthropologie de la sensation adoptée par le Nouveau Théologien. Comme en bien d'autres lieux, il rapproche Dieu et son image en l'homme. Ce qui est dit du divin et qui ressortit ici à ce que la tradition valide, à savoir qu'il est Un et Bien, transcendant les prédicats multiples propres à désigner sa nature une, belle et bonne, est mis en parallèle, d'une part, avec l'âme-une de l'homme, transcendant par sa sensation-une la multiplicité des opérations sensibles corporelles et intellectives, et est mis en parallèle, d'autre part, avec l'un de l'âme, sujet demeurant un et identique dans la multiplicité de ses opérations sensibles, rationnelles et intellectives, que Syméon énumère pour chacune des trois :

- pour la fonction rationnelle,<sup>434</sup> logistique et pratique : penser, concevoir en soi, délibérer, désirer, vouloir, ne pas vouloir, choisir, aimer et haïr.

- pour les fonctions vitale et sensitive, il est simplement rappelé le fait d'être vivant, d'être en capacité de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de toucher.

- Les fonctions cognitives supérieures, la capacité de connaître qui permet de reconnaître et de faire connaître, qui renvoie naturellement aux capacités langagières, désignent probablement les opérations qui ressortissent à l'intellect

---

<sup>434</sup> Dans la faculté rationnelle se trouvent contenues la puissance désirante ou concupiscible [ἐπιθυμητικόν] et la puissance combative ou irascible [θυμικόν], cf. Eth IV.403-411, 429-435.

quand celui-ci s'exprime dans les opérations de pensée, dianoétiques, et dans les opérations langagières qui leur sont consécutives.<sup>435</sup>

Mais il est évident que c'est bien le même un de l'âme toujours un et identique à lui-même qui est sujet de la multiplicité des opérations qui s'enracinent toutes dans l'intellect. Le même un qui recueille unitairement les informations multiples que lui fournissent les sens, le même un qui opère dans le domaine de l'esprit. Le même un dans lequel finalement toute la multiplicité des opérations coïncide. L'intellect dans sa puissance-une et son opération-une se déploie jusqu'aux sens corporels sans quitter son unité foncière et rétracte ses fonctions diffractées lorsque, tourné vers le divin qui est simplicité absolue, il retrouve sa nature foncièrement une et son opération essentiellement une. La condition humaine fait que, dans ce mouvement de diastole et de systole, sont maintenues, et l'unité de l'essence, et la puissance des opérations distinctives. La nécessité de vivre dans les conditions présentes dans la totalité de l'univers créé, sensible et intelligible, dont nous sommes une partie est une évidence pour le Nouveau Théologien. Dans une formule lapidaire dont la richesse ne se donne à voir qu'après une lente méditation, formule que nous avons déjà rencontrée dans le chapitre sur la double nature de l'homme, Syméon affirme : « L'Intellect sans les sens ne peut déployer ses propres opérations, et sans l'intellect, les sens ne peuvent nullement déployer les leurs ».<sup>436</sup>

Ces fondements anthropologiques étant posés, Syméon revient à son explication de l'expérience de l'apôtre rapportée dans les épîtres aux Corinthiens.

#### *e. Reprise conclusive et explicative de l'expérience de l'apôtre Paul*

« Considère attentivement le sens de ce que je dis,  
pour être capable d'apprendre par là ce que sont les paroles indicibles et comment Paul<sup>437</sup> les a entendues, quand elles lui ont été révélées et qu'il les a contemplées en l'Esprit divin.

---

<sup>435</sup> Cette dernière énumération est cohérente avec ce que Syméon dit ailleurs à propos de la raison immanente à l'intellect et sur les manifestations rationnelles de l'activité de ce dernier. Pour rappel : « L'intellect possède en lui-même par sa nature propre la faculté raisonnable [τὸ λογιστικόν] et bien sûr aussi le pouvoir d'engendrer la parole ; donc, s'il vient à être privé de cette faculté naturelle d'engendrer, comme coupé et séparé de la raison immanente, il dépérit et n'est plus bon à rien », Theo II.152-156.

<sup>436</sup> Cent III.34 [140.5-6].

<sup>437</sup> Il est important de noter que l'expérience de Paul devient dans cette section l'archétype de la vision du Bien universel, car sitôt la mention de l'apôtre faite, celui-ci disparaît et est remplacé par un impersonnel 'celui qui', qui devient, quelques lignes plus bas, un très général, 'ceux qui ont été jugés dignes de'.

- (a) Dieu, le créateur de l'univers est un ;  
(a') cet Un est donc tout bien [πᾶν ἀγαθόν], comme (185) je l'ai dit.  
(b) L'âme raisonnable et immortelle est une ;  
(b') cette âme-une est donc toute sensation [πᾶσα αἴσθησις],  
c'est-à-dire qu'elle a en elle-même toutes celles qui peuvent exister ». <sup>438</sup>

« Donc lorsque le Dieu-Un de l'univers se montre par révélation à l'âme-raisonnable-une,  
tout bien [πᾶν ἀγαθόν] lui est révélé et (190) lui apparaît simultanément par tous ses sens réunis dans le même sujet ; <sup>439</sup>  
il est vu et entendu, il est agréable au goût, parfumé à l'odorat, touché, connu ;  
il parle et il est exprimé par la parole,  
il connaît, il est reconnu, il est conçu comme connaissant.  
Car celui qui est connu de Dieu sait qu'il est connu  
et celui qui (195) voit Dieu sait que Dieu le voit ;  
mais celui qui ne voit pas Dieu ne sait pas que Dieu le voit,  
pas plus d'ailleurs qu'il ne voit, même s'il regarde tout et que rien ne lui échappe.

Ainsi, à travers tous les sens opérant simultanément dans le même sujet,  
ceux qui ont été jugés dignes de voir le Bien universel et transcendant tout bien,  
comme (200) par une sensation une des sens multiples, qui saisit ce qui est un et multiple,  
ont reconnu et chaque jour ils reconnaissent les biens divers tous ensemble, comme bien unique, dans les sensations multiples de la faculté-une ;

ils ne perçoivent là aucune diversité, mais la contemplation, d'après eux, se nomme connaissance et inversement la connaissance contemplation, l'audition vision et [205] la vision audition ». <sup>440</sup>

Ce propos final et conclusif est d'une construction assez déconcertante.

Dès la première phrase, le but de cette section du livre III des *Orationes ethicae* est convoqué à nouveau : " ...être capable d'apprendre par là ce que sont les paroles indicibles

---

<sup>438</sup> Eth III.180-187. L'âme raisonnable dont il est ici question est l'âme comprise dans son unité formelle qui comprend comme nous l'avons déjà vu l'intellect, la raison et l'âme intelligente. Et si la sensation est 'une' eu égard à l'unité de nature, elle se divise indivisiblement en une double perception eu égard à la dualité des objets à percevoir, sensibles ou intelligibles comme il apparaît clairement chez Syméon.

<sup>439</sup> L'effet de fragmentation du Bien-Un en biens multiples ne ressortit pas au Bien-Un lui-même mais à la structure même de l'âme qui mobilise la totalité des sens dans la toute-sensation-une du Bien-totalement un. Dès lors, la révélation du Bien-un pourra aussi être traduite dans l'expérience de chacun des cinq sens : la vision, l'audition, le goût, l'odorat et le toucher, qui sont mobilisés au niveau de ce qui constitue leur racine unitaire : la sensation-une qui au plus haut degré coïncide avec l'intellect.

<sup>440</sup> Eth III.187-205.

et comment Paul les a entendues, quand elles lui ont été révélées et qu'il les a contemplées en l'Esprit divin". Il y est clairement fait mention d'une perception visuelle des paroles indicibles dans l'Esprit divin ([ἐν θείῳ Πνεύματι ... ἐθεάσατο] Eth III.183). Le problème est dès lors posé, du moins le problème tel que le perçoit Syméon. Comment Paul peut-il avoir contemplé des paroles indicibles qu'il a par ailleurs aussi entendues ? Comment le même objet 'paroles', laissons provisoirement son attribut 'indicibles' de côté, peut-il être perçu simultanément par le sens auditif et par le sens visuel ? Seul, en effet, le sens auditif est propre à percevoir une forme sensible sonore, un son. Pour le sens visuel, il n'en est rien. Il n'est pas destiné à la perception de telles formes sensibles. Et comment le sens auditif est-il en mesure de percevoir des paroles dès lors qu'elles sont indicibles ? Pourquoi d'ailleurs faire usage encore de la terminologie des cinq sens si ceux-ci ne sont plus mobilisés dans l'expérience contemplative dès lors que c'est l'Un, le Tout-Bien, qui se manifeste dans une lumière dont nous verrons dans le chapitre suivant qu'elle est sans-forme, sans-figure et sans-contour ? Bien que délicat à correctement interpréter, le propos est cohérent avec ce que Syméon affirmait à la relecture de l'illumination du Stoudios dans le cadre d'une catéchèse qu'il donnait aux moines de Saint Mamas. Il confiait alors : « à l'ineffable félicité de cette lumière et à elle seule s'étaient attachées toutes les sensations [αἱ αἰσθήσεις] aussi bien de mon intellect que de mon âme ». Nous pouvons signaler alors que le sens de l'intellect renvoyait à la perception intellectuelle et les sensations de l'âme à la perception sensitive, soit aux cinq sens. C'est donc que le motif de Syméon dans cette portion des *Orationes ethicae* dépasse très largement un seul souci exégétique. Il s'agit de comprendre à la lumière de l'expérience de l'apôtre ce que le moine byzantin a lui-même vécu. Le propos témoigne de la tentative d'objectivation et du souci d'inscrire l'illumination divine dans une anthropologie que pour une part elle révèle.

Syméon, donc, malgré la très forte insistance sur l'unicité et l'unité de la sensation n'annihile pas les cinq sens même s'il faut admettre que convergeant dans l'unité supérieure qui les fonde, ils connaissent des conditions d'exercice qu'ils n'ont pas ici-bas lorsque la sensation se divise indivisiblement en cinq sens pour les besoins du corps.

Il nous semble que pour bien comprendre l'intention de Syméon, il est utile de convoquer à nouveau la théorie aristotélicienne de la sensation développée dans le *De sensu et sensibilibus* et à laquelle le moine byzantin semble avoir souscrit assez naturellement

comme nous l'avons signalé précédemment en note.<sup>441</sup> Mais alors qu'Aristote s'intéresse à la perception de la forme sensible qui relève de la corporéité des objets du monde sensible, Syméon applique ce modèle à la saisie d'une réalité spirituelle et/ou intellectuelle.

Pour Aristote, la sensation est une en raison de l'unité du sensorium et pour lui, comme pour Syméon, la sensation-une se divise indivisiblement en cinq sens pour les besoins du corps. Une même réalité physique, le même objet corporel est susceptible d'être perçu par plusieurs sens, lesquels -chacun dans son genre- réagissent à des formes sensibles particulières. Chaque sens propre, eu égard à l'organe propre qui le porte, n'est susceptible de recevoir que des informations qui lui sont propres et, pour des raisons physiologiques, destinées. Ainsi la vue a comme sensible propre la couleur et le contour coloré, l'audition a comme sensible propre le son, l'aigu et le grave, le toucher, le rugueux et le lisse etc.<sup>442</sup> Il s'ensuit qu'il y a d'une part un sensorium unique et de l'autre un objet de perception unique bien que doté de multiples caractéristiques qui ne deviennent au sens strict des formes sensibles -car formes senties- que lorsqu'il y a opération sensitive. Mais l'unique objet de perception est en quelque manière décrypté et analysé par de multiples senseurs qui ne recueillent pas les mêmes informations. L'unique objet, déconstruit en de multiples formes sensibles propres par l'opération conjointe et simultanée des cinq sens, est reconstruit dans le sensorium principal où s'opère la réunification des multiples formes sensibles recueillies dans l'objet sensible unique. Il s'ensuit que considérée dans son uni-totalité, la sensation saisit simultanément l'unité de l'objet de perception et la multiplicité des formes sensibles propres recueillies par les cinq sens. Voilà très schématiquement rapporté, un élément capital de la théorie aristotélicienne de la perception, théorie qui se trouve à la base de la conception de la sensation induite par les propos de Syméon.

Pour Aristote, mais c'est aussi vrai pour Syméon, cela implique que la sensation dans sa nature même est comprise simultanément comme puissance une et multiple, capable de percevoir l'un et le multiple dans un objet de perception quel qu'il soit. Mais l'objet de cette

---

<sup>441</sup> Pour rappel, voir, Aristote, *De sensu et sensibilibus* 449a16-20 : « De la même manière donc, à propos de l'âme, il faut admettre que la faculté de sentir toutes choses est la même et numériquement une, et que pourtant son être diffère d'un objet à l'autre, soit génériquement, soit spécifiquement. Il en résulte que l'on doit percevoir plusieurs choses simultanément par une même et unique faculté, qui cependant recouvre des déterminations qui ne reçoivent pas la même définition ».

<sup>442</sup> Nous laissons de côté la question des sensibles communs qui résultent de données saisies au moyen de l'opération convergente de plusieurs sensibles propres. Ces sensibles communs ressortissent au fait que la puissance sensitive est essentiellement une.

perception uni-totale n'est plus maintenant l'objet-sensible-un pour Syméon mais l'Un et unique Bien total qui embrasse sous le mode de l'unité les biens multiples qui constituent, en un sens, sa parure. L'activité perceptive uni-totale du sujet-un à l'égard de Dieu qui est Un-Tout consiste à percevoir, à identifier et à connaître, tant l'Unité du Bien total, que les multiples harmoniques qu'il contient sous le mode de l'unité et qu'on appelle les biens, ceux dont parle l'apôtre Paul. Mais comme dans les réalités spirituelles, il n'y a plus 'partage' de la sensation car il n'y a plus d'extension ni de dimension spécifique à la corporéité, toute la sensation, recueillie dans l'intellect, sensation qui contient en elle-même les cinq sens,<sup>443</sup> saisit le Bien dans son unité et sa multiplicité. Ce principe explique pourquoi, comme l'affirme Syméon à propos de l'âme raisonnable à laquelle se montre le Dieu-Un, créateur de l'Univers : « Tout bien [πᾶν ἀγαθόν] lui est révélé et lui apparaît simultanément par tous ses sens réunis dans le même sujet. Il est vu et entendu, il est agréable au goût, parfumé à l'odorat, touché et connu ».<sup>444</sup>

Le fait de le dire connu après la liste des cinq sens qui s'exercent cette fois-ci dans les réalités spirituelles témoignerait en faveur du maintien des cinq sens dorénavant libérés des limites inhérentes à la perception des formes sensibles. Ils sont transcendés, sublimés et renouvelés. Ils le sont en raison d'une part de la nature spirituelle de l'objet perçu. En tant qu'Un transcendant, il mobilise la sensation-une de l'âme-une. Mais en tant que Bien transcendant tous les biens et étant réellement tout bien selon Syméon, il en appelle à la division indivise de la sensation de l'âme une et trine qui lui permet d'embrasser et de connaître en un acte unique la richesse multiforme du Bien-Un.

C'est toujours le même un de l'âme qui tout en restant un et identique mobilise toutes ses puissances sensorielles, certes recueillies et recentrées dans leur unité supérieure mais qui n'en demeurent pas moins toujours potentiellement distinctes et dans le cas de l'illumination divine totalement mobilisés, encore que ce soit sous un mode qui dépasse leur usage habituel. C'est en raison de cette sensation-une, transcendant toute sensation, quelle qu'en soit la forme, que le même bien saisi par les sens unifiés peut être dit simultanément

---

<sup>443</sup> Cf. Eth III.167-171.

<sup>444</sup> Eth III.190-192. Nous verrons ci-après que c'est l'expérience de la lumière sans-forme qui est traduite ici dans le langage des cinq sens. Nous en avons déjà rencontré un exemple quand le jeune moine rapportait à son père spirituel la nature de la sensation éprouvée au contact de Celui qu'il n'a pas reconnu. Le père spirituel lui disait alors : « Qu'est-ce que tu as vu, mon fils ? - Une lumière, père, douce, douce [γλυκύ, γλυκύ], tellement que je n'ai pas la pensée assez forte, père, pour te dire combien », Eth V.296-298. Il convoquait alors naturellement la faculté du goût.

vu et entendu, goûté, senti et touché. Mais c'est surtout en vertu de cette unité qui transcende les spécifications sensibles que l'apôtre peut être dit avoir vu ou contemplé des paroles indicibles. Dans l'exercice convergeant de tous les sens réunis, l'audition peut être dite vision, et la vision audition. C'est ce qu'il fallait démontrer.

Il faut cependant admettre les limites de la métaphore sensorielle, car les paroles entendues ne sont pas comme les paroles sensibles, elles sont dites indicibles. Dans tous les cas, il faut bien comprendre que tout ce discours porte sur une expérience qui est au-delà du discours. Il ne saurait dès lors n'être qu'une traduction dans les limites du langage humain d'une sensation supérieure unifiée qui autorise sans doute le paradoxe d'expressions comme celle d'entendre l'indicible, et celle du voir l'invisible qui conduira à poser la connaissance de Dieu comme inconnaissable. C'est la puissance rationnelle immanente à l'intellect et néanmoins faculté distincte qui traduit et exprime dans la structure de la langue humaine une parole divine que l'oreille n'a pas entendue et qui n'est pas montée au cœur d'un homme. La parole humaine inspirée a dès lors valeur quasi sacramentelle en ce qu'elle comprend une dimension sensible audible, dans son ordre propre, et une dimension intellectuelle et/ou spirituelle que seuls peuvent entendre ceux qui ont été restaurés et réintroduits dans l'intégrité de leur nature et des puissances perceptives qui lui sont afférentes.

Il n'en demeure pas moins que c'est l'unité du sujet que nous nous proposons de faire ressortir dans ce sous-chapitre : ce un de l'âme qui est le sujet de la sensation, ce un de l'âme qui raisonne, qui exerce une activité intellectuelle et qui ce faisant se manifeste dans sa mystérieuse tri-unité.

#### *d. Conclusion sur l'âme à la fois trine et une et transition*

Essentiellement une, en raison de l'unité du souffle divin, l'âme connaît une tripartition naturelle de ses fonctions eu égard d'abord à la double création, sensible et intelligible. L'intellect et l'âme intelligente, pourtant essentiellement âme-une, ne sauraient être confondues. Mais l'unité qui ressortit à l'être de l'âme, apparaît également au niveau de l'opération de ses facultés, à savoir au niveau de la sensation qui est dite essentiellement une, même si, une fois encore, relativement à la disposition économique de la création, elle se divise indivisiblement en puissance sensible et puissance intellectuelle ; et, dans le cas de la puissance sensible seulement, elle se divise indivisiblement en cinq sens. Il n'y a pas deux

sensations, sensible et intellectuelle, radicalement autres car précisément elles sont radicalement, eu égard à leur racine, une seule et même sensation. Et s'il y a foncièrement une seule sensation, c'est qu'elle ne se divise pas, même si elle opère sensiblement ici, intellectuellement là. Dans l'une et l'autre opération sensitive, c'est toute la sensation, essentiellement une, qui est mobilisée. Et ces opérations mettent l'agent-un qui possède cette puissance-sensitive-une en contact avec des formes, ici sensibles, là intelligibles, sans que la sensation ne perde son unité car l'unité ressortit à son essence. Mais l'âme n'est pas seulement intellect et âme intelligente, dotée pour l'un de la perception intellectuelle, pour l'autre de la perception sensible. Elle est également raison. Que faire alors de la raison qui ne relève apparemment pas directement de la sensation,<sup>445</sup> à la différence de l'intellect et de l'âme intelligente ? Il y a là un point qui mériterait d'être mieux explicité. Nous savons que la raison est immanente à l'intellect qui, la produisant comme à l'extérieur, en fait une faculté distincte, portant son exercice sur des objets distincts. Nous savons qu'elle est dans l'âme vivante comme puissance logistique qui contient en elle la faculté combative, irascible, et la faculté désirante, ou concupiscible, facultés auxquelles elle peut conférer un caractère rationnel. Il semble qu'elle soit le lieu où convergent dans l'économie présente toutes les informations recueillies tant dans l'expérience sensorielle que dans l'expérience intellectuelle. On peut d'ailleurs tenir sans trop de difficulté que c'est elle qui est à l'œuvre dans tout exercice de langage. Il n'est rien, jusqu'aux écrits du Nouveau Théologien lui-même, qui ne dépende directement de cette puissance quand il s'agit de traduire, dans la structure du langage humain, l'opération ici sensitive, là intellectuelle qui sont l'une et l'autre sans parole. Certes, la puissance rationnelle n'est pas essentiellement autre que l'intellect et que l'âme intelligente, même si elle en diffère 'hypostatiquement' en manifestant sur un mode verbal ce qui a fait l'objet de deux activités non-verbales et silencieuses. Il est d'ailleurs intéressant de remobiliser -pour clore ce chapitre- la puissance rationnelle corrélée à la parole et identifiée dans l'analogie trinitaire au Verbe qui est la parole éternelle du Père, parole qui est devenu audible pour nous mais qui, en raison de son origine, présente un caractère intelligible que seul perçoivent ceux qui ont été jugés dignes de l'entendre.

---

<sup>445</sup> On peut éventuellement tenir qu'elle n'est pas nécessairement dépourvue de la capacité de percevoir certains objets qui semblent lui être propres, comme les réalités mathématiques, le nombre, le point, la ligne, la surface, la tridimensionnalité, les harmonies etc. Encore que l'on puisse admettre que ce ne sont, pour Syméon, que des perceptions secondes, appelées par Aristote sensation commune, abstraites d'une opération sensitive première ressortissant à l'activité de l'âme intelligente dans le monde sensible.



Ayant vu, jusqu'ici, ce que l'illumination divine devait révéler de la double perception sensible et intelligible, de la double création sensible-visible et intelligible-invisible, de la double nature de l'homme corps visible et âme invisible, de la nature de l'âme à la fois trine et une, et de la nature de la sensation dès lors que la réalité perçue est Dieu-même, il convient d'interroger la même illumination du point de vue de la réalité lumineuse perçue.

5. L'illumination divine du point de vue de la réalité perçue. Initiation au Mystère de Dieu.

*a. Entrée en matière*

Nous avons longuement discuté le fait que l'illumination divine fut pour Syméon occasion d'activation de l'intellect et conséquemment découverte de la sensation intellectuelle,<sup>446</sup> et consécutivement découverte de l'unicité de la sensation totale, dépassant le caractère partiel et uniquement sensible qui avait jusque-là prévalu.

Dans le cas des deux témoignages rapportés par l'higoumène de Saint Mamas dans les *Catecheses* et surtout dans les relectures postérieures de l'expérience du phénomène lumineux, Syméon exprime de façon récurrente que ce qui est vu relève d'une lumière 'une' 'simple' et 'sans-forme'<sup>447</sup> comme nous le verrons plus en détail ici.

Pour bien comprendre la visée de la présente partie plus directement théologique, il faut clairement distinguer dans la perception intellectuelle, celle qui a pour objet le divin lui-même, ou plus précisément ce qui le manifeste et qu'on appelle lumière, et celle qui ressortit à la perception des réalités intelligibles créées qui étaient jusqu'alors comme hors de portée. Nous nous intéresserons ici, essentiellement, à ce qui est dit de la lumière dans laquelle le divin se donne à voir en proportion de la capacité du voyant à le voir. La sensation intellectuelle peut donc s'exercer diversement eu égard à l'objet visé et perçu selon qu'il est divin et donc incréé ou selon qu'il est intelligible et créé.

---

<sup>446</sup> Cf. Cat XVI.100-102.

<sup>447</sup> Avec les restrictions qui s'imposent pourtant en raison du caractère métaphorique de l'usage de la lumière pour désigner ce qui se manifeste réellement dans l'illumination divine. Voir, Cat XXVIII.316-320 : « Mais si on l'appelle lumière, si on lui donne le nom de soleil, il est pourtant au-dessus de toute lumière et au-dessus du soleil, comme l'auteur et le Maître de la lumière et du soleil [εἰ καὶ φῶς καλεῖται καὶ ἥλιος ὀνομάζεται, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ φῶς ἄπαν καὶ ὑπὲρ ἥλιον, ὡς φωτὸς καὶ ἡλίου ποιητῆς καὶ Δεσπότης], lui qui est vie et vivifiant, vérité, justice et sanctification, simple, sans composition, bon, toute bonté et au-dessus de toute bonté ».

Le fait que ce qui est appelé lumière soit dit sans-forme soulève d'immenses difficultés. S'il est vrai que toute connaissance prend appui sur des formes,<sup>448</sup> il semble que l'âme atteigne le seuil de ses puissances cognitives et découvre de ce fait le point de bascule entre ce qui ressortit à la connaissance et ce qui relève de l'inconnaissance. L'illumination divine, paradoxalement, est surtout révélatrice pour l'homme des limites de ses puissances cognitives qui sont transcendées dans cet événement. Il semble, pour être plus précis, qu'il y a là double révélation, celle de la puissance intellectuelle ressuscitée –un philosophe aurait sans doute dit actualisée, indiquant le passage de la puissance à l'acte-, et simultanément celle des limites de l'opération intellectuelle à peine recouvrée. Syméon a découvert au même moment la faculté intellectuelle et le seuil limite et critique de ses activités possibles. Ce qui est vu et expérimenté comme vu, est inconnaissable et indicible. Ces deux prédicats négatifs pour désigner l'objet de cette expérience limite, prédicats qui sont bien attestés dans toute la tradition antérieure, qu'elle soit celle des exégètes de Platon, ou celle des Pères tentant de comprendre l'expérience de Moïse au désert, ou celle de l'apôtre Paul, contraignent à s'interroger de fait tant sur la nature de ce qui s'est donné à voir que sur la nature de l'homme. Le propos théologique a toujours chez Syméon son versant anthropologique. Et d'ailleurs, on pourrait aussi bien renverser la perspective et dire que toute réflexion portant sur l'homme et sa nature met à jour de nombreux indices de nature théologique. Le fait que l'homme soit dans sa propre configuration d'âme révélateur de l'uni-trinité en raison de son statut d'image de Dieu révélerait l'interdépendance entre connaissance de soi et connaissance de Dieu, discours sur soi et discours sur Dieu. Syméon en tirera certaines conclusions sur la nature même du langage et sur l'usage de noms divins qui témoignent dans le champ du langage proprement humain d'une réalité qui ne peut souffrir au sens strict aucun nom.

#### *b. De la nature de ce qui est observé et qu'on appelle 'lumière'*

Dans la première partie de cette introduction à la pensée de Syméon le Nouveau Théologien, nous avons vu qu'il y a un premier degré d'illumination et que ce premier degré était anonyme. Cette première phase explique pour une grande part la prudence de Syméon qui

---

<sup>448</sup> Cf. par exemple, Aristote, *De Anima* III.4-8 (429a10-432a14) ; mais également, Plotin, *Enneades* VI.9.3.2, qui apporte sans doute quelque lumière métaphysique au fait que s'avançant vers le sans-forme (ἀνείδεον), l'âme quitte les puissances cognitives qui lui sont familières.

ne donne aucune indication permettant d'identifier formellement qui est apparu lors des deux premières expériences d'illumination alors qu'il était encore laïc, connu sous le nom de Georges, et lorsqu'il était revêtu du sac de l'exercice des vertus au Stoudios. Nous avons vu ensuite, dans un ordre des choses qui semble comme s'imposer,<sup>449</sup> que c'est en s'approchant de son père spirituel, qui tient lieu de mystagogue, qu'il est habilité à s'enquérir de l'identité de qui est apparu. Nous avons vu que provenant de ce qui est appelé 'lumière' une 'voix' se fit entendre : « Oui, c'est moi, Dieu, celui qui s'est fait homme pour toi ; et voici que je t'ai fait, comme tu vois, et que je te ferai dieu ».<sup>450</sup> Nous avons donc dans une première phase de la lumière sans nom, et dans une deuxième phase une lumière nommément identifiée : le Dieu fait homme. Il y aura lieu de préciser cette affirmation qui est confirmée en d'autres lieux de l'œuvre de Syméon.<sup>451</sup>

Il semble prudent -si on cherche à déterminer la nature de l'expérience de Syméon du point de vue de la réalité observée- de reprendre ici ces deux phases. Elles sont exposées de façon concise et tranchée dans le livre I des *Gratiarum actiones*,<sup>452</sup> et en particulier dans une courte section récapitulative.

« Voilà les merveilles de Dieu à notre égard, Frères !

Nous élevons-nous vers le plus parfait,

ce n'est plus alors comme auparavant sans-figure ou sans-forme que vient le Sans-figure et le Sans-forme [ὁ ἄμορφος καὶ ἀνείδεος],

ni dans le (200) silence qu'il réalise en nous la présence et l'avènement de sa lumière.

Comment alors ?

- Dans une certaine figure, figure de Dieu toutefois [Ἐν μορφῇ τινι, πλὴν Θεοῦ], bien que ce ne soit pas dans un contour ou une empreinte, mais en prenant figure [μεμορφωμένος] dans une lumière incompréhensible, inaccessible et sans-figure que Dieu, étant simple, se montre

- car nous ne pouvons rien dire ou exprimer de plus -,

mais en tout cas il se montre à découvert, il se fait reconnaître (205) de façon tout à fait consciente [γνωστῶς] et voir en pleine clarté, lui l'invisible, invisiblement il parle et écoute et, face à face, comme un ami avec un ami (Cf. Ex 33, 11), il s'entretient, lui Dieu par nature, avec les dieux nés par grâce de lui.

---

<sup>449</sup> Voir pour rappel, Eth V.287-316.

<sup>450</sup> Eth V.314-316.

<sup>451</sup> Par exemple : « "La lampe du corps, c'est l'œil" (Mt 6, 22 ; Lc 11, 34). Qu'est-ce donc qu'il appelle par ce mot, l'œil, sinon tout simplement l'intellect [νοῦς] qui jamais ne devient simple, sauf quand il contempera la lumière simple ? Et la lumière simple, c'est le Christ », Cat XXXIII.52-56. Dans les *Hymni*, Syméon associe clairement la lumière vue au reflet de la gloire divine du Christ. Voir, Hymni XXIV.6-21.

<sup>452</sup> Selon la numérotation des Sources chrétiennes qui les classent comme *Catecheses* XXXV.

A la fois, comme un père, il aime ses fils<sup>453</sup> et en est très ardemment chéri, et il devient pour eux chose étrange à voir et plus redoutable encore (210) à entendre, n'étant pas susceptible d'être par eux dignement exprimé et ne souffrant pas de rester enseveli dans le silence ». <sup>454</sup>

La progression thématique de ce propos reprend de façon très brève les deux phases évoquées. Dans les deux cas, nous pouvons, semble-t-il, admettre qu'il s'agit bien de la même lumière. Dans les deux cas, il s'agit de la venue du Sans-forme et Sans-figure. Mais alors que dans le premier cas, les caractères sans-forme et sans-figure s'imposent, dans le second celui qui est et demeure par nature Sans-forme et Sans-figure prend figure.<sup>455</sup> Mais comprendre la distinction faite par Syméon entre la lumière perçue d'abord et la lumière perçue lorsque Dieu prend figure est problématique, car les deux 'lumières' sont dites sans-figure [ἄμορφος]. Doit-on penser que cette distinction se situe au niveau de la lumière elle-même qui serait non qualifiée d'abord, qualifiée ensuite, autrement dit non-porteuse de la figure de Dieu d'abord, porteuse de cette figure ensuite ? La lumière aurait-elle subi quelque changement en passant d'un état à un autre ? Ce n'est, selon toute vraisemblance, pas dans cette voie qu'il faut comprendre la formule qui veut que le Dieu simple prenne figure dans une lumière sans-figure [ἐν ... ἀμόρφῳ μεμορφωμένος φωτὶ (GratAct I.202-203)]. Il reste donc que ce serait du côté du sujet percevant que le changement opère<sup>456</sup> dans le sens où la lumière n'est plus perçue maintenant comme anonyme et totalement dépourvue de figure. Ce serait donc, selon la formule de Syméon, la reconnaissance consciente de qui est apparu qui conférerait à la lumière une certaine figure qui n'est toutefois, précise-t-il, ni un contour, ni une empreinte. Cette restriction induit clairement qu'en réalité, toute image que nous nous en formerions, comme feu, comme astre, comme soleil, comme rayon, et même comme lumière simple, si tant est que nous puissions nous former une représentation

---

<sup>453</sup> S'il s'agit bien d'une vision du Verbe manifesté dans le rayon simple de sa divinité, il faut comprendre le rapport père/fils en un sens métaphorique.

<sup>454</sup> GratAct I.196-211.

<sup>455</sup> Cette forme de concession accordée aux limites de nos puissances cognitives est intéressante en ce que celui qui est essentiellement sans forme et sans figure se proportionne à nos puissances, en s'abaissant en un sens à la hauteur d'une métaphore qui nous est familière et pourtant, par des biens des aspects, incompréhensible et insaisissable.

<sup>456</sup> Comparer le propos mis par Syméon dans la bouche de Dieu qui atteste du fait que Dieu ne changeant pas, tout changement perçu ressortit à la disposition de celui qui voit : « ...selon la capacité de chacun des hommes je change de contour [τὸ ἐνδεχόμενον ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων μετασχηματιζόμενος] : ce n'est pas moi qui subis ce changement mais ce sont ceux qui me voient qui sont dignes de me voir sous cette forme », Hymni XXII.163-165.

mentale de la lumière dans sa nature intrinsèque, n'a valeur au mieux que 'pédagogique' mais n'atteint pas l'essence de qui est apparu sous la forme simple de la lumière.<sup>457</sup> Dire forme simple de la lumière ne saurait cependant affecter le fait qu'en elle-même la lumière est sans-forme et sans-figure comme l'atteste en maints endroits Syméon lui-même en des formules paradoxales<sup>458</sup> qui témoigne de la difficulté à traduire dans le champ lexical de l'expérience humaine la manifestation de celui qui est et demeure Sans-forme et Sans-figure. Dans le second cas, nous apprenons que celui qui ne souffre pas de rester dans le silence, parle. Lumière sans-figure et silence dans le premier cas, lumière sans-figure devenue figure de Dieu et parole dans le second. Mais dans les deux cas, nous sommes bien du côté du sujet percevant et non du côté du divin qui, ne subissant aucun changement, est toujours susceptible d'être reconnu clairement et consciemment, et entendu par celui qui s'est disposé à le rencontrer. Le caractère impersonnel de la première phase, et très personnel, pour ne pas dire intime et affectueux, de la seconde, est manifeste dans le colloque face à face (parler/écouter ; s'entretenir) lorsqu'il s'agit de décrire la nature du rapport qui lie Celui qui est Dieu par nature et les dieux nés par grâce de Dieu.<sup>459</sup>

On peut ajouter que cette reconnaissance consciente de la figure simple du Dieu simple dans la lumière simple a alors valeur d'évidence. Le fait que Dieu se fasse ainsi clairement reconnaître de façon tout à fait consciente et voir en pleine clarté, pour reprendre les propos de Syméon, l'atteste nettement. C'est Lui. Et celui qui le 'voit' maintenant clairement, ou qui 'voit' par et grâce à Lui, le sait avec une forme de certitude qui est un

---

<sup>457</sup> Sur ce sujet, voir dans les *Hymni* : « Et ne vas pas, parce qu'il se montre comme une flamme, qu'il se fait voir rayon et feu, admirer et faire des recherches, ce n'est pas cela qui est bon pour toi ! Crois donc que je suis une lumière absolument sans contour, tout entière simple, sans composition ni partie, par nature ; que l'on ne peut scruter non plus, inaccessiblement accessible [φῶς οὐν με εἶναι πίστευε ἀσχημάτιστον πάντη, ἀπλοῦν ὄλον, ἀσύνθετον, ἀμέριστον τῇ φύσει, ἀνεξερεύνητον ὁμοῦ, προσιτὸν ἀπροσίτως]; je me laisse voir véritablement, je me montre miséricordieusement, selon la capacité de chacun des hommes je change de contour [τὸ ἐνδεχόμενον ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων μετασχηματιζόμενος] : ce n'est pas moi qui subis ce changement mais ce sont ceux qui me voient qui sont dignes de me voir sous cette forme. Car ce sont eux qui ne peuvent me voir autrement, ils ne peuvent recevoir davantage, et c'est pourquoi les mêmes me contemplent parfois comme soleil, lorsqu'ils ont l'esprit bien pur, parfois comme un astre, lorsqu'on les trouvera plongés dans l'obscurité et la nuit de ce corps », *Hymni* XXII.157-170.

<sup>458</sup> Par exemple, *Hymni* XIII.41 ; *Hymni* XXIV.284. Ailleurs la lumière simple de la divinité est dite, forme sans forme [ἀνίδεον εἶδος], figure sans figure [ἄμορφος μορφή], contour sans contour [ἀσχημάτιστον σχῆμα], cf. *Eth* IV.858-859.

<sup>459</sup> Cette indication a peut-être moins pour visée de convoquer la divinisation par grâce comme sommet auquel l'homme est parvenu que d'explicitier un fait épistémologique qui domine l'Antiquité tardive : c'est par le semblable qu'on connaît le semblable. Par le sensible le sensible. Par la raison les raisons. Par l'intellect les intelligibles. Et par ce qui est devenu dieu par grâce en nous, le divin lui-même. C'est cette parenté qui serait condition de l'échange entre l'homme et Dieu.

autre mot pour dire la foi. Cette perception consciente ou la conscience de cette perception va conditionner toute l'interprétation qui en sera faite dans un effort d'objectivation théologique qui traverse toute son œuvre.

Dieu est simple,<sup>460</sup> et ce qui doit manifester cette simplicité doit être simple. En ce sens, la métaphore de la lumière simple référée ailleurs à l'astre intelligible ou au soleil intelligible comme à sa source est pertinente pour rendre compte dans les limites du compréhensible ce qui dépasse toute compréhension.

La lumière dite vue outre sa simplicité absolue est qualifiée sur un mode apophatique par Syméon comme pourrait l'être le divin lui-même auquel elle est métaphoriquement référée. Nous ne retenons ici que les attributs prédiqués par Syméon à la lumière. Par exemple, dans le livre X des *Orationes ethicae*, la lumière est dite,

« une, intemporelle, insécable, sans-confusion,<sup>461</sup> éternelle, incréée, sans qualité, dépourvue de besoin, invisible, comme en dehors de toutes choses et au-dessus de toutes choses, de ce qui est et de ce qui est pensé [ἐν φῶς, ἄχρονον, ἄτμητον, ἀσύγχυτον, αἴδιον, ἄκτιστον, ἄποσον, ἀνευδεές, ἀόρατον, ὡς ἔξω πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ ὄν καὶ νοούμενον] ».<sup>462</sup>

La simple formule "au-dessus de toutes choses, de ce qui est et de ce qui est pensé [ὑπὲρ πάντα καὶ ὄν καὶ νοούμενον]" renvoie sans conteste à la réalité toute première qui sera dans la tradition philosophique associée à la première hypothèse du Parménide et chez Plotin à ce que nous nommons par convention l'Un permettant de nous le désigner les uns aux autres et voulant par-là, dit Plotin, unifier nos âmes.<sup>463</sup> Il n'est donc pas étonnant que le premier nom dont fait usage Syméon pour désigner la lumière soit 'un' [ἔν].<sup>464</sup> Il faudrait cependant

---

<sup>460</sup> Tout comme l'est d'ailleurs, par comparaison, l'opération, activité ou énergie de l'agent lumineux.

<sup>461</sup> Il nous semble qu'il faut comprendre ἀσύγχυτον (sans confusion) au sens de séparée, non mêlée. La lumière en effet, d'un point de vue, ne serait-ce que physique, n'est pas mêlée à l'air, preuve en est le fait que le courant d'air et même la tempête ne l'affecte aucunement.

<sup>462</sup> Eth X.519-522.

<sup>463</sup> Voir dans les *Enneades*. Sur l'Un qui est simple, principe de toutes choses, antérieur à l'Intellect, sur cette chose étrange qu'est l'Un qui n'est pas un, affirme Plotin : « afin qu'un ne soit pas, là aussi, un prédicat qui serait attribué à un sujet différent de lui, à laquelle sans doute aucun nom ne convient selon la vérité, mais qui pourtant, puisqu'il faut bien la nommer, pourrait être appelée *Un*, en utilisant un nom qui est commun à plusieurs réalités, à condition que ce soit d'une manière qui convienne à cette réalité [...] nous l'appelons *Un*, par nécessité, pour pouvoir par ce nom nous désigner les uns aux autres cette nature, nous conduisant ainsi à une notion indivisible et voulant ainsi unifier nos âmes », Cf. Plotin, *Enneades* VI.9.5.24-41.

<sup>464</sup> Syméon revient dans les *Catecheses* sur la désignation de cette réalité-là par le vocable 'Un'. Voir, Cat XXVIII. 393-410. On peut noter qu'à la différence de Plotin, cette réalité-là se révèle comme 'le Dieu qui pour toi s'est fait homme'. Elle est personnifiée en ce qu'elle parle, écoute, s'entretient avec ceux qui sont devenus dieux par grâce. Si le premier degré de l'expérience pouvait en un sens être assimilé au modèle plotinien, le second

distinguer la lumière de sa source, car elles ne sauraient ni philosophiquement, ni théologiquement, être confondues.<sup>465</sup> La lumière en effet atteste de l'opération d'un agent illuminant sans que celui-ci n'ait au sens strict à sortir de lui-même. Elle en est une réalité distincte. Cela dit la lumière atteste de la nature de sa source et ce qui en est dit peut -sous toute réserve- être dit de la source elle-même. D'autant plus que ce qui en est dit ressortit précisément à la négation des catégories de l'être. La poser comme 'simple' et 'une' mobilise des noms-indicateurs qui montrent plus qu'ils ne démontrent. Et que montrent-ils sinon la seule réalité qui puisse au sens strict être montrée comme une et simple, Dieu lui-même ? Nous pourrions ajouter que si l'âme perçoit la simplicité de la lumière et par elle la simplicité divine, c'est surtout parce qu'elle est elle-même devenue simple et devenue lumière. Si l'intellect voit et s'il voit ça comme ça c'est parce que la simplicité et l'unité de la lumière l'ont activé comme tel, révélant une fois encore, simultanément, l'opération de la lumière et la puissance intellectuelle qui en bénéficie. Il est sans doute moins devenu quelque chose qu'il n'est pas, que devenu ce qu'il est intrinsèquement et qu'il n'était pas, avant, en mesure de percevoir consciemment. Le fait que c'est par ce qu'il y a de 'simple' en nous et de 'un' en nous que nous connaissons ce qui est Simple-en-soi et Un-en-soi répond à un principe cognitif central de l'Antiquité qui veut que seul le semblable soit connu par le semblable.<sup>466</sup> C'est par la puissance sensitive que nous connaissons le sensible, par la puissance rationnelle que nous connaissons ce qui ressortit à la rationalité, la structure, l'organisation, la parole

---

niveau l'excède manifestement en ce que ce qui est au-delà de l'être et au-delà de l'Intellect s'est fait voir clairement dans l'Incarnation du moins pour ceux qui sont capables de voir.

<sup>465</sup> Cette distinction métaphysique, au cœur de la théologie byzantine, remonte à Plotin, voir par exemple, dans le livre quatre de la cinquième *Enneades* : « En chaque chose, il y a un acte [ἐνέργεια] qui appartient à la réalité et un acte [ἐνέργεια] qui provient de la réalité ; l'acte qui appartient à la réalité est la chose elle-même, et l'acte qui provient de la réalité doit à tous égards en être la conséquence nécessaire, tout en étant différent de la chose elle-même », Plotin, *Enneades* V.4.2.27-30. Mais également dans le livre cinq de la quatrième *Enneades* : « Il faut conclure que la lumière qui vient des corps est l'activité [ἐνέργεια] qu'un corps lumineux projette à l'extérieur, tandis que la lumière en soi, qui se trouve dans des corps de ce genre, ceux bien sûr qui sont primitivement tels, est la réalité, en tant que forme, d'un corps au point de départ lumineux », Plotin, *Enneades* IV.5.7.33-37. On peut noter que si cette activité [ἐνέργεια] divine, assimilée à la lumière, est à cet ultime degré une, simple, elle se déclinera au regard de l'observant en activités multiples comme l'atteste par exemple la réception de cette distinction plotinienne chez les Cappadociens, plus tardivement chez Maxime le Confesseur. Cf. Basile de Césarée, *Epistulae* 234 [1.25-31] ; Maxime le Confesseur, *Capita de caritate* 1.96 ; IV.7.

<sup>466</sup> Ce principe remonte à Platon mais il est repris de façon systématique par Proclus. Voir dans la *Theologia platonica* : « Si donc le divin peut être connu de quelque manière, il reste que ce soit par la pure existence de l'âme qu'il soit saisi et, par ce moyen, connu pour autant qu'il peut l'être. En effet, à tous les degrés nous disons que le semblable est connu par le semblable : autrement dit la sensation connaît le sensible, l'opinion l'objet d'opinion, le raisonnement le rationnel, l'intellect l'intelligible, de telle sorte que c'est par l'un aussi que l'on connaît le suprême degré de l'Unité et par l'Indicible l'Indicible », Proclus, *Theologia platonica* I.3 [15.15-21].

etc. et c'est par la puissance intellectuelle qui relève de notre propre essence formelle que nous saisissons ou sommes saisis par les formes intelligibles ; mais c'est aussi par ce qu'il y a d'un en nous,<sup>467</sup> et de simple en nous,<sup>468</sup> que nous contemplons, par la lumière 'une' et 'simple',<sup>469</sup> l'unité et la simplicité absolue de la Trinité consubstantielle.

Mais il y a une difficulté théologique qu'on ne saurait écarter. En effet, convoquer la simplicité divine et la métaphore de la lumière simple pour exprimer une telle expérience n'est pas sans soulever de nombreuses questions. En effet, convoquer la simplicité divine c'est convoquer ce qui est commun au Père, au Fils et à l'Esprit.<sup>470</sup> Que faire dès lors de l'identification de la lumière au Christ clairement attestée par Syméon ?<sup>471</sup> Syméon qui avait sans doute mesuré cette difficulté apporte une indication dans les *Hymni* (XXIV), alors qu'il adresse une prière au Verbe,

« Accorde-moi de voir ton visage, ô Verbe et de jouir de ta beauté inexprimable, de contempler et de savourer ta vision, vision ineffable, vision de ce qui ne peut être vu [θέας ἀρρήτου, θέας τῆς ἀθεάτου] (10) vision redoutable ; pourtant, accorde-moi de dire non son essence, mais ses énergies. Car tu es au-delà de la nature, au-delà de toute essence,<sup>472</sup> tout entier, toi, mon créateur. Mais le reflet de ta gloire divine (15) se laisse voir à nous, c'est une lumière simple, une lumière douce [ἡ δὲ ἀπαυγὴ τῆς δόξης σου τῆς θείας φῶς ἀπλοῦν ἡμῖν, φῶς γλυκὺ καθορᾶται] ».<sup>473</sup>

---

<sup>467</sup> Cf. Eth III.172-180.

<sup>468</sup> Sur l'intellect qui jamais ne devient simple, autrement dit qui jamais ne devient ce qu'il est, sauf quand il contemple la lumière simple, voir, Cat XXXIII. 52-56.

<sup>469</sup> Voir dans les *Hymni* : « ...alors je parviens là-haut vraiment tout entier, là où il n'y a plus qu'une lumière simple [ἔνθα φῶς ἐστὶ μόνον ἀπλοῦν, ὃ βλέπων γίνομαι ἀπλοῦς τῆ ἀκακία], dont la vue me rend tout simple dans l'innocence », *Hymni* XL.16-18. Comparer dans les *Capita theologica* : « Quand l'intellect est simple ou plutôt nu de toute pensée et revêtu tout entier de la lumière simple de Dieu, caché en elle, il ne peut trouver un autre objet que celui dans lequel il est établi, pour porter vers lui l'effort de sa compréhension ; il demeure [μένει] donc dans l'abîme de la lumière divine, qui ne lui permet pas de rien apercevoir en dehors d'elle. Voilà ce que veut dire : "Dieu est lumière" (cf. I Jean 1, 5) et lumière suprême ; pour ceux qui l'ont atteinte c'est le repos de toute contemplation », Cent II.17 [110.25-112.2] ; mais aussi dans le chapitre I des *Orationes ethicae* : « C'est ainsi, par conséquent, que les saints de tout temps, ceux qui autrefois et maintenant, voient en esprit, ne voient pas un contour, une forme ou une représentation, mais une lumière dépourvue de contour, parce qu'ils font eux-mêmes figure de lumière, venue de la lumière qu'est l'Esprit », Eth I.3.99-102.

<sup>470</sup> Cf. *Hymni* XXXIII.3-4 : « Les trois en effet sont une seule Lumière, unique, non séparée mais unifiée en trois Personnes sans confusion ».

<sup>471</sup> Outre l'affirmation déjà rencontrée lors de l'identification de qui est apparu dans la lumière en *Orationes ethicae* : « Oui, c'est moi, Dieu, celui qui s'est fait homme pour toi », Eth V.314-315, voir la lecture qu'en fait ailleurs Syméon, en *Catecheses* : « "La lampe du corps, c'est l'œil" (Mt 6, 22 ; Lc 11, 34). Qu'est-ce donc qu'il appelle par ce mot, l'œil, sinon tout simplement l'intellect [νοῦς] qui jamais ne devient simple, sauf quand il contempera la lumière simple ? Et la lumière simple, c'est le Christ », Cat XXXIII.52-56.

<sup>472</sup> Ce qui est le propre de la réalité première désignée par le vocable 'Un'.

<sup>473</sup> *Hymni* XXIV.6-15.



Syméon associe donc la lumière simple qui se laisse voir à l'homme, et dans laquelle le Sans-forme et Sans-figure a pris figure, au reflet de la gloire divine assimilée aux énergies divines, gloire qui certes est commune au Père, au Fils et à l'Esprit mais qui, pour l'homme, s'est manifestée dans l'inhomisation du Dieu-Verbe.<sup>474</sup> Elle s'est sans doute donnée à voir plus précisément en Christ au moment de la transfiguration mais également à divers moments de sa vie terrestre pour ceux qui avaient les yeux pour le voir. Il est probable que ce reflet de la gloire, ou énergie-activité divine, qui n'a pas quitté le Verbe incarné devait se manifester en synergie, ou coopérer, avec son énergie-activité humaine, comme l'atteste la tradition byzantine qui a traduit dans toutes ses formules liturgiques la coexistence, dans l'Hypostase du Dieu Verbe, des deux natures, des deux énergies et des deux volontés. Et c'est en cela notamment que nous pouvons observer chez Syméon, la progressive formalisation théologique d'une expérience lumineuse primaire originelle et sans nom.

### *c. Vers une théologie de la lumière, modalités et conditions*

S'engager à exposer les contours que prit la théologie chez Syméon le Nouveau Théologien contraint à faire face à une difficulté majeure qu'on ne saurait sous-estimer. Syméon lui-même a multiplié les avertissements sur les dangers qu'il y a à vouloir s'exprimer en ces matières et sur les mille précautions à prendre quand, à des fins de catéchèse ou d'initiation, voire d'enseignement, nous prétendons pouvoir faire usage du raisonnement et du langage humain pour traiter de questions relatives à Dieu. Dès la première phrase du premier livre des *Orationes theologicae*, le ton est donné,

« Parler ou discourir sur Dieu, explorer ce qui le concerne, donner une expression aux choses non exprimables, et présenter comme saisissables les choses insaisissables pour tous, serait l'indice d'une âme téméraire et présomptueuse ».<sup>475</sup>

Nous venons de le voir dans la prière adressée au Christ dans les *Hymni*, Syméon ne prétend pas dire l'essence de ce qui est au-delà de l'essence,<sup>476</sup> mais seulement ses énergies,

---

<sup>474</sup> Cf. Theo I.106-113 : « Non que la divinité tri-hypostatique, qui a amené toute chose à l'être, n'existât point, mais parce que le mystère de l'économie n'était pas encore connu. Car c'est depuis l'inhomisation de Dieu Verbe et que Dieu Père fut connu aussi comme Père par nous les croyants et que Dieu Verbe, incarné pour nous, fut connu comme Fils de Dieu d'après la parole prononcée d'en-haut par le Père qui dit : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé ; écoutez-le" ».

<sup>475</sup> Theo I.1-4.

autrement dit ce qui se donne à voir comme une activité propre, nommément le reflet de la gloire qui se manifeste sous la figure d'une lumière simple et douce. La lumière simple constitue donc le point de départ d'une certaine élaboration théologique en ce que cette lumière va prendre des formes diverses<sup>477</sup> manifestant sous des modes divers<sup>478</sup> l'inépuisable richesse qu'elle comprend sur le mode de l'unité et de la simplicité. La lumière apparaît ainsi comme le premier et le plus haut degré de manifestation de la divinité tri-hypostatique.

Pour progresser dans la compréhension de la théologie de Syméon, il faut prendre en compte deux aspects qu'on doit tenir conjointement. Il y a d'une part les enseignements reçus des apôtres divins et des pères inspirés de Dieu,<sup>479</sup> d'autre part le fait d'avoir, dans l'illumination divine, atteint l'objet quêté et exposé par les pères. Celui qui a été illuminé rejoint ainsi sous un certain aspect la chaîne d'or que nous avons rencontrée dans le premier chapitre.

En effet, pour Syméon, seul celui qui a expérimenté l'illumination divine, pour n'avoir pas négligé sa disposition à y accéder par la voie de l'humilité, peut comprendre de façon consciente et directe ce que les pères ont dit. Toute l'élaboration théologique de Syméon repose sur le fait, qu'à l'instar des pères, il parle de ce qu'il a expérimenté lui-même, de ce à quoi il a été initié<sup>480</sup> et qui constitue le critère de la vérité<sup>481</sup> de l'héritage dans lequel il

---

<sup>476</sup> La tournure donne à penser qu'il s'agit de la nature divine que le Christ -comme Verbe incarné- a en commun avec le Père et le Saint-Esprit.

<sup>477</sup> Cf. Theo III.133-172.

<sup>478</sup> Sur le fait que Dieu n'est connu que sous la figure de la lumière simple, voir, Eth V.255-257 : « il n'y a pas d'autre moyen de connaître Dieu, sinon par la contemplation de la lumière qui émane de lui ». Et sur les chemins pris par la lumière simple pour se manifester, Syméon affirme que cela peut se produire : « par signes variés et multiples, par énigmes, par miroirs, par pouvoirs mystiques et ineffables, par révélations divines, par illuminations voilées, par contemplation des raisons de la création, et bien d'autres moyens », Theo I.194-198.

<sup>479</sup> Cf. Theo I.144-145 ; 434-436 ; Theo III.158-160.

<sup>480</sup> Sur le fait que l'illumination divine s'inscrit explicitement ou implicitement dans un processus d'initiation dont soit Dieu lui-même, soit ses saints sont l'agent, voir par exemple chez Syméon l'usage du verbe *μυσταγωγέω*, Theo I.23-24, 434-436 ; Theo II.119-120, 300-303 ; Theo III.30, 128-130, 133-137 ; Eth I.5.39 ; Eth IX.448-451 ; Eth XV.64-70 ; Cat. XIV.206-208 ; Cat XXXIII.234-235. Sur celui qui suit les sages dans les choses de Dieu [οἱ τὰ θεῖα σοφοί] avec une foi inébranlable et pénètre avec eux, la main dans la main, dans la cité du Dieu vivant ; puis qui guidé et illuminé par l'Esprit divin, voit et apprend ce qu'aucun homme n'a vu et ne peut jamais voir ni apprendre, voir, Cent III. 84 [172.27-174.10].

<sup>481</sup> « Quant à celui qui a été jugé digne de voir Dieu [ἰδεῖν τὸν Θεόν] tant soit peu dans la gloire inaccessible de sa lumière divine et infinie, de la manière que nous avons déjà dite, il n'aura pas besoin de l'enseignement d'un autre ; il a en lui-même à demeure Dieu tout entier, qui se meut, qui parle et qui l'initie à ses mystères cachés, suivant la très sainte parole qu'il a dite : "Mon mystère est à moi et aux miens" [μυσταγωγοῦντα αὐτὸν τὰ κεκρυμμένα τούτου μυστήρια κατὰ τὸ ὑπ' αὐτοῦ εἰρημένον ὀσιώτατον λόγιον· «Τὸ μυστήριόν μου, φησίν, ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς]», Theo II.297-303. Sur ce dernier 'agraphon', voir également, Theo I.325.

s'inscrit. Pour Syméon d'ailleurs, seul le témoin oculaire est habilité à faire le récit<sup>482</sup> de ce qui a été vu et entendu.<sup>483</sup> Cet ordre des choses prédomine toute la pensée théologique du Nouveau Théologien. Cela en est même une loi absolue.<sup>484</sup> Pour être habilité à parler de Dieu, avec toutes les restrictions qu'impose le fait qu'on use du langage humain,<sup>485</sup> il faut être devenu soi-même l'élève de Dieu.<sup>486</sup> Pour devenir son élève, il faut le connaître. Pour pouvoir le connaître, il faut l'avoir 'vu' par soi-même, et non seulement l'avoir vu mais l'avoir

---

<sup>482</sup> Sur ce point, voir la distinction opérée par Syméon entre récit et concept. Il vient de parler de ce qui est survenu dans les saints par suite de la contemplation. « Dans ce domaine, dit-il, les concepts ne doivent pas être nommés concepts, mais contemplation des réalités véritables, car c'est d'après leur contemplation que nous parlons ; il faut plutôt désigner ces paroles comme un récit des choses vues », Eth V.212-216.

<sup>483</sup> Relevons ici une difficulté qui pourrait faire l'objet d'une recherche ultérieure. En effet, que pouvons-nous dire exactement de ce qu'a perçu le bénéficiaire de l'illumination divine ? S'agit-il du divin lui-même sous la figure de la lumière ? Ou s'agit-il de ce qui se produit en l'homme en présence de Dieu ? Formulons la question autrement encore. Voit-il la lumière ou se voit-il comme illuminé ? Voit-il le simple et l'un, ou se voit-il en la présence du divin, devenu simple et un ? Peut-être l'un et l'autre, peut-être l'un ou l'autre. Une telle question n'est pas anodine et il est difficile de trancher définitivement sur les solutions proposées par Syméon. Du moins une telle question habite-t-elle la tradition philosophique qui constitue le cadre de l'élaboration d'une théologie spécifiquement byzantine. Voir par exemple comment dans les *Enneades*, Plotin affirme à propos de l'Un : « même lorsque nous disons qu'il est 'cause', ce n'est pas à lui que nous attribuons un prédicat, mais à nous-mêmes, car c'est nous qui avons en nous quelque chose qui vient de lui, alors que 'lui' 'est' en lui-même. Et d'ailleurs, si l'on veut parler avec exactitude, il ne faut dire ni 'lui', ni 'est' ; mais nous, qui tournons en quelque sorte autour de lui, ce ne sont que nos propres états que nous cherchons à exprimer, parfois nous rapprochant de lui, parfois retombant loin de lui, à cause des doutes que nous avons à son sujet », Plotin, *Enneades* VI.9.3.49-54.

<sup>484</sup> Voir en particulier dans le livre V des *Orationes ethicae*. Pour le moine byzantin : « c'est une loi absolue que tout homme faisant un exposé sur une chose, mettons, par exemple, une maison, une ville, ou quelque palais (230) avec son ordonnance et son état, ou encore quelque théâtre avec ce qui s'y passe, doit au préalable avoir vu et appris à fond leur contenu ; ce n'est qu'ensuite qu'il parle avec vraisemblance et bon sens de ce qu'il veut traiter. Car, s'il n'avait pas vu auparavant, que pourrait-il dire de son propre cru ? Quelle (235) conception relative à la chose qu'il n'a encore jamais vue tirera-t-il d'ailleurs pour son récit ? Quelle idée, dis-le-moi, ou spontanée ou notion acquise, et quelle réflexion, aperçu, trait de lumière et syllogisme trouvera-t-il à propos pour traiter de ce qu'il ignore ? Parler de ce qu'on ignore ou de ce qu'on n'a pas vu est (240) certainement contraire à la raison et à une bonne éducation. Donc, si personne ne peut rien dire ou décrire à propos des choses visibles et terrestres, à moins d'être en fait témoin oculaire, comment quelqu'un aura-t-il la force de parler et de faire un exposé, frères, sur Dieu, les choses divines et même les saints et les serviteurs de Dieu, de dire ce qu'est le (245) lien total qu'ils ont contracté avec Dieu et ce qu'est la vision de Dieu qui survient indiciblement en eux ? », Eth V.228-246. Si devenir témoin oculaire est la condition sine qua non pour légitimer le récit et le discours sur une réalité quelle qu'elle soit, se connaître soi-même et les choses qui sont à notre portée constitue un préalable nécessaire à qui prétend connaître le divin et les réalités divines qui sont en elles-mêmes, et au sens fort, hors de portée des facultés cognitives humaines.

<sup>485</sup> Cf. Eth III.90-97.

<sup>486</sup> Sur l'importance de devenir l'élève de Dieu en se laissant initier et sans lui opposer nos prétendus savoirs sur lui, voir par exemple dans les *Capita theologica* : « Tout prétendu savant de la science des nombres [Πᾶς δοκησίφρων ἐκ μαθηματικῆς] ne sera jamais jugé digne d'entrevoir et de contempler les mystères de Dieu, tant qu'il n'aura pas d'abord consenti à s'humilier et à devenir fou en rejetant avec sa prétention même la connaissance qu'il possède. Celui qui agit de la sorte et qui suit les sages dans les choses de Dieu [οἱ τὰ θεῶν σοφοί] avec une foi inébranlable, pénètre avec eux, la main dans la main, dans la cité du Dieu vivant ; puis guidé et illuminé par l'Esprit divin il voit et apprend ce qu'aucun homme n'a vu et ne peut jamais voir ni apprendre ; il devient alors l'élève de Dieu », Cent III. 84 [172.27-174.10] ; comparer peut-être, Proclus, *Theologia platonica* I.1 [7.24-8.15] que l'on peut résumer par une brève injonction formulée par Proclus : « prenons les dieux pour guides dans l'enseignement qui les concerne », *Theologia platonica* I.1 [8.6-7].

reconnu comme le Dieu qui pour nous s'est fait homme. On constate aisément que dans la théologie de Syméon viennent se croiser des éléments objectifs et un fort élément subjectif. Il est évident que sa théologie est objective<sup>487</sup> en ce qu'elle s'inscrit dans l'héritage de ceux qui les premiers ont vu à l'instar de l'apôtre Paul si souvent convoqué par le Nouveau Théologien. Et il est tout aussi évident que la réception de cet héritage ressortit au sujet qui le reçoit et qui a dès lors l'immense responsabilité de ne pas briser le lien qui unit les générations de ceux qui, chacun à sa mesure, ont été initiés par Dieu lui-même au mystère qui le concerne.

Si Dieu, qui est et reste dans le mystère de sa suessence parfaitement insaisissable<sup>488</sup> et inexprimable, peut être connu, c'est, pour Syméon, parce que dans ses opérations ou énergies, il s'est fait connaître après s'être fait reconnaître par celui qu'il a visité, ou plus exactement par celui qui par son humilité et sa quête de Dieu n'est plus insensible à son mystère toujours manifesté dans le rayonnement de son action.<sup>489</sup> Pour Syméon, tout discours sur Dieu ressortit au mode de l'économie.<sup>490</sup> Dieu est donc connu par la médiation de ses opérations qui sont toutes unifiées dans la lumière manifestée.

---

<sup>487</sup> On constate d'ailleurs sans difficulté que la 'théologie' de Syméon est profondément traditionnelle. Même si, il faut l'admettre, son propos ne vise pas -à proprement parler- à exposer par le détail le contenu de la Foi orthodoxe. Nous trouvons un bon exemple de cette réception de l'antique tradition théologique des Conciles dans le troisième livre des *Orationes theologicae*. Syméon se réfère alors, dans un contexte quasi-liturgique à « Celui que nous appelons Dieu dans nos hymnes et nos doxologies, le Père éternel, le Fils coéternel au Père, le très saint Esprit coéternel et consubstantiel au Père et au Fils, qui sont nature, gloire et origine uniques, la (5) trinité consubstantielle, la divinité une, l'essence d'égale dignité en trois hypostases, le principe de toutes choses, la puissance qui fait subsister et qui crée en siégeant sur le même trône et dans la même gloire, le pouvoir unique, la royauté et la souveraineté toute-puissante, à jamais ce Dieu est et est dit unique. Tantôt c'est la monade qui est contemplée et qui fait l'objet de notre foi, (10) et nous lui rendons un culte de façon monadique ; tantôt nous confessons la triade sur mode triadique en faisant monter des hymnes vers les hypostases distinctes, comme nous a initiés notre Seigneur Jésus-Christ, l'un de la divinité tri-hypostatique, lorsqu'il nous commande de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », Theo III.1-14. On pourra consulter l'explicitation théologique de cette entrée en matière liturgique dans le même troisième livre des *Orationes theologicae*, voir, Theo III.21-69.

<sup>488</sup> Par exemple dans le premier livre des *Orationes theologicae* : « La Trinité est Dieu-Un : inexprimable, sans principe, increé, insaisissable, indivisible [ἄφραστος, ἄναρχος, ἄκτιστος, ἀκατάληπτος, ἀμέριστος], elle ne peut être ni conçue ni énoncée par nous [μήτε νοηθῆναι παρ' ἡμῶν μήτε ῥηθῆναι δυναμένη] », Theo I.139-141. Sur le fait que même celui qui a été initié aux choses de Dieu ne peut atteindre celui qui, au-delà de tout, demeure insaisissable, voir, Theo III.128-132. Voir également, Hymni XXXI, sur le fait que la nature divine est et demeure insondable et totalement incompréhensible aux hommes.

<sup>489</sup> Cf. Cent III. 22 [132.18-23] : « Dans la mesure où Dieu veut être connu de nous, dans cette mesure il se révèle à nous ; dans la mesure où il se révèle, il est vu et connu de ceux qui le méritent. Mais il n'est donné à personne de jouir de cet état et de voir, si auparavant il n'est pas uni à l'Esprit très saint et s'il n'a pas acquis à force de peines et de sueurs un cœur humble, pur, simple et contrit ».

<sup>490</sup> Dans le premier livre des *Orationes theologicae* (Theo I.139-148), Syméon exprime les raisons pour lesquelles, il nous a été concédé de parler de Dieu et des choses qui le concernent. C'est pour qu'un silence prolongé sur la nature des réalités divines ne nous fasse contracter la maladie d'un oubli total de Dieu, en nous

Le livre III des *Orationes theologicae* affiche clairement la possibilité d'être initié :

- (1) aux propriétés de la nature divine [τὰ τῆς θείας φύσεως ἴδια],
- (2) aux modes de manifestation de son être [πῶς ὁ Θεὸς]
- (3) aux réalités qui le concernent [τὰ περὶ Θεὸν]
- (4) aux réalités qui en proviennent [τὰ ἀπὸ Θεοῦ]
- (5) aux réalités qui sont en lui [τὰ ἐν τῷ Θεῷ].<sup>491</sup>

Mais une telle initiation ne comprend qu'un seul vecteur et ne se manifeste qu'au travers d'un seul vecteur, la lumière. La lumière comme opération-une d'un agent-illuminant-un devient de ce fait l'objet de toute l'attention théologique de Syméon comme il apparaît toujours dans le Livre III des *Orationes theologicae*. Si elle fait l'objet d'une telle attention, c'est qu'à l'instar de Jean le Théologien, pour Syméon, "Dieu est lumière" (I Jean 1, 5).<sup>492</sup>

Fort de cette attestation scripturaire qui a valeur de révélation inspirée, pour Syméon, tout ce qui d'une manière ou d'une autre, concerne Dieu, le manifeste, en provient etc. doit être caractérisé par la lumière.<sup>493</sup> C'est en ce sens que Syméon se fait le héraut d'une théologie de la lumière qui constituera dorénavant l'une des pièces maîtresses de la théologie byzantine.

La lumière devient, dans l'ordre du discours théologique qui traduit l'intraduisible à hauteur de 'compréhension' humaine, ce à quoi Syméon prédique des attributs. La lumière est une, illimitée, insaisissable, simple, non-composée, intemporelle, enfin coéternelle à l'agent

---

amputant simultanément de la part la plus élevée de nous-même. En un mot, c'est à des fins de salut qu'il nous a été concédé de parler de Dieu et des choses qui le concernent afin de renouveler constamment le souvenir de Dieu, l'oubli total de Dieu étant assimilé à la mort de l'âme. Le sens de cette concession donc qui ressortit à l'économie divine du salut veut surtout rappeler que consécutivement à la transgression primitive, l'homme, frappé d'ignorance et d'aveuglement, est devenu insensible à l'Un, ainsi que Syméon le rappelle fréquemment et que, insensible à l'Un, il est devenu insensible à tout. Voir, Cat XXVIII.393-397 : « Quiconque est insensible [ἀναίσθητος] à l'Un est insensible à tout », et quelques lignes plus bas, (403) « Qui est aveugle pour l'Un est absolument aveugle pour tout ». Voir également, Eth XIII.60-68 : « Ainsi cet homme terrestre, séduit par l'espoir d'une divinisation, après avoir pris de ce fruit, fut totalement dépouillé de tous les biens intelligibles et célestes et se trouva réduit à la connaissance sensible et passionnée des créatures terrestres et visibles ; il devint -pour redire la même chose -, à l'égard des biens perdus, sourd, aveugle, nu, insensible [ἀναίσθητος] et encore à la fois mortel, corruptible et déraisonnable, semblable aux bêtes sans intelligence, selon le mot du prophète qui s'écrie: "Il a été mis au rang des bêtes sans intelligence et il est devenu leur semblable" (Ps 48, 13) ». On trouvera quelques parallèles éclairant sur cet état d'ignorance qui est le plus grand des maux que connaisse l'âme chez Plotin, *Enneades* V.1.1.

<sup>491</sup> Voir, Theo III.133-137.

<sup>492</sup> Cf. Theo III.137.

<sup>493</sup> Tout comme, pourrait-on dire, tout ce qui d'une manière ou d'une autre, concerne le premier principe, appelé 'Un' dans le platonisme, tout ce qui le manifeste, en provient etc. doit être caractérisé par l'un, car c'est par l'un que tous les êtres sont des êtres selon la formule imputée à Plotin. Cf. *Enneades* VI.9.

lumineux divin dont elle manifeste à titre premier l'opération, et dont elle partage la gloire et l'honneur.<sup>494</sup>

Mais la lumière n'est pas seulement pour Syméon la forme substantivée à laquelle sont attribués des prédicats qui la désignent sur un mode apophatique plus qu'ils ne la définissent, elle devient également l'attribut majeur servant à qualifier,<sup>495</sup> d'une part, tout ce qui *-ad intra-* concerne Dieu et, d'autre part, tout ce qui *-ad extra-* en provient et le manifeste. En une page synthétique du troisième livre des *Orationes ethicae*, Syméon commence par le prédicat 'lumière' attribué à ce qui concerne le divin en lui-même :

« "Dieu est lumière (I Jean 1, 5)", une lumière infinie et incompréhensible. Lumière est ce qui le concerne, en étant commun et divisé sans division entre les personnes ; et pour les citer une à une, comme en divisant l'indivisible, le Père est lumière, le Fils est lumière, l'Esprit est lumière ; les trois sont lumière une, simple, sans composition, hors du temps, dans une éternelle identité de dignité et d'honneur ».<sup>496</sup>

Sitôt prédiquée à ce qui concerne Dieu en lui-même, la lumière est attribuée à ce qui provient du divin et qui concerne directement le mystère de son économie. Chacune des réalités désignées est dite à terme 'lumière de Dieu'.<sup>497</sup> Elle correspond en un sens à la forme que prennent pour nous ses opérations. Syméon poursuit donc :

« Suite à cela, tout ce qui vient de Dieu [τὰ ἀπὸ Θεοῦ] aussi est lumière : (145) lumière la vie, lumière l'immortalité, lumière la source de vie, lumière l'eau vive, l'amour, la paix, la vérité, la porte du royaume des cieux ; lumière le royaume des cieux lui-même ; lumière la chambre nuptiale, le lit nuptial, le paradis, la volupté du paradis, la terre des doux, les couronnes de vie, lumière (150) les vêtements eux-mêmes des saints ; lumière le Christ-Jésus, le sauveur et le roi de l'univers, lumière le pain de sa chair immaculée, lumière le calice de son sang précieux, lumière sa résurrection, lumière son visage ; lumière sa main, son doigt, sa bouche, lumière ses yeux ; (155) lumière le Seigneur, sa voix, comme lumière de lumière ; lumière le Consolateur, la perle, le grain de sénevé, la vigne véritable, le levain, l'espérance, la foi : lumière ».<sup>498</sup>

---

<sup>494</sup> Cf. Theo III.133-143.

<sup>495</sup> On peut relever le fait que cette attribution présente le paradoxe de porter au cœur de toutes les réalités le caractère inconcevable, insaisissable et inexprimable de la lumière-une-et-simple. La lumière révèle sa présence par son opération, autrement dit dans le fait qu'elle illumine et fait apparaître des réalités qui n'auraient pas été vues en son absence.

<sup>496</sup> Theo III.137-143.

<sup>497</sup> Cf. Theo III.169.

<sup>498</sup> Theo III.143-157.

Quelques lignes plus bas Syméon ajoute :

« Et pour te montrer de plus, en passant par quelques autres lumières de Dieu : (170) sa bonté est lumière ; lumière sa pitié, sa miséricorde, son étreinte ; lumière sa bienveillance ; lumière son sceptre, sa houlette et sa consolation (Cf. Ps 23, 4) ». <sup>499</sup>

Notons tout d'abord et Syméon en avertit son lecteur sitôt la liste close <sup>500</sup> que la plupart de ces noms, et même tous, s'appliquent aux réalités humaines avant de faire l'objet d'une transposition au divin. En effet, précise-t-il, père, fils et esprit, vie, amour, paix et vérité, et même eau et pain etc. correspondent d'abord à des réalités humaines qui sont, par la médiation de la lumière, élevées à hauteur du divin en étant transfigurées. Et chacun de ces noms qui ressortit au langage humain, et qui originellement désigne une réalité humaine, se voit transcendé au point de devenir le signifiant et/ou le symbole des biens divins. Sans que Syméon ne le formule de cette manière, nous pourrions peut-être parler de la valeur iconique du nom ainsi transfiguré par la lumière divine qui lui est prédiquée en une forme quasiment épyclétique. Ainsi que l'affirme Syméon, "tout cela est devenu lumière et Dieu est lumière-une". <sup>501</sup>

La lumière dont Syméon a pu dire précédemment qu'elle est une, illimitée, insaisissable, simple, non-composée, etc. et dont il avait initialement souligné le caractère unitaire et anonyme <sup>502</sup> est découverte ici en une multiplicité de formes nominales qui indiquent ou montrent autant de modes de présence du divin que d'opérations divines concernant l'homme. <sup>503</sup>

Une telle liste provient, comme on peut en convenir, des enseignements reçus des apôtres divins et de ceux que Syméon appelle les pères inspirés de Dieu. <sup>504</sup> Elle n'a d'ailleurs aucun

---

<sup>499</sup> Theo III.168-175.

<sup>500</sup> Cf. Theo III.173ss.

<sup>501</sup> Theo III.194-195.

<sup>502</sup> Voir supra le premier chapitre et en particulier sa section 3 où nous discutons la question de l'identification de la lumière anonyme en commentant brièvement le livre V des *Orationes ethicae* (Eth V.287-346).

<sup>503</sup> La dialectique *ἀνώνυμον/πολυώνυμον* est exprimée très clairement en une courte invocation à la divinité tri-hypostatique dans les *Hymni* : « Ô Trinité sans division, ô Unité sans confusion, ô Lumière en Trois Personnes, Père, Fils et Esprit, ô puissance et force du Principe sans principe, ô Lumière qu'on ne peut nommer car elle est totalement dépourvue de nom [ὡ φῶς ἀκατονόμαστον ὡς ἀνώνυμον πάντη], ô Lumière aux noms multiples aussi, puisqu'elle opère toutes choses [ὡ πολυώνυμον αὐθις ὡς ἐνεργοῦν τὰ πάντα] », *Hymni XXVIII.111-115*.

<sup>504</sup> Comme il l'affirme dans le premier livre des *Orationes theologicae* : « Il nous a été concédé de parler de Dieu et de ce qui le concerne suivant la capacité de la nature humaine, d'après les enseignements reçus des apôtres divins et de nos pères inspirés de Dieu », Theo I.143-145. Parmi les pères inspirés de Dieu, il est difficile de ne pas convoquer Grégoire de Nazianze et le Pseudo-Denys l'Aréopagite qui tous deux sont en quelque

caractère méthodique en ce qu'elle fait apparaître sur le même plan des noms ressortissant à des symboles évangéliques (p.e. perle, grain de sénevé, vigne véritable, levain), à des éléments de nature sacramentelle (p.e. l'eau vive, le pain de sa chair immaculée, le calice de son sang précieux), à des éléments de nature mystique (p.e. chambre nuptiale, lit nuptial), à des vertus (amour, espérance et foi), à des fruits de l'Esprit (p.e. paix, vérité) etc.

Ce caractère non systématique apporte quelques indications sur la nature de cette théologie. Cette liste en effet apparaît comme une concession faite au caractère inconnaissable, insaisissable et indicible du divin en lui-même, caractère inconnaissable, insaisissable et indicible qui concerne tout autant le rayonnement divin exprimé par la lumière. Syméon semble suivre la même méthode que celle qui prévaut dans les premières pages du *De Divinis Nominibus* du Pseudo-Aréopagite qui affirme qu'« on ne doit absolument oser ni dire, ni même penser, quoi que ce soit au sujet de la Dêité suessentielle et cachée en dehors de ce qui nous a été divinement révélé par les Oracles sacrés [ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων] ». <sup>505</sup> Il est probable que l'auteur du Corpus Dionysiacum fasse allusion aux noms attribués aux réalités divines dans les Saintes Écritures, mais rien n'empêche de penser que l'Aréopagite fasse aussi allusion à la valeur que Proclus accorde aux *Oracula chaldaica*, qui font largement usage de symboles et d'expressions à haute valeur symbolique. Leur caractère inspiré est tenu en très haute estime parmi les platoniciens de l'Antiquité tardive et en particulier par Proclus. Ce dernier considère qu'ils sont la plus haute expression de la théologie en raison même du caractère oraculaire de leur contenu, en ce sens que c'est sous la motion directe des dieux que leurs auteurs annonçaient les mystères

---

manière les précurseurs d'une théologie de la lumière dont Syméon hérite. Voir par exemple, Grégoire de Nazianze, \*\*\* ; Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De Divinis Nominibus*, . La théologie de la lumière de Syméon le Nouveau Théologien paraît avoir pris chez lui des connotations plus pragmatiques, peut-être plus pastorales. Sa position d'higoumène, soucieux d'être compris par de jeunes moines, la forme narrative du propos, les *Hymni* aux accents si personnels, et le fait qu'il ne livre aucune œuvre qui ait stricto sensu la forme d'un traité de théologie le donnerait à penser.

<sup>505</sup> Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De Divinis Nominibus* I.1.12-14 ; I.2.1-3 (éd. De Andya). Et le Pseudo-Denys précisera que si beaucoup parmi les théologiens ont célébré la Dêité suessentielle comme invisible, incompréhensible, inexprimable et inexplorable, le Bien n'est toutefois pas incommunicable. Mais par un rayon suessentiel, il apparaît par des illuminations proportionnées à chacun des étants. Cf. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De Divinis Nominibus* I.2.11-23. Syméon fait lui aussi usage du terme λόγια ou λόγιον\* pour désigner les divins Oracles, associés parfois aux hymnes, qu'on lit et chante tous les jours (contexte liturgique), Cent III.87 [176.16-17]), Cat III.23, Cat XIII.97-100\*, Cat XXX.213, Cat XXXIV.142, 148-149 ; pour désigner les Oracles tirés des Saintes Écritures, Cat XXX.241-243\*, Cat XXXII.7-10\*, Theo I.285-287\*, Eth I.5.2-7\*, 17-19\*, 66-70\*, 88-91\*, Eth I.8.37-38\*, I.10.96-98\*, 100-101\*, 128-129\*, Eth II.2.147-148\*, Eth III.79-80\*, Eth X.362-363, 758-760\*, Eth XI.4-7\* ; pour désigner les paroles des saints, Cat XI.143-144 ; les lectures faites à table des Oracles inspirés de l'Esprit, Cat XXVI.139-140 ; associé à l'agraphon « Mon mystère est à moi et aux miens », Theo II.300-303\* ; en usage général, Cat IX.288\*, Cat XVII.19-20, Eth IX.446-447, Eth XIII.14-15.



les concernant.<sup>506</sup> On peut penser que le Pseudo-Denys tient en même estime, et pour les mêmes raisons, les Oracles sacrés. Et on peut semble-t-il légitimement penser que Syméon s'inscrit dans une attitude similaire empreinte de révérence vis-à-vis de ceux qu'il appelle les pères inspirés de Dieu qui pour avoir été 'élèves de Dieu' transmettent à leur tour tout ce qu'ils ont entendu, sous un mode pourtant ineffable.<sup>507</sup>

Pour Syméon aussi en effet, l'inexprimable et suessentielle divinité, manifestée et adorée dans l'unité de la lumière trinitaire, supporte une pluralité de noms transmis par les prophètes, les apôtres et les pères divinement inspirés. Elle peut être désignée par tous les noms usités et par bien d'autres encore affirmera Syméon qui précisera en outre que ces noms ne sont pas des noms seulement mais des attestations de l'efficace de l'opération ou énergie divine.<sup>508</sup>

Ces dénominations devenues signifiantes de la Divinité tri-hypostatique et de ses opérations sous le mode de la lumière-une, à la fois les manifestent et les dérobent à nos puissances cognitives et langagières. A ce titre le divin se donne à entendre sur le mode du langage humain tout en demeurant dans sa suessence 'tu', 'non-dit' ou 'non-divulgué' car non réductible aux mots et noms en usage dans un tel langage,<sup>509</sup> du moins de nombreuses réserves de Syméon le donnent-elles à penser.

Dans le deuxième livre des *Catecheses* par exemple, il affirme :

« Celui qui se tient intimement uni à Dieu par la foi et le reconnaît par ses actions, oui, voilà celui qui est jugé digne de le voir par la contemplation. (355) Il voit ce que je ne suis pas capable d'écrire [βλέπει δὲ ἃ μὴ γράφειν ἰσχύω]. Étranges spectacles en effet, que voit l'intellect ; il est tout entier illuminé et devient lumineux, mais les concevoir ou en parler, il n'en est pas capable [νοεῖν δὲ ἢ λαλεῖν ταῦτα οὐκ ἰσχύει]. Car l'intellect lui-même est lumière, et voit toutes choses comme lumière : et la lumière est vivante, et elle accorde la vie à celui qui voit. Il se voit lui-même

---

<sup>506</sup> Voir par exemple sur ce mode d'exposition théologique, Proclus, *Theologia platonica* I.4 [20.13-19] : « Le troisième mode d'exposition, qui d'une manière divinement inspirée révèle au sujet des dieux la vérité en elle-même, se voit surtout chez ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères ; en effet, ceux-ci ne jugent pas bon de livrer à leurs adeptes leur pensée au sujet des ordres divins et de leurs propriétés sous le couvert de certaines voiles, au contraire c'est sous la motion directe des dieux qu'ils annoncent leurs puissances et les séries qu'ils constituent ».

<sup>507</sup> Cf. Eth III.90-97.

<sup>508</sup> Cf. Theo III.158-168.

<sup>509</sup> Là encore Syméon semble s'inscrire assez naturellement dans un mode de théologie qui ressortit à l'inspiration divine, à la révélation et à l'initiation. Ce mode thématé par le platonisme de l'Antiquité tardive accorde une nette préséance à ce mode-ci sur les autres comme le soutient par exemple Proclus dans *l'In Timaeum* I.302.25-303.23, qui commente la parole de Platon (*Timaeum* 28c3-5) : « Le démiurge et père de l'Univers, c'est tâche pénible que de le découvrir, et même si on l'a trouvé, on est incapable de l'exprimer ».

entièrement (360) uni à la lumière, et dans cette vue il se concentre et il est vu tel qu'il était. Il saisit la lumière dans l'âme et est mis hors de lui-même ; et, ainsi hors de lui, il voit la lumière de loin : mais, il se retourne et se retrouve au milieu de la lumière. Et ainsi il a beau se demander ce qu'il peut dire ou saisir dans ce qu'il voit, les mots et les concepts lui manquent également [Καὶ οὕτως τί εὔρη ἢ τί ἐν τῷ ὀρωμένῳ κατανοήσῃ, ὅλως ἀπορεῖ καὶ λόγων καὶ νοημάτων]». <sup>510</sup>

L'expérience divine dont nous avons vu qu'elle se produit par-delà les puissances cognitives et langagières de l'âme prive l'âme de certitude rationnelle. <sup>511</sup> Seule la foi l'établit avec sûreté dans la certitude. Mais cette dernière est alors de nature différente car elle prend appui sur ce qui est au-delà de la raison et au-delà de l'intellect. <sup>512</sup>

D'ailleurs la métaphore de la lumière elle-même qui traverse toute l'œuvre de Syméon -qui l'inscrit dans l'héritage de la tradition théologique, tant hellène, que chrétienne- bien qu'elle

---

<sup>510</sup> Cat II.353-364. Il apparaît avec une certaine évidence lorsqu'on compare ce propos avec celui que Proclus tient dans son commentaire sur le *Timaeum* que l'approche du divin et l'état qui découle de l'illumination divine, que ce soit dans le platonisme tardo-antique ou dans la théologie de Syméon, présente d'indéniables points de contact dès lors qu'on se penche sur l'inadéquation du langage humain pour rendre compte de l'expérience faite. Proclus en effet, commentant un bref lemme tiré du *Timaeum* affirme : « Quant à la phrase "même si on a trouvé le Père, on est incapable de l'exprimer" (*Timaeum* 28c4-5), elle fait peut-être allusion à la coutume des Pythagoriciens, qui tenaient en secret leurs propos sur les choses divines et (303.1) refusaient d'en traiter devant n'importe qui : car, dit l'Etranger d'Elée (*Sophista* 245a10-b1), "les yeux du vulgaire n'ont pas assez de force pour regarder constamment vers le vrai". Mais peut-être aussi cela signifie-t-il quelque vérité bien plus auguste, à savoir qu'il est (5) impossible, si l'on a trouvé, de dire à d'autres les choses comme on les a vues. Dans ce cas-ci en effet, la découverte n'a pas été le fait de l'âme qui 'dit' quelque chose, mais de l'âme qui se tait et reste comme étendue au sol sous le rayonnement de la lumière divine ; ni de l'âme qui se meut de son mouvement propre, mais de l'âme qui garde ce qui est comme son silence. Puisqu'en effet l'âme n'est même pas naturellement capable de saisir l'essence des autres réalités (10) soit par un nom, soit par une définition limitative, soit par raisonnement scientifique, mais seulement par une intuition [διὰ νοήσεως], comme dit Platon dans les *Epistulae* (VII, 342a7-d2), comment pourrait-elle trouver l'essence du Démiurge d'une autre manière qu'intuitivement [νοεῶς] ? Et comment, l'ayant ainsi trouvée, pourrait-elle exprimer par noms et verbes et rapporter à d'autres (15) ce qu'elle a vu ? Car, comme le discours s'accomplit au moyen d'une composition, il ne peut représenter l'essence unitaire et simple. Mais quoi ? pourrait-on bien dire. Ne discutons-nous pas longuement et sur le Démiurge et sur les autres dieux et sur l'Un lui-même ? Sans doute, nous discutons à leur sujet, mais nous n'exprimons pas l'essence de chacun d'eux [αὐτὸ ἕκαστον]. Nous pouvons en raisonner (20) scientifiquement, mais non pas traduire l'intuition : c'est cela pourtant qu'est 'découvrir', comme nous l'avons dit plus haut (301.22ss). Or, si la découverte est le fait de l'âme qui garde le silence, comment le flot de mots qui s'écoule par la bouche suffirait-il à mettre au jour, dans la vérité de son être, l'objet qu'on a découvert », Proclus, *In Timaeum* I.302.25-303.23.

<sup>511</sup> Ainsi que le confesse Syméon dans les *Catecheses* : « pour ma part, parler de façon exacte d'un objet invisible, c'est ce que je ne sais pas faire ; et, quant à trouver la certitude en ces matières dans les paroles seules, c'est impossible », Cat XIX.11-14.

<sup>512</sup> Comme le rappelle Syméon le livre I des *Gratiarum actiones* : « En tout cas il se montre à découvert, il se fait reconnaître de façon tout à fait consciente [γνωστῶς] et voir en pleine clarté, lui l'invisible, invisiblement il parle et écoute et, face à face, comme un ami avec un ami, il s'entretient, lui Dieu par nature, avec les dieux nés par grâce de lui », GratAct I.204-206. La forme adverbiale γνωστῶς, recensée un peu plus de cinquante fois dans l'œuvre de Syméon, est précisément destinée à attester ce degré de certitude consciente de ce qui se passe dans l'illumination. Par exemple, sur l'inhabitation de la divinité tri-hypostatique qui se produit de manière consciente [γνωστῶς] et sensible [εὐαισθητικῶς] chez les parfaits, voir, Cent I.7 [44.3-13].

se veuille éclairante pour évoquer l'opération divine, reste partiellement obscure lorsqu'il s'agit d'expliquer avec clarté ce qu'est la lumière en elle-même.

Comment en effet parler de la lumière sensible, qui plus est de la lumière intelligible, autrement qu'en exprimant par nos paroles ce qu'elle donne à voir ? Mais qu'en est-il de la lumière elle-même ? A l'instar, comme le dit ailleurs Syméon, de celui qui est incapable d'expliquer la nature d'un élément aussi fondamental et familier que l'eau à qui n'en a jamais rencontré, eau qui, dans tous les cas, reste indéfinissable,<sup>513</sup> même à celui qui l'a expérimentée, la lumière, qui demeure insaisissable en elle-même, ne saurait être ne serait-ce que désignée et décrite à qui demeure dans l'obscurité, et même une fois illuminé et devenu à son tour voyant, celui qui a recouvré la vue ne saurait s'en forger un concept suffisant qui puisse, le cas échéant, faire l'objet d'un discours adéquat.<sup>514</sup> La métaphore de la lumière est à ce titre dans l'ordre de l'expérimentation sensible le plus puissant 'analogon' qui puisse être convoqué pour initier à une réalité qui ne saurait au sens strict être vue mais qui est, par son opération propre, condition de tous les processus perceptifs et cognitifs ressortissant à la vision.

Il découle de ces limites inhérentes à la nature même du langage que ce n'est qu'en étant élevé soi-même à la hauteur d'une telle contemplation qu'on peut être initié 'silencieusement' à la hauteur des paroles théologiques que les prophètes, apôtres et pères

---

<sup>513</sup> A propos de l'exemple de l'eau convoqué par Syméon pour exemplifier les limites inhérentes à notre esprit à traduire adéquatement un élément de physique élémentaire et familier en des concepts qui pussent faire l'objet d'un discours scientifique, voir dans le livre II des *Orationes theologicae* : « Pour moi, je le pense, même si tu avais l'esprit le plus pénétrant et le plus spéculatif, tu ne serais pas capable le moins du monde de représenter par la parole l'origine de cet élément, ni son essence, ni son mouvement [Ἐγγυγε οὖν οἶμαι, κἂν εἰ λίαν διαβατικώτατος ἦσθα καὶ θεωρητικώτατος τὴν διάνοιαν, οὐδαμῶς παραστῆσαι τῷ λόγῳ ἴσχυσας τὴν τούτου ἀρχὴν καὶ οὐσίαν καὶ κίνησιν], et tu ne pourrais nullement enseigner quelle est sa qualité et sa quantité à celui qui n'a aucune expérience relative à l'usage et à la vue de l'élément. Or, si à propos d'une substance fluente, visible et tangible, nous ne parvenons pas à dire ni à expliquer par la parole à ceux qui nous interrogent quelle est sa nature, d'où elle vient et de quels éléments elle est composée, comment l'un des anges ou de tous les saints sera-t-il jamais capable le moins du monde d'enseigner à ceux qui ignorent les propriétés de Dieu et ce qui le concerne, de quelle nature est celui qui a donné l'existence à l'univers et quels sont les traits de l'essence divine et de sa gloire ? Non, personne n'en sera jamais capable ! », Theo II.284-297. On peut noter que la définition de la nature des éléments, feu, air, eau, terre, ne fait pas l'objet d'un consensus définitif dans l'Antiquité tardive outre le fait qu'on leur concède le titre de composants premiers de tous les corps du monde sublunaire. On pourra peut-être consulter les pièces du dossier rassemblés par Proclus pour déterminer, à partir d'une théorie comparée des éléments, la nature tout en équilibre du corps du monde total qui ne saurait connaître la corruption, du moins pour le maître athénien comme pour la quasi-totalité des platoniciens. Voir, Proclus, *In Timaeum* II.37.17-42.2.

<sup>514</sup> Cf. Cat XVI.120-121 : « Car pour moi, je ne puis ni exprimer avec ma bouche, ni embrasser par mon intellect, l'infini de cette vision » (clôture de la vision du Stoudios). A noter que cette limite est perçue et déclarée telle, de nombreuses années plus tard, au moment où la Catéchèse est prononcée.

inspirés de Dieu ont léguées. Dans une des *Catecheses*, en une demande instante à ses frères, l'higoumène de Saint Mamas, s'exprime en des termes fort peu équivoques :

« Je vous en prie, Frères dans le Christ, ne nous contentons pas d'apprendre en paroles ce qui est ineffable : c'est également impossible (200) aux professeurs en semblables matières et à leurs auditeurs. Car, ni les professeurs ne peuvent, sur les réalités intelligibles et divines, fournir à strictement parler à partir d'exemples [ἐκ παραδειγμάτων] des démonstrations évidentes [ἐναργεῖς... τὰς ἀποδείξεις], et exprimer objectivement, en ce domaine, la vérité même, ni leurs disciples apprendre (205) par la seule parole la portée de ce dont ils leur parlent : c'est par la pratique [ἀλλὰ πράξει], la fatigue et les peines que nous nous efforcerons de les appréhender et d'être élevés à cette contemplation, afin d'être par-là initiés [μυσταγωγηθῶμεν] aux paroles sur de telles réalités et afin que, dans cet état, Dieu soit glorifié en nous, que nous aussi par la (210) connaissance de telles réalités nous le glorifions, et que lui nous glorifie, dans le Christ lui-même, notre Dieu, à qui appartient toute gloire dans les siècles. Amen ». <sup>515</sup>

Que dire dès lors de la parole théologique elle-même et quel statut lui conférer ? Quelle fonction faut-il lui décerner ? L'abondance de noms pour désigner l'indicible traduit dans l'extensionnalité afférente au langage humain ce qui est saisi de manière totalement simple et non verbal. L'œuvre de Syméon est traversée par la question du statut du langage en une théologie qui n'oublie pas qu'elle fait usage de notions et noms ressortissant à notre propre faculté langagière et à ses limites inhérentes. Ainsi qu'il l'affirme dans le troisième livre des *Orationes ethicae* : « les paroles et les mots des hommes sont prononcés par la bouche des hommes et entendus également par l'oreille humaine ; mais la parole de Dieu et ses mots, en sortant de sa bouche, sont absolument inarticulables pour la langue humaine et ne peuvent nullement être accueillis par une oreille charnelle ». <sup>516</sup> De tels propos indiquent l'importance de la concession faite par Dieu qui, ne voulant pas rester enfermé dans le silence, <sup>517</sup> s'abaisse à hauteur de paroles d'homme par la médiation d'hommes inspirés. La

---

<sup>515</sup> Cat XIV.198-212.

<sup>516</sup> Eth III.90-94. Comparer le commentaire de Michel Psellus aux *Oracula chaldaica* : « "Ce que dit l'intellect, il le dit sans doute en le pensant" (fr. 212, dans les *Dubia*, Des Places éd., p.116). Quand, dit-il, tu entends une voix [φωνή] articulée qui gronde du haut du ciel, ne va pas croire que cette voix provienne d'un ange ou de Dieu qui l'aurait composée en discours articulé. Alors que l'être supérieur ne fait que la penser, indivisiblement, selon sa propre nature, toi, selon tes forces, tu as entendu cette pensée en syllabes et verbalement. De même en effet que Dieu entend sans voix nos voix, de même aussi l'homme reçoit avec sa voix la pensée de Dieu, chacun agissant selon sa nature », Michel Psellus, Ἐξήγησις τῶν χαλδαϊκῶν ῥητῶν, PG CXXII, 1145b1-10, (p.182, Des Places éd.).

<sup>517</sup> Cf. GratAct I.208-211

traduction des paroles divines et indicibles en un langage qui soit à hauteur d'oreille humaine, sans confondre les deux plans, indique également que les paroles sacrées ont valeur de signes audibles de réalités inaudibles pour l'oreille de l'homme. Seul celui qui y a été initié est capable d'entendre dans les mots humains, dont on fait usage dans les Oracles, les Paroles divines émises dans un paradoxal silence divin.

On peut ajouter qu'outre cet aspect quasi sacramentel conféré au langage humain, celui-ci en sa dimension sonore, articulée et signifiante a pour mission d'orienter, de conduire, de montrer la direction à suivre pour aller vers ce qui est au-delà du langage. Ce caractère tantôt protreptique, tantôt mystagogique de la parole théologique affleure en de très nombreux lieux des écrits de Syméon. C'est particulièrement le cas dans les *Catecheses* et dans les *Hymni*. Dans ces derniers, le Nouveau Théologien expose très clairement cette fonction et puissance de la parole théologique qui conduit aux portes de l'indicible sans toutefois les franchir. Il décline ainsi sa disposition à en faire usage sur le mode que nous venons de présenter :

« Totalement indicibles en effet, dit-il, sont les choses divines et ce qu'il y a en elles, absolument, même si la parole humaine, poussée par le désir, fait effort en quelque sorte pour parler sur les choses divines et humaines. Eh bien donc, laissant les choses divines pour parler de ce qui nous est propre, je te montrerai par mes paroles le chemin, puis je m'arrêterai ».<sup>518</sup>

Nous trouvons là une indication sur la nature du langage et sur sa fonction. Elle pourrait remonter à Plotin déjà, qui, en interprète de Platon, affirmait à propos de l'Un qui est foncièrement indicible : « c'est pourquoi Platon dit qu'il ne peut être ni objet de discours (*Epistulae* VII, 341c5) ni objet d'écrit, mais si nous parlons et écrivons, c'est pour conduire à Lui, pour encourager à la vision, à l'aide de nos discours, comme si nous indiquions le chemin à quelqu'un qui veut voir quelque chose. Car l'enseignement ne peut conduire que jusqu'à la route, que jusqu'au cheminement, mais la vision elle-même, c'est à celui qui veut voir, de la réaliser ».<sup>519</sup>

Selon toute vraisemblance, l'intention de Syméon le Nouveau Théologien s'inscrit dans une tradition similaire. De fait, tout son propos, toutes les paroles qu'il a pu prononcer, toutes celles qu'il a pu rapporter en les écrivant, ont pour visée de conduire et d'encourager à la

---

<sup>518</sup> Hymni XXIII.438-447.

<sup>519</sup> Plotin, *Enneades* VI.9.4.11-16.

vision. Laquelle vision est résurrection de l'âme, illumination de l'intellect et intimité rétablie et consciente entre Dieu et l'homme.

### Conclusion et transition

Ce chapitre qui se clôt ici avait pour but d'explicitier la nature de l'illumination divine que nous avons, dans le premier chapitre, appréhendée dans sa dimension narrative si l'on fait exception du propos sur la chaîne d'or qui constitue une petite digression sur la forme du récit. Nous avons fait le choix dans le présent chapitre de nous pencher sur ce que devait révéler l'illumination divine en matière d'anthropologie et de théologie. Des distinctions et une démarche progressive s'imposaient. En effet, cette expérience initiale en activant la partie morte de l'âme devait révéler simultanément la fonction alors cachée maintenant recouverte et tout le domaine perceptif vis-à-vis duquel l'homme était alors aveugle.

Cette découverte de soi et de ce champ d'exploration jusqu'alors ignoré révélait à l'âme ces deux niveaux naturels de perception, sensible et intelligible, consécutivement les deux dimensions de la création, sensible et intelligible, les deux natures de l'homme, visible et corporel d'une part, invisible, incorporel et psychique d'autre part. En découlait une enquête plus précise sur la nature de l'âme invisible, nature triadique et unitaire ; triadique eu égard à ses fonctions ressortissant (1) à l'âme vivante et aux puissances sensibles, (2) à la raison et aux puissances rationnelles, et (3) à l'intellect et à la sensation intellectuelle. Cette enquête devait conduire à considérer l'unité du sujet agissant, sentant, raisonnant et opérant intellectuellement. Nous avons vu que cette unité prenait sa source dans l'unité du souffle divin. Après avoir longuement disserté sur la nature de l'homme chez le Nouveau Théologien, nous avons abordé l'illumination divine au regard de la réalité perçue. En effet, nous nous sommes interrogés sur la nature de la lumière sans-figure dans laquelle Dieu prend figure et nous avons abordé la délicate question des conditions de la nomination de la lumière comme activité et/ou énergie divine. Consécutivement à cela, nous nous sommes interrogés sur les limites du concevoir et du dire ce qui est au-delà du concevable et du dicible, au-delà donc de nos puissances cognitives, rationnelles et intellectives, et au-delà de notre capacité de dire ce qui ressortit à l'indicibilité divine.

Nous devons aborder dans la troisième partie la question du salut qui fut pour Syméon le principal motif de ses combats. En effet, nous l'avons déjà rencontré, récuser la possibilité

de pouvoir vivre dans l'intimité consciente du divin comme les prophètes, les apôtres et les saints pères l'ont fait, revient à refuser la vie à l'âme à demi-morte selon la formule assez radicale de Syméon. On comprend dès lors l'importance d'un tel chapitre dans une introduction à la pensée du Nouveau Théologien qui se fait le héraut d'un humanisme intégral, humanisme qui comprend la vie de l'esprit comme une donnée non seulement fondamentale de l'homme mais comme sa donnée principale, ce par quoi et ce pour quoi il est homme. On y retrouvera les accents propres du pasteur et père qu'il fut, pour ses moines d'abord, mais plus largement pour tout chrétien quel qu'il fût. Les polémiques dans lesquelles il s'engagea ne paraissent pas avoir eu d'autre motif que celui de préserver la possibilité et même la nécessité d'un tel salut qui sera pour une part tout à fait fondamentale le gain que procura à l'humanité l'inhominisation du Dieu-Verbe, sa mort et sa résurrection.

## C. De la destination de l'homme. De la création à la Résurrection finale

### Introduction

Ce chapitre entend examiner, sur la base d'éléments recueillis dans l'œuvre de Syméon et réorganisés thématiquement, les linéaments d'une théologie du salut qui exprime les besoins, attentes et conjectures de ce siècle de transition. C'est situé dans l'espace et dans le temps que le moine constantinopolitain s'interroge sur les promesses évangéliques, leur horizon eschatologique et sur les rapports entre cette fin promise et l'origine, avant que l'homme, consécutivement à sa transgression, ne connût la mort et la corruption auxquelles il n'était pourtant pas destiné. Notons à propos de l'eschatologie que Syméon entend bien y réfléchir à partir de l'expérience présente de l'illumination divine. L'illumination est tout autant annonciatrice de la Résurrection future, que, pour une part, le commencement dans le temps présent de sa réalisation qui sera parfaite au dernier jour. Quant au statut initial de l'homme, aujourd'hui perdu, il est pensé lui aussi sur la base de la restauration de la partie de l'âme qui était alors inerte et sans vie et qui aujourd'hui a recouvré des fonctions et des dispositions dont elle avait perdu l'usage parce qu'elle était dans l'ignorance, à la suite de la transgression, de son créateur et de sa propre nature. Nous verrons que Syméon fait une nette différence entre la restauration de l'âme en l'unité et l'intégrité primitive de ses

fonctions et la réalisation pour l'âme et le corps du plan divin qui a pour nom 'résurrection', 'pneumatisation' et 'divinisation' dans la mesure du possible pour l'homme. En effet, la destinée future qui est participation parfaite -pour l'homme- à la vie divine ne saurait être une seule restauration de l'ordre primitif.<sup>520</sup> En ce sens, pour Syméon, comme pour la grande tradition byzantine qui se démarqua nettement sur ce point de l'origénisme,<sup>521</sup> la fin ne coïncide pas avec le commencement même si l'origine porte en elle le germe du royaume qui devait advenir et se réaliser progressivement.

Nous tirons la structure du présent chapitre du premier livre des *Orationes ethicae* et du plan que Syméon décline en une série de questions qu'il va traiter dans l'ordre.

(1) De quelle nature est notre formation.

(2) Comment nous avons transgressé le commandement donné d'en-haut et perdu l'excellence des biens éternels.

(3) Quelle est notre vie actuelle.

(4) Quel est ce monde présent sous l'influence duquel et à la suite lequel tout se montre en mouvement.

(5) Quel sort est réservé après cela aux adorateurs de la Trinité que nous sommes.<sup>522</sup>

Ce plan -aux allures de cours d'exégèse et de théologie- sera suivi systématiquement.<sup>523</sup>

Mais une fois encore, son auteur n'oublie pas qu'il est situé dans l'espace et dans le temps de la vie d'un monastère constantinopolitain au tournant des Xe et XIe siècle et que c'est sur le critère de l'illumination divine présente et consciente qu'il envisage tant une lecture rétrospective de la condition initiale de l'homme et de la création qu'une lecture prospective de la condition finale de l'homme et de la création.

### 1. Regard rétrospectif sur la nature d'Adam et la création primitive

Explorer une phase de l'économie dorénavant passée est délicat à plus d'un titre, et Syméon qui en est conscient fait montre d'une prudence et d'une réserve qui n'oublie pas le

---

<sup>520</sup> Cf. Eth I.5.1-24.

<sup>521</sup> Sur cette question, P.Mueller-Jourdan, *The Foundation of Origenist Metaphysics*, in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, P.Allen & B.Neil édés., Oxford, Oxford University Press, 2015, p.149-163.

<sup>522</sup> Cf. Eth I.Prol.12-17.

<sup>523</sup> Ce caractère systématique détone un peu avec les genres littéraires plus libres des *Catecheses* et des *Hymni*. La raison en est certainement la nature de son destinataire dont nous apprenons incidemment qu'il -probablement un théologien- est un opposant affiché du caractère conscient et actuel de la relation à Dieu et aux réalités divines.



caractère fortement conjectural de tout propos tenu. La connaissance de ce que la création était alors, mais surtout la connaissance de ce que l'homme serait devenu si la transgression n'avait pas considérablement modifié leurs modes d'existence, ne peut être qu'hypothétique. La révélation biblique elle-même n'en dit que peu de choses. Certes, nous le verrons, elle dit certaines choses sur la création elle-même, sur la place que l'homme y occupe, mais elle reste silencieuse sur la vie et les modes de vie qui auraient pu s'exprimer si l'alliance adamique n'avait pas été brisée.

On observe dans les *Orationes ethicae*, une mystérieuse invitation pleine de conjectures irrésolues que Syméon, qui le sait, fait à son interlocuteur :

« Imagine avec moi combien seraient ceux qui sont nés depuis la création du monde, s'ils n'étaient pas morts, et quelles seraient leur vie et leur conduite dans (55) un monde incorruptible où ils seraient préservés incorruptibles et immortels, c'est-à-dire passant leur temps sans péché ni chagrin, sans souci ni peine. Imagine comment, selon leur progrès dans l'observation des commandements de Dieu et la mise en pratique des bonnes pensées, ils auraient été élevés avec le temps jusqu'à une gloire et une transformation plus parfaites, (60) en se tenant près de Dieu et des clartés qui émanent de la divinité ; l'âme de chacun serait devenue plus brillante et le corps sensible et matériel aurait été mué et transformé en immatériel, pneumatique et suprasensible [εις ἄλλον καὶ πνευματικὸν ὑπὲρ αἴσθησιν]. Quels auraient été le charme (65) et l'allégresse découlant de notre conduite réciproque, cela ne peut absolument pas se dire ni se concevoir ». <sup>524</sup>

De cette invitation à imaginer ce qu'aurait été la vie dans le paradis originel, nous pouvons retenir au moins un présupposé anthropologique que Syméon validera par la suite. L'homme est créé en progrès dès l'origine et devait ainsi connaître une élévation progressive qui l'aurait conduit à l'illumination de l'âme et à la pneumatisation de son corps.

Plutôt que d'investir toutes sortes de conjectures sur un horizon qui, sous la forme de ce scénario-là, est définitivement fermé, Syméon se met en quête, dans le premier chapitre du premier livre des *Orationes ethicae*, d'indices tirés du récit de la *Genesis* en vue d'éclairer l'état d'alors et la destinée originellement inscrite dans la nature de l'homme et dans la nature du monde. Il retient en particulier un point de 'cartographie' originelle de la disposition économique du monde qu'il peut être utile de préciser ici. Notons tout d'abord que, pour Syméon : « c'est ce monde entier, comme unique paradis, que Dieu donna à

---

<sup>524</sup> Eth I.1.52-66.

l'homme dès l'origine ». <sup>525</sup> Pour lui, ce monde originel, c'est celui dont nous sommes encore à l'heure actuelle les habitants et il n'y en a pas d'autres. Il avait d'ailleurs préalablement dit que ce monde avait été créé incorruptible, bien que matériel et sensible, faisant d'entrée sentir la tension entre l'incorruptibilité d'alors et le constat présent du phénomène généralisé de la corruption. <sup>526</sup>

Mais revenons à l'enquête que Syméon conduit dans le récit des origines. Il explique, qu'une fois son œuvre achevée en six jours et après s'être reposé le septième, Dieu planta « le paradis dans l'Éden, au levant ; il le planta en un point déterminé de l'univers en guise de palais royal, il y plaça l'homme qu'il avait fait ». <sup>527</sup> Nous aurions donc, si l'on suit bien Syméon, le monde entier comme unique paradis et dans cet unique paradis créé, un paradis planté en un point déterminé <sup>528</sup> et dont il faut préciser qu'il est sensible et matériel. <sup>529</sup> Le Nouveau Théologien explore lentement et avec soin, la nature de cette geste divine qui se produit après le septénaire. Syméon insiste assez fortement sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un jour de création supplémentaire qui puisse être nommé avec les autres car il n'a, dit-il, ni commencement ni fin. <sup>530</sup> Pour Syméon, les six jours de la création plus le septième jour

---

<sup>525</sup> Cf. Eth I.1.34-37.

<sup>526</sup> La question de l'incorruptibilité originelle du monde est une question particulièrement délicate car si ce monde originel est le même que celui que nous habitons maintenant, ce que Syméon soutient, il serait légitime de se demander d'où lui vient pareille incorruptibilité, s'il est vrai que tout ce qui est engendré doit se corrompre selon les lois naturelles que Syméon ne pouvait ignorer, ni son interlocuteur non plus. Cette question, nous ne le voyons guère ici, est une question ancienne qui remonte à l'exégèse du *Timaeum*, laquelle exégèse a certainement influé sur l'interprétation du récit de la *Genesis* comme on peut le constater chez Maxime le Confesseur. Voir par exemple, P. Mueller-Jourdan, Maxime le Confesseur. Points fondamentaux de la théologie : Éléments de logique, d'éthique, de physique et de théologie, in, *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I,1 (VIe-VIIe), C.G. Conticello éd., p.446-453 (D. Éléments de physique, 1. La création visible : un environnement problématique).

On peut noter que rien n'est dit d'une création intelligible à laquelle pourtant souscrit Syméon. Il est tout à fait probable que ce silence fait simplement écho au silence de l'Écriture sur cette dimension-là de la création.

<sup>527</sup> Eth I.1.111-113. Sur cette exégèse complète, voir, Eth I.1.111-146 ; Eth II.3.1-84.

<sup>528</sup> Il serait tentant de relever ici un certain flottement du vocabulaire mais on peut aussi bien admettre qu'il y a là deux espaces dont le plus grand, la terre entière comme paradis englobe la portion de terre préservée comme paradis selon des dispositions divines assez longuement explorées dans les deux premiers livres des *Orationes ethicae*. L'idée qui commande le propos du Nouveau Théologien est d'ailleurs de montrer que Dieu se réserve une part de la création. C'est dans cette part, que Dieu se réserve, que s'opère l'alliance entre l'homme et Dieu et que l'homme est initié à la vie divine dans les limites d'une portion de la création sensible qui soit à la hauteur de sa propre nature sensible et matérielle.

<sup>529</sup> Cf. Eth I.2.34.

<sup>530</sup> Cf. Eth I.1.127-128. Il faut comprendre cette étonnante affirmation en ce que la nature du temps comme mesure est circonscrit au septénaire. Or comme Dieu plante le paradis en dehors de ces bornes-là, le jour unique, apparaît comme non circonscrit entre un commencement et une fin. Il n'en reste pas moins délicat de comprendre cette affirmation sur un plan physique. C'est un peu comme si le divin ouvrait à l'homme un espace-temps qui embrasse certaines caractéristiques de la divinité dont le fait d'être sans commencement, ni fin. On peut d'ailleurs, semble-t-il, à l'appui de cette hypothèse convoquer ce qu'en affirme par la suite

symbolisent les sept périodes du temps imparties à ce monde-ci.<sup>531</sup> Ce qui est opéré le jour d'après, au 'huitième' jour, dans le paradis planté après, est hors de ce cycle de sept. En effet, ce qui est planté préfigure le siècle à venir, le jour unique, sans déclin et sans fin qui ne sera révélé<sup>532</sup> que très parcimonieusement dans l'histoire de l'humanité jusqu'à nous où Dieu le montre, dit Syméon, comme la lumière de l'aurore.<sup>533</sup>

Cette portion prélevée sur la terre créée au premier jour, ce paradis qui se trouva ainsi localisé en un lieu déterminé de la Création, au levant, a pour Syméon plusieurs significations.<sup>534</sup>

(1) Il est la figure [τύπος] de la Jérusalem d'en-haut,<sup>535</sup> c'est-à-dire du royaume des cieux.<sup>536</sup>

(2) Il est, dans l'intention et la geste originelles, lieu où l'homme pût croître. Dieu l'y avait placé pour que, soutient Syméon, « de l'ombre et de la figure, il soit élevé progressivement vers la vérité ».<sup>537</sup> Syméon ne donne aucune information sur ce qu'il entend ici par 'vérité'. On peut conjecturer qu'il s'agit pour l'homme (i) d'être initié par le paradis sensible et matériel, figure, à la Jérusalem d'en-haut, préfigurée ; (ii) ou peut-être d'être initié à la création intelligible comme pourrait le suggérer un propos tenu par Syméon dans les *Capita theologica*.<sup>538</sup> Ou plus simplement, pour reprendre la conjecture que nous avons initialement introduite,<sup>539</sup> (iii) cette phase serait illumination de l'âme et progressive pneumatisation du corps. La vérité serait alors vérité sur la destinée de l'homme qui

---

Syméon, sans d'ailleurs que cela apporte toutes les clarifications que nous souhaiterions y trouver. Syméon affirme, de ce jour unique sans déclin et sans fin : « qu'il existait avant les siècles, qu'il existe maintenant et existera dans les siècles des siècles », Eth I.1.130-131.

<sup>531</sup> Cf. Eth II.3.62-63.

<sup>532</sup> Cf. Eth I.1.130-133. Voir également, Eth II.3.42-45.

<sup>533</sup> Cf. Eth II.3.45-51 : « En effet, il n'a pas dénombré ce huitième jour avec les sept jours et ne l'a pas mis en évidence ; il l'a laissé complètement ignoré des hommes d'avant la Loi et l'a fait entrevoir seulement de manière assez obscure aux prophètes de la Loi qui l'ont annoncé ; ce n'est qu'à nous, les fidèles, qu'il le montre comme la lumière de l'aurore, selon que nous nous attendons à ce que l'inaccessible soleil de justice soit sur le point de se lever ».

<sup>534</sup> Nous en proposons plusieurs sans préjuger qu'elles seraient les seules. Une recherche approfondie pourrait sans doute en apporter d'autres.

<sup>535</sup> Le paradis n'est pas le royaume au sens strict, il en est la figure, le type, la préfiguration indiquant peut-être que cette portion de terre elle-même devra être totalement transfigurée et pneumatisée.

<sup>536</sup> Eth II.3.79-80. Voir également, Eth I.2.37-38 : « il détenait le type de la vie indissoluble à venir et il constituait une image du royaume éternel des cieux ».

<sup>537</sup> Eth II.3.81-82.

<sup>538</sup> En s'inspirant de Grégoire de Nazianze, il affirmera à propos de l'homme : « qu'il a été créé pour contempler la création visible et pour être initié à la création intelligible », Cent II.6 [104.24-25], citation de Grégoire de Nazianze, *Or.* 38.11 (PG 36, 324a).

<sup>539</sup> Cf. Eth I.1.52-66.

découvrirait, dans ce processus, la gloire à laquelle il était destiné. Mais peut-être s'agit-il tout simplement des trois conjectures à la fois.

(3) Il est le lieu de médiation entre la création sensible et la création intelligible car, dans ce séjour, affirme Syméon, Adam est dit être concitoyen et compagnon des Anges.<sup>540</sup>

(4) Il a une fonction spécifique qui indique une part de sa finalité en ce que, après l'avoir planté, Dieu y fit pousser tout arbre agréable à la vue et bon pour la nourriture, chargé de fruits qui ne se corrompent pas,<sup>541</sup> afin que le « corps incorruptible de l'homme fût assuré d'une nourriture également incorruptible ». <sup>542</sup>

(5) Il tient lieu de palais royal,<sup>543</sup> où l'homme institué par Dieu comme roi du monde visible dans sa totalité, aurait pu demeurer et exercer sa royauté.<sup>544</sup>

(6) Il est également, selon une disposition économique qui atteste de la prescience divine au regard de la transgression à venir d'Adam, le ferment et la semence de la rénovation future.<sup>545</sup>

(7) Il semble enfin avoir une signification bien plus mystérieuse encore. En effet, comme il résulte d'une portion de terre prélevée par Dieu et destinée au renouvellement de la création lorsque les temps toucheront à leur fin, il signifie par analogie et par anticipation la portion que le Seigneur se réserve au cours des générations afin de maintenir son alliance avec l'homme. En ceci, il commence par le mystérieux prélèvement d'une portion d'Adam afin d'édifier une femme, qui est dite être la part du Seigneur [μερίς Κυρίου].<sup>546</sup> La femme advient au huitième jour dans le paradis.<sup>547</sup> Ce geste divin préfigure le prélèvement d'une portion de l'Adam intégral, l'humanité, pour édifier une femme, Marie, « la sainte Mère de

---

<sup>540</sup> Cf. Eth II.2.24.

<sup>541</sup> Cf. Eth I.1.135-139.

<sup>542</sup> Eth I.1.141-143.

<sup>543</sup> Cf. Eth I.1.111-113.

<sup>544</sup> Cf. Cat V.160-171.

<sup>545</sup> Cf. Eth II.3.36-84.

<sup>546</sup> Ainsi que l'affirme Syméon : « à l'avance Dieu avait établi que leur re-formation dépendrait d'une nouvelle naissance ; comme il avait pris du corps unique d'Adam une portion, la côte, cette portion qu'il avait prise de lui, et qu'il avait remplacé cette partie par de la chair tandis qu'avec la côte il édifiait une femme ; de même, puisqu'il avait emprunté cette portion au corps d'Adam et lui en avait donné une autre en échange, ce qu'il avait emprunté était sa portion et n'était plus compté comme appartenant au corps d'Adam ; elle apparaissait comme la part du Seigneur, hors du corps d'Adam, bien qu'elle eût été prise de lui et restât apparentée à lui », Eth II.2.43-53. Il est difficile de tirer des conclusions d'un tel propos mais il indique sans doute la place tout à fait singulière de la femme dans l'économie du salut. Cela semble induire chez Syméon quelque marque insigne du respect qu'il porte à la femme.

<sup>547</sup> Cf. Eth II.7.116-117.

Dieu toujours vierge, édiflée en temple saint pour lui-même ». <sup>548</sup> C'est en elle que se forma le nouvel Adam. A cet instant, affirme Syméon : « le Verbe incarné recréa le corps d'Adam auquel il insuffla aussitôt le souffle de l'âme vivante », <sup>549</sup> ouvrant dès lors en Christ l'œuvre de recréation offerte à tout homme.

L'avènement du second Adam signifie pour Syméon que les six premières périodes de l'histoire du cosmos sont accomplies et que l'humanité est entrée depuis l'Incarnation du Dieu-Verbe dans la septième qui n'est pas encore achevée. <sup>550</sup>

Retenons simplement de la densité de cette exégèse du Nouveau Théologien que la fin est présente dès l'origine <sup>551</sup> et qu'Adam est inscrit dans un processus de croissance. Pour Syméon en effet, Adam, formé avec un corps incorruptible, bien que matériel, n'était pas encore entièrement 'pneumatisé'. <sup>552</sup> Car le Souffle divin originel qui le constitua en âme vivante devait sans doute s'étendre jusqu'à la terre de laquelle il fut tiré et de la terre de sa chair se communiquer à la création sensible.

L'homme était toutefois dès l'origine en possession de la double perception sensitive et intellectuelle. Et de ce fait, il était en mesure de découvrir et d'explorer les deux dimensions de la création unique. Il était en mesure de contempler la création sensible sur laquelle préside le soleil sensible, et d'être initié à la création intelligible, sur laquelle préside le soleil intelligible, qui est métaphoriquement associé au divin. <sup>553</sup>

C'est dans le paradis planté au levant que cette période de croissance devait se réaliser si la mystérieuse transgression ne l'avait pas privée d'un tel processus qui ressortit à l'économie divine. La conséquence de la désobéissance ne se fit pas attendre, elle fut double dans le sens où elle concerna autant l'homme lui-même que la création sensible.

---

<sup>548</sup> Eth II.2.105-108.

<sup>549</sup> Eth II.7.132-134. Il faudrait longuement revenir sur ce que Syméon appelle 'échange' et qui atteste du redoutable mystère de l'économie du salut (Cf. Eth II.7.223-224). En effet, il prit de la Vierge une chair animée et intellectuelle, mais il donna en échange, non une chair mais l'Esprit essentiellement Saint rénovant ainsi mystérieusement notre nature et lui conférant la garantie de son incorruptibilité et de son immortalité. Cf. Eth II.7.160-169 ; 210-224.

<sup>550</sup> On notera une petite méprise dans la traduction de Darrouzès qui pourrait générer bien des confusions. En effet, contre le grec, il traduit que les sept premières périodes sont achevées et que nous sommes dans la huitième. On peut trouver l'idée séduisante mais elle est contredite par le grec et par le contexte du propos. Ceci dit, il est évident que le huitième jour ou jour unique -sans commencement, ni fin, qui existait avant les siècles, existe maintenant et existera après les siècles- est toujours présent en raison de sa nature méta-temporelle. Il peut ainsi surgir et se manifester à ceux qui sont en mesure de le percevoir pour n'avoir pas négligé la puissance intellectuelle qui leur est naturelle.

<sup>551</sup> Et nous pouvons ajouter qu'elle n'a jamais cessé de l'être.

<sup>552</sup> Cf. Eth I.2.1-2.

<sup>553</sup> Cf. Hymni XXIII.451-458.

Concernant l'homme, Syméon affirme qu'il fut aussitôt « dépouillé de son vêtement incorruptible et de la gloire et revêtit la nudité de la corruption ». <sup>554</sup> Le Nouveau Théologien développe avec plus de précision les conséquences de la transgression dans le treizième livre des *Orationes ethicae* :

« Ainsi cet homme terrestre, séduit par l'espoir d'une divinisation, après avoir pris de ce fruit, fut totalement dépouillé de tous les biens intelligibles et célestes et se trouva réduit à la connaissance sensible et passionnée des créatures terrestres et visibles ; il devint – pour redire la même chose –, à l'égard des biens perdus, sourd, aveugle, nu, insensible et encore à la fois mortel, corruptible et déraisonnable, semblable aux bêtes sans intelligence, selon le mot du prophète qui s'écrie : "Il a été mis au rang des bêtes sans intelligence et il est devenu leur semblable" (Ps 48, 13) ». <sup>555</sup>

Ce propos nous renseignant sur ce que l'homme a perdu, nous informe sur ce qu'il possédait avant que la transgression ne l'en fit déchoir. Il avait alors accès à la connaissance des biens intelligibles et célestes, il se trouve présentement réduit à la connaissance sensible et passionnée des créatures terrestres et visibles. Il n'est pas seulement réduit à la connaissance sensible, mais à la connaissance sensible et passionnée, ce qui indique un mode de connaissance qui ne ressortit plus à la contemplation à laquelle il est pourtant originellement destiné. <sup>556</sup> Sa sensation ne dépasse plus guère celle des animaux sans raison. S'il est à l'égard des biens perdus sourd, aveugle, nu et insensible, il l'est autant au regard des biens intelligibles qu'au regard de la création sensible, du moins est-ce ainsi que l'entendra Syméon quand il affirmera, en de mystérieux propos, dans les *Catecheses* :

« Quiconque est insensible à l'Un est insensible à tout et de même qui a la sensation de l'Un est en état de tout sentir [...] Qui est aveugle pour l'Un est absolument aveugle pour tout ; qui voit clair dans l'Un jouit de la contemplation de tout [...] il est un adorateur mixte, terrestre et céleste, passager et immortel, régissant sur les choses de la terre et sujet de la royauté d'en-haut, contemplateur de la création visible et initié à la création intelligible, comme l'a dit quelqu'un de réputé dans la théologie » <sup>557</sup>.

Mais s'il est manifeste que la transgression a affecté l'homme et ses puissances, il en résulte également une malédiction de la terre sur laquelle il fut chassé après avoir été banni du

---

<sup>554</sup> Eth I.2.12-14. Ce propos nous dit à rebours qu'avant la transgression, l'homme était vêtu de gloire.

<sup>555</sup> Eth XIII.60-68

<sup>556</sup> Cf. Cent II.6 [104.24-25].

<sup>557</sup> Cat XXVIII.393-417. Syméon se réfère à Grégoire de Nazianze, *In theophania* (Orat. 38), PG 36, 324a.

paradis planté en Éden.<sup>558</sup> En effet, comme l'affirme Syméon : « dans ces conditions, il convenait parfaitement à celui que sa transgression avait réduit à la corruption et à la mort, d'habiter une terre également transitoire et périssable et de prendre la nourriture adéquate qu'il méritait ». <sup>559</sup> Ce propos entend expliquer les raisons pour lesquelles la terre incorruptible devient corruptible (i.e. transitoire et périssable). Quand Syméon commentant les Écritures affirme qu'elle a été maudite, il faut l'entendre en deux sens. Le premier est lié au fait que c'est la terre prélevée à la terre, terre dont est constitué le corps de l'homme qui est frappée de corruptibilité entraînant avec elle la corruption de toute terre. Ce premier sens exprime la solidarité cosmique de toute la création. Le deuxième sens relève d'une disposition providentielle. Il est en effet dans l'intérêt de l'homme d'habiter une terre transitoire et périssable et d'avoir à satisfaire ses besoins en consommant une nourriture corruptible. En effet, la consommation d'une nourriture incorruptible eût probablement fait perdurer l'homme dans l'état de déchéance et de corruption qui était alors le sien. On peut conjecturer raisonnablement que le mouvement de croissance dans lequel se trouvait Adam avant sa transgression, plutôt que de s'arrêter totalement aurait pris la forme d'un mouvement de déchéance croissante. La corruptibilité et la mort constituent des limites salutaires à la progression d'une telle chute.

La terre sur laquelle l'homme fut banni, fut dépouillée de sa germination antérieure spontanée et elle se mit à produire épines et chardons contraignant l'homme à la travailler à la sueur de son front.<sup>560</sup> Ce renversement témoigne d'une alliance brisée et d'un double asservissement, de la terre à l'homme, autant que de l'homme à la terre, qui manifeste, contre le transgresseur, une rébellion contenue par la main divine.<sup>561</sup> Le Nouveau Théologien suit sans doute un lieu commun exégétique lorsqu'il affirme que :

« la création, assujettie à l'homme en vue de qui elle a été créée, en devenant corruptible pour l'homme corruptible, lorsque celui-ci sera restauré à nouveau et sera pneumatisé [πνευματικός], incorruptible et immortel, qu'elle aussi, alors, soit délivrée de sa servitude et, après avoir été soumise par Dieu comme esclave au révolté, qu'elle soit restaurée avec lui, devienne incorruptible et toute pneumatisée

---

<sup>558</sup> Nous laissons de côté les conditions exactes de la transgression et ce qui s'ensuit aussitôt, la découverte de la nudité, l'appel de Dieu "Adam où es-tu ?", l'absence de repentir, le bannissement, l'épée de feu pour garder l'accès de l'arbre de vie etc., pour nous pencher sur les effets résultants de cet enchaînement.

<sup>559</sup> Eth I.2.52-54.

<sup>560</sup> Cf. Eth I.2.60-65.

<sup>561</sup> Sur cette exégèse, Eth I.2.52-93.

[πνευματική ὄλη]. Voilà ce que Dieu très miséricordieux et souverain avait prédéterminé avant la fondation du monde ». <sup>562</sup>

Restaurés dans l'incorruptibilité qui était la leur à l'origine, tant l'homme que la création deviendront spirituels ou pneumatiques. <sup>563</sup> Ce devenir-là ne ressortit pas à la restauration d'un état primitif perdu mais atteste, pour Syméon, de la reprise d'un processus alors arrêté. En effet, nous l'avons brièvement indiqué précédemment, l'homme n'était pas entièrement pneumatisé, <sup>564</sup> la transgression le trouva donc arrêté au milieu d'un processus inachevé. La pneumatisation de la création atteste également que celle-ci était elle aussi en attente de pareil accomplissement et ce dès l'origine. <sup>565</sup>

## 2. Les conditions présentes d'existence. De la corruptibilité héritée à l'incorruptibilité promise

### a. *Entrée en matière*

Comme nous le disions précédemment, le Nouveau Théologien s'exprime sur ces conditions nouvelles à partir des conditions présentes, en tant qu'il vit dans ces conditions. En effet, tant l'expérience quotidienne de l'héritage adamique que l'expérience des prémices de la résurrection future, qui se traduira en termes d'illumination pour l'âme et de pneumatisation pour le corps, s'éprouvent dans le rythme le plus quotidien de la vie d'un moine constantinopolitain au tournant des Xe et XIe siècles. A ce titre, loin de se perdre en quelque fuite mystique, Syméon se donne à voir comme un homme enraciné dans son siècle, comme un pragmatique, un organisateur, un guide aux prises avec les réalités les plus concrètes de la vie monastique comme il l'avait pour une part été lorsque, avant d'entrer au monastère, il dirigeait toute l'intendance et le personnel de la maison d'un patrice. Les *Catecheses* en effet fourmillent de détails très précis sur la vie quotidienne du monastère et de ses moines, sur les préoccupations de son higoumène, sur ses démêlés avec quelques détracteurs de l'expérience consciente de la lumière divine etc. Ces détails pratiques

---

<sup>562</sup> Eth I.2.85-93.

<sup>563</sup> Le choix de traduction est difficile car le mot spirituel est presque trop connoté en ce qu'il s'oppose frontalement à matériel, ou à corporel ; or ici spirituel désigne surtout une qualité conférée au corps. Le mot pneumatique présente d'autres désavantages en ce qu'il est peu utilisé et est, de ce fait, peut-être, inutilement obscur. Dans tous les cas, il faut comprendre ce prédicat à la lumière de I Cor 15.44ss car c'est du corps ressuscité qu'il s'agit. L'attribut 'pneumatique', parfois traduit simplement par la formule (corps) 'de souffle', indique la subtilité et la transparence à la lumière, du corps parvenu à ce degré de spiritualisation.

<sup>564</sup> Cf. Eth I.2.1-2.

<sup>565</sup> Sur la destinée pneumatique du cosmos inscrite dès l'origine dans sa 'génétique', voir la totalité du cinquième chapitre des *Orationes ethicae*, "Quelle sera l'ultime splendeur de la création".



donnent aux propos théologiques du Nouveau Théologien une tonalité sans doute très ancrée dans un environnement précis. C'est de ce lieu-là qu'il parle. Et de quoi parle-t-il ? De l'expérience quotidienne des limites physiques et psychiques de notre condition présente, des attentes et des besoins de l'âme et du corps, de la vie ascétique, de la vie liturgique, et enfin, il parle de l'expérience anticipatrice de la vie future qui confère à la vie présente son sens et la certitude consciente de sa destinée.

### *b. Description générale de l'état présent*

La situation de l'homme qui a résulté de la transgression fut assimilée par Syméon à une descente en des lieux souterrains dans lesquels nous sommes assis.<sup>566</sup> Il est probable qu'il s'agit là d'une métaphore au sens où pour celui qui est aveugle, même le plein jour est assimilé à l'obscurité d'une fosse et d'une prison. Il n'y a donc pas lieu de chercher quelque autre endroit où l'homme séjournerait. C'est bien dans la même création visible identifiée à l'origine comme paradis qu'il se trouve, même si cette dernière est aujourd'hui obscurcie par le voile de la corruptibilité. Le problème se dédouble du fait que l'homme a vu se corrompre ses propres facultés, sensitive et intellectuelle. Du moins la faculté sensitive ne lui est-elle plus d'un immense secours en ce que son objet naturel lui-même est obscurci tout autant que ses conditions d'exercice du fait de la corruptibilité du corps et des organes corporels. De ce point de vue, l'homme est non seulement privé de la perception de la création intelligible, mais il est également affecté dans l'usage naturel de ses facultés sensibles.

Les hommes sont aujourd'hui pour Syméon comme des prisonniers enchaînés [ὡς δέσμοι ἐν φυλακῆ] qui ne voient le soleil et ses rayons que par quelque ouverture très réduite,<sup>567</sup> un soupirail, dit-il, faisant peut-être référence aux yeux corporels. Mais c'est encore dans le premier livre des *Orationes ethicae* qu'il décrit avec le plus de clarté les nouvelles conditions

---

<sup>566</sup> Sur l'homme, assis en bas, en exil, dans l'obscurité profonde, où se trouve la grande fosse [λάκκος], où sont les serpents qui toujours mordent les talons, où se trouvent les gémissements, les hélas, le deuil sans fin, là où vous tient tous toutes sortes d'oppression, de souci, de chagrin et aussi la mort et la corruption, voir, Hymni XXII.71-79. Toujours dans les *Hymni* : « nous sommes en bas, au plus profond de la fosse et par 'fosse' [λάκκος], je ne veux pas dire ce monde visible mais vraiment les ténèbres du péché- fosse de perversité, fosse d'obscurité, fosse et sépulcre situés de manière redoutable au lieu le plus bas, que le soleil ne saurait éclairer », Hymni XXIV. 216-221. Nous sommes assis dans les lieux souterrains [καθήμενοι ἐν τοῖς καταχθονίοις], Hymni LII.84, 91, 97.

<sup>567</sup> Cf. Hymni XXVII.96 ss.

d'existence de l'homme en des termes si proches de Platon<sup>568</sup> que ce cadre référentiel n'aura sans doute pas échappé à ses détracteurs qui se trouvent ainsi pris au piège de la sagesse du dehors alors qu'ils la convoquaient pour dénier, ou du moins négliger, l'illumination divine et la réalité de l'expérience consciente du divin.

Cette section des *Orationes ethicae*<sup>569</sup> se présente comme un parallélisme progressif que nous commenterons brièvement.

#### (1) Allégorie et réalité présente. Premier degré : l'ignorance de l'extérieur

« Supposons en effet quelqu'un enfermé depuis sa naissance dans une prison (340) obscure et très sombre et éclairée par la lumière très parcimonieuse d'une lampe : c'est à peine s'il y voit et s'il voit seulement quelques rares objets ; il ne sait pas qu'il existe au dehors une lumière solaire, puisqu'il ignore tout ce qui est à l'extérieur de sa prison, c'est-à-dire notre monde visible avec les œuvres et les créatures de (345) Dieu qu'on ne peut lui décrire.

De la même façon, celui qui est encore dans l'obscurité de la conscience du monde présent et n'est éclairé que par un rayon très bref de connaissance, ne reçoit qu'à peine, et sous forme réduite et indistincte, la connaissance relative aux mystères de notre foi ; il ignore tout des biens éternels de Dieu et de la nature du sort réservé (350) aux saints ». <sup>570</sup>

#### (2) Allégorie et réalité présente. Deuxième degré : le saisissement et l'extase

« Selon la même comparaison, celui qui est assis depuis de longues années dans cette prison sans lumière, s'il lui arrive, par une ouverture pratiquée dans le toit de sa prison, d'apercevoir soudain un tant soit peu, et d'après la dimension de cette brèche, l'atmosphère lumineuse du ciel (355) qu'il n'a jamais vue et dont il ne soupçonnait pas qu'il y eût une lumière aussi éclatante, il est pris aussitôt de saisissement et reste comme hors de lui ; il tient longuement les yeux levés et s'étonne de ce qui lui arrive soudainement.

Exactement de la même façon, celui qui est entré soudain dans la contemplation de la lumière intelligible, tout juste lorsqu'il vient d'être délivré des liens (360) des passions et de la sensation, est saisi et paraît comme hors de lui à ceux qui n'ont pas

---

<sup>568</sup> Voir par exemple, Platon, *Respublica* 514a-518b ; *Phaedo* 82c-83e, 109c-110b.

<sup>569</sup> Pour la totalité de la section présentée ci-après, *Eth* I.12.339-377.

<sup>570</sup> *Eth* I.12.339-350.

bonne vue ; en réalité, c'est qu'il a concentré en lui-même tout son intellect et il admire la vision éclatante de ce qui lui est apparu ». <sup>571</sup>

### (3) Allégorie et réalité présente. Troisième degré : l'acclimatation

« Mais encore, quand ce prisonnier (365) aura dirigé son regard souvent et chaque jour vers cette ouverture, qui vient de s'élargir, qui dispense davantage de lumière dans l'espace obscur de la prison, et qui reste éclairée pour d'assez longues périodes, l'acclimatation à la vue de la lumière atténuée peu à peu la force du saisissement

– c'est ce qui s'est produit pour nous également devant le soleil, (370) car à force de le voir nous le considérons avec assez peu d'intérêt ; mais si nous ne l'avions jamais vu, la révélation soudaine de ce qu'il est nous ferait crier de saisissement-,

de la même façon, l'âme qui progresse peu à peu et qui s'acclimate à la vision de la lumière intelligible, (375) se dégage de l'excès du saisissement, car l'initiation lui apprend qu'il y a dans l'au-delà un degré plus parfait et plus élevé que cet état de contemplation ». <sup>572</sup>

L'allégorie de la prison et du prisonnier indique un environnement et un état de l'homme qui est tel et qui le restera car cette condition au sens strict ne change pas. Le Nouveau Théologien décrit avec clarté les conditions présentes d'existence de l'homme et trois degrés cognitifs dans lesquels il se trouve successivement. Délaissant l'allégorie pour le descriptif de l'homme réel qui est désigné dans chacun des deuxièmes termes de comparaison, nous découvrons que relativement à la connaissance, ces trois degrés se présentent comme suit,  
Degré 1,

- rayon très bref de connaissance du monde présent,
- connaissance réduite et indistincte des mystères de la foi
- et ignorance totale des biens éternels.

Degré 2,

- contemplation de la lumière intelligible, saisissement, concentration de l'intellect en lui-même (= unification de toutes les puissances sensibles dans leur source unique).

Nous avons vu précédemment que, dans la vision de la lumière intelligible, toutes les sensations se rétractent dans leur point d'origine. C'est la sensation totale dans son unité foncière qui est ici mobilisée en l'âme lors de la contemplation de la lumière

---

<sup>571</sup> Eth I.12.351-363.

<sup>572</sup> Eth I.12.363-377.

intelligible. La force du saisissement et l'effet soudain d'unification de la sensation privent provisoirement l'âme de la puissance de perception sensible d'où l'effet souvent exprimé d'une perte des repères spatiaux et temporels. La contemplation de la lumière intelligible produit un paradoxal effet d'aveuglement alors que la puissance de voir intellectuellement vient d'être retrouvée.

Degré 3,

- progression de l'âme et acclimatation à la lumière intelligible assimilée à une initiation qui indique un degré plus parfait et plus élevé de la contemplation qui se réalisera dans l'au-delà.

Pour Syméon, le premier degré est l'état commun dans lequel se trouvent tous les hommes. Le deuxième est l'état de ceux qui connaissent une première expérience d'illumination aussi soudaine qu'éphémère. Ce phénomène pourrait être plus fréquent qu'il n'y paraît. Syméon le signalait dans le dixième livre des *Orationes ethicae* : « Il arrive souvent, dans les débuts [κατ'ἀρχὰς πολλάκις], chez ceux qui embrassent avec ferveur la métanoïa, qu'une illumination divine [ἔλλαμψις θεία] les éclaire ; mais elle passe aussitôt ». <sup>573</sup> Le troisième degré en revanche concerne ceux qui vivent de leurs puissances sensibles et intellectives restaurées et qui expérimentent, en ce mode de préfiguration et d'anticipation, la nature de la promesse des biens à venir. Il est important de noter que pour Syméon, cet état recouvert devient un état permanent de l'homme qui vit dorénavant dans la présence continue de la lumière divine qu'il porte en lui, et qu'il est, à sa mesure, devenu. Nous pourrions dire qu'il s'agit d'une sorte de seconde nature mais ce serait le dire improprement car il s'agit de la nature véritable recouverte et non un ajout ou autre chose. La présence de la lumière qui témoigne d'une intimité continue avec le divin atteste pour l'homme de sa réintégration dans le processus originel d'illumination de l'âme et de pneumatisation progressive de son propre corps, processus que la transgression avait stoppé, mais qui est restauré avec l'avènement du Nouvel Adam.

---

<sup>573</sup> Eth X.526-528.

### *c. Brève digression sur la nature de la sacramentalité baptismale*

Une digression s'impose ici pour mentionner clairement le fait que, tant l'expérience de l'illumination divine de Syméon que le nouvel état qui en découle s'enracinent profondément dans la théologie sacramentelle de l'Église de Byzance. Il est clair que, pour Syméon, le salut est donné primitivement dans le baptême qui est puissance de restauration en l'homme, ou plutôt restauration en puissance de l'homme dans le processus de croissance interrompu par le péché comme nous l'avons vu précédemment. Comme l'affirme Syméon dans la cinquième des *Catecheses* :

« Descendant d'en-haut, notre Maître a par sa propre mort détruit la mort qui pesait sur nous (Cf. Col. 2, 14), supprimant entièrement la condamnation entraînée par la transgression de notre premier père et nous régénérant par le saint baptême, nous recréant, nous affranchissant d'elle parfaitement, il nous rend absolument libres en ce monde au lieu de nous laisser sous l'influence tyrannique de l'ennemi ; il nous rend l'honneur de notre puissance d'autodétermination originelle ».<sup>574</sup>

Le baptême restitue à l'homme sa liberté première, sa libre capacité à s'autodéterminer dans le mouvement primitif interrompu. Mais cette autodétermination recouvrée n'a aucune valeur ou n'est recouvrée au sens propre que si elle inscrit en toute conscience l'homme dans le processus de croissance originelle. En effet, pour Syméon, le baptême dans lequel le salut est donné n'opère que si l'homme y coopère activement et surtout consciemment. Celui qui n'a pas conscience d'être passé réellement de la mort à la vie par le baptême et qui ne vit pas consciemment du salut donné n'est pas réellement restauré dans sa dignité première, ni dans le processus d'illumination et de pneumatisation de son être. Il est évident pour Syméon que l'expérience d'illumination fait apparaître dans toute sa clarté et dans toute son efficacité le don du salut reçu dans le baptême, en faisant advenir à la conscience de celui qui en bénéficie la nature de la restauration de ses puissances, sensitive et intellectuelle. Il en résultera pour Syméon que nier la restauration de ces puissances et donc nier également la possibilité de l'expérience consciente de Dieu revient à nier le salut accordé, comme nous l'avons dit dans le second chapitre de cette introduction et revient de fait à nier l'efficacité réelle du baptême. Pour Syméon :

« Ceux qui, après le baptême, ne possèdent pas en toute assurance une réelle franchise et familiarité avec Dieu, ni la participation aux biens énoncés, qui ne

---

<sup>574</sup> Cat V.381-387.

connaissent pas qu'ils sont revêtus du Christ et n'aperçoivent pas dans la (240) lumière de l'Esprit la lumière de sa divinité (Cf. Ps 36, 10), qu'ils se penchent donc sur leur propre conscience et, en l'examinant minutieusement, ils trouveront qu'ils ont violé de tout temps les engagements du baptême, ou en partie ou en entier ; sinon, qu'ils ont du moins (245) enfoui le talent de la sanctification et de l'adoption filiale qui leur a été donné, et qu'ils ne l'ont pas fait fructifier et que telle est la raison qui les éloigne de la vue du Maître, car il ne ment pas et ne se repent pas de ses dons ; il a dit en effet : "Celui qui m'aime gardera mes commandements ; et moi je l'aimerai et me manifesterai (250) moi-même à lui" (Jn 14, 21) ». <sup>575</sup>

Pour Syméon, en effet, et il le redira à plusieurs reprises, c'est dans le baptême qui est passage de la mort à la vie que la partie alors morte de l'âme connaît une résurrection. Nous aurions pu nous demander pourquoi de si nombreux baptisés non seulement l'ignorent pour eux-mêmes mais en viennent même à réfuter l'existence des opérations que permettent ces puissances, sensitive et surtout intellectuelle, restaurées. Le texte qui précède y répond pour une part. Syméon semble tenir que le baptême reçu dans la petite enfance ne peut qu'introduire les germes du salut. Mais ces derniers introduits et les facultés restaurées doivent grandir avec celui qui a été baptisé enfant, à moins que ce dernier ignore et/ou néglige ce qui s'est produit au moment où il a été arraché à la mort et réintroduit dans la vie. <sup>576</sup> Syméon évoque à plusieurs reprises la nécessité d'un baptême du Saint-Esprit <sup>577</sup> qui n'est pas un baptême en sus mais le moment où le seul baptême est totalement et consciemment intégré. Et comme il l'affirme dans le dixième livre des *Orationes ethicae* : « c'est en l'Esprit-Saint que les baptisés deviennent lumière en la lumière et connaissent celui qui les a engendrés, du fait même qu'ils le voient ». <sup>578</sup> L'enracinement sacramentel et liturgique de la théologie du salut de Syméon s'impose. Les sacrements sont non seulement le lieu source de la grâce recouvrée mais le lieu où l'homme qui l'a recouvrée vit déjà dans les limites de sa condition présente de la puissance du huitième jour.

---

<sup>575</sup> Eth XIII.236-250.

<sup>576</sup> Sur ceux qui ont été baptisés enfant et sur la gravité du don reçu, Hymni LV.28-51.

<sup>577</sup> Par exemple, Eth X.441-447.

<sup>578</sup> Eth X.445-447.

#### *d. L'homme restauré et réintégré dans le processus originel d'illumination et de pneumatisation*

Cette section entend se focaliser sur le descriptif du nouvel état que connaît l'homme qui se trouve dans les conditions du troisième degré signalé plus haut dans le cadre de l'allégorie de la prison. Dans ce troisième degré en effet, celui qui a vu s'est acclimaté à la lumière divine. Mais ce nouvel état se vit dans un environnement qui est encore affecté par la corruptibilité, environnement en attente de son renouvellement en des lieux nouveaux et une terre nouvelle. Ce qui se produira, pour Syméon, lors de l'avènement du Seigneur, à savoir au dernier jour de la septième période du monde. Mais pour Syméon, dans ceux qui ont cru, l'avènement du Seigneur [ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου] s'est déjà produit et se produit sans cesse,<sup>579</sup> du moins en tous ceux qui le veulent. Mais bien que cet avènement n'apparaisse pas encore dans la plénitude de sa clarté, en raison des limitations de la condition présente, les fidèles le voient nettement et, pour le Nouveau Théologien, ils reçoivent dès à présent les prémices de tout ce qu'ils auront là-bas.<sup>580</sup> Les biens perçus et reçus ici-bas ne sont pas de nature différente de ceux dont les saints hériteront même si présentement c'est de manière encore ténue qu'ils les perçoivent. Alors ce sera parfaitement.<sup>581</sup>

Ce qui se produira alors, il y a tout lieu de penser que c'était là la fin visée dès l'origine. La restauration opérée dès ici-bas constitue sans doute la première étape qui y conduit. Elle atteste de la réinscription de l'homme dans un processus qui doit le conduire à la plénitude qui sera révélée parfaitement au dernier jour.<sup>582</sup> Le processus dans lequel se trouve inscrit à

---

<sup>579</sup> Cf. Eth X.679-681

<sup>580</sup> Cf. Eth X.701-703.

<sup>581</sup> Cf. Eth X.701.

<sup>582</sup> Sans doute tout aurait pu se réaliser autrement, en un instant, et en un clin d'œil, mais il y a de bonnes raisons de penser que pour Syméon, c'eût été faire violence à un certain ordre des choses qui posait originellement l'homme dans un processus et une appropriation progressive du don divin. Bien sûr, une telle lecture des événements passés, présents et futurs, qui se déduisent sans difficulté majeure des écrits du Nouveau Théologien, sont susceptibles d'être discutés en un effort de comparaison avec d'autres théologies du salut. Mais, force est de constater que les pensées du Nouveau Théologien en ces matières sont parfaitement cohérentes avec sa vision de l'homme et de sa destinée. Les limites de cette contribution ne nous permettent que d'indiquer un travail à venir qui présenterait la plus grande utilité pour embrasser avec plus de clarté la naissance d'une anthropologie byzantine spécifique s'exprimant dans des formes liturgiques qui se fixent progressivement et qui se donnent à observer aujourd'hui encore dans la pratique des Églises orthodoxes chalcédoniennes. Il serait en effet intéressant de vérifier, à l'aune d'une étude précise des *Typica* et de l'hymnographie liturgique en usage au XI<sup>e</sup> siècle, comment ces documents font écho à une telle théologie du salut. Nous verrons ci-après que chez le Nouveau Théologien, sa compréhension de la sacramentalité est cohérente avec ce que nous pouvons dégager ici de sa conception de l'homme.

nouveau l'homme se réalise diversement pour l'âme et pour le corps, comme l'explicite Syméon dans le dixième livre des *Orationes ethicae* :

« Au regard de l'âme [ψυχικῶς μὲν], nous devenons sans aucun doute dès ici-bas [ἀπ' ἐντεῦθεν ἤδη] associés et participants des (710) biens à venir [τῶν μελλόντων ἀγαθῶν], à savoir incorruptibles, immortels, fils de Dieu, fils de lumière et fils du jour ; héritiers du royaume des cieux, en ce sens que c'est ce même royaume que nous portons au-dedans de nous ; car tout cela, dès ici-bas [ἀπ' ἐντεῦθεν ἤδη], nous le recevons déjà en pleine conscience et connaissance de l'âme ».<sup>583</sup>

[...]

« Mais pour le corps [σωματικῶς δὲ] nous n'en sommes pas encore là :

comme le Christ Dieu,

avant la résurrection [πρὸ τῆς ἀναστάσεως], nous le portons corruptible ; et à cause des limites qu'il impose à notre âme, nous n'avons pas pour le moment la capacité d'accueillir (720) en nous la totalité de la gloire révélée [...]

(725) après la résurrection au contraire [μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν], notre corps lui-même sera pneumatisé [αὐτὸ τὸ σῶμα πνευματικόν] :

comme celui-là qui par sa puissance divine a mué le sien et l'a ressuscité du tombeau, ainsi nous tous, nous le reprendrons pneumatisé ;

et (730) nous qui lui étions assimilés auparavant par notre âme,

nous lui serons alors assimilés à la fois par l'âme et par le corps,

c'est-à-dire que nous serons semblables à lui :

hommes par nature, dieux par grâce,

comme lui-même Dieu par nature, a pris forme d'homme par sa bonté.

Ceux qui ont connaissance de ce mystère, comment ne (735) désirent-ils pas avec ardeur la mort, comme dit l'Apôtre : "Nous qui sommes en cette tente, nous gémissons en attendant la révélation des fils de Dieu (Rm 8, 19)" ».<sup>584</sup>

Ce propos qui a le mérite d'une certaine clarté est un indicateur particulièrement fiable de la théologie du Nouveau Théologien ressortissant à l'économie divine et à la restauration de cette économie dès le temps présent. Il en découle avec évidence des dispositions précises pour la vie pratique, pour le rapport de l'homme à son âme, à son corps, aux réalités sensibles et intelligibles. Nous le verrons plus en détail dans le prochain sous-chapitre. La dialectique du présent et du futur préside à ce propos. Elle concerne l'âme d'abord, le corps ensuite.

---

<sup>583</sup> Eth X.709-715.

<sup>584</sup> Eth X.716-737.



On peut noter que, si, au regard de l'âme de l'homme, du moins pour celui qui acquiesce à la rédemption, il est correct de dire que la résurrection s'est déjà produite en ce que déjà, l'âme est passée de l'obscurité à la lumière, de la mort à la vie, de la corruptibilité à l'incorruptibilité, nous apprenons toutefois dans la section qui portera sur le corps que celui-ci, en raison de son incorruptibilité différée ou de sa pneumatisation progressive, impose à l'âme des limites, âme qui doit par conséquent vivre comme un ressuscité encore au tombeau, dans la fosse, ou en prison pour reprendre les images dont fait si fréquemment usage le moine byzantin. Mais la résurrection de l'âme est un fait donné, et celui qui a été illuminé le sait et peut s'en saisir consciemment à proportion de ses dispositions présentes. Et pour Syméon, cela va beaucoup plus loin. En effet, celui qui n'a pas conscience et connaissance de la résurrection de son âme, dans les limites certes de sa condition, n'a aucune certitude sur la réalité d'une telle résurrection pour lui, aucune certitude de l'authenticité de son salut. Ce fut en effet là un des points d'accrochage les plus sérieux du Nouveau Théologien avec les théologiens palatins qui l'attaquèrent précisément sur cette thèse.<sup>585</sup>

En ce qui concerne le corps, il y a clairement deux temps. Avant la résurrection, après la résurrection. Syméon voit en ce schéma une réplique du cas du Christ Dieu appliquée à la situation de l'homme. Tout comme le Christ a connu dans sa chair les limites résultant de la transgression primitive, la faim, la soif, la fatigue, la douleur, la langueur etc., l'homme est encore présentement pour Syméon, dans le périmètre de limites identiques. Mais comme le Christ après la résurrection, il connaîtra la pneumatisation définitive de son corps qui, semé

---

<sup>585</sup> Sur ceux qui renversent entièrement l'Incarnation de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, en reniant manifestement la rénovation de l'image corrompue et frappée de mort, et son retour à l'incorruptibilité et à l'immortalité dès ici-bas, voir, Cat XXXII.49-58. Ce sont ceux que Syméon appelle les nouveaux hérétiques ailleurs dans les *Catecheses* : « Mais voici ceux dont je parle et à qui je donne le nom d'hérétiques : ceux qui disent qu'il n'y a personne, à notre époque, au milieu de nous, qui puisse observer les commandements évangéliques et se rendre conforme aux saints Pères ; avant tout, qui soit croyant et pratiquant – car c'est aux œuvres que se montre la foi, comme dans le miroir les traits du visage - ; ensuite, grand contemplatif en même temps que voyant-Dieu [θεόπτην], - ce que l'on devient en étant illuminé, en recevant l'Esprit-Saint et par Lui en apercevant le Fils avec le Père. Ceux qui prétendent que cela est impossible, ce n'est pas en une hérésie particulière qu'ils sont tombés, mais, si je puis dire, dans toutes à la fois, celle-ci les dépassant toutes par l'impiété et l'excès du blasphème, et les recouvrant. Qui parle ainsi renverse [ἀνατρέπει] toutes les divines Écritures », Cat XXIX.137-150. Et Syméon poursuit non sans exprimer une certaine colère : « Ceux qui parlent ainsi ferment le ciel que le Christ nous a ouvert et interrompent le chemin qu'il nous a lui-même frayé pour y remonter », Cat XXIX.158-161. Et plus bas : « Ces ennemis de Dieu, ou pour mieux dire ces antichrists affirment : "C'est impossible, impossible !" », Cat XXIX.166-167. Ce propos se prolonge par un rappel du cas des Scribes et des Pharisiens 'guide aveugles des aveugles' qui n'entrent pas eux-mêmes dans le Royaume et qui empêchent ceux qui le veulent d'entrer (cf. Luc 11, 52 ; Matthieu 23, 13).

corruptible en terre, ressuscitera incorruptible. L'homme est dès à présent assimilé par son âme au Christ ressuscité,<sup>586</sup> il lui sera alors totalement assimilé par l'âme et le corps, homme par nature, précise Syméon, et dieu par grâce. Non que l'homme devienne dieu comme lui l'est, mais il épousera analogiquement et dans les limites évidentes de sa condition d'homme, des traits similaires à ce qui s'est manifesté dans l'union hypostatique par échange des propriétés. La résurrection de l'âme étant acquise consciemment, et la pneumatisation du corps étant garantie par son union naturelle avec l'âme et par le fait de leur commune destinée, il en ressort de nombreuses applications pratiques attestant de l'authenticité du salut opérant dès à présent au cœur de la vie humaine dans toutes ses dimensions.

#### *e. Une théologie du salut vécu : monachisme et liturgie*

Syméon développe dans le sillage de cette 'ontologie' du salut, une théologie pratique réaliste. Qu'en découle-t-il très concrètement pour les détails de la vie quotidienne ? Comment se réalise dans la vie de chaque jour la foi en la résurrection consciente de l'âme et la conscience de la voie de pneumatisation dans laquelle, avec elle, le corps est engagé ? Il est certain qu'avoir cru et croire en la réalité du salut non comme en une idée mais pour la vivre au jour le jour, n'est pas sans incidence sur la façon d'investir les tâches quotidiennes qu'elles soient domestiques ou liturgiques. La foi expérientielle en un tel salut n'est pas non plus sans incidence sur le sens et la valeur conférés aux réalités sensibles et corporelles, sur le rapport à autrui, au père spirituel, au disciple, au pauvre, au riche et à tout homme.

Pour le moine byzantin, celui qui est restauré dans sa destinée originelle porte dorénavant ce mystère en lui comme une femme porte son enfant ; il affirme en effet dans le livre XI des

*Orationes ethicae* :

« Celui qui contient toutes choses habite à l'intérieur d'un homme corruptible et mortel [...] et (170) l'homme devient vraiment comme une femme qui porte un

---

<sup>586</sup> Sur la Résurrection du Christ qui se reproduit éternellement et quotidiennement en ceux qui en connaissent le mystère, voir *Catecheses* XIII. En particulier, sur la formule très sacrée prononcée quotidiennement, "Ayant vu la résurrection du Christ, prosternons-nous devant le saint Seigneur Jésus, le seul sans péché", à laquelle Syméon associe cette autre formule liturgique récurrente de l'Orthros "Le Seigneur est Dieu, il nous est apparu, béni soit celui qui vient au nom du Seigneur", sur leurs valeurs performatives sur les yeux de celui qui les confessent liturgiquement, yeux ainsi pneumatisés, selon la formule de Syméon, voir, Cat XIII.90-124.

enfant [καὶ γίνεται ἄνθρωπος οἷα δὴ ἐγκυμονοῦσα γυνή].<sup>587</sup> O prodige stupéfiant, d'un Dieu incompréhensible, œuvres et mystères incompréhensibles ! Un homme porte consciemment en lui Dieu comme lumière, celui qui a produit et créé toutes choses, y compris l'homme qui le porte ; celui-ci le porte (175) à l'intérieur comme un trésor qui transcende mots, parole, qualité, quantité, image, matière et figure, formé qu'il est en une beauté inexplicable, tout entier simple comme la lumière, lui qui transcende toute lumière ; et cet homme serrant ses mains autour de son corps, circule au milieu de nous, ignoré de tous ceux qui l'entourent ».<sup>588</sup>

Cette conscience quasi corporelle de l'inhabitation de Dieu en l'homme, outre la grandeur et les bienfaits qu'elle semble conférer à celui qui en bénéficie, est, pour Syméon, le fondement même de toute pratique et de toute morale. En effet, Syméon met en garde sur la nécessité de ne rien introduire dans sa propre maison qui disconvienne à l'hôte divin, le roi des rois, lequel délaisserait aussitôt cette maison si elle en venait à contrevenir à la sainteté de sa nature.<sup>589</sup> On pourrait d'ailleurs renvoyer à la totalité du Livre XI des *Orationes ethicae* qui présente avec une objectivité qui semble témoigner d'une expérience personnelle, les difficultés multiples qui menacent ceux qui ont été illuminés et qui, pour répondre aux nombreuses sollicitations qui leur sont faites, consentent à accéder à quelque responsabilité qui les plonge dans mille dangers. Syméon dresse une liste de ce qu'il nomme les si grands périls qui guettent tout homme qui, bien que restauré dans le processus du salut, se trouve engagé dans les tâches très concrètes de responsabilités multiples. Il y mentionne, les flatteries et éloges des hommes, l'exaltation par l'orgueil, l'avarice, l'amour de l'argent, la chair, la volupté, l'inquiétude, la faveur des notables et des empereurs, l'enflure du pouvoir, la gourmandise et l'ivrognerie, les menaces et les intrigues des hommes, l'injustice etc.<sup>590</sup> Syméon, très conscient des soucis temporels qui ne lui ont pas manqué dans la mesure où son statut d'higoumène l'exposait peut-être plus directement que d'autres à ces difficultés, en parle avec une précision qui témoigne d'une longue expérience. Ce cadre donne à ses propos sur le salut et sur le statut de l'homme restauré une tonalité particulière. Nous notions précédemment, en mentionnant le cas de l'homme

---

<sup>587</sup> Même idée mais moins développée dans le livre X des *Orationes ethicae* : « Bienheureux celui qui a vu formée en lui la lumière du monde, car, ayant en lui le Christ comme un embryon [αὐτὸς ὡς ἔμβρυον ἔχων τὸν Χριστόν], il sera pris pour sa mère, comme l'a promis celui-là même qui ne ment pas », Eth X.858-861.

<sup>588</sup> Eth XI.167-179.

<sup>589</sup> Cf. Eth XI.187-238. Voir en particulier le descriptif réaliste de ce qui fait fuir l'hôte divin et le descriptif saisissant de ce que produirait en l'âme à son éloignement, voir Eth XI.260-295.

<sup>590</sup> Sur ce que Syméon appelle de si grands périls, voir, Eth XI.339-376.

qui s'est acclimaté à la lumière divine et qui vit dorénavant en familier de Dieu, qu'il était encore ici-bas comme dans une prison et que c'est dans ce lieu-là qu'il devait conduire son existence. Celle-ci, dans ces conditions-là, devenait un lieu d'exercices spirituels et d'ascèse, et la vie monastique le cadre dans lequel, le moine pouvait les conduire avec le plus de diligence. A ce titre le monastère sera assimilé par l'higoumène de saint Mamas dans le livre XXVI des *Catecheses*<sup>591</sup> à une école, la vie qu'on y mène à l'art des arts dont on s'instruit et l'ascèse qu'on y pratique à une certaine propédeutique de la science des sciences.<sup>592</sup> Pour Syméon, celui qui revêt l'habit monastique revêt l'homme céleste et embrasse ainsi les conditions les plus adéquates pour s'exercer à vivre l'état restauré de l'âme et la progressive pneumatisation de sa corporéité. Tout y est organisé liturgiquement pour découvrir et vivre de l'illumination divine qui, une fois encore, atteste et valide le fait que son bénéficiaire a connu ce moment crucial du salut : la résurrection de l'âme. Toujours dans le livre XXVI des *Catecheses*, l'higoumène de saint Mamas décrit avec beaucoup de réalisme la règle de prière dans laquelle s'engagent les jeunes moines et les exigences d'un tel choix :

« (20) Il faut donc savoir que celui qui a déjà, dans ce qui est donné à voir, dépouillé l'homme fait de terre avec ses pensées et, par l'habit monastique, revêtu l'homme céleste, doit se lever à minuit, avant l'Orthros, et faire la prière de règle, et ensuite seulement (25) se mettre debout avec tout le monde pour la doxologie et s'en acquitter de bout en bout avec attention et vigilance, en veillant avec grand soin au début du chant hymnique, c'est-à-dire à l'hexapsalme, à la stichologie (= cathismes),

---

<sup>591</sup> Le livre XXVI des *Catecheses* apparaît, en raison des détails fournis sur le *Typicon* et sa mise en pratique par les moines débutants au tournant du premier millénaire, comme une pièce particulièrement utile à mettre au dossier de l'histoire de monachisme byzantin. Sur la façon dont il faut participer à l'office (il est surtout question de l'Orthros), voir à titre de complément, Cat XXX.185-220.

<sup>592</sup> Cf. Cat XXVI.6-19. Cette terminologie est intéressante et elle est selon toute vraisemblance intentionnelle car assimiler le monastère à une école où on enseigne l'art des arts et la science des sciences revient à substituer le monastère à une école philosophique. Syméon, comme n'importe quel byzantin cultivé, ne pouvait en effet ignorer que l'art des arts et la science des sciences appartenaient à la cinquième définition de la philosophie telle qu'elle était enseignée dans les prolégomènes à la philosophie. Voir par exemple, David, *Prolegomena philosophiae* 39.15-45.25 ; Pseudo-Elias, *In Porphyrii isagogen commentarium*, Praxis 15 & 16, L.G. Westerink éd. ; Jean Damascène, *Dialectica sive Capita philosophica* (recensio fusior), 3.17-25 ; Michael Psellus, *Opuscula logica, physica, allegorica* [Op 49.205-217]. Cette substitution n'a d'ailleurs pas lieu d'étonner dans les propos de celui qui affirmait dans le livre XI des *Orationes ethicae* que la sagesse du monde avait été abolie par la grâce. Cf. Eth XI.373-374. En effet, les classes d'exégèse des écoles philosophiques étaient organisées sur un modèle progressif comme un lieu d'exercice spirituel visant à la montée en puissance de toutes les vertus humaines des auditeurs jusqu'à ce que, parvenus au commentaire le plus élevé, le *Parmenides* de Platon, ils connaissent l'illumination divine. Voir, les *Prolegomena philosophiae platonicae*, L.G. Westerink éd. ; P.Mueller-Jourdan, §167. Anonymus, «Prolegomena in Platonis philosophiam», dans, Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa (éds.), *Die Philosophie der Antike 5/3: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe), Basel, Schwabe, 2018, p.2118-2123.

aux lectures, sans se relâcher, sans laisser aller son corps en avançant un pied ou en s'appuyant aux murs et aux colonnes : il doit garder les (30) mains étroitement jointes et les pieds bien posés également sur le sol, et la tête immobile s'inclinant ici et là, sans laisser l'intellect divaguer ni les pensées s'intéresser ou s'attacher aux conversations ou aux chuchotements des négligents, (35) mais au contraire le regard et l'âme sans divagation, uniquement attentif à la psalmodie, à la lecture, et aux sens des paroles, chantées ou lues, de la divine Écriture, autant qu'il en est capable, pour ne pas laisser en vain une de ces paroles, mais pour qu'au contraire (40) son âme nourrie et fortifiée par toutes arrive à la componction, à l'humilité et à la divine illumination de l'Esprit-Saint ». <sup>593</sup>

Pour Syméon, celui qui s'applique à la liturgie réglée par le *Typicon*, nourrit son âme et voit son intellect s'élever, par les paroles entendues au cours des offices, vers les intelligibles ; il passe son temps dans l'église comme s'il était dans le ciel même avec les puissances d'en-haut. <sup>594</sup> Le reste de la vie du moine, le séjour en cellule, le travail, la place au réfectoire et les diverses tâches quotidiennes, tout y est pensé et organisé pour assurer les conditions de la vie liturgique qui anticipe en sa riche symbolique la vie céleste et le royaume à venir. Non seulement elle les anticipe mais elle en est la réalité manifestée même si c'est sous ce rapport-là, terrestre, à savoir dans la contingence de l'espace et du temps présent. Le symbolisme réaliste du rite de l'Église de Constantinople, qui au XIe siècle tend à se stabiliser après avoir longuement recueilli et intégré diverses traditions, monastique et cathédrale, entend rendre réellement présent, dans un espace et un temps physique déterminés, le royaume et le règne de Dieu qui transcendent l'espace et le temps. <sup>595</sup> Et il va de soi, pour Syméon, que seul celui qui a recouvré la puissance de vision intellectuelle et qui est dorénavant capable d'exercer une double perception, sensible et intellectuelle, est en mesure de voir dans les rites accomplis sensiblement, le mystère en acte du salut et l'avènement dès ici-bas des choses futures, <sup>596</sup> bien que ce soit encore sous le voile de la réalité sensible. Dans le livre XIV des *Orationes ethicae* qui porte précisément sur les Fêtes et le symbolisme des

---

<sup>593</sup> Cat XXVI.20-41.

<sup>594</sup> Cf. Cat XXVI.51-59.

<sup>595</sup> Pour un approfondissement de ces questions, une comparaison avec le Pseudo-Denys s'impose. En effet, il est probable que les propos de Syméon sur le symbolisme des rites sacrés de l'Église (Eth XIV) relèvent d'une tradition antique dont le Pseudo-Denys serait un des témoins privilégiés, voir, (Pseudo) Denys l'Aréopagite, *De caelesti hierarchia* I.3 (121c-124a).

<sup>596</sup> Cf. Eth XIV.41-42

rites, Syméon rappelle à son interlocuteur que la fête qu'il célèbre<sup>597</sup> est spirituelle, et qu'il la concélébre avec les puissances angéliques d'en-haut.<sup>598</sup> Ce propos supposerait de son interlocuteur qu'il porte attention à la présence du monde angélique si tant est qu'il est en mesure de le faire. Nous avons déjà vu que la nature des anges relève de la création intelligible. Cela induirait donc pour celui qui entend concélébrer avec eux qu'il soit restauré en la puissance de perception intellectuelle pour voir intellectuellement les êtres qui concélébrent avec lui. Et il en va évidemment de même pour les divins mystères auxquels communient les fidèles. Ainsi que l'affirme Syméon, toujours dans le même livre XIV des *Orationes ethicae*,

« Seuls, en effet, ceux qui, en prenant part à la chair divine du Seigneur, méritent aussi la révélation par le contact intellectuel de la divinité invisible, qu'ils voient et mangent (235) de l'œil et de la bouche de l'intellect, connaissent que le Seigneur est bon (Ps 33, 9) ; ceux-là ne mangent pas seulement le pain sensible, mais en même temps Dieu, qu'ils mangent et boivent de manière intelligible, si bien que, nourris à la fois du visible et de l'invisible dans leur sensation pareillement double [ἐν αἰσθήσει διτταῖς ὡσαύτως], (240) ils s'unissent selon les deux au Christ double selon les deux natures, incorporés qu'ils sont à lui et associés à sa gloire et à sa divinité. Voilà comment sont unis à Dieu ceux qui, dignement, dans la connaissance et la contemplation du mystère, mangent de ce pain et boivent de cette coupe avec une âme et un cœur bien sensible ». <sup>599</sup>

Les divins mystères, le Seigneur en sa chair pneumatisée et vivifiée, apparaissent ici comme la nourriture<sup>600</sup> qui convient éminemment à l'homme restauré en ses puissances originelles. Seul en effet, celui dont les puissances perceptives, sensitive et intellectuelle, ont été recouvrées et réhabilitées peut voir ce que d'autres ne sauraient voir. Cette double perception du Christ, double selon les deux natures, semble conditionner assez radicalement l'incorporation au Christ qui pneumatise la chair du communiant et le fait toucher dès ici-bas

---

<sup>597</sup> Il s'agit selon toute vraisemblance de la Divine Liturgie, s'il faut en croire la section capitale sur l'Eucharistie (Eth XIV.211-280) et la mention finale des divins mystères (Eth XIV.281-282).

<sup>598</sup> Cf. Eth XIV.155-157.

<sup>599</sup> Eth XIV.233-244. Syméon précise aussitôt que « ceux qui le font indignement sont vides du don de l'Esprit ; ils nourrissent seulement leur corps, et pas du tout leur âme », Eth XIV.244-247. Et il précisera quelques lignes plus bas : « Car ce pain, dans l'ordre sensible, ne paraît qu'une bouchée à ceux qui ne sont pas allés au-delà de la sensation, mais dans l'ordre intelligible, c'est une lumière impossible à contenir et à approcher ; pareillement le vin lui aussi est lumière, vie, feu et eau vivante », Eth XIV.257-261.

<sup>600</sup> Ainsi que l'affirme Syméon dans le livre X des *Orationes ethicae* : « Si le Christ est Dieu et homme, sa sainte chair n'est plus uniquement chair, mais chair et Dieu inséparablement et tout de même sans confusion : visible dans la chair, autrement dit dans le pain, pour les yeux du corps, il est invisible dans sa divinité pour les yeux du corps, mais perçu par ceux de l'âme », Eth X.764-769.

à la condition qui sera la sienne à la résurrection finale. Mais le rétablissement de cette capacité de voir, dans la considération de la même réalité, non seulement le pain sensible mais la chair pneumatisée du Christ, Dieu et homme, paraît comme acclimater le regard du fidèle à voir la réalité sensible et même toute la création sensible sur un mode intellectif. Les puissances sensibles lui imposent de voir le voile de la corruptibilité lorsqu'il considère la création sensible. Mais la sensation intellectuelle le conduit à considérer le monde sensible à la lumière de son incorruptibilité originelle et à la lumière de sa destinée pneumatique.<sup>601</sup> La puissance intellectuelle paraît comme venir au secours de la puissance sensitive qui n'a pas elle-même pouvoir de saisir autre chose que ce que lui impose l'expérience sensorielle. Ce qui valait évidemment et éminemment pour la chair divine du Seigneur, pour reprendre ici l'expression de Syméon le Nouveau Théologien, vaut également de façon générale pour la façon dont celui qui a recouvré la faculté intellectuelle de perception regarde la réalité sensible. Il semble qu'il la voit désormais non seulement sensiblement, mais intellectuellement. Ainsi que Syméon le précise par exemple dans le livre XIV des *Catecheses*, en partant de l'expérience liturgique :

« Les mystères en effet, tous les voient sans doute mais tous ne les saisissent pas : mais ce sont des yeux nouveaux que l'Esprit rénovateur lui procure, de même que des oreilles nouvelles. Désormais, ce n'est plus en homme qu'il regarde sensiblement le sensible mais, devenu plus qu'homme [ὕπὲρ ἄνθρωπον], il contemple de manière pneumatique les choses sensibles [τὰ αἰσθητὰ πνευματικῶς καθορᾶ] et comme des images des choses invisibles, et les formes qu'elles présentent sont pour lui comme sans forme et sans figure ».<sup>602</sup>

---

<sup>601</sup> Plusieurs indications dans le livre XXVIII des *Catecheses* attestent de cette transformation du regard de celui qui s'est acclimaté à la lumière divine.

-Indication I : « Quiconque est insensible à l'Un est insensible à tout et de même qui a la sensation (395) de l'Un est en état tout sentir, hors de portée de toute sensation : il est en état de sentir tous les êtres, et ne tombe pas sous leur sens », Cat XXVIII.393-397, voir le parallèle dans les *Capita theologica*, Cent II.4 [104.10-14].

-Indication II : « Qui est aveugle pour l'Un est absolument aveugle pour tout ; qui voit clair dans l'Un jouit de la contemplation de tout, s'abstient de la contemplation de tout, se trouve dans la contemplation de tout, est en dehors de ce qu'il contemple. Étant dans l'Un, il voit tout et, étant en tout, du tout il ne voit rien », Cat XXVIII.403-410.

-Indication III : Celui qui s'est acclimaté à la lumière divine et qui a recouvré ses puissances perceptives originelles : « devient "un adorateur mixte, terrestre et céleste, passager et immortel, régissant sur les choses de la terre et sujet de la royauté d'en-haut, spectateur de la création visible, initié à la création intelligible", comme l'a dit quelqu'un de réputé dans la théologie », Cat XXVIII.413-417. Voir le parallèle, dans les *Capita theologica*, Cent II.6 [104.24-25] Cf. Grégoire de Nazianze, Or. 38.11, PG 36, 324a.

<sup>602</sup> Cat XIV.122-128.

Il semble évident que ce qui est expérimenté au niveau de la liturgie en général et des mystères en particulier, dans un symbolisme qui lie le sensible à l'intelligible, s'applique à toute réalité sensible quelle qu'elle soit. La création sensible retrouve alors son caractère 'iconique' et devient un espace de médiation naturelle entre le visible et l'invisible, le sensible et l'intelligible, mais surtout, à son ultime degré, par-delà les limites du créé, entre l'homme et Dieu. Dans le livre XI des *Orationes ethicae*, pour Syméon, c'est « par les choses visibles elles-mêmes, que l'homme est ramené vers les biens incorruptibles et éternels ». <sup>603</sup> Ce fut sans doute là leur rôle dès l'origine avant que la transgression n'en vînt à priver l'homme de son rapport naturel et liturgique à la création sensible qu'il devait unir, en une synthèse, à la création intelligible. La structure double de l'homme, sensible et intelligible, le prédisposait naturellement, lui et lui seul, à réaliser en sa propre nature la convergence et l'harmonie des deux niveaux de la création, sensible et intelligible, et, une fois cette synthèse réalisée, à s'unir à Dieu.

### 3. Dans le siècle à venir [au moment de la rénovation de la création]

Cette troisième phase qui est la fin préconçue avant la fondation du monde, la fin pour laquelle et en vue de laquelle toutes choses ont été créées, s'est manifestée à son plus haut degré dans les conditions présentes par la Résurrection du Christ. La Résurrection du Christ est au cœur de l'eschatologie du Nouveau Théologien. Elle concerne à la fois l'âme et le corps mais selon des modalités qui diffèrent en raison de leur nature et de certaines dispositions divines. <sup>604</sup> Nous avons déjà vu que l'âme pouvait dès à présent, à proportion de son désir, de ses dispositions, et des limites que lui impose encore l'existence dans un corps corruptible, jouir des bénéfices de la Résurrection. Ce qui changera dans le siècle à venir, ce sera, la concernant, d'en jouir parfaitement et définitivement, et particulièrement d'être réassociée à un corps, le sien propre, mais dans un état de pneumatisation qui semble avoir été celui pour lequel il a été créé à l'origine. Mais la pneumatisation ne concerne pas que le corps de l'homme, elle doit s'étendre à toute la création. C'est la Résurrection du Christ en sa chair qui constitue la clé herméneutique de toute l'eschatologie qui embrasse la totalité de la réalité créée.

---

<sup>603</sup> Eth XI.593-594.

<sup>604</sup> Cf. Eth I.5.108-119.



Dans le chapitre 5 du livre I des *Orationes ethicae* après avoir, dans le chapitre qui précède, décrit en détail la corruptibilité contractée par la création entière en raison de la transgression humaine, Syméon veut aborder ce qu'il en sera ultimement de la création et pour ce faire procède comme suit :

« Il est certain que, même renouvelée,  
la création ne redeviendra pas telle qu'elle fut produite à l'origine : à Dieu ne plaise !  
Mais il en sera autrement.

Si l'on sème un corps animal [σῶμα ψυχικόν], selon la parole,<sup>605</sup>  
il ressuscite un corps non pas tel qu'était celui du premier homme avant la (5)  
transgression, c'est-à-dire matériel, sensible et changeant, exigeant une nourriture  
sensible,

mais il ressuscite un corps entièrement pneumatiqué [σῶμα πνευματικόν] et  
inaltérable, tel qu'après la résurrection celui de notre Maître et Dieu, c'est-à-dire de  
celui qui est devenu le deuxième Adam, le premier-né d'entre les morts, bien (10)  
différent du premier.

De la même manière exactement toute la création deviendra, sur un signe de Dieu,  
non telle qu'elle a été produite, matérielle et sensible,  
mais transformée au moment de la nouvelle naissance en une demeure immatérielle,  
pneumatique et au-delà de toute sensation.

D'ailleurs, comme le dit aussi le divin Paul, "nous ne nous (15) endormirons pas tous,  
mais tous nous serons changés en un instant, en un clin d'œil" (I Cor 15, 21).

De même la création, à son tour, embrasée par le feu divin, sera changée, afin que  
soit accomplie la parole prophétique : "Les justes hériteront la terre" (Ps 36, 29). Il ne  
s'agit nullement de la terre sensible, -comment serait-ce possible, en effet (20)  
puisqu'ils se comportent en êtres pneumatiqués ?- mais d'une terre toute  
pneumatiquée et immatérielle, afin que, munis désormais d'un corps à l'état  
incorporel, entrés dans une sensation au-delà de la sensation, devenus, eux  
circonscriés, non circonscriés avec les êtres non circonscriés, ils aient une demeure  
proportionnée à leur propre gloire.

(25) Conçois donc maintenant le monde comme pneumatiqué et au-delà de nos  
sensations. Dans ce cas, ce qui est au-delà de la sensation et qui a pris une qualité  
pneumatique est absolument insaisissable de notre part et invisible ;<sup>606</sup> et ce qui  
n'est ni vu, ni tenu d'aucune façon, comment serait-il le moins du monde définissable  
par nous ? Quel homme (30) bien sensé affirmerait cela ? Jamais personne ». <sup>607</sup>

---

<sup>605</sup> Cf. I Cor 15, 44.

<sup>606</sup> Il est d'ailleurs dit postérieurement 'diaphane', et donc transparent à la lumière. Cf. Eth I.5.130-132.

<sup>607</sup> Eth I.5.1-30.

Ce propos magistral qui introduit le chapitre 5 du Livre I des *Orationes ethicae* en dit à la fois beaucoup et fort peu. A cela une seule raison, le corps pneumatisé n'est pas dans l'ordre du saisissable, du tangible et du visible par nous, entendons dans les présentes conditions qui sont les nôtres. Il n'entre à ce titre pas dans les réalités qui peuvent faire l'objet d'une catégorisation physique et de ce fait l'objet d'une définition. Il est en un sens 'méta-physique'. Le caractère pneumatique du corps, qui sera celui en lequel sera transformé le corps présent est au-delà de la sensation, Syméon le répète à plusieurs reprises.<sup>608</sup> Il semblerait, pour Syméon, qu'il soit assimilable à la nature même des anges<sup>609</sup> posant dès lors la question délicate de la réalité du corps ressuscité.<sup>610</sup>

Sur ce dernier point concernant, et la nature des anges, et la nature du corps pneumatisé, Syméon joue sur la dialectique 'corporel/incorporel'. Tout dépend du point de vue. Relativement à la nature divine et incréée, qui est, dit Syméon, absolument incorporelle et incirconscrite, les anges sont créés et circonscrits, et donc en un sens, corporels. Mais relativement à nous, du moins dans la condition qui est présentement la nôtre, ils sont absolument incorporels, insaisissables et invisibles.<sup>611</sup> Il en ira de même du corps ressuscité ou pneumatisé. Relativement à la condition présente, il apparaît comme immatériel, incirconscriptible, insaisissable, incorporel. Syméon risquera même de l'assimiler à l'intelligible.<sup>612</sup> Mais relativement à Dieu, à l'instar des anges, il est et reste un corps circonscriptible. Dans tous les cas, pour être connu, il requiert un mode de perception qui transcende les seuls sens corporels. Il ne saurait être perçu que par la sensation intelligible ou peut-être, par la sensation qui sera alors totalement unifiée dans sa racine supérieure qui est l'intellect.

---

<sup>608</sup> Eth I.5.12, 21-22, 25-26, 75-76, 117-119.

<sup>609</sup> Cf. Eth I.5.30-48.

<sup>610</sup> C'est en partie pour éviter un tel écueil que nous préférons choisir traduire πνευματικόν par pneumatique, pneumatisé, plutôt que par spirituel qui risquerait de générer une méprise dans la compréhension du propos du Nouveau Théologien. L'opposition corps/esprit est en effet continuellement en embuscade dans l'examen de ce propos. Un corps pneumatique reste un corps même s'il apparaît comme libéré des contraintes physiques qui s'imposent aujourd'hui au corps composé des quatre éléments et de ce fait soumis à génération et à corruption.

<sup>611</sup> Syméon tiendra le même discours à propos de l'âme : « Comparée à Dieu, incorporel par nature, et aux anges, elle est corporelle en quelque sorte et circonscrite [...], pour les sens et la vue des mortels, par contre, elle est tout à fait incorporelle et incompréhensible et ne peut nullement être circonscrite dans un lieu et un emplacement sensible », Eth I.5.49-55. C'est donc que l'âme aurait elle aussi une nature pneumatique. Ce qui est cohérent avec l'insufflation divine originelle.

<sup>612</sup> Cf. Eth I.5.85-86.

Mais de fait, il faut admettre que la pneumatisation du monde, tout comme celle du corps de l'homme, relève d'abord d'un acte de foi consécutif à la foi en la Résurrection du Christ. L'eschatologie ressortit à la foi et à la foi seule. Elle ne saurait se déduire de quelque nécessité physique. Il n'est pas déraisonnable de penser, si l'on suit la logique de Syméon, que la résurrection et pneumatisation du corps de l'homme devait exiger un environnement qui soit proportionné à ce nouveau statut. Nous avons vu d'ailleurs précédemment qu'à l'origine créée incorruptible, bien que sensible et matérielle, tout comme le corps de l'homme, la création devint corruptible, une fois celui-ci atteint de la maladie de la corruption. Le même rapport de proportion se produit au dernier jour. L'incorruptibilité et la pneumatisation du corps de l'homme, du fait de la Résurrection du Christ, demande un milieu qui soit en adéquation avec cet état transformé. On pourrait aussi bien dire, nous le disions précédemment, qu'en raison de la solidarité de toute terre, la pneumatisation du corps du Christ, consécutivement du corps de l'homme tiré originellement de la terre, entraîne la pneumatisation de la totalité de la terre, et consécutivement celle de la totalité de la création sensible. Bien qu'il soit impossible de définir dans les limites de la condition présente la nature d'un tel état que nous ne pouvons vérifier empiriquement, l'ensemble du propos de Syméon est en parfaite cohérence avec sa conception de l'économie divine, de la création au salut définitif. La terre ainsi pneumatisée sera unie aux réalités célestes et angéliques et deviendra une demeure immatérielle et incorruptible, immuable, éternelle et intelligible.<sup>613</sup>

« (130) Dans cette création nouvelle, affirme Syméon, [notre très cher et très doux roi, Jésus, Christ et Dieu (après le jugement)]<sup>614</sup> fera les répartitions, en attribuant à chacun la part de son héritage selon son mérite et selon l'éclat de la splendeur que lui confèrent ses vertus et ses actes. Étant pneumatisés et diaphanes, agrégés à ces demeures divines et lieux de repos, le royaume du ciel ressemble tout entier, comme il l'est en réalité, à un foyer unique [μία...ἔστία] et c'est ainsi qu'il apparaîtra à tous les justes ; (135) de partout on ne verra que le roi de l'univers ; il sera présent à chacun et chacun lui sera présent, il rayonnera en chacun et chacun rayonnera en lui ». <sup>615</sup>

---

<sup>613</sup> Cf. Eth I.5.86-87.

<sup>614</sup> Cf. Eth I.5.121-122

<sup>615</sup> Eth I.5.130-137.

C'est là encore une description en cohérence avec l'illumination divine qui se trouve être au cœur de toute la pensée anthropologique et théologique du Nouveau Théologien. Quant à savoir exactement, autrement dit dans le cadre conceptuel et linguistique qui est présentement le nôtre, ce qu'il en sera de la condition future, on ne peut que le conjecturer à partir l'expérience de l'illumination divine et de la foi en la Résurrection. Tout cela ressortit au mystère qui ne doit se dévoiler dans sa plénitude que lorsque les temps seront accomplis et que la création entière se trouvera transfigurée dans la lumière du huitième jour.

### Conclusion

La pensée de Syméon le Nouveau Théologien est un archipel. Il a fallu l'explorer de part en part et en cartographier les thèmes qui nous sont apparus comme les plus utiles pour que d'autres puissent découvrir cette pensée originale par bien des aspects et le cas échéant la visiter systématiquement. Nous avons proposé une carte. D'autres sont possibles. Nulle d'entre elles ne saurait prétendre coïncider avec la totalité du territoire. Nous avons donc proposé une carte et une seule. Mais elle doit pouvoir permettre d'autres incursions, plus profondes et plus précises dans la pensée vivante d'un moine dont la vie se déroule, il ne le sait pas, à la fin de la grande période conciliaire et au début d'une période de stabilisation et d'approfondissement de la Foi orthodoxe dans les formes qu'elle a depuis conservées et cultivées. Cette période est aussi celle qui voit les églises de Rome et de Constantinople progressivement s'écarter l'une de l'autre et connaître des destins politiques et culturels très différents. Syméon appartient encore au patrimoine de l'Église indivise et il en est, en un sens, le dernier représentant byzantin.

Nous avons pu constater combien la pensée de Syméon en matière d'anthropologie et de théologie s'enracinait dans l'expérience d'une illumination divine qui devait apparaître comme inaugurant réellement le salut. Ce moment initial a certes été préparé et peut-être même, pour une part, conditionné par sa relation avec Syméon l'Ancien, qui tint pour Syméon le rôle de père et de mystagogue, l'inscrivant dans la chaîne d'or de ceux qui sont sauvés.

Nous avons vu qu'au-delà de l'anonymat des premières expériences de la lumière, un processus d'identification de qui est apparu permit à Syméon d'approfondir ce que voulait manifester une telle vision, la restauration de la partie morte de l'âme qui assimilait alors

l'homme à un aveugle. Nous avons vu que cette réactivation devait permettre à l'homme, non seulement de se découvrir double par nature, mais doté de deux puissances de perception, l'une sensitive, l'autre intellectuelle. Il lui devenait dès lors possible d'accéder à nouveau à la dimension intelligible de la création qui lui était jusque-là fermée, ou du moins très largement voilée. Nous avons pu également observer dans la seconde partie de cette introduction combien l'activation de la puissance intellectuelle conduisit Syméon à une véritable exploration des profondeurs de l'âme, de sa structure et de son organisation. Nous avons pu voir que l'âme était à l'image de la Déité tri-hypostatique manifestant à la fois une unité essentielle et une tripartition naturelle en intellect, raison et âme intelligente. De ces considérations anthropologiques générales allait résulter l'avènement d'une certaine conception du sujet un et unique agissant par toutes ses puissances et facultés.

L'illumination divine et plus précisément la saisie de la lumière ou le fait d'être saisi par la lumière simple, invisible allait devenir pour Syméon le point de départ d'une certaine théologie de la lumière. La théologie résulte d'une illumination et son discours exprime, déploie tout ce que la lumière contient dans son unité et sa simplicité absolue. La nature même du discours théologique n'entend pas épuiser le divin expérimenté mais y conduire. En ce sens, la théologie et les mots qui sont les siens sont de nature mystagogique. Ils conduisent aux portes de ce qui ne saurait être conçu et dit. Ils conduisent à l'expérience de la vérité qui réinscrit l'homme dans le plan divin. La résurrection du Christ est pour Syméon le véritable foyer explicatif de la destinée de l'homme que celle-ci fût interrompue, ce qui de fait se produisit, ou que celle-ci ne le fût pas, ce qui ne fut pas le cas, comme en témoigne le récit des origines sur la rupture de l'alliance adamique. La théologie du moine constantinopolitain est en ce sens profondément kérygmaticque comme nous pouvons en convenir à la lumière des éléments d'enquête que nous rapportons dans le dernier chapitre. La pensée du Nouveau Théologien semble être un moment de synthèse particulièrement puissant non seulement de la théologie patristique dans la forme que lui donna Byzance, mais surtout un moment de synthèse anthropologique. Il ne nous semble pas illégitime de tenir cette pensée pour humaniste, mais d'un humanisme intégral et monastique, d'un humanisme qui n'évacue pas la nécessité d'une restauration en l'homme de ses facultés naturelles et de leur transfiguration promise.

## Annexe : Monachisme et humanisme, le rapport de Syméon le Nouveau Théologien à la philosophie

### 1. Position du problème

Il est assez aisé, au regard de la littérature qui nous est parvenue, de constater l'émergence d'au moins deux tendances théologiques au sein de la société byzantine du XI<sup>e</sup> siècle.<sup>616</sup> Même s'ils ne sont pas parfaitement contemporains, Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) et Michael Psellus (c1018-c1078) sont souvent cités comme les représentants les plus significatifs de l'ascétisme et du monachisme pour le premier, et de la philosophie et de l'humanisme pour le second.<sup>617</sup> La visée de cette annexe se limitera à fournir quelques pièces à mettre au dossier du rapport de Syméon le Nouveau Théologien à la philosophie et plus généralement à la littérature profane. Il serait sans doute plus correct de dire du rapport que Syméon entretient avec des théologiens qui se font fort d'avoir parcouru tout le cycle de la philosophie<sup>618</sup> pour négliger le fait que Dieu ne se donne à connaître en vérité que dans l'illumination divine. Il faut peut-être préciser qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un conflit de facultés, car il est bien question de théologiens et du rapport que ceux qui prétendent à la théologie entretiennent avec les disciplines profanes. Mais en ces matières la nuance s'impose par nécessité. Il serait en effet imprudent, voire tout à fait incorrect, de considérer les tenants du courant représenté par le moine byzantin comme un groupe de conservateurs bornés, obscurantistes et incultes. Il le serait tout autant si l'on

---

<sup>616</sup> Voir, Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle*. Michel Psellos, Paris, Leroux, 1919. B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, dans E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*. Fascicule supplémentaire n°II, Paris, PUF, 1959. J.M. Hussey, *Ascetics and Humanists in Eleventh-Century Byzantium*, London, Dr. Williams's Trust, Friends of Dr. Williams's Library, 1960. P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, C.N.R.S., 1977. E.V. Maltese, *La teologia bizantina nell'undicesimo secolo fra spiritualità monastica et filosofia ellenica*, dans G. d'Onofrio dir., *Storia della Teologia nel Medioevo*. I. I principi, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1996, p.555-587. G. Cavallo, Πόλις γραμμάτων. Livelli di istruzione e usi di libri negli ambienti monastici a Bisanzio, *Mélanges Gilbert Dagron, Travaux et Mémoires XIV*, 2002, p.95-113. K.Parry, *Reading Proclus Diadochus in Byzantium*, dans H. Tarrant & D. Baltzly eds., *Reading Plato in Antiquity*, London, Duckworth, 2006, p.223-236. M.Trizio, « Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74/1 (2007) 247-294. A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge University Press, 2007 (2009 reprinted). F. Ronconi, « Collection philosophique byzantine : aux sources platoniciennes et aristotéliennes de l'humanisme byzantin », dans H. Touati éd., *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, printemps 2014, URL = <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Collection-philosophique-byzantine>.

<sup>617</sup> Nous pensons qu'une étude approfondie de Psellus apporterait de nombreuses lumières sur le courant antagoniste auquel le Nouveau Théologien se trouva confronté toute sa vie. Cette tâche reste à faire. Elle pourrait prendre pour point de départ la récente étude de D. Walter, *Michael Psellos - Christliche Philosophie in Byzanz*, Berlin, Walter de Gruyter, Quellen Und Studien Zur Philosophie 132, 2017.

<sup>618</sup> Voir, Theo I.308-311.

devait considérer tous les théologiens mobilisant les données de la philosophie comme des individus suffisants, orgueilleux et totalement ignorants des réalités divines.<sup>619</sup>

La question du rapport de Syméon à la philosophie vient surtout interroger la formation et le degré d'instruction du moine byzantin. Elle est, à ce propos, délicate à plus d'un titre. Les références explicites de Syméon à la philosophie et aux études supérieures en général apparaissent presque toujours dans un contexte polémique où l'usage de ces dernières sont données comme, sinon impropres, du moins insuffisantes à la connaissance des mystères divins tels qu'ils sont confessés et vécus dans le christianisme qui se reconnaît de Saint Paul et de la tradition des Pères. Jamais Syméon ne s'est étendu sur la question de la philosophie pour elle-même, sa nature, son objet et sa fin. Nous sommes donc contraints à la conjecture et pour ce faire, contraints à extraire de ses écrits les mentions qu'il en fait, ou plus précisément les mentions de ce que d'autres en font et qui constitueraient pour eux une barrière à la connaissance vraie, personnelle et consciente du divin, du moins au sens où Syméon l'entend. Ces quelques références à la philosophie et aux théologiens qui s'en réclament ne constituent certes pas à un témoignage définitif et sûr du rapport à clarifier entre Syméon et la philosophie mais elles fournissent un nombre d'indices suffisamment concordant pour nous y arrêter et envisager quelques conjectures raisonnables.

## 2. Brève anthologie

Nous proposons ci-après vingt lieux où Syméon se réfère explicitement aux sciences profanes et aux savoirs résultant d'études supérieures non pour les abolir, du moins rien dans le discours de Syméon ne nous autorise à le penser, mais pour les contenir dans les limites qui sont les leurs. La question tourne essentiellement autour des conditions requises pour connaître le divin. L'homme peut-il par les seuls recours à la sagesse profane, à l'exercice de la raison, à l'usage du syllogisme, connaître les mystères d'en-haut, les mystères divins ? Pour Syméon, la réponse est claire, cela n'est pas possible et il s'en explique dans toute son œuvre.<sup>620</sup> Dieu ne peut être connu que par la connaissance de soi, la conversion, l'humilité et une certaine disposition intérieure qui rend possible la révélation

---

<sup>619</sup> Proclus avait déjà relevé au moins quatre modes d'exposition de la théologie dans lesquels s'inscrivent avec toutes les nuances qui s'imposent les deux courants rencontrés au XI<sup>e</sup> siècle. Voir, Proclus, *Theologia platonica* I.4 [17.9-23.11]. Proclus considère que l'une d'entre elles surpasse toutes les autres en ce qu'elle ressortit à une révélation directe de la divinité sur un mode oraculaire, voir, Proclus, *Theologia platonica* I.4 [20.13-19].

<sup>620</sup> Ce sont plus directement les trois *Orationes theologicae* qui traitent de cette question.

par l'illumination divine.<sup>621</sup> La question philosophique relève donc bien chez Syméon de l'usage qu'en firent certains théologiens. C'est contre le caractère suffisant de la philosophie profane pour traiter de questions relatives à la révélation chrétienne que Syméon s'élève ainsi que nous le montrent les quelques textes recensés. Il est systématiquement question du positionnement d'un individu prétendument théologien.

(1) « ...celui qui n'a pas fait pénitence et ne s'est pas purifié à l'avance et qui, négligeant ce soin, décide cependant d'être théologien par la seule force de la pseudo-connaissance [ψευδωνύμου] et de la sagesse profane [ἔξω] et de dissenter témérement [τολμηρῶς διαλέγεσθαι] sur ceux qui existent et sont toujours identiques à eux-mêmes »,<sup>622</sup> Theo I.273-277.

(2) Sur les mystères « de la foi qui est nôtre et dont personne ne peut acquérir la richesse avant d'avoir pratiqué les vertus mentionnées, même s'il a parcouru tout le cycle de la philosophie [εἰ καὶ πᾶσαν ἐγκύκλιον διέλθοι φιλοσοφίαν] », Theo I.308-311.

(3) Sur la nécessité d'enlever le voile du cœur, afin de voir les passions qu'il recouvre, de prendre son âme misérable en pitié, de la purifier avec empressement et de laver dans des larmes ferventes les yeux de l'intelligence et son visage en laissant derrière soi la sagesse et la science profane [ὄπισθεν σοφίαν καὶ γνῶσιν τὴν ἔξωθεν], de sorte que, pour obéir à Paul, on devienne fou dans le monde pour devenir prudent dans le Christ, voir Eth I.12.212-219.

(4) Sur la sagesse et la science profanes opposées à la sagesse et à la science d'en-haut [σοφίας καὶ γνώσεως ἄνωθεν], voir Eth I.12.471.

(5) Sur ceux qui « n'ont pas acquis la moindre expérience de la sensation intellectuelle [νοερὰ αἴσθησις] et de la contemplation, ni de leur pouvoir absolument efficace ; c'est par conjecture et par des jeux de pensée divers et multiples qu'ils calculent ses propriétés, qu'ils

---

<sup>621</sup> A ce titre, Syméon aurait parfaitement pu se reconnaître de Proclus lui-même qui affirme dès les premières pages de la *Theologia platonica* : « Il n'est pas possible de rien comprendre au divin autrement qu'en recevant la lumière par la grâce des dieux, et il n'est pas possible non plus de faire connaître aux autres le divin si l'on ne se met pas sous la direction des dieux », Proclus, *Theologia platonica* I.1 [7.24-8.2].

<sup>622</sup> La formule "Ceux qui existent et sont toujours identiques à eux-mêmes" indique la Divinité tri-hypostatique.



aiment à en parler dans un sens ou dans l'autre au gré de la fausse science qui les enfle,<sup>623</sup> allant jusqu'à répondre à des consultations sur un sujet qu'ils ignorent », Eth IV.34-39.

(6) « N'invoquons pas au détriment de notre salut la philosophie, ni la rhétorique, au détriment de nos propres âmes », Eth VII.594-595

(7) « Car si c'était par les Lettres et les Sciences mathématiques [διὰ γραμμάτων καὶ μαθημάτων]<sup>624</sup> que la découverte de la vraie sagesse et de la connaissance devait nous être donnée, frères, quel besoin avons-nous donc de la foi ou du divin baptême ou de la communion même aux mystères ? Aucun certainement. "Mais, parce que le monde avec sa sagesse n'a pas connu Dieu, Dieu a jugé bon de sauver les croyants par la folie de la prédication" (I Cor 1. 21) », Eth IX.10-17.

(8) Sur ceux qui ne faisant aucun cas des mystères du Christ se figurent acquérir avec la sagesse du monde [διὰ τῆς τοῦ κόσμου σοφίας] le moyen de découvrir la vérité sur Dieu, voir Eth IX.22-24.

(9) Sur « ceux qui disent et pensent découvrir la vérité en soi, Dieu lui-même, avec la sagesse profane [ἔξωθεν] et l'étude des Lettres [ἡ τῶν γραμμάτων μάθησις] et obtenir par là le moyen de découvrir les mystères cachés dans l'Esprit de Dieu », Eth IX.52-55.

(10) Sur ceux qui, savants [σοφοί], rhéteurs [ρήτορες], érudits [μαθηματικοί] ou autre qui pensent « connaître, en l'absence de la révélation d'en-haut accordée par le Seigneur, uniquement par la sagesse humaine [ἐκ μόνης γνῶναι δυνηθείη τῆς ἀνθρωπίνης σοφίας], les mystères cachés de Dieu qui sont révélés <pour les fidèles>, dans la contemplation intellectuelle [διὰ νοεῶς θεωρίας] opérée par l'Esprit divin, à ceux à qui il a été donné et est toujours donné de les savoir par la grâce d'en-haut », Eth IX.63-68.

---

<sup>623</sup> Cf. I Cor 8, 1.

<sup>624</sup> Les Lettres se réfèrent au trivium et les sciences mathématiques au quadrivium.

(11) Sur ceux qui se vantent de savoir uniquement grâce à la soi-disant connaissance [διὰ μόνης τῆς ψευδωνύμου γνώσεως]<sup>625</sup> et sans l'Esprit qui sonde la profondeur des mystères de Dieu,<sup>626</sup> voir Eth IX.105-108.

(12) Sur ceux qui cherchent à séduire « par des paroles vaines et sophistiquées [κενοῖς καὶ σεσοφισμένοις λόγοις], en vous disant que les divins mystères de notre foi peuvent parfaitement être saisis sans l'Esprit qui initie et qui donne la lumière », Eth IX.448-451.

(13) Sur ceux qui sont enflés par « la sagesse du monde<sup>627</sup> que ta grâce a abolie », Eth XI.373-374

(14) Sur « tout prétendu savant de la science des nombres [Πᾶς δοκησίφρων ἐκ μαθηματικῆς] <qui> ne sera jamais jugé digne d'entrevoir et de contempler les mystères de Dieu, tant qu'il n'aura pas d'abord consenti à s'humilier et à devenir fou en rejetant avec sa prétention même la connaissance qu'il possède. Celui qui agit de la sorte et qui suit les sages dans les choses de Dieu avec une foi inébranlable, pénètre avec eux, la main dans la main, dans la cité du Dieu vivant ; puis guidé et illuminé par l'Esprit divin il voit et apprend ce qu'aucun homme n'a vu et ne peut jamais voir ni apprendre ; il devient alors l'élève de Dieu », Cent III.84 [172.27-174.10].

(15) Sur le statut de ceux qui sont devenus 'élèves de Dieu' [Τοὺς διδακτοὺς Θεοῦ] qui passent pour fous aux yeux des disciples des hommes sages de ce siècle [οἱ μαθηταὶ τῶν σοφῶν τοῦ αἰῶνος] et dont Syméon dit que ce sont eux les fous, musclés par cette sagesse païenne insensée [ἐκ μεμωραμένης σοφίας στομωθέντες τῆς θύραθεν], que Dieu a rendu insensée, selon le mot de l'Apôtre divin, voir, Cent III.85.

(16) Sur « la connaissance spirituelle <qui> ressemble à une maison construite au milieu de la connaissance mondaine et païenne [μέσον τῆς κοσμικῆς καὶ ἑλληνικῆς γνώσεως], et dans laquelle, comme un coffre solide et bien gardé, la connaissance des Écritures divinement

---

<sup>625</sup> Cf. II Pierre 1, 16.

<sup>626</sup> I Cor 2, 10.

<sup>627</sup> I Cor 1, 19-20.

inspirées et le trésor d'ineffable richesse qu'elle enferme sont mis en dépôt, -richesse que jamais ceux qui entrent dans la demeure ne pourront contempler, sauf bien sûr si le coffre leur est ouvert. Mais il n'appartient pas à l'humaine sagesse [ὕπὸ ἀνθρωπίνης σοφίας] de jamais arriver à l'ouvrir, et c'est pourquoi demeure inconnue à tous les hommes du monde la richesse déposée en lui par l'Esprit », Cat XXIV.7-16.

(17) Sur « cet Esprit qui a été envoyé par le Fils aux hommes, non pas aux incrédules, ni aux amis de la gloire, ni aux rhéteurs, ni aux philosophes [οὐ τοῖς ῥήτορσιν οὐδὲ τοῖς φιλοσόφοις,], ni à ceux qui ont étudié les œuvres des païens [οὐ τοῖς μαθοῦσι συγγραφὰς τῶν Ἑλλήνων], ni à ceux qui ignorent nos Écritures [οὐ τοῖς τὰς γραφὰς ἀναγνοῦσι τὰς ἔσω] », Hymni XXI.53-57.

(18) Sur le fait que ni la connaissance frappée de folie des sciences profanes [ἡ γνῶσις ἡ μωρὰ τῶν ἔξω μαθημάτων], ni l'arrangement, ni la composition du beau langage [οὐ σύνταξις, οὐ σύνθεσις καλλιπερίας λόγων] ne serviront absolument à rien au moment où Dieu viendra juger tout l'Univers et les hommes, voir Hymni XXXI.153-157.

(19) Sur ceux qui bien que possédant en eux-mêmes la sagesse du monde, ne connaissent ni Dieu ni le monde, opposés à ceux qui connaissent le Créateur à partir de la création en exerçant leur raison et en exerçant leur sensation intellectuelle [νοερὰ αἴσθησις], activée par l'Esprit, voir Hymni XXXII.21-49.

(20) Sur ceux qui, « assis dans les lieux souterrains [καθήμενοι ἐν τοῖς καταχθονίοις], <voudraient> philosopher [φιλοσοφεῖν], sur ce qui est au-dessus de la terre, sur ce qui est dans le ciel et plus haut que le ciel, comme des connaisseurs, des experts, l'expliquer à tout le monde [ὡς ἀκριβῶς εἰδότες, καὶ διηγεῖσθαι ἅπασιν], être appelés savants, théologiens experts et initiés des secrets divins [γνωστικοὶ καλεῖσθαι θεολόγοι τε ἀκριβεῖς καὶ μύσαι τῶν ἀρρήτων], ce qui ne fait qu'étaler leur stupidité », Hymni LII.91-96.

### 3. Tentative d'explication

Nous pouvons assez aisément constater à la lecture de ces morceaux choisis que ce que Syméon critique, ce ne sont pas au sens strict les études philosophiques et leur contenu mais ce qu'en font ceux qui les possèdent, et sans doute en abusent, en se prétendant 'théologien' et qui pourtant négligent la nécessité de l'illumination divine quand ils ne la condamnent pas. L'omettant, ils parlent simplement de ce qu'ils ne connaissent pas, à savoir du Dieu qui ne saurait être connu que par révélation et expérience consciente de sa présence. Cette litanie de griefs pourrait laisser entendre une opposition qui doit être en partie nuancée. Nous pourrions en effet conclure de la position de Syméon qu'il incarne la figure du moine obscurantiste qui se détourne des études par crainte, voire négligence, paresse ou incapacité à embrasser des savoirs approfondis et élevés. Il incarnerait l'exact opposé de l'homme du siècle, cultivé, raffiné, au fait des savoirs les plus élevés.

Mais alors qu'il fait si souvent référence à la philosophie et qu'il paraît si bien renseigné sur ses contenus, comment ne pas penser qu'en le faisant Syméon s'autorise un jugement plus que discutable sur ce qu'il n'est pas sensé connaître. Il y a là comme une zone mal élucidée dans la pensée du Nouveau Théologien. En effet, s'il était vrai qu'il n'entendait rien à ces matières en s'autorisant à en parler comme il le fait, il contreviendrait à la loi absolue à laquelle il en appelle dans le propos qu'il tient à ceux qui prétendent atteindre aux réalités divines à force de syllogismes. En effet, c'est, pour Syméon :

« une loi absolue que tout homme qui cherche à expliquer quelque réalité [...] doit au préalable avoir vu et appris à fond leur contenu ; ce n'est qu'ensuite qu'il parle avec vraisemblance et bon sens de ce qu'il veut traiter. Car s'il n'a pas vu auparavant, que pourrait-il dire de son propre cru ? Quelle conception relative à la chose qu'il n'a encore jamais vue tirera-t-il d'ailleurs pour son récit ? Quelle notion, dis-le-moi, ou innée, ou acquise, et quelle réflexion, examen, pensée ou syllogisme, trouvera-t-il en adéquation pour traiter de ce qu'il ignore ? Parler de ce que l'on ignore ou de ce qu'on n'a pas vu est certainement contraire à la raison et à la bonne éducation ». <sup>628</sup>

Il nous semble que Syméon ne pouvait guère prendre le risque, à moins de fragiliser l'ensemble de son propos, de faire si souvent référence à un sujet qu'il ne pouvait ignorer lui-même. Il est d'ailleurs probable que l'insistance un peu lourde de son biographe, Nicétas Stéthatos, sur le peu de connaissance que Syméon aurait acquise de la philosophie

---

<sup>628</sup> Eth V.228-240.

profane<sup>629</sup> prêche en faveur, au contraire, de solides connaissances -ne serait-ce que littéraires- en ces matières.

Il faut cependant résister à deux tentations. La première, proche de la position de Nicéas, est minimaliste et voudrait que Syméon n'ait en ces matières que des connaissances partielles et donc lacunaires par désintérêt ou plutôt par crainte de se fourvoyer s'il faut en croire les indications fournies par son biographe. Il n'aurait guère dépassé le statut de grammairien. Et la deuxième qui est au contraire maximaliste. Elle pourrait faire de Syméon un représentant de la philosophie byzantine, ce qu'il n'a pas été, du moins pas au sens où nous l'entendons habituellement.<sup>630</sup> Il aurait alors, comme Psellus et bien d'autres avant lui, commenté les œuvres classiques qu'il aurait ponctuellement, comme Psellus l'a fait, comparé au christianisme.<sup>631</sup> Œuvres dans lesquelles, il aurait recueilli des éléments de logique, d'éthique, de physique et, le cas échéant de théologie qui auraient pu fournir un

---

<sup>629</sup> Pour rappel, *Vita* 2. 6-26 : « Dans un âge encore tendre il fut transporté par ses parents, comme un objet de haut prix, à Constantinople, reçu par ses grands-parents alors très en vue au Palais impérial, et confié à un grammairien [γραμματιστῆ] qui lui enseigna les premiers éléments [τὴν προπαιδείαν]. Réfléchi et plein de sagesse dès son jeune âge, il s'appliqua sérieusement aux études [πρὸς τὰ μαθήματα] ; sa promptitude naturelle eut vite fait, grâce à ses heureuses dispositions d'intelligence, d'en recueillir de l'utilité ; mais quand il voyait les enfants commettre quelque enfantillage ou inconvenance, il se réservait, tant sa pensée était mûre déjà, et, l'esprit tout occupé aux études [πρὸς τὰ μαθήματα], il se tenait loin de ces folies. Comme il touchait bientôt à un âge plus parfait, il toucha aussi avec plus d'ardeur à des sciences plus parfaites [τῶν τελέωτερον ... μαθημάτων] : il réussit à la perfection en peu de temps dans la tachygraphie, et apprit cette belle écriture dont témoignent bien les livres écrits de sa main. Il lui restait à perfectionner l'hellénisme de sa langue par la culture profane et à se munir de rhétorique ; mais ces choses-là, homme de grand sens dès sa jeunesse, pour échapper à tout reproche, je ne dis pas qu'il les abandonna complètement, mais du bout des doigts il en prit ce qui lui pouvait servir et n'apprit que ce qu'on appelle la grammaire ; le reste, et l'on pourrait dire tout le reste de la culture profane, il s'en débarrassa, évitant les dangers que lui auraient fait courir ses compagnons de classe ».

<sup>630</sup> Sur cette question voir, B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, dans E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*. Fascicule supplémentaire n°II, Paris, PUF, 1959 (sur Syméon le Nouveau Théologien, p.140-152) et la critique nette de la position de Tatakis chez M. Trizio, « Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project » *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74/1 (2007) 247-294.

<sup>631</sup> La position de Psellus consiste à recueillir dans la culture classique et la philosophie platonicienne, tel élément comestible [τὸ ἐδώδιμον] par les chrétiens et/ou conformes à nos croyances [πρὸς τὰς ἡμετέρας δόξας], pour reprendre une expression de Psellus. Voir par exemple l'important dossier constitué par Des Places des textes de Psellus relatifs aux *Oracula chaldaica* qui sont une des sources importantes de la théologie platonicienne, dans, *Oracula chaldaica* avec un choix de commentaires anciens, E. Des Places éd., Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 153-201. Sur tel oracle par exemple, qui ne s'oppose pas à nos croyances, voir, Michel Psellus, Ἐξήγησις τῶν χαλδαϊκῶν ῥητῶν, PG CXXII, 1141b 12-13, p.179 (Des Places éd.). Sur telle opinion en revanche qui n'est pas orthodoxe, voir, 1144b 2, p.180. Sur l'affirmation, selon l'Oracle, selon laquelle « toutes choses sont nées d'un seul feu » (fr. 10) et que nous faisons nôtre (i.e. chrétienne), en la comprenant comme le fait que tous les êtres intelligibles et sensibles n'ont reçu que de Dieu leur substance et sont tournés vers Dieu seul, et sur le fait que ce faisant l'Oracle est « plein de notre doctrine », voir, 1145a 4-12, p.182. Sur ce qui est comestible pour le dogme chrétien dans l'exégèse néoplatonicienne de la chaîne d'Or homérique, voir, Michael Psellus, *Opuscula logica, physica, allegorica* [Op 46.27 & 131], J.M. Duffy éd. Mais ces rapprochements ne sauraient traduire l'intention d'opérer une synthèse dans la mesure où la plupart des textes et auteurs étudiés sont des lieux d'exercice dont un certain nombre sont purement et simplement tenus pour incompatibles avec le dogme chrétien.

cadre rationnel à un système théologique. Il n'en fut rien. Mais le rapport de Syméon aux œuvres profanes est l'un des plus difficiles à explorer qui soit.<sup>632</sup> S'il avait souhaité que des lecteurs postérieurs le fassent, il n'aurait pas hésité à référer plusieurs de ses schèmes de pensée aux autorités qui initialement les portèrent. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Voilà une question bien difficile.

Si toutefois nous admettons que Syméon était doté de connaissances sérieuses en ces matières, qui si elles ne sont pas exhaustives ne sauraient toutefois être considérées comme lacunaires, nous pouvons conjecturer que la formation de Syméon est allée au-delà de ce que prétend Nicéas Stéthatos. Il eût été trop facile pour ses adversaires de le renvoyer à l'insuffisance de sa formation intellectuelle. Or il semble que jamais ses détracteurs ne l'aient entrepris sur cette question. Ce qui eût été délicat et particulièrement inconfortable pour lui et pour la crédibilité de son propos. Nous n'en tirons aucune conclusion mais pensons ainsi ouvrir un dossier et signaler une limite évidente à notre propre contribution que des études ultérieures viendront, nous l'espérons, compléter.

---

<sup>632</sup> Nous avons signalé dans le sous-chapitre "Bref aperçu du contexte intellectuel" de notre "Introduction générale" que Syméon avait adopté consciemment ou non de nombreux schèmes platoniciens très bien intégrés dans sa conception du statut de l'homme qui gît présentement dans des conditions d'enchaînement et d'obscurité qui l'asservissent et dont le Christ le libère. Nous n'avons en général pas hésité dans toute notre contribution à signaler, à chaque fois que cela nous est apparu comme pertinent et éclairant, de nombreux parallèles de la pensée de Syméon avec le platonisme de l'Antiquité tardive.