

# ACTES SEMIOTIQUES

Prière et Lumière  
Lecture sémiotique d'une pratique et  
d'une interaction particulière :  
l'hésychasme orthodoxe

Jean-Paul Petitimbart  
CeReS, Université de Limoges

Numéro 118 | 2015

## Introduction

L'une des avancées majeures de la réflexion sur les interactions telle que développée en socio-sémiotique par Eric Landowski a consisté à introduire l'idée, à travers la mise au jour du régime de l'*ajustement* (et de la contagion), d'une logique de l'*union* conçue non pas en opposition mais en complément de la logique de la « jonction » qui, jusqu'à présent, régit les analyses et les recherches conduites dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la sémiotique « standard ». Le débat sur ce point reste ouvert<sup>1</sup>. Par ailleurs, dans des contextes extérieurs à la théorisation sémiotique, il se trouve que parmi les interactions où diverses formes d'« union » à l'autre sont explicitement mentionnées et profusément décrites, l'*expérience mystique* tient une place de premier plan. En l'occurrence, l'« autre » auquel le mystique s'unit, ou prétend s'unir, n'est rien moins que ce qu'il considère comme Dieu lui-même, autrement dit le « tout-autre ».

Le projet de cet article est de tenter un approfondissement de la grammaire sémiotique de l'« union », et plus spécialement de la syntaxe de l'« ajustement », à partir, d'une part, de la description d'une *pratique* religieuse d'origine chrétienne orthodoxe, l'*hésychasme* — qui a précisément pour visée d'amener à une forme d'union à la divinité — et d'autre part à partir d'un certain nombre de *textes* écrits par ce qu'on appelle les *mystiques*, ou par leurs biographes<sup>2</sup>, et dont les auteurs, de quelque horizon culturel ou de quelque obédience qu'ils proviennent (occidentale ou orientale), ont tenté de décrire la nature esthétique de cette interaction particulière.

Aussi notre corpus sera-t-il culturellement bigarré : byzantin et parfois slave, surtout pour ce qui concerne la théorisation de la pratique et de l'expérience mystiques qu'elle permet de connaître, mais aussi romain, dans la mesure où il est remarquable (et à certains égards regrettable) de constater que les témoignages directs sur le type d'union en question sont plus nombreux chez les mystiques occidentaux que chez les orientaux.

La gageure est donc triple. En vue de tester et d'enrichir les concepts théoriques d'union et d'ajustement, notre premier objectif est de dégager de ce corpus un ensemble de concepts et d'articulations susceptibles de constituer, pour les uns, les premières unités componentielles d'une syntaxe, et pour les autres les premiers éléments d'une « grammaire » minimale. Et cela, deuxième gageure, nous nous proposons, de plus, de le construire sur un plan suffisamment général pour

---

<sup>1</sup> Cf. la rubrique « Dialogue » (*Accord, justesse, ajustement*) in *Actes Sémiotiques*, 117, 2014.

<sup>2</sup> La plupart des citations de mystiques ainsi que quelques citations des pères grecs ou orientaux figurant dans cet article sont tirées de différents ouvrages de théologie du P. François Brune (voir bibliographie).

pouvoir dépasser les spécificités religieuses et spirituelles de l'expérience en question. Nous appuyant, dans ce but, essentiellement sur des *textes* — des discours qui relatent une *expérience* —, nous reprendrons la distinction de base proposée par Landowski dans son approche prudente du domaine religieux :

« Au départ, un vécu, « indicible » : *l'expérience même*, que ce soit, pour les uns, celle de la présence phénoménale des choses dans notre « monde naturel », ou, pour d'autres, celle d'une Présence autre, ressentie comme d'ordre « surnaturel ». Puis, émergeant de cet ineffable comme par une conquête de la raison — et cela non pas par miracle mais parce que le langage le permet —, *le sens articulé*, le discursif, le communicable, le textuel, bref le « positif », par opposition à l'évanescent. »<sup>3</sup>

Et, troisième exigence, s'agissant d'un corpus en grande partie tiré d'une culture étrangère, nous ferons aussi nôtre cette définition de la tâche que nous nous fixons :

« Notre tâche [*celle des sémioticiens*] consiste à analyser la manière dont se construisent, à travers des pratiques et des discours d'ordres divers (qu'ils se définissent eux-mêmes, ou non, comme d'ordre religieux), toutes sortes de lectures du monde, de mises en récit et d'interprétations de l'expérience dont la caractéristique la plus évidente est que leur teneur varie considérablement d'une culture à une autre quant à la manière dont elles donnent un sens à la vie. Ce qui importe selon cette perspective, c'est le seul fait — positif, observable, analysable — qu'*il y a*, anthropologiquement parlant, *du sens*, un sens tout relatif dont nous faisons sémiotiquement notre « objet » en confrontant entre elles les différentes formes qu'il peut revêtir et en cherchant à dégager la grammaire qui en commande l'organisation générale tout en expliquant cas par cas les spécificités. »<sup>4</sup>

Afin de permettre au lecteur de mieux comprendre la pratique que nous allons nous attacher à analyser, il apparaîtra à plusieurs reprises nécessaire de décrire, ne fût-ce que succinctement, l'horizon culturel spécifique où elle a émergé, de broser à grands traits le champ religieux dans lequel elle s'inscrit et de la resituer dans son contexte anthropologique et théologique chrétien oriental. Ce contexte est extrêmement différent de son homologue occidental d'obédience catholique romaine — et disons plus généralement thomiste —, qui probablement paraîtra plus familier au lecteur, même athée, agnostique ou issu d'une autre religion. Comme la théologie orthodoxe est riche, complexe, ardue, voire inextricable ou absconse du fait qu'elle s'est élaborée au cours de nombreux et longs débats et de plusieurs conciles où s'affrontèrent des opinions divergentes sur des sujets que d'aucuns qualifieraient de mineurs (d'où l'expression « querelle byzantine »), nous n'aborderons — et en les simplifiant beaucoup — que les points qui ont un rapport direct avec notre propos.

---

<sup>3</sup> Eric Landowski, « *Shikata ga nai* ou Encore un pas pour devenir vraiment sémioticien ! », *Lexia*, 11-12 (Culto / Worship), 2012, p. 50.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 46.

Faut-il enfin le souligner ? Le point de vue que nous souhaitons adopter étant résolument sémiotique, il ne s'agira en aucun cas de statuer sur la valeur ontologique de telle ou telle anthropologie ou sur la valeur spirituelle ou philosophique de telle ou telle théologie qui en découle, pas plus que sur la « vérité » de tel ou tel système de représentation. Il s'agit en revanche, tout d'abord, de permettre au lecteur de saisir une *Weltanschauung* qui lui est probablement tout à fait étrangère et qui constitue l'arrière-plan sans lequel il apparaîtrait très vite impossible de trouver quelque intelligibilité aux descriptions qui vont suivre. Et c'est aussi seulement au prix de présentations relativement détaillées qu'il sera possible de tirer de nos textes-objets quelques enseignements du point de vue de la méthode que nous adoptons, c'est-à-dire du point de vue de leur signification et de leur portée en termes de modélisation sémiotique et, plus précisément, par rapport au modèle interactionnel développé par Landowski dans nombre de ses travaux récents<sup>5</sup>.

### 1. L'hésychasme et sa doctrine

Si l'étude de l'icône de la Trinité d'Andrei Roublev à laquelle Jean-Marie Floch s'était attaché durant de nombreuses années, pratiquement jusqu'à sa mort, lui avait donné de nombreuses occasions d'aborder en public la question de l'hésychasme et d'en expliciter la nature en tant que pratique sémiotique, on doit pourtant reconnaître qu'il s'est toujours borné à considérer cette expérience mystique en rapport avec cette seule icône, célèbre mais particulière, et que ses notes, éparses et parcellaires, en la matière restent assez limitées (une série de remarques sur la lumière thaborique et la perspective inversée, l'interview d'un pape), comme en témoigne leur patiente et magnifique reconstitution par Jérôme Collin dans *Lecture de la Trinité d'Andrei Roublev*<sup>6</sup>. Il ne faudrait donc pas conclure hâtivement de ce livre qu'il n'existe qu'une seule situation qui puisse donner lieu à cette forme particulière de pratique religieuse, situation dans laquelle serait nécessairement incluse une icône, voire plus précisément une occurrence du type que représente l'œuvre de Roublev. Au contraire, bien d'autres icônes, et bien d'autres situations — dépourvues d'images de quelque sorte que ce soit — sont pour le croyant orthodoxe autant d'occasions de vivre cette expérience.

A vrai dire, l'icône de la Trinité est une œuvre relativement tardive — elle ne date que du XV<sup>e</sup> siècle — alors que la spiritualité dont nous allons parler plonge ses racines dans les premiers siècles du christianisme, antérieurement même à la fameuse querelle iconoclaste qui date du VII<sup>e</sup> siècle : les premiers écrits hésychastes, sans en porter encore le nom, datent du IV<sup>e</sup> siècle avec Evagre le Pontique et surtout Syméon, dit le Pseudo Macaire, qui vécut en Haute Mésopotamie au tournant des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. En outre, l'icône de Roublev est d'origine russe alors que l'hésychasme s'est essentiellement développé sur le mont Athos à partir du XI<sup>e</sup> siècle, avec en particulier les figures de Grégoire Palamas (1296-1359) et Barlaam le Calabrais (1290-1348), dont la querelle, sur laquelle nous aurons à revenir, a permis d'établir et de confirmer par voie de conciles les piliers théologiques de l'hésychasme. Enfin, les développements de ce mouvement religieux se sont prolongés largement au-delà de l'époque de

---

<sup>5</sup> Cf. notamment *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004 ; *Les interactions risquées, Nouveaux Actes Sémiotiques*, 101-103, 2005 ; « Jacques-le-Juste », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 115, 2012 ; *Pour une sémiotique du goût*, São Paulo, Centro de Pesquisas Sociosemióticas, 2013 ; « A quoi sert la construction de concepts ? », *Actes Sémiotiques*, 117, 2014.

<sup>6</sup> Jean-Marie Floch et Jérôme Collin, *Lecture de la Trinité d'Andrei Roublev*, Paris, PUF, 2009.

Roulev, et après quelques heurs et malheurs, il se présente aujourd'hui comme la synthèse de plusieurs courants mystiques, essentiellement d'origine grecque et en partie slave, qui ont émaillé jusqu'aujourd'hui l'histoire de l'orthodoxie.

Mais d'abord, qu'est-ce que l'hésychasme ? Il s'agit d'une école de spiritualité issue du monachisme primitif, qui prône une doctrine et enseigne une « méthode » de prière dont deux des caractéristiques les plus frappantes sont, d'un côté, l'incessante répétition du nom de Jésus, et de l'autre, chez certains orants seulement, l'expérience d'une union à Dieu, ou déclarée et décrite comme telle, ainsi que, quoique plus rarement, de subséquentes visions ou productions « miraculeuses » de lumière, dont on verra que certains maîtres hésychastes tendent d'ailleurs à se méfier. Toutefois, avant d'entrer plus en détail dans les divers aspects de ces pratiques et des éléments rapportés de l'expérience qui s'ensuit ou peut s'ensuivre, envisageons la dimension doctrinale de cette école de spiritualité.

La doctrine hésychaste s'appuie d'une part sur une anthropologie, d'autre part sur une théologie qui, pour autant que nous sachions, sont l'une et l'autre, sous nos latitudes platoniciennes, aristotéliennes et thomistes, ou plus généralement cartésiennes, non seulement largement ignorées y compris des milieux les plus éclairés, mais surtout radicalement étrangères au mode de pensée local, c'est-à-dire « occidental ».

De fait, la perspective anthropologique orthodoxe, d'origine sémitique et plus exactement hébraïque (car directement issue de la tradition biblique), est avant tout non-dualiste, c'est-à-dire unitaire, ou encore *moniste*. C'est une différence fondamentale par rapport au christianisme occidental, dont l'anthropologie résolument *dualiste* s'enracine, elle, dans la philosophie « païenne » antique (Platon, Aristote, Plotin), en grande partie transmise par la culture arabo-musulmane qui a influencé, n'en déplaise à certains, les développements de la pensée de l'occident médiéval et en particulier de la scolastique avec Thomas d'Aquin, puis celle des temps modernes avec René Descartes. Cette anthropologie dualiste du christianisme hellénisé occidental établit, comme on sait, une distinction et une hiérarchie très nettes entre le monde matériel et le monde immatériel, entre un corps « inférieur » et une âme « supérieure » (le corps comme prison de l'âme, pour simplifier lapidairement).

Or, à l'opposé, dans la culture byzantine moniste qui nous occupe, l'être humain est considéré comme un composé totalement uni où le corps et l'âme, une chair et son esprit, sont liés de manière *substantielle*, en une substance qui appartient tout entière au monde créé. « Lorsqu'on dit que Dieu a fait l'Homme à Son image, le mot "Homme" ne signifie ni l'âme en elle-même, ni le corps en lui-même, mais *les deux ensemble* »<sup>7</sup>. Jean Climaque, moine et théologien syrien du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle qui fut hygoumène (abbé) du monastère de Sainte Catherine du Sinaï, et que nous allons retrouver fréquemment au cours de cet essai, écrit par exemple : « Je suis lié au corps pour toujours, ce n'est pas un malheur, mais une chance »<sup>8</sup>. Jamais aucun auteur d'obédience catholique romaine n'aurait pu proférer une telle affirmation, tant cette branche du christianisme méprise le corps et le tient pour

---

<sup>7</sup> Jacques Paul Migne (éd.), *Patrologia Graeca*, « Grégoire Palamas », Paris, éd. Du Petit Montrouge (1857-1868), PG 151, CL 1361 C. C'est nous qui soulignons.

<sup>8</sup> Jean Climaque, *L'Echelle Sainte*, introduction et notes par le Père Placide Deseille, Paris, Cerf (coll. Editions de Bellefontaine, Spiritualité Orientale, 24), 2007.

responsable de tous les maux de l'humanité, notamment à travers son interprétation de la notion de « péché originel ». Pour les orthodoxes au contraire, lors de la « faute » de désobéissance commise par les prétendus premiers parents de l'humanité, Adam et Eve, il n'y a pas eu déchéance de la nature humaine, il n'y a pas eu souillure du corps, ce corps n'est pas devenu infâme et impur — sinon Dieu n'aurait pas pu s'incarner (cf. *infra*).

C'est ici une autre grande différence avec les latins, cette fois-ci d'ordre entièrement théologique, dans la mesure où, pour l'orthodoxie, il y a un abîme entre le monde *créé* (et fini), dont l'homme — corps, âme, esprit — fait partie, et le monde *incrée* (et infini) du divin. En effet, contrairement à la scolastique thomiste qui, sous l'influence d'Aristote, conçoit Dieu comme esprit, comme « acte pur », ou encore comme « intellection subsistante » atteignable par la puissance de la pensée et de la méditation, pour la théologie byzantine, l'incrée demeure inconnaissable dans son essence, c'est-à-dire dans sa nature, ou encore dans sa substance, ces trois termes étant, dans ce contexte, plus ou moins équivalents. Le moine athonite Nicodème l'Hagiorite (1748-1809) l'affirme : « Dieu est en dehors de tout le sensible et l'intelligible, au-dessus de tout cela »<sup>9</sup>. Donc, si, comme le christianisme romain, l'orthodoxie distingue bien ces deux plans — le sensible et l'intelligible —, ils font pour elle tous les deux partie du monde créé, fini, et l'un ne prime pas sur l'autre : la théologie byzantine n'établit aucun lien entre l'immatériel et le spirituel, et selon elle, Dieu étant aussi éloigné de la pensée qu'il l'est du corps, il n'y a aucune raison qu'il soit plus atteignable par l'esprit que par les sens : pour l'orient, l'incrée (Dieu) n'est radicalement pas de ces ordres-là.

Il découle de ces deux postulats, l'anthropologique et le théologique, que pour les byzantins, c'est avec son corps *et* son âme (ou inversement, avec son âme *et* son corps, puisqu'il n'y a entre eux ni division ni hiérarchie) qu'on pense pouvoir s'approcher de Dieu et qu'on croit pouvoir s'unir à lui. Il s'ensuit également que lorsque cette union a lieu, elle « transfigure » et le corps et la pensée<sup>10</sup>. Cette conception de la mystique peut sans doute paraître étrange, car, comme le note le professeur Antoine Courban,

« (...) une telle approche n'est pas très familière à l'imaginaire contemporain, notamment occidental, fort marqué par le platonisme. L'homme moderne a tendance à assimiler toute forme de vie religieuse à un spiritualisme compris comme une renonciation, non seulement au monde et à ses pompes, mais également comme une négation du sensible, de l'esthétique et de la chair. »<sup>11</sup>

Enfin, dernière conséquence et non des moindres pour qui veut s'appuyer sur des textes, pour les mystiques orientaux, cette expérience vue comme une union à Dieu incrée étant très au-delà des capacités de l'intellect humain créé, elle est intraduisible en langue naturelle, dans les catégories disponibles du langage. Dans leurs témoignages, la plupart des mystiques « se plaignent de ne pouvoir

---

<sup>9</sup> Cité par Jean Eracle, « La prière du cœur », Saint-Maurice d'Agaune, *Echos de Saint-Maurice*, t. 59, 1961, p. 159.

<sup>10</sup> Cf. *infra*. Lors de la querelle palamite entre Barlaam le Calabrais et Grégoire Palamas, ce dernier a toujours insisté sur le caractère charnel, physique de l'expérience mystique.

<sup>11</sup> Antoine Courban, « Une certaine transparence du corps ? Le corps relégué de la tradition hésychaste », Cahiers du Centre Georges Canguilhem, 2007, 1, p. 35.

nous transmettre leur expérience »<sup>12</sup>. Aussi en passent-ils souvent, non sans difficulté, par des analogies, des figures de style, des métaphores plus ou moins fleuries, tel l'Espagnol du Siècle d'Or Jean de la Croix dans ses poèmes. C'est également ce que relève le P. Clément Legaré, qui a consacré à la totalité de l'œuvre de Jean Eudes (mystique français, 1601-1680) une étude sémiotique très fouillée :

« La structuration du discours mystique est particulière. Elle ne résulte pas d'une simple transposition rationnelle confinée à l'expérience commune des hommes. Au contraire, elle établit la proportionnalité de deux univers, en liant l'univers humain à l'univers divin révélé par Jésus, l'énonciateur du « mystère » (c'est-à-dire du dessein éternel de Dieu), tenu caché tout au long des âges. »<sup>13</sup>

Quelques années auparavant, le starets Silouane du mont Athos (1866-1936) résumait parfaitement cette conviction orthodoxe :

« Le Saint Esprit donne à l'âme une connaissance obscure. Il m'a fait connaître Le Seigneur, mon Créateur. Il m'a fait comprendre combien le Seigneur nous aime. *Mais l'expliquer, c'est impossible* »<sup>14</sup>.

Si donc, selon la doctrine hésychaste, il peut y avoir une forme de connaissance de l'incrédé, même parcellaire, elle ne peut en aucun cas être de nature cognitive, mais bien plutôt de nature *expérientielle*, et plus précisément d'ordre *esthésique*. Autrement dit, pour utiliser la terminologie de Landowski, elle n'est pas le résultat d'une « lecture » par un sujet doté de compétences modales, mais d'une « saisie » par un sujet que sa sensibilité perceptive rend esthésiquement compétent<sup>15</sup>. La plupart des théologiens orthodoxes sont d'ailleurs des mystiques : « Nul n'est théologien s'il n'a vu Dieu »<sup>16</sup>, affirme Évagre le Pontique. Ainsi, à l'issue de la grande « querelle byzantine », précisément, qui opposa au XIV<sup>e</sup> siècle le moine théologien mystique Grégoire Palamas au moine occidentalisé par la scolastique Barlaam le Calabrais<sup>17</sup>, c'est Grégoire qui sortit vainqueur, confirmant ainsi cette coloration expérientielle de la pensée orthodoxe :

« La polémique entre Grégoire et Barlaam ne concernait pas qu'un point de dogme ; le statut du théologien, la légitimité même de sa recherche étaient en cause. Qui, de fait, était habilité à dire la vérité au sujet de Dieu ? Celui dont l'intelligence avait été aguerrie par la fréquentation de la philosophie et des sciences profanes (Barlaam) — ou bien celui

---

<sup>12</sup> P. François Brune, *Pour que l'homme devienne Dieu*, Paris, Presses de la Renaissance (coll. Spiritualité), Paris, 2008, p. 307.

<sup>13</sup> P. Clément Legaré, *La mission continue de Jésus et le béruillien Jean Eudes*, Québec, Presses de l'université du Québec (coll. Sémiotique du discours religieux), 2006, p. 22.

<sup>14</sup> Archimandrite Sophrony, *Saint Silouane l'Athonite (1866-1938). Vie, doctrine et écrits*, Paris, Cerf (coll. Patrimoines - Orthodoxie), 2010. C'est nous qui soulignons.

<sup>15</sup> Cf. *Passions sans nom*, *op. cit.*, chap. 5, « La rencontre esthétique », pp. 94-96.

<sup>16</sup> Moine égyptien du IV<sup>e</sup> siècle, théologien aux origines de l'ascétisme chrétien.

<sup>17</sup> Cette querelle fut complètement ignorée par l'occident, trop occupé à la même époque (entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle) par la sienne propre, la célèbre querelle des universaux qui occulta les remous byzantins.

dont l'expérience spirituelle avait mûri dans une vie d'ascèse et de prière (Grégoire Palamas) ? »<sup>18</sup>

Cela dit, la contradiction byzantine n'aura échappé à personne. Si,

« de notre mode de connaissance intellectuelle au mode de connaissance divin il n'y a pas continuité par purification progressive ni passage à la limite mais rupture absolue parce qu'il y a changement d'ordre »<sup>19</sup>,

alors comment prétendre que l'union à Dieu est possible ? C'est ici qu'il faut introduire une nouvelle notion théologique, elle aussi généralement ignorée du tout au tout en occident : pour préserver la transcendance de Dieu tout en maintenant la possibilité pour l'homme de s'unir à lui, l'orthodoxie a développé, à partir de Grégoire Palamas, une distinction entre Dieu imparticipable et inconnaissable en son essence, et Dieu participable et connaissable dans ses *opérations*, encore appelées « énergies créées »<sup>20</sup>. Pour les byzantins, ces énergies divines sont distinctes de l'essence divine, tout en étant Dieu lui-même, puisqu'elles sont créées et procèdent (ou émanent) de lui. Même créées, elles imprègnent tout ce qui existe, tout le créé, l'ensemble des choses et des êtres qui peuplent le cosmos. Elles sont présentes et agissantes dans tout ce qui nous entoure, y compris en nous-mêmes. Ces énergies ne doivent pas être considérées comme un intermédiaire entre Dieu et le monde, ni un don qu'il confère. Elles sont Dieu lui-même en action, et chaque énergie créée est Dieu lui-même dans son indivisible totalité, non pas lui en partie, mais lui en totalité. Pour l'orthodoxie, Dieu créateur est donc à la fois parfaitement transcendant à sa création et extérieur à elle (ce qui évite le piège du panthéisme) mais il y est aussi et parfaitement immanent. La grande coupure n'est donc pas comme en occident entre le matériel et l'immatériel, l'un inférieur, l'autre supérieur, mais entre le créé, *tant sensible qu'intelligible*, et l'incréé, *tant dans son essence que dans ses énergies*. Si Dieu se laisse connaître dans la prière pure, si l'état accompli du chrétien repose dans l'union intime avec Dieu, écrit le théologien Jean Meyendorff, cette présence intime de Dieu dans le cœur « ne peut jamais être autre chose qu'un acte (*energeia*) libre de Dieu qui reste inaccessible dans son essence »<sup>21</sup>.

Remarquons au passage que la résolution de cette première contradiction en produit une seconde par dérivation, à savoir que si le créé est fini et l'incréé infini, il s'ensuit que par leur seule présence immanente dans le créé, les énergies divines « introduisent » de l'infini dans le fini. Symétriquement, cette remarque en appelle une autre concernant la spécificité de la pensée byzantine par rapport à la pensée scolastique aristotélicienne : elle fait fi des contradictions qui ne sont pour elle que le signe acceptable de la faiblesse des facultés intellectuelles humaines face à la sagesse divine et à ses plans. Car si, pour elle, Dieu est dans son essence tout à fait imparticipable, il est avant tout

---

<sup>18</sup> Antoine Lévy, *Le créé et l'incréé, Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006, p.10.

<sup>19</sup> P. François Brune, « Introduction à la spiritualité des églises en orient », *Messenger de l'Exarchat du patriarcat russe en Europe occidentale*, 42-43, 1963.

<sup>20</sup> L'inventeur en est Grégoire Palamas qui, à l'occasion de sa dispute avec Barlaam Le Calabrais, a le premier, dans sa *Défense des saints hésychastes*, fait ce distinguo, lequel a par la suite été reconnu par voie de concile au XIV<sup>e</sup> siècle (trois conciles tenus à Constantinople entre 1341 et 1354).

<sup>21</sup> P. Jean Meyendorff, *Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 2005, p. 45.

absolument inconnaissable, c'est-à-dire infiniment au-delà de nos capacités mentales. Et Grégoire Palamas d'écrire par exemple :

« Dieu est Être et Non-être ; Il est partout et nulle part ; Il a de nombreux noms et Il est innommable ; Il est en perpétuel mouvement et Il est immuable ; Il est absolument tout et rien de ce qui est »<sup>22</sup>.

De même, le Pseudo Denys l'Aéropagite (moine syrien, v. 500) n'hésite pas à affirmer :

« La manière de connaître Dieu qui est la plus digne de lui est de le connaître par mode d'inconnaissance »<sup>23</sup>.

Maxime Le Confesseur, quelques années plus tard, ne dit rien de radicalement différent. En ce sens, on peut donc affirmer que même si la théologie orthodoxe est beaucoup plus complexe et ardue que son homologue occidentale, elle est aussi, et du même coup, beaucoup plus humble qu'elle face à celui qu'elles se sont toutes deux donné comme « objet » et dont elles essaient de « dire » quelque chose.

Cela posé, pour l'hésychaste, l'union à Dieu, autrement appelée *déification*, *divinisation* ou encore *théosis* (θεώσις), est donc union avec ses énergies créées. Grégoire Palamas, grand défenseur de l'hésychasme et « inventeur » du concept d'énergies, l'affirmait avec vigueur. La divinisation consiste non pas à devenir Dieu (qui, dans son essence, reste imparticipable et incommunicable), mais à participer, en tant que corps-âme-esprit, aux énergies créées de Dieu et donc à la gloire divine infinie qui se communique dans ses opérations. La doctrine hésychaste n'est rien moins que la voie vers cette théosis, voie d'union supposée à Dieu en ses énergies créées, lesquelles peuvent également, selon elle, se manifester parfois sous la forme d'une lumière dite thaborique (θαβώρειο φως), comme nous allons le voir :

« Celui qui participe à l'énergie divine devient lui-même lumière. Il est uni à la Lumière et, avec la Lumière, il voit en pleine conscience tout ce qui reste caché à ceux qui n'ont pas cette grâce », déclare encore Grégoire Palamas. »<sup>24</sup>

Dernier point doctrinal à préciser : la voie hésychaste vise le rétablissement de l'homme tel qu'elle croit, avec l'ensemble des religions monothéistes du livre, que Dieu l'avait façonné avant sa chute, « à son image et à sa ressemblance »<sup>25</sup>, rétablissement rendu possible par l'incarnation de Dieu en l'homme Jésus, dont l'orthodoxie comprend le « mécanisme » comme une restauration de la nature

---

<sup>22</sup> Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes, Triade I, II et III*, introduction, texte critique, traduction et notes de Jean Meyendorff, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 30-31, 1959, rééd. 1973, p. 288, note texte grec 38.

<sup>23</sup> *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, ch. 7, « Noms Divins », Paris, Aubier, 1943, rééd. 1980, p. 145.

<sup>24</sup> Grégoire Palamas, « Sermon pour la fête de la Présentation au temple de la Sainte Vierge », cité par Vladimir Lossky, *La théologie de la Lumière*, in *Dieu vivant*, n°1, Paris, Seuil, 1945, p. 110.

<sup>25</sup> Genèse, 1, 26.



humaine par infusion de la divinité de Jésus à toute l'humanité, avec pour finalité d'accomplir son plan initial vis-à-vis de sa créature défaillante, et par là même de s'accomplir en tant que créateur (« et par Lui tout a été fait »<sup>26</sup>). Ainsi, d'après le P. Clément Legaré à propos de la mystique bérullienne :

« (...) créé à l'image de Dieu, l'homme, destiné à la divinisation, recevrait son accomplissement dans son élévation à l'univers divin. Ce plan initial, perturbé en Adam, sera modifié en un programme de restauration [*l'incarnation*] »<sup>27</sup>.

A cet égard, il est remarquable de noter que dans le cadre de l'économie générale du salut — ce qu'on appelle la sotériologie —, romains et byzantins ont des vues sensiblement différentes quant aux fins dernières, c'est-à-dire quant à « ce qui attend » l'homme, à titre individuel ou collectif, dans l'autre monde, auquel, on le sait, ils croient tous, une fois définitivement terminé son séjour en celui-ci.

La tradition scolastique occidentale définit cette fin dernière comme la jouissance de ce qu'elle appelle la « vision béatifique », alors que la tradition orientale, de son côté, parle, conformément à ce qui précède, de divinisation. En d'autres termes, et pour aller à l'essentiel, la différence entre ces deux conceptions de la vie éternelle peut se résumer aux réponses données par chaque culture théologique à la question suivante : une fois mort, l'homme sera-t-il *avec* Dieu ou bien *en* Dieu ? La scolastique répond, même si elle s'en défend, qu'il sera *avec* lui, qu'il aura enfin accès à une connaissance (intellectuelle) totale, pleine et entière de ce qu'il est et qu'il le contempera dans sa plénitude. L'orthodoxie, quant à elle, considère que l'homme sera *en* lui, c'est-à-dire qu'il deviendra « Dieu par participation », selon la formule de Jean de la Croix, ou encore « participant de la nature divine » selon celle de l'apôtre Pierre dans sa deuxième épître<sup>28</sup>, faisant ainsi écho à l'affirmation du psalmiste<sup>29</sup>, mise textuellement dans la bouche de Jésus lui-même dans le quatrième évangile : « J'ai dit : vous êtes des dieux »<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Formule du symbole de Nicée (le « credo ») à propos de Jésus Christ.

<sup>27</sup> *La mission continue de Jésus et le bérullien Jean Eudes, op. cit.*, p. 36.

<sup>28</sup> II Pierre, 1, 4.

<sup>29</sup> Ps, 82, 6.

<sup>30</sup> Jn, 10, 34.

Enfin, comme on vient de le voir, au-delà de cette seule restauration en lui de l'image de Dieu, et partant des affirmations néotestamentaires selon lesquelles « le Royaume de Dieu est au-dedans de vous »<sup>31</sup> et « vous êtes le corps du Christ »<sup>32</sup>, l'orant pense pouvoir connaître la théosis dès cette vie, c'est-à-dire participer, tel Adam avant d'être chassé de l'Eden, à la vie divine. Et Jean Cassien, moine théologien marseillais du IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle, d'affirmer dans ses *Collations*, recueils consacrés à la vie monastique :

« Tel doit être le but du solitaire ; c'est à quoi doit tendre tout son effort : mériter de posséder, dès cette vie, une image de la future béatitude, et d'avoir comme un avant-goût, dans son corps mortel, de la vie et de la gloire du ciel »<sup>33</sup>.

D'un point de vue sémiotique, l'expérience qui nous occupe concerne donc deux actants : d'une part l'orant, le sujet hésychaste, engagé dans une quête de réalisation de soi ; d'autre part cette instance à laquelle, pour se réaliser, il s'adresse et que sa prière construit donc comme une présence « objectivable, sémiotiquement “discrète” et par suite apte à porter un nom — Dieu — ainsi qu'à recevoir des attributs »<sup>34</sup>, lesquels sont, pour l'orthodoxie, on l'a vu, l'essence transcendante et surtout, en ce qui nous concerne, les énergies immanentes. « Reconnue (ou inventée) »<sup>35</sup>, cette instance prend pour le croyant, et a fortiori l'hésychaste qui croit possible de s'unir à elle, le statut de sujet, et plus exactement le statut de partenaire potentiel d'une interaction posée comme désirable mais dont les éventuels effets miraculeux ou prodigieux, eux, ne le sont pas et ne doivent pas se substituer à elle comme objet de quête (nous y reviendrons). Pour les byzantins en effet, non seulement la théosis est possible, mais elle constitue en tant que telle ce qu'ils définissent comme le but ultime de l'existence, notamment dans l'au-delà, mais aussi, éventuellement, ici-bas.

A ce stade de notre exposé, il convient de préciser au moins deux choses : tout d'abord le statut actantiel de ce partenaire auquel le sujet orant croit pouvoir s'unir, ensuite la nature théologique de cette union lorsqu'elle est supposée avoir lieu, avec les incidences sémiotiques qu'on peut tenter d'en tirer. Les réponses à ces deux interrogations se trouvent dans les interprétations et les croyances orthodoxes sur la personne de Jésus Christ.

Si besoin était, rappelons à cette occasion que, même si nous nous attachons à mettre en avant les différences entre les théologies de ces deux branches du christianisme, elles ont en commun la conviction fondamentale que Jésus Christ est Dieu fait homme, c'est-à-dire Dieu humanisé, et que tout en étant la deuxième personne — la deuxième hypostase, diraient les byzantins — de la trinité divine (père, fils, esprit), il est « descendu » sur terre et s'est incarné pour sauver l'humanité considérée comme déchue. En parlant de l'homme Jésus, catholiques comme orthodoxes affirment cette croyance avec fermeté dans le symbole de Nicée, c'est-à-dire le *credo*, confession qu'ils partagent à

---

<sup>31</sup> Lc, 17, 21.

<sup>32</sup> 1 Corinthiens 12, 27.

<sup>33</sup> Jean Cassien, *Collations*, 10, 7, cité par Jean-Yves Leloup, in *Ecrits sur l'Hésychasme: Une tradition contemplative oubliée*, Paris, Albin Michel, (coll. Spiritualités), 1990, p. 180.

<sup>34</sup> « *Shikata ga nai* », *art. cit.*, p. 51.

<sup>35</sup> *Ibid.*

l'exception du « *flioque* » (mais c'est une autre histoire) : « Il est Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu ». Cela dit, tout en étant tout à fait Dieu, il convient d'insister qu'il est en même temps pour eux, et c'est crucial<sup>36</sup>, tout à fait homme. Le concile de Chalcédoine, en 451, l'explicite clairement :

« Jésus-Christ, le même parfait en divinité, et le même *parfait en humanité*, le même vraiment Dieu et *vraiment homme* (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même *consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous* sauf le péché »<sup>37</sup>.

Cette humanisation proprement chrétienne, à raison de l'incarnation de l'instance « Dieu », a sémiotiquement son importance, notamment sur le plan actantiel. En effet, si pour le sens commun, dès que la figure de Dieu est évoquée, il est presque naturel de ne voir aussitôt surgir que la seule ombre du *Destinateur* transcendant de la sémiotique narrative standard (qu'il soit Manipulateur ou Judicateur), il convient de se départir complètement de cet a priori dès qu'il s'agit du christianisme. Le Dieu des chrétiens est en effet un Dieu étrange qui ne peut pas être réduit à ce seul rôle actantiel transcendant. La figure actorielle de l'homme Jésus fait de lui un Dieu à la fois incréé et créé, infini mais aussi fini, désincarné mais aussi incarné dans un corps humain qui fait de lui un *alter ego* des hommes, c'est-à-dire un *Sujet* en tous points semblable à eux (« sauf le péché »). Cet homme-Dieu, ou pour être plus précis ce Dieu-homme, est pour eux d'autant plus proche (d'autant moins uniquement Destinateur surplombant) que d'une part ils appuient cette interprétation sur d'innombrables citations des textes du nouveau testament, dont nous ne donnerons qu'une seule : « En effet, le Fils de l'homme [*Jésus*] est venu non pour être servi, mais pour servir (...) »<sup>38</sup>, et que d'autre part la foi chrétienne (faut-il là aussi le rappeler ?), affirmant sa résurrection d'entre les morts et son ascension, en fait un être éternellement vivant, aussi présent et agissant aujourd'hui qu'il y a vingt siècles. Ainsi, nous trouvons par exemple sous la plume d'un Basile (v. 330-379), moine et évêque de Césarée en Cappadoce, docteur de l'Église, l'affirmation suivante :

« Dieu sur terre, Dieu parmi les hommes ! Ce n'est plus celui qui donne sa Loi au milieu des éclairs, au son de la trompette sur la montagne fumante, au sein de l'obscurité d'un orage terrifiant [*Destinateur Mandateur*], mais celui qui s'entretient avec douceur et bonté, dans un corps humain, avec ses frères. Dieu dans notre chair ! Ce n'est plus celui qui n'agit que par moments [*Destinateur Judicateur*], comme chez les prophètes mais celui qui assume pleinement la nature humaine et qui, par sa chair qui est notre chair, élève à lui toute l'humanité. »<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Sans jeu de mot.

<sup>37</sup> C'est nous qui soulignons. Voir texte, *infra*, note 42.

<sup>38</sup> Mc, 10, 45.

<sup>39</sup> P. Jacques-Paul Migne (éd), *Patrologie grecque*, « Saint Basile », *Homélie pour la Nativité du Christ*, 2,6 ; PG 31, 1459 (trad. congrégation d'Orval).

Si donc nous devons donner une définition sémiotique lapidaire et générale de la figure du Christ dans les évangiles, elle prendrait bien plus souvent la forme d'un adjuvant que d'un Destinateur, mais ce pourrait être là l'objet d'une autre réflexion. Voilà pour ce qui est du statut actantiel « à géométrie variable » de cette instance divine avec laquelle l'hésychaste aspire à l'union.

Quant à la nature même de cette union, un autre détour par le nouveau testament et surtout par son interprétation par l'orthodoxie s'avère nécessaire pour la définir. En l'espèce, il s'agit de l'épisode dit de la transfiguration de Jésus sur le mont Thabor, rapporté par les trois évangiles synoptiques<sup>40</sup>. Citons le plus court :

« Six jours après, Jésus prend avec lui Pierre, Jacques et Jean son frère et les amène, à l'écart, sur une haute montagne, et il fut transfiguré devant eux. Son visage resplendit comme le soleil et ses vêtements devinrent blancs comme de la lumière » (Mt, 17: 1-2).

Si chez les romains cet épisode, considéré comme un peu anecdotique, n'a quasiment jamais débouché sur des réflexions ou des développements théologiques approfondis, il joue au contraire un rôle central dans la pensée byzantine. Là où, pour les occidentaux, il ne s'agit, assez grossièrement, que d'un « coup de projecteur envoyé d'en haut » par Dieu le père sur Jésus pour affirmer sa filiation, souligner sa divinité et légitimer sa mission sur terre, les orientaux voient tout à fait autre chose. Pour eux, il s'agit non pas d'une lumière qui, venant de l'extérieur, éclaire momentanément le Christ, mais bien de la lumière de sa divinité qui irradie son humanité « de l'intérieur » et dont la gloire, qu'il avait depuis toujours, rayonne à travers son corps, sa chair et ses vêtements.

Les orthodoxes considèrent cet épisode néotestamentaire comme un des sommets de la révélation sur le Christ dans la mesure où, selon leur interprétation, s'il s'est passé quelque chose de spécial sur le Thabor, ce n'est pas du côté de Jésus puisqu'il jouissait depuis sa conception de cette « gloire », mais bien plutôt du côté des témoins de la scène : les disciples ont un court instant eu la possibilité de percevoir leur maître tel qu'il était, ce qu'ils étaient bien incapables, en tant que simples humains, de voir en temps ordinaire. Le théologien syrien du VIII<sup>e</sup> siècle Jean Damascène résume ainsi cette conception :

« Dans la Transfiguration, le Christ n'est pas devenu ce qu'il n'était pas auparavant, mais il est apparu à ses disciples tel qu'il était, en leur ouvrant les yeux, en donnant la vue à ceux qui étaient aveugles »<sup>41</sup>.

Loin donc d'être un événement mineur que la liturgie fête à peine, la transfiguration est en orient non seulement une occasion de solennités cultuelles mais surtout un pilier fondamental d'une christologie qui engage d'une part la compréhension de la relation entre les deux natures du Christ, à savoir son humanité et sa divinité, et d'autre part la définition de la théosis qui nous occupe, où la relation entre l'humanité de l'orant et la divinité de celui auquel il s'adresse est homologable à celle

---

<sup>40</sup> Mt, 17, 1-8 ; Mc, 9, 2-8 ; Lc, 9, 28-36.

<sup>41</sup> P. Jacques-Paul Migne (éd), *op. cit.*, « Saint Jean Damascène », PG 96, col. 548 C-549 A.

que la théologie considère comme déjà réalisée en la personne de Jésus — ce que Cyrille d'Alexandrie résume ainsi :

« il faut attribuer l'*antériorité* au Seigneur, même *incarné*, parce qu'il est Dieu par nature, *uni à la chair* et *communicant* régulièrement à son corps les biens afférents à sa propre nature »<sup>42</sup>.

A grands traits, en simplifiant, chez les occidentaux, pour qui, rappelons-le, la coupure entre la créature et son créateur se situe entre l'ordre du matériel et l'ordre de l'immatériel, l'humanité du Christ relève du premier ordre alors que sa divinité relève du second. Autrement dit, et un peu lapidairement, si pour la tradition romaine le Christ en croix souffrait dans sa chair et son corps, c'est-à-dire dans son humanité, son âme quant à elle — d'essence divine — jouissait déjà de la « vision béatifique » et ne subissait pas le moindre tourment. En d'autres termes encore, pour l'occident, la personne du Christ était comme un point de connexion, de jonction, entre deux natures autrement disjointes l'une de l'autre<sup>43</sup>.

La théologie byzantine, de son côté, en cela plus fidèle à la lettre de la définition apophatique<sup>44</sup> arrêtée par la profession de foi du concile de Chalcédoine selon laquelle ces deux natures unies l'une à l'autre sont reconnues comme « sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation »<sup>45</sup>, considère que la divinité du Christ était infuse à son humanité, corps, âme et esprit, dès sa conception. C'est ainsi que l'analogie du fer et du feu dans un brandon incandescent dont on ne peut dire qu'il est du fer devenu feu ou du feu devenu fer, est utilisée par de très nombreux théologiens orientaux pour faire comprendre qu'entre l'humanité et la divinité de Jésus il y a une intime et réciproque compénétration sans confusion, ce qu'en termes plus techniques ils désignent du mot *περιχώρησις* (périorèse), terme également utilisé pour décrire les rapports entre les personnes de la trinité. Jean Damascène par exemple, parlant des capacités divines de l'homme Jésus, fait appel à cette image pour analyser ce rapport entre ses deux natures :

---

<sup>42</sup> Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, « Sur L'Incarnation », trad. du P. de Durand, Paris, Cerf (coll. sources chrétiennes, 97), 1964, p. 293. C'est nous qui soulignons.

<sup>43</sup> Thèse développée notamment par le P. Brune dans son ouvrage fondateur *Pour que l'homme devienne Dieu*, *op. cit.*.

<sup>44</sup> Par opposition à la théologie dite *cataphatique*, qui prône que Dieu possède des qualités positives, la théologie *apophatique* nie qu'on puisse définir Dieu par des termes positifs et les remplace par des termes négatifs ou privatifs.

<sup>45</sup> « (...) Suivant donc les saints pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus Christ, le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché, avant les siècles engendré du Père selon la divinité, et aux derniers jours le même (engendré) pour nous et notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité, Un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt gardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils, unique engendré, Dieu Verbe, Seigneur Jésus Christ, selon que depuis longtemps les prophètes l'ont enseigné de lui, que Jésus Christ lui-même nous l'a enseigné, et que le Symbole des pères nous l'a transmis ». In *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, trad. André-Jean Festugière, Paris, Beauchesne, 1982.

« Car ce n'est pas par sa propre force, mais en vertu du Verbe qui lui est uni, que la chair du Christ produit des choses divines ; par celle-ci le Verbe manifesta sa propre efficence. Le fer incandescent ne brûle pas parce qu'il posséderait par nature le pouvoir de brûler, mais parce qu'il l'a obtenu du feu »<sup>46</sup>.

Ou encore Basile de Césarée, dit Basile le Grand, à propos de la rédemption :

« Comment la lumière est-elle venue en tous par un seul ? De quelle manière la divinité est-elle dans la chair ? Comme le feu dans le fer... : tout en demeurant à sa place, le feu communique au fer sa propre ardeur ; il n'est pas du tout diminué par cela mais il remplit entièrement le fer auquel il se communique »<sup>47</sup>.

Jonction chez les uns, infusion, compénétration ou périchorèse chez les autres : les divergences de vues sont assez profondes et reflètent parfaitement l'écart entre le caractère intellectuel, spéculatif et rationnel de la scolastique thomiste occidentale et la dimension plus mystique, plus spirituelle, plus analogique, mais aussi plus ancrée dans l'expérience, de la théologie orientale qui croit en la divinisation de l'homme. Paul Evdokimov résume ainsi ces divergences : « L'Orient, plus mystique, est tout entier dans la méditation sur la déification ; l'Occident, plus moralisant, s'occupe de la manière dont l'homme rendra ses comptes à Dieu »<sup>48</sup>. Du côté romain donc, Dieu étant pur esprit, c'est par l'esprit qu'on peut l'atteindre et « lui rendre des comptes ». Au contraire, prévaut du côté byzantin cette idée d'infusion et de compénétration des natures humaine et divine, à l'instar du Christ lui-même : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu ». Cette maxime attribuée à Augustin d'Hippone<sup>49</sup>, reprise en fait d'autres pères de l'église qui l'avaient précédés, tels par exemple Hippolyte de Rome, Irénée de Lyon ou Athanase d'Alexandrie<sup>50</sup>, se retrouve aussi, après lui, dans des variantes assez proches les unes des autres, sous la plume d'un nombre considérable de théologiens orthodoxes, aussi bien grecs qu'orientaux<sup>51</sup>. C'est par fidélité à cette tradition des pères que l'orthodoxie a développé cette théologie de la théosis.

---

<sup>46</sup> Jean Damascène, cité par Theophil Tschipke, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg, Studia Friburgensia, 94, Academic Press Fribourg-Saint Paul Fribourg, 2003, p. 69.

<sup>47</sup> P. Jacques-Paul Migne (éd.), *op. cit.*, « Saint Basile », *Homélie pour la Nativité du Christ*, art. cit..

<sup>48</sup> Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, 1959, p. 17.

<sup>49</sup> Thomas d'Aquin : « Dicit enim Augustinus in quodam Sermone de Nativitate Domini : "Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus" », *Somme Théologique*, III-Q1.

<sup>50</sup> Hippolyte de Rome (170-235) : « Si donc l'homme est devenu immortel, il deviendra Dieu aussi », *Homélie sur la Sainte Théophanie* (attribuée), cité par Marie-Christine Hazaël-Massieux, *36 questions sur Dieu avec les Pères de l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 2005, note 8, p. 20 ; Irénée de Lyon (177-202) : « la Parole de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, qui, par son amour transcendant, est devenu ce que nous sommes, afin qu'Il puisse nous amener à être ce qu'Il est Lui-même », *Contre les hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, livre V, préface, Paris, Cerf, 2011 ; Athanase d'Alexandrie (298-373) : « Car le fils de Dieu s'est fait homme pour nous faire Dieu », *Discours sur l'incarnation du verbe*, 54:3, PG 25: 192B.

<sup>51</sup> Par exemple Maxime le Confesseur (580-662) : « La ferme assurance des choses à venir concernant l'espérance de la déification de la nature humaine repose sur l'incarnation de Dieu, faisant de l'homme un dieu au même degré que Dieu lui-même est devenu homme... », cité par Jacques Touraille, *Philocalie des pères neptiques*, Paris, Cerf (coll. Bellefontaine), 2004, T. A-3.

C'est donc de cette participation, de cette périchorèse, également appelée circumincession, qu'il s'agit lorsque les orthodoxes parlent de divinisation de l'homme, d'union à Dieu, ou plus précisément d'union à ses énergies créées. Cette union, elle aussi « sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation », consiste pour l'hésychaste à entrer tout entier — encore une fois, corps, âme et esprit — en Dieu, à habiter en lui et à le laisser habiter en soi, dans le respect des différences essentielles entre eux. Par sa prière, il pense et espère faire siennes les périchorèses trinitaire et christologique. Mgr Athanase Jevtitch résume ainsi cette triple homologie entre l'orant déifié, le Christ et la trinité :

« Saint Grégoire Palamas (...) souligne clairement que selon cette union bienheureuse, personnelle selon l'énergie, Dieu et les saints [*les orants*] s'étreignent réciproquement et que cette *περιχώρησις*, cette étreinte réciproque divino-humaine est à l'image de la périchorèse des personnes de la trinité et (...) à l'image de la périchorèse aussi qui existe entre les natures sans séparation et sans confusion du Christ, nature divine et nature humaine »<sup>52</sup>.

Or, sémiotiquement parlant, il n'existe guère que les termes et concepts d'*union*, d'*ajustement* et de *contagion* dont on puisse faire l'hypothèse qu'ils rendent compte de ce type de relation qui, à l'évidence, n'a rien de « jonctif » au sens que la grammaire narrative standard donne à cet adjectif<sup>53</sup>. Elle n'implique en effet aucun transfert d'objet mais relève uniquement du contact direct et non médiatisé entre deux sujets. Elle va même au-delà du seul contact dans la mesure où elle consiste à se compénétrer l'un l'autre — ce qu'on peut essayer de traduire par l'idée d'une *inhabitation réciproque* : un sujet S1 est « dans », ou plutôt « chez » un sujet S2, et inversement, selon un rapport réciproque d'« union », cette fois au sens sémiotique, tel que chacun, *tout en conservant son intégrité* — car cette union n'a rien de fusionnel (cf. la définition de Chalcedoine) —, participe intimement à la « vie » de l'autre et, ce faisant, *s'accomplit* en tant que sujet dans et par ce rapport même à l'autre. On trouve ici peu ou prou l'ensemble des éléments que Landowski posait, dans un texte de 2002 sur la « présence contagieuse », comme conditions d'un « accomplissement mutuel » :

« c'est seulement lorsque cette dualité (et plus généralement l'intégrité des participants, quel qu'en soit le nombre) est maintenue — et cela y compris au plus intime de l'interaction — qu'on peut voir la grammaire du sensible produire quelque chose de véritablement neuf et inédit : une œuvre commune, fruit de *l'ajustement* entre des corps-sujets à la fois *autonomes* et *unis*, par *contagion* »<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Mgr Athanase Jevtitch, *Études hésychastes*, trad. du serbe par Jean-Louis Palierne, Lausanne, L'âge d'homme (coll. La lumière du Thabor), 1995, p. 104.

<sup>53</sup> La grammaire narrative standard, comme on sait, fait dépendre la réalisation des sujets de leurs états de « jonction » (état conjoint ou disjoint) avec les objets de valeur. Cf. Algirdas J. Greimas et Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.

<sup>54</sup> E. Landowski, « En deça ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 83, 2002, p. 44 (repris in *id.*, *Passions sans nom*, *op. cit.*).

Voilà donc pour ce qui est de ce petit casse-tête sémiotique qu'est la nature théologique de cette union, de cette périchorèse. Nous y reviendrons plus en détail ultérieurement.

## 2. Photophanies et théophanies

La littérature hésychaste, et en particulier la *Philocalie des pères neptiques*, mais aussi la littérature mystique en général, fourmillent de témoignages de phénomènes lumineux surnaturels ou paranormaux<sup>55</sup>. Nous n'en discuterons évidemment ni la véracité ni la crédibilité car là n'est pas le propos. Dans ces textes, les phénomènes en question sont considérés comme les manifestations sensibles et réelles de l'union qu'on pense être établie avec l'instance divine. Jean Meyendorff le confirme :

« C'est la présence de Jésus à l'intérieur de son être, à laquelle la vie sacramentelle donne une réalité pleine et existentielle, indépendante de l'imagination, que le moine est appelé à prendre en conscience. La vision lumineuse dont il pourra alors bénéficier ne sera donc ni un symbole, ni un effet de l'imagination, mais une théophanie aussi véritable que celle du Mont Thabor, puisqu'elle manifestera le même corps déifié du Christ »<sup>56</sup>.

Nombreux sont les textes mystiques ou à propos des mystiques, tant orientaux qu'occidentaux, qui rapportent ces visions lumineuses miraculeuses, visions que les catholiques romains considèrent comme inexplicables et que les orthodoxes, au contraire, expliquent simplement comme étant les énergies divines créées se donnant à percevoir par le créé. Mais la particularité de l'hésychasme par rapport à d'autres expériences mystiques doublées de visions (les apparitions mariales par exemple), c'est que, selon d'autres témoignages tirés de la même *Philocalie* ainsi que d'autres sources plus récentes<sup>57</sup>, certains visionnaires hésychastes deviennent à leur tour eux-mêmes lumineux, à l'instar de Moïse descendant du Sinaï<sup>58</sup>, et plus encore à l'instar de Jésus sur le mont Thabor, lors de l'épisode rapporté de sa transfiguration.

---

<sup>55</sup> La *Philocalie des pères neptiques* est une anthologie de textes hésychastes en grec regroupés au XVIII<sup>e</sup> siècle par Nicodème l'Hagiorite et Macaire de Corinthe puis traduite en plusieurs langues (russe, slavon, roumain, français, anglais, etc.). Cf. Jacques Touraille, *Philocalie des pères neptiques*, 3 t., Paris, DDB-J.C. Lattès, 1995 ; rééd., 11 vol., Paris, Cerf (coll. Bellefontaine), 2004. Pour la littérature mystique en général, voir par exemple, en Espagne, Thérèse d'Avila, en Italie, Angèle de Foligno, etc. ; cf. P. François Brune, *Saint Paul, le témoignage mystique*, Toulouse, Oxus, 2003, ou *Pour que l'homme devienne Dieu, op. cit.*. Pour la littérature hésychaste, voir par exemple les *Apophtegmes des Pères du Désert*, recueil de textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles qui font de nombreuses mentions de l'expérience des énergies divines : Arsène le Grand, Abbas Sisoès, Abbas Pambo ou Macaire, etc., tous ont connu cette transfiguration ; dans la tradition russe, outre Séraphim de Sarov (*Récit d'un Pèlerin Russe*), elle est rapportée pour Serge Radonège (XIV<sup>e</sup> siècle), ou, plus près de nous dans le temps, chez les starets du monastère russe d'Optino.

<sup>56</sup> Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe, op. cit.*, p.38.

<sup>57</sup> Par exemple, *Récits d'un pèlerin russe*, Anonyme du XIX<sup>e</sup> siècle, trad. Jean Laloy, Paris, Seuil, 1999.

<sup>58</sup> « Lorsque Moïse descendit de la montagne, ayant en mains les deux tables de la Loi, il ne savait pas que son visage rayonnait de lumière depuis qu'il avait parlé avec le Seigneur... Quand il eut fini de leur parler, il mit un voile sur son visage » (Exode, 34, 29-35).



A titre d'illustration, voici une première citation, tirée de *L'Entretien avec Motovilov*<sup>59</sup> qui relate cette expérience à laquelle Séraphin de Sarov et son ami Motovilov sont associés. Motovilov, brusquement aveuglé par son ami Séraphin qui lui demande « Pourquoi ne voulez-vous pas me regarder ? », lui répond : « Je ne puis regarder, mon Père, vos yeux projettent des éclairs ; votre visage est devenu plus éblouissant que le soleil et j'ai mal aux yeux en vous regardant ».

Ce à quoi Séraphin réplique :

« Ne craignez rien, en ce moment vous êtes devenu aussi lumineux que moi (...) ; autrement vous ne pourriez me voir tel que vous me voyez ». Ainsi, d'après ce texte, le témoin de ce que certains auteurs appellent une « photophanie » (φωτοφάνεια) est lui-même lumineux : dans cet effet supposé de l'union, la lumière est à la fois objet et moyen de la contemplation. Le père François Brune résume ainsi ce paradoxe : « Nous ne pouvons connaître et éprouver Dieu par nos propres facultés, mais seulement par Dieu lui-même, par participation à l'être même de Dieu. On ne peut donc percevoir la lumière de Dieu que si l'on est soi-même pénétré et transfiguré par cette même lumière »<sup>60</sup>.

C'est ce que, bien des siècles plus tôt, Grégoire Palamas exprimait en ces termes :

« Car c'est dans la lumière qu'apparaît la lumière et c'est dans une lumière semblable que se trouve la faculté visuelle ; (...) Si elle se regarde elle-même, elle voit la lumière ; si elle regarde l'objet de sa vision, c'est aussi de la lumière ; et si elle regarde le moyen qu'elle emploie pour voir, c'est là encore de la lumière ; c'est cela l'union : que tout cela soit un, de sorte que celui qui voit n'en puisse distinguer ni le moyen, ni le but, ni l'essence, mais qu'il ait seulement conscience d'être lumière et de voir une lumière distincte de toute créature »<sup>61</sup>.

Plus proche de nous, en occident, voici ce que rapportent le P. René Laurentin et le docteur Mahéo dans leur ouvrage consacré à une mystique française contemporaine, Sœur Yvonne-Aimée de Jésus, du couvent des Augustines de Malestroit (1901-1951) :

« Quand nous sommes entrés, sœur Yvonne-Aimée, assise dans son lit, avait une figure rayonnante... elle s'est un peu allongée. J'ai vu alors son cœur embrasé comme du feu. Aux mouvements de la respiration, l'intensité de clarté augmentait ou diminuait. Cela plusieurs minutes ; on aurait dit un phare, un soleil, un brasier. Elle avait l'air d'avoir mal. (...) Elle est retournée au lit, puis nous avons constaté, en passant la main sur le cœur, qu'une ou deux côtes de sa poitrine étaient soulevées (...) Tout à coup son cœur a eu des soubresauts très violents, puis est devenu lumineux. Cela s'est produit au moins une

---

<sup>59</sup> *Seraphim de Sarov*, biographie et textes traduits par Irina Gorainoff, Paris, Desclée de Brouwer et Bellefontaine, 1979, p. 177 (voir aussi, *Seraphim de Sarov, L'entretien avec Motovilov*, trad. Mouraviev, Préface de Michel Evdokimov, Paris, Cerf, 2002).

<sup>60</sup> P. François Brune, *Pour que l'homme devienne Dieu*, op. cit., p. 298.

<sup>61</sup> Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, op. cit., Triade II, 3, 36.

dizaine de fois. C'était comme un foyer qui s'embrasait et s'éteignait tour à tour, passant du rouge foncé au feu brillant d'une flambée. (...) Je vis mère Yvonne qui était dans son lit, les yeux ensanglantés et versants des larmes de sang. Un quart d'heure après, je vis son cœur devenir lumineux, à travers les draps et couvertures... Elle sortit de son lit... à ce moment-là tout son corps est devenu lumineux au point d'éclairer la chambre où j'avais fait l'obscurité en supprimant l'électricité. Je ne peux préciser la durée. Puis tout est redevenu normal »<sup>62</sup>.

Le fragment suivant, tiré de la *Philocalie des pères neptiques* corrobore, lui encore, à propos de Syméon le Nouveau Théologien (XI<sup>e</sup> siècle), cet aspect lumineux de l'expérience mystique qui nous occupe :

« Un soir qu'il priait et disait en son esprit « Mon Dieu, ayez pitié de moi qui suis un pécheur », d'un seul coup, une puissante illumination divine brilla d'en haut sur lui. Toute la pièce fut inondée de lumière. Le jeune homme ne savait pas s'il était dans la maison ou sous un toit. Il ne voyait que la lumière de tous côtés. Il ignorait même qu'il fût sur terre. Aucune crainte de tomber. Aucun souci de ce monde. Il ne faisait plus qu'un avec cette lumière divine. Il lui semblait être devenu lui-même lumière et entièrement absent du monde »<sup>63</sup>.

Bien qu'on relève, dans les deux derniers témoignages, d'autres aspects de la pratique et de l'expérience mystique, à savoir la prière, le cœur et les larmes — qui nous occuperont plus loin —, nous ne retiendrons pour l'instant, de ces trois extraits, que l'aspect miraculeux (prodigieux, surnaturel ou paranormal) et soudain de la photophanie, phénomène dont on comprend que la *Philocalie*<sup>64</sup> le considère dans certain cas comme une véritable théophanie (θεοφάνεια) puisque, pour les orthodoxes, c'est une conséquence sensible de la déification, une manifestation de la théosis.

Cela dit, cette même *Philocalie* précise au moins deux choses. D'une part que ce phénomène est loin d'être systématique, qu'il n'est que (mythiquement) probable. Car Dieu n'agit pas pour le croyant « sur commande » — sinon il s'agirait d'une forme d'idolâtrie, de superstition ou de magie, ce que, sémiotiquement parlant, nous traduirions comme relevant du régime interactionnel de la *programmation*, dans lequel causes et effets s'enchaînent automatiquement. Au contraire, ce que les orthodoxes considèrent comme une « grâce » accordée à l'orant (par Dieu comme Destinateur Judicateur dans ce cas) se produit soudainement, imprévisiblement et indépendamment de sa volonté, c'est-à-dire sans qu'il puisse s'y attendre, mais surtout aléatoirement, étant donné que seuls quelques

---

<sup>62</sup> P. René Laurentin et le prof. Patrick Mahéo, *Yvonne-Aimée de Malestroit, les stigmates*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1990, pp. 85, 86 et 102.

<sup>63</sup> Cité par Jean Eracle, « La prière du cœur », *art. cit.*, pp. 152-153.

<sup>64</sup> Voir en général Olivier Clément « Introduction à la spiritualité philocalique » in J. Touraille (éd.), *Philocalie des pères neptiques*, *op. cit.*, ou, en particulier, Syméon le Pseudo Macaire, *Œuvres spirituelles*, t. 1, Paris, Cerf, 1981; ou encore Syméon le Nouveau Théologien, « Méthode de la sainte prière et attention. », *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Paris, Cerf, 2<sup>e</sup> éd. 1980.

uns<sup>65</sup> bénéficient, arbitrairement semble-t-il, de ce miracle. On l'aura compris, c'est bien du régime contraire à la programmation qu'il s'agit ici, celui de l'*assentiment* ou de l'*accident* fortuit, fondé sur le principe d'aléa. Transgressant les lois de la nature censées régir immuablement le cosmos et en garantir la stabilité, la régularité, introduisant au contraire une discontinuité radicale dans l'ordre linéaire et naturel des causalités, ce régime constitue très exactement l'opposé de toute programmation<sup>66</sup>. Notons à ce propos que l'éphémère expérience d'une grâce imprévisible et soudaine mais aussitôt suivie du retour aux tourments de la vie ordinaire n'est pas sans rappeler, formellement, l'enchaînement syntagmatique décrit sur un autre plan, celui de l'expérience esthétique, par Greimas dans *De l'Imperfection* : sur un fond de routine quotidienne, l'irruption d'un « accident esthétique » provoquant un « éblouissement » soudain, accompagné du sentiment d'une « conjonction totale » qui donne au sujet accès à un « monde autre », chargé de signification — aussitôt suivi de l'inévitable retour à la routine insignifiante du quotidien, avec de surcroît la « nostalgie de la perfection »<sup>67</sup>.

D'autre part, malgré ce qu'ils voient de surnaturel dans la photophanie, certains auteurs vont jusqu'à mettre en garde l'orant contre la recherche du surgissement de cette discontinuité et contre le désir de vivre ou de revivre ce prodige qui, justement parce qu'il est de l'ordre du prodige, ne doit pas constituer un objet de quête ou une fin en soi. La méthode hésychaste est avant tout une ascèse qui a plutôt pour finalité de réunifier (nous y reviendrons) celui qui la pratique, de lui permettre de réunir les conditions de sa déification, de le préparer à rencontrer l'instance qu'il prie et à s'y unir, indépendamment des éventuelles manifestations qu'en tant que Destinateur Judicateur elle lui fera la « grâce » de lui accorder comme rétribution.

Curieusement, mais en définitive assez sagement de son propre point de vue, si l'hésychasme se veut une voie vers la théosis, il s'interdit d'en être une vers ses éventuels effets ou conséquences d'ordre surnaturel. Les maîtres hésychastes considèrent donc ces photophanies comme tout à fait secondaires ou négligeables, voire, pour certains, dangereuses. Les rechercher risque, soulignent-ils, de causer beaucoup de tort, au détriment de la santé de l'âme et de l'esprit de l'orant car c'est à l'illusion spirituelle que ce désir peut conduire, illusion dans laquelle, se croyant déjà « saint », il ne serait que victime de folles hallucinations en croyant « voir » des anges, la vierge Marie, des saints, etc.

De plus, leur méfiance vis-à-vis du surnaturel tient également au fait qu'une photophanie peut avoir encore une troisième origine : outre une « authentique » théophanie, outre un simple mirage autosuggéré, elle peut, ce qui est infiniment plus risqué d'un point de vue religieux, être le fait de « l'ennemi », de l'Anti-Destinateur, du « démon », auquel (faut-il le rappeler ?) l'orthodoxie croit. Car, pour mieux tromper et semer le trouble, principale activité que la théologie lui attribue, le « malin » est prompt à se parer des atours de la divinité. C'est d'ailleurs ce que confirme l'écriture, sous la plume de l'apôtre Paul dans sa deuxième épître aux Corinthiens : « Et cela n'est pas étonnant, puisque Satan lui-même se déguise en ange de lumière »<sup>68</sup>. En effet, si selon la croyance chrétienne Lucifer est un

---

<sup>65</sup> Dès lors considérés comme « saints » — cf. *supra* la citation de Mgr Athanase Jevtitch.

<sup>66</sup> Sur l'homologation entre la distinction des pratiques respectives de la « magie » et de la « grâce », et celle des régimes de sens dits de la « programmation » et de l'« assentiment » (à l'« accident »), cf. E. Landowski, « Shikata ga nai », *art. cit.*.

<sup>67</sup> Algirdas J. Greimas, *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987, p. 17, 22 et passim.

<sup>68</sup> 2 *Corinthiens*, 11, 4.

ange déchu, il était surtout, avant sa rébellion et sa chute, le plus beau de tous les anges, le « porteur de lumière », comme le rappelle l'étymologie de celui-là — *luci-fer* — parmi ses innombrables noms. Ce serait par conséquent un pari follement risqué, insensé, que de chercher à provoquer de tels phénomènes, pari dont la pire des issues possibles, tout aussi imprévisible que les autres, serait de tomber dans le piège de l'ennemi, c'est-à-dire dans les griffes de l'Anti-destinateur Judicateur, qui, dans sa duplicité, se faisant passer pour celui qu'il n'est pas, « exaucerait » la prière de l'orant précisément parce qu'elle est mal orientée. Face à cet aléa et au risque qu'il représente de se perdre, c'est donc la plus élémentaire prudence qui s'impose au croyant.

A travers les diverses interprétations possibles que les maîtres hésychastes proposent de ces phénomènes lumineux, on retrouve donc bien tous les composants du régime interactionnel de *l'assentiment*. D'évidence, à leurs yeux, rechercher ce type d'expérience serait une quête parfaitement insensée. L'issue en est irréductiblement aléatoire, puisque c'est tout aussi arbitrairement et souverainement que l'un et l'autre des Destinateurs potentiels décident ou refusent de « distribuer » ce genre de prodige. Mais surtout, une fois « distribuée », cette lumière peut indifféremment s'avérer ou bien le signe de la faveur d'une divinisation accordée par l'un, ou bien celui de la disgrâce infligée par l'autre — ce que par opposition nous pourrions qualifier de « diabolisation ». Le niveau de risque que sa quête amènerait à prendre est donc tout simplement absolu. Si entre l'orthographe de ces deux verbes, *prier* et *parier*, il n'y a qu'un infime écart — rien qu'une voyelle —, cette simple lettre est pourtant la marque de la différence abyssale qui sépare l'oraison du jeu. Et il est clair que pour l'hésychasme, l'orant ne saurait se transformer en « joueur » à la Dostoïevski<sup>69</sup>.

D'ailleurs, la plupart des mystiques dont on rapporte qu'ils ont vécu un tel prodige, une telle expérience miraculeuse, un tel « accident », n'y restent généralement (et, sémiotiquement parlant, par définition) que très peu de temps, pour retourner très vite à la pratique (par comparaison « durative », dirions-nous) de l'*ascèse*, régime de rapports que nous allons à présent décrire, dans lequel ils doivent exercer une attention extrême vis-à-vis d'eux-mêmes, une vigilance serrée, pour éviter de tomber dans les pièges de l'illusion décriée par les Pères, tout en demandant l'aide de l'instance à laquelle ils s'adressent, c'est-à-dire, pour eux, à Dieu — ce à quoi l'orthodoxie a donné le nom de *nepsis*, ou garde du cœur.

---

<sup>69</sup> Cf. E. Landowski, *Les interactions riquées*, op. cit., ch. V, « Deux formes de l'aléa », pp. 65-71.

### 3. Nepsis et pathémata

Cette garde du cœur, cette *nepsis*, n'est en fait que la première étape de cette forme d'ascèse de conversion appelée en grec μετάνοια (*métanoïa*), à laquelle l'orant s'astreint pour tenter d'atteindre l'état d'hésychia qui a donné précisément son nom à cette école de spiritualité et dont la racine grecque, ησυχία (*hésychia*), signifie repos, calme, paix, immobilité, silence, recueillement — en un mot, quiétude. Né de l'érémisme puis du monachisme primitifs, il n'est guère étonnant que l'hésychasme cultive en premier lieu l'éloignement, le retrait du monde, pour se consacrer à la prière. Jean Climaque écrit :

« Le commencement de l'hésychia est d'éloigner tout bruit, parce que le bruit trouble les profondeurs de l'âme. Et sa perfection est de ne craindre aucun trouble et d'y demeurer insensible »<sup>70</sup>.

Syméon le Nouveau Théologien (XI<sup>e</sup> siècle) renchérit :

« Ensuite, assis dans une cellule tranquille à l'écart et dans un coin, fais ce que je te dis : ferme la porte et élève ton esprit au dessus de tout objet vain et temporel »<sup>71</sup>.

Le P. Philippe Dautais définit ainsi cette ascèse :

« Métanoïa signifie "au-delà de nous", au-delà de l'intellect, de notre raison rationnelle et se rapporte à un mouvement de *conversion* ou de *retournement* par lequel l'homme s'ouvre à plus grand que lui-même *en lui-même*. Le repentir est une ré-orientation du désir qui s'exprimait par rapport au monde et qui maintenant est orienté vers Celui qui est Source de désir en nous car il est Source de vie »<sup>72</sup>.

La *nepsis* constitue donc les prémices de cette ascèse, laquelle permettra éventuellement à l'orant, via l'hésychia, de s'unir à l'instance qu'il sollicite, c'est-à-dire Dieu, sans pour autant oublier qu'il reconnaît ne pas pouvoir y arriver par ses propres forces, et que pour lui c'est Dieu lui-même qui va agir en lui et lui donner tout ce qui est nécessaire pour parvenir à l'expérience de cette grâce, et à l'union intime. Fidèles au *distinguo* entre le créé et l'incréé, tous les mystiques et tous les théologiens orthodoxes l'affirment : selon leur croyance, l'homme ne peut pas atteindre Dieu par la seule purification ou le seul aiguisement progressifs de ses facultés intellectuelles ou sensorielles ; pour eux, le seul « instrument » nécessaire pour connaître Dieu est Dieu lui-même, à la fois objet de cette jouissance et seul moyen de l'atteindre, comme on a pu le voir à propos des supposées théophanies. Il s'agit donc d'emprunter d'abord une voie d'humilité, où l'orant demande à Dieu d'une part de venir

---

<sup>70</sup> Jean Climaque, *L'Echelle Sainte*, *op. cit.*, degré 27, 4.

<sup>71</sup> Syméon le Nouveau Théologien, « Méthode de la sainte prière et attention », *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Paris, Cerf, 1980.

<sup>72</sup> P. Philippe Dautais, « La métanoïa, premier pas sur le chemin de la guérison », *Le Chemin*, 20, 1993. C'est nous qui soulignons.

habiter son corps, « temple du Saint Esprit » selon Paul de Tarse<sup>73</sup>, d'autre part de le soutenir dans les efforts qu'il doit nécessairement accomplir pour que son être, par nature créé, puisse peu à peu « s'ajuster » à l'être incréé qu'est la divinité, afin de rendre leur union possible.

La garde du cœur est donc un exercice mu par une intentionnalité très clairement assumée : il s'agit d'influencer, voire de fléchir celui auquel l'hésychaste s'adresse, afin qu'il lui vienne en aide. La méthode développée par la tradition comporte un certain nombre de conseils ou de prescriptions pour rendre cette prière (au sens anglais de *prayer* et non pas de *worship*<sup>74</sup>) plus efficace, ou, selon les croyants, plus pure et plus humble et donc plus digne d'être entendue et exaucée.

Ces conseils s'appuient sur l'écriture. D'une part sur deux passages tirés des évangiles : « Veillez et priez, afin que vous ne tombiez pas dans la tentation »<sup>75</sup>, « Mais quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte, et prie ton Père qui est là dans le lieu secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra »<sup>76</sup>. D'autre part sur un passage de la première épître de l'apôtre Pierre : « L'intelligence en éveil, soyez sobre (...). Soyez sobres, veillez »<sup>77</sup>. La méthode hésychaste a retenu de ces exhortations trois paramètres concomitants pour l'exercice de la nepsis : une dimension mentale avec le développement d'une attention à soi-même (la veille, ou vigilance) comme moyen de lutter contre la « tentation » ; une dimension vocale, qui s'applique à la profération des formules de la prière elle-même et qui est liée au mental dans la mesure où cette profération réclame aussi une attention à ces paroles ; et enfin une dimension pratique qui, on l'a vu, commence par l'isolement.

C'est du premier exercice, celui de veille, que vient la traduction de nepsis comme « garde du cœur ». Cette garde consiste à rester vigilant d'une part face aux pensées étrangères à la prière, mais surtout, d'autre part, face aux pensées passionnées (*λογισμοί παθήματα*, *logismoi pathèmatha*) qui assaillent le moine, afin de toutes les chasser de son esprit comme autant de « tentations ». L'imagination est en effet considérée comme trompeuse. D'où parfois, pendant la prière, l'utilisation d'icônes du Christ ou de la trinité, telle celle de Roublev, devant lesquelles l'orant n'a pas à chercher à se représenter mentalement, par l'imagination, celui auquel il s'adresse :

« (...) garde-toi de toutes représentations, de toutes images naissant dans ton esprit pendant que tu pries. Repousse toutes les imaginations ; car les Pères nous ordonnent, afin de ne pas tomber dans l'illusion, de garder l'esprit vide de toutes formes pendant la prière »<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> 1 Corinthiens 6:19.

<sup>74</sup> « *Shikata ga nai* », *art. cit.*, p. 55.

<sup>75</sup> Mt, 26, 41; Mc, 14, 38.

<sup>76</sup> Mt, 6, 6.

<sup>77</sup> I Pierre, 1-13; 5-8.

<sup>78</sup> Anonyme, *Récits d'un Pèlerin russe*, *op. cit.*, pp. 145-146.

Parmi les pères mentionnés par le *Pélerin russe*, on retrouve Jean Climaque, qui écrit :

« L'ami de l'hésychia est celui dont la pensée, toujours en éveil, se tient avec courage et intransigeance à la porte du cœur pour détruire ou repousser les pensées qui surviennent »<sup>79</sup>.

De même, le bien nommé moine *Hésychius* de Batos :

« La sobriété est la voie de toutes les vertus et de tous les commandements de Dieu. Elle consiste dans la tranquillité du cœur et dans un esprit parfaitement préservé de toute imagination »<sup>80</sup>.

La poursuite de l'hésychia suppose donc de se garder de toute pensée car, selon la doctrine, pour troubler le moine dans sa prière, ce qu'utilise l'Anti-Destinateur — le « démon » — ce sont justement les pensées, elles qui, avec le raisonnement et l'imagination distraient de Dieu. De fait, même si l'orthodoxie moniste conçoit l'être humain comme un composé totalement uni corps et âme, elle croit aussi que l'œuvre de celui qu'elle appelle le « malin » ou encore le « diable » consiste à disperser l'homme. Satan n'a de cesse de tenter de briser son unité, de le diviser, comme le rappelle l'étymologie grecque du mot diable — διάβολος, *diviseur*. « Votre adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant qui il dévorera »<sup>81</sup>. Il s'agit donc d'un combat que doit mener l'orant contre le surgissement incontrôlable de tentations considérées comme des obstacles sur sa route vers l'hésychia, c'est-à-dire, en termes sémiotiques, contre des discontinuités d'ordre mental ou imaginatif qui pourraient faire dévier ou « dérailler » le sujet. Et Jean Climaque de conseiller encore :

« Le chat surveille la souris et l'hésychaste guette la souris spirituelle. Ne traite pas cet exemple de futile ; ou alors, c'est que tu n'as pas encore connu l'hésychia »<sup>82</sup>.

Bien que la littérature hésychaste ait méticuleusement classé ces tentations et ces passions en huit grandes catégories<sup>83</sup>, c'est surtout sur leur « antidote », la prière elle-même, qu'elle insiste en recommandant essentiellement d'attacher toute sa volonté à fixer son attention sur les paroles qui la composent. Nicodème l'Hagiorite exhorte ainsi ses disciples :

« Que votre verbe intérieur applique son attention, tant avec sa vue mentale qu'avec son ouïe mentale, aux seules paroles, et bien plus encore au sens des paroles. Cela, en demeurant sans images ni figures, en n'imaginant ni pensant quoi que ce soit d'autre,

---

<sup>79</sup> Jean Climaque, *L'Echelle Sainte*, op. cit., degré 27, 3.

<sup>80</sup> Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Cœur. Hésychius de Batos*, Paris, Seuil, 1979.

<sup>81</sup> I Pierre, 5-8.

<sup>82</sup> *L'Echelle Sainte*, op. cit., degré 27, 8.

<sup>83</sup> L'esprit de gourmandise, de luxure, d'avarice, de colère, de tristesse, d'acédie, de vaine gloire et enfin d'orgueil. Ces huit passions recensées par Evagre le Pontique seront par la suite transformées et deviendront en occident les sept péchés capitaux.

sensible ou intellectuel, extérieur ou intérieur, fût-ce quelque chose de bon. Que votre volonté s'attache tout entière par l'amour aux paroles de la prière (...) »<sup>84</sup>.

Motivée par la claire intention de purifier l'esprit, la *nepsis* réclame donc une double attention, l'une d'aspect négatif où il s'agit de repousser les images mentales (la « *via negativa* »), l'autre, d'aspect positif, qui consiste à fixer son esprit sur le sens de la prière et à l'y maintenir attaché (la « *via positiva* »).

Quant à la prière elle-même, elle est souvent considérée comme la caractéristique la plus centrale et la plus frappante de cette forme d'ascèse. Il s'agit d'une prière de demande dont la formulation, même si elle a légèrement varié au cours des siècles, possède deux spécificités principales : elle est courte, pour pouvoir être facilement répétée, et elle s'articule autour du nom de Jésus. Aujourd'hui, justement plus connue sous le nom de « prière de Jésus » et parfois de « prière du cœur », c'est plutôt à raison de sa brièveté que les théologiens y font référence sous le vocable de *prière monologique*. Ainsi, Jean Climaque donne-t-il le conseil suivant :

« Ne vous lancez pas dans de longs discours afin de ne pas dissiper votre esprit dans la recherche des paroles. (...) La prolixité dans la prière souvent emplit l'esprit d'images et le dissipe tandis que souvent une seule parole [*monologie*] a pour effet de le recueillir »<sup>85</sup>.

De même, à la question « comment faut-il prier ? », le moine Macaire Le Grand qui vécut au IV<sup>e</sup> siècle et qui fut le maître d'Evagre Le Pontique répondait :

« Point n'est besoin de se perdre en paroles ; il suffit d'étendre les mains et de dire "Seigneur, comme il vous plaît et comme vous savez, ayez pitié". Si le combat vous presse, dites : "Seigneur, au secours !" . Il sait ce qui vous convient et il aura pitié de vous »<sup>86</sup>.

C'est dès le V<sup>e</sup> siècle qu'on introduit le nom de Jésus au centre de cette invocation. On y retrouve encore Jean Climaque, qui enseigne : « Arme-toi de la prière, flagelle tes ennemis [*les démons*] avec le nom de Jésus »<sup>87</sup>. De même, Hésychius de Batos, disciple du précédent, formule l'injonction suivante : « Ne cessons de faire tourner le nom de Jésus dans les espaces de notre cœur comme l'éclair tournoie au firmament quand s'annonce la pluie »<sup>88</sup>, ou encore : « Aussi souvent qu'il arrive aux mauvaises pensées de se multiplier en nous, jetons au milieu d'elles l'invocation de notre Seigneur Jésus Christ. Nous les verrons alors s'évanouir aussitôt comme fumée dans l'air, ainsi que l'a enseigné l'expérience »<sup>89</sup>.

---

<sup>84</sup> Cité par Jean Eracle, « La prière du cœur », *art. cit.*, p. 160.

<sup>85</sup> *L'Echelle Sainte*, *op. cit.*, degré 20, 7.

<sup>86</sup> Jean-Claude Guy, *Les Apophtegmes des Pères*, Paris, Cerf, 2013.

<sup>87</sup> *L'Echelle Sainte*, *ibid.*

<sup>88</sup> J. Touraille, *Philocalie des pères neptiques*, *op. cit.*, c. 105, p. 207.

<sup>89</sup> *Ibid.*, T A-2: D'Hésychius de Batos à Théodore d'Edesse, *op. cit.*, p. 46.



La forme de cette prière répétitive n'a guère changé au fil du temps. Sur le mont Athos, les moines d'aujourd'hui la psalmodient aussi bien dans sa version longue, *Seigneur Jésus Christ, fils de Dieu, prends pitié de moi pécheur* que dans sa version courte, *Seigneur Jésus Christ, prends pitié de moi*. L'abondance de paroles étant considérée, on l'a vu, comme tendant à la dispersion, certains de ces moines vont même jusqu'à conseiller de réduire cette prière à « Seigneur Jésus », voire à minima à la simple répétition du seul nom de « Jésus ».

Ces différentes versions ont en commun de formuler une requête, une *pétition*<sup>90</sup>, une supplication adressée à Jésus en tant qu'instance divine, qui vise un objet de valeur précis, en l'occurrence d'obtenir sa pitié. Il convient toutefois de préciser ici que le mot « pitié » (comme par ailleurs le mot « charité ») n'a pas tout à fait la signification que le sens commun lui donne aujourd'hui. En l'espèce, il s'agit plus d'un réconfort ou d'un soulagement que de la pitié au sens pénitentiel d'un verdict de clémence, de pardon, d'acquiescement, d'absolution, d'amnistie ou d'exemption que l'occident lui donne en général, en référence à l'idée d'une bienveillante justice divine. En effet, le verbe *ελεέω* dérivé de *έλεος* (*éleos*), qu'on traduit généralement par *miséricorde*, et dont *éléison* est l'impératif, a la même racine que le mot *ελαίου* (*élaiou*) qui en grec ancien désigne l'huile d'olive et qui a donné le latin *olea* et *oleum*. Or, dans l'antiquité et encore au-delà, l'huile, et en particulier l'huile d'olive, servait couramment d'antalgique ou de sédatif sur des plaies légères ou sur des contusions qu'on massait avec cette substance pour apaiser la partie lésée. Par ailleurs, en hébreu, le mot qui traduit le grec *éleos* et le français *miséricorde* est *h èsèd*, qui signifie bonté, affection, tendresse, mais aussi fidélité, loyauté, amitié, etc. Enfin, l'objet de valeur visé par cette requête ne relève pas tant de la pitié, en tant que sanction cognitive de type judiciaire qui grâcie le pénitent ou lui épargne un châtement, que de la consolation, au sens d'une démonstration d'affection, d'attachement, de sollicitude ou de compassion pour la souffrance (*παθήματα*) de l'autre, dans la perspective d'une relation d'amitié fidèle et d'amour réciproque. Ainsi, le grec *ελέησόν με* serait-il plus précisément et plus justement traduit par « réconforte-moi, calme ma douleur, console-moi, montre-moi ton amour » que par « prends pitié de moi ».

Dès lors, on peut avancer deux interprétations sémiotiques possibles quant au sens que prend la répétition de cette prière : l'une aura trait à sa dimension énonciative, l'autre à sa dimension énoncive. Au plan du dispositif énonciatif, on peut sans doute formuler l'hypothèse que cette répétition à la fois verbale et mentale du nom de l'oré aurait comme valeur, aux yeux de l'orant, d'assurer sa présence à l'autre, le tout-autre en l'occurrence, moyennant le maintien d'une forme de présence à soi-même. Il s'agirait de la forme de réflexivité (que nous retrouverons d'ailleurs plus loin, vue sous un angle tout à fait différent<sup>91</sup>) à laquelle l'évangile engage dans la réponse attribuée à Jésus à la question de ses disciples qui lui demandent où se trouve le royaume de Dieu, réponse que nous avons déjà croisée plus haut : « Le Royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira pas : Il est ici, ou : Il est là. Car voici, le Royaume de Dieu est au-dedans de vous »<sup>92</sup>. Autrement dit, ce dispositif qui met en place les deux actants de l'énonciation suppose que la qualité de présence de l'actant-

---

<sup>90</sup> « *Shikata ga nai* », *art. cit.*, p. 55.

<sup>91</sup> Cf. *infra*, VIII. Interprétations.

<sup>92</sup> Lc, 17, 21.

énonciataire soit entièrement dépendante de la qualité de présence à soi-même de l'actant-énonciateur, et que donc si ce dernier a en vue de manipuler le premier (sachant que l'énonciation est en soi une forme de manipulation<sup>93</sup>), c'est d'abord lui-même qu'il doit prendre pour destinataire d'une manipulation initiale — une auto-manipulation — conditionnelle de la seconde.

Quant au plan de l'énoncé narratif, compte tenu de la nature thymique plutôt que cognitive de l'objet de valeur visé (un amour consolateur plutôt qu'un verdict de clémence), on peut tout à fait écarter de la configuration actantielle en jeu la fonction de Destinateur Judicateur qui pourrait être erronément attribuée à l'instance à laquelle l'orant s'adresse. C'est donc à un cas de figure assez particulier que nous avons affaire : si la relation entre l'orant et l'« oré » est bien celle où un Destinateur Mandateur ou Manipulateur (Jésus Christ, Dieu-homme) a proposé au sujet (orant) un système de valeurs (celles du christianisme), et où celui-ci, l'ayant adopté, s'y réfère pour donner un sens à sa vie et à sa pratique, cette relation d'ordre contractuel se colore d'un caractère bilatéral, dans la mesure où, dans le cadre de la prière, les rôles semblent s'inverser, « (...) rien n'interdisant au sujet de chercher à peser sur la volonté de son Destinateur et par là, moyennant une sorte de manipulation à rebours, à orienter en sa faveur la conduite de l'instance supérieure dont il dépend »<sup>94</sup>.

En résumé, au plan narratif et modal, l'exercice de la *nepsis* en tant que condition préalable à l'obtention de l'état d'hésychia s'enracine chez le sujet orant non seulement dans un croire (la foi chrétienne et ses valeurs, ce qui va sans dire compte tenu de la nature religieuse de sa pratique), mais aussi dans une compétence volitive qui l'amène à se prévenir contre l'anarchie des pensées imaginatives et trompeuses instillées en lui par un Anti-Destinateur incontrôlable (le diviseur) et ce faisant à limiter le risque de l'éventuel surgissement du mirage d'une sainteté miraculeusement manifestée, en concentrant son attention sur lui-même et sur la formule de la prière de supplication qu'il récite, dans l'intention d'obtenir le secours charitable (c'est-à-dire aimant) du Destinateur Mandateur (Jésus) auquel il s'adresse, dans une forme de manipulation inversée. Par ailleurs, au plan énonciatif, c'est aussi une manipulation un peu particulière qui est en jeu, dans la mesure où il s'agit pour l'énonciateur de s'auto-manipuler afin de garantir la qualité de présence de l'autre parce qu'elle dépend entièrement de sa qualité de présence à lui-même. En termes d'interaction entre l'orant et l'oré, c'est donc à double titre que la *nepsis* relève du régime de la *manipulation*, dans la mesure où la somme de ses composantes fait de ce premier exercice ascétique une relation intentionnellement et doublement factitive, réductible conceptuellement à la limitation du risque de discontinuité, à la fois relative (les pensées) et absolue (l'illusion spirituelle), et donc à la recherche de son contradictoire : la non-discontinuité.

#### 4. Prosochi et apathéia

Mais à cet orant manipulateur se substitue très rapidement un orant *programmeur*, dans la mesure où, selon la méthode qu'il s'attache à appliquer, la profération de la prière doit non seulement devenir mécaniquement répétitive mais surtout suivre un rythme calqué sur ceux de son propre corps.

---

<sup>93</sup> Cf. Joseph Courtés, « L'énonciation comme acte sémiotique », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 58-59, 1998.

<sup>94</sup> « *Shikata ga nai* », *op. cit.*, p. 52.

Aux dimensions vocales et mentales de cette pratique<sup>95</sup> vient s'ajouter une dimension corporelle qui ne devrait surprendre personne, compte tenu du soubassement anthropologique byzantin non dualiste que nous avons exposé plus haut.

En effet, les hésychastes voient dans l'incessante répétition de la prière à la fois une façon de mettre en pratique l'injonction « Priez sans cesse », tirée des épîtres de Paul<sup>96</sup>, et un ensemble de vertus qu'un vocabulaire moderne qualifierait de psychosomatiques ou de psychophysiologiques. Pour ces hommes à la recherche de l'hésychia, la répétition mécanique de cette prière a pour visée de ramener l'intelligence et la pensée dans le corps, plutôt que d'évacuer celui-ci pour ne se concentrer que sur une activité mentale : « L'hésychaste est celui qui aspire à circonscrire l'incorporel dans une demeure corporelle — suprême paradoxe », affirme Jean Climaque<sup>97</sup>. Ce que l'anthropologie dualiste occidentale ne peut, par nature, concevoir, c'est d'une part que le corps puisse « prier » et que d'autre part, parce qu'il est matériellement et concrètement imprégné par la pensée et qu'il l'« incarne » pour ainsi dire, la pensée, en retour, puisse d'autant mieux résister aux passions négatives (attribuées à l'activité de l'Anti-Destinateur diviseur) que, circonscrite à l'espace du corps, elle ne peut s'en échapper et se disperser. La pratique de la prière monologique ininterrompue n'est donc pas une oraison mentale désincarnée, comme on peut l'imaginer en occident. La pensée y imprègne directement le corps, ce qui renforce la lutte contre les passions, facilite l'accès à l'état de quiétude, et potentiellement à celui d'union à Dieu, à la théosis. C'est pourquoi les hésychastes s'astreignent à accompagner cette répétition par des exercices physiques de maîtrise de certaines fonctions physiologiques que nous allons brièvement décrire.

La première des prescriptions concerne la position du corps de l'orant : les traités s'accordent tous pour recommander la position assise. Ainsi, pour Grégoire le Sinaïte : « Dès le matin, assieds-toi sur un siège bas, d'une demi-coudée »<sup>98</sup>, ou, pour Calliste et Ignace Xanthopoulos : « Au coucher du soleil (...), assieds-toi sur ton escabeau, dans une cellule tranquille et obscure... »<sup>99</sup>. Mais surtout, ils s'accordent tous pour enjoindre le novice d'adopter une étrange forme de prosternation qui a valu aux hésychastes les sarcasmes d'un grand nombre de leurs détracteurs. Syméon le Nouveau Théologien la résume ainsi :

« Ensuite appuyant ta barbe [*le menton*] sur la poitrine et tournant l'oeil temporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez de façon à ne pas respirer à l'aise, et explore mentalement le dedans

---

<sup>95</sup> Pour éviter la monotonie, Grégoire Palamas conseille les deux : « Certains enseignent à prononcer l'invocation oralement, d'autres mentalement. Je conseille l'un et l'autre. Car c'est tantôt à l'esprit, touché par la lassitude, tantôt aux lèvres à ne pas pouvoir la dire », in *Dictionnaire de spiritualité*, art. « Jésus (Prière à) » et « l'hésychasme athonite », vol. VIII, Paris, Beauchêne, 1974, p. 1137.

<sup>96</sup> 1 *Thessaloniens*, 5,17.

<sup>97</sup> *L'Echelle Sainte*, « De l'Hésychia », *op. cit.*, degré 27, 7, p. 303.

<sup>98</sup> Cité par Jean-Yves Leloup, *Ecrits sur l'Hésychasme*, *op. cit.*, p. 187.

<sup>99</sup> Jean Gouillard (éd.), *Petite philocalie de la prière du cœur*, Calliste et Ignace Xanthopoulos, « Méthode et règle détaillée », *op. cit.*, p. 214.

des entrailles pour y trouver le lieu du cœur où aiment à fréquenter toutes les puissances de l'âme... »<sup>100</sup>.

Quelques siècles plus tard, Grégoire Palamas fournit l'explication à coloration moniste de cette étrange position :

« Celui qui cherche à faire revenir son esprit en lui-même afin de le pousser non pas au mouvement en ligne droite [*vers l'extérieur*], mais au mouvement circulaire et infaillible [*du retour sur lui-même*], au lieu de promener son œil de-ci de-là, comment ne tirerait-il pas grand profit à le fixer sur sa poitrine ou sur son nombril comme sur un point d'appui ? Car non seulement il se ramassera ainsi extérieurement sur lui-même, autant qu'il lui sera possible, conformément au mouvement intérieur qu'il recherche pour son esprit, mais encore, en donnant une telle posture à son corps, il enverra vers l'intérieur du cœur la puissance de l'esprit qui s'écoule par la vue vers l'extérieur »<sup>101</sup>.

Des commentateurs malveillants, notamment le fameux Barlaam, se moqueront des hésychastes en leur donnant le surnom d'« adorateurs du nombril » (ce qui est à l'origine de l'expression « se regarder le nombril » et du terme correspondant de nombrilisme), en les accusant de voir Dieu en contemplant leur ombilic, allant jusqu'à les traiter d'« omphalopsyques »<sup>102</sup>, mais aussi d'ignorants et d'imbéciles qui cherchent à « introduire la grâce divine par les narines ». Plus grave encore, mais en vain comme on l'a vu, c'est aussi d'hérésie qu'il les accusa, et notamment de « messalianisme »<sup>103</sup>.

Dans cette position de prosternation et de repli, voire de prostration où l'on peut également courber l'échine jusqu'à ce que le visage vienne se loger entre les genoux, les maîtres hésychastes recommandent ensuite de ralentir le rythme de la respiration. Ainsi, dès le V<sup>e</sup> siècle, Hésychius de Batos écrit-il : « Au souffle de vos narines unissez la sobriété<sup>104</sup>, le nom de Jésus, la méditation de la mort et l'humilité ; l'un et l'autre sont de la plus grande utilité »<sup>105</sup>. Plus tard, Nicéphore l'Hésychaste, moine athonite du XIII<sup>e</sup> siècle, recommande lui aussi le contrôle du souffle en ces termes :

« Toi donc, assis dans le calme de ta cellule, et recueillant ton intelligence, fais-la entrer par la voie des narines, où le souffle pénètre dans le cœur. Pousse-la et force-la à demeurer avec le souffle inspiré dans le cœur... Quand ton intelligence en est arrivée à ce

---

<sup>100</sup> Syméon le Nouveau Théologien, « Méthode de la sainte prière et attention », *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Paris, Cerf (coll. Sources chrétiennes), 2<sup>e</sup> éd. 1980.

<sup>101</sup> Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>102</sup> Dont l'âme est dans le nombril : du grec ancien ομφαλός, *omphalos*, « nombril » et ψυχή, *psychè*, « âme ».

<sup>103</sup> Pour les messaliens, le démon et Dieu cohabitent physiquement en tout homme depuis sa naissance : seule la prière continue peut expulser le démon et procurer en outre l'expérience sensible et consciente de Dieu sous une forme lumineuse. Le messalianisme a été condamné par plusieurs conciles car il s'agit d'une hérésie qui présente l'église et ses sacrements comme tout à fait inutiles, du fait que seule l'expérience de Dieu par la prière suffit.

<sup>104</sup> « La sobriété est la voie de toutes les vertus et de tous les commandements de Dieu. Elle consiste dans la tranquillité du cœur et dans un esprit parfaitement préservé de toute imagination. » Hésychius de Batos, in J. Gouillard, *op. cit.*

<sup>105</sup> J. Touraille, *Philocalie des pères neptiques*, *op. cit.*, T A-2 : d'Hésychius de Batos à Théodore d'Edesse.

point, tu ne dois pas la laisser dans le silence et l'inertie, mais donne-lui d'avoir pour œuvre et pour exercice continuels la prière : « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi ». Qu'elle ne cesse jamais de la dire »<sup>106</sup>.

Quelques siècles plus tard, le *Récit du pèlerin russe* va plus loin avec les précisions suivantes :

« Quand tu te seras habitué à cette activité, commence à introduire dans ton cœur la prière de Jésus et à l'en faire sortir en même temps que la respiration : en inspirant l'air, dis ou pense : Seigneur Jésus-Christ, et en l'expirant : Aie pitié de moi ! »<sup>107</sup>.

Enfin, pour d'autres auteurs, il convient plutôt de décomposer la respiration en quatre temps, l'*inspir* et l'*expir* étant chacun ponctué par une courte rétention du souffle, temps sur lesquels l'orant pourra scander la version longue de la prière ainsi segmentée : 1 /Seigneur Jésus Christ/, 2 /fils de Dieu/, 3 /prends pitié de moi/, 4 /pécheur/.

Quelle que soit la technique adoptée, c'est à une synchronisation mécanique et automatique entre les mouvements de la pensée et ceux des poumons que tend la pratique de cette astreinte, laquelle vient se doubler d'une synchronisation supplémentaire où il s'agit de caler chaque mot de la prière sur l'un des battements du cœur dans le but de parfaire l'harmonieuse unité recherchée entre la psyché et le soma. Le même *Pèlerin russe* donne ce conseil :

« Alors représente-toi ainsi ton cœur, tourne tes yeux comme si tu le regardais à travers ta poitrine, et écoute de toutes tes oreilles comment il bat coup après coup. Quand tu te seras fait à cela, efforce-toi d'ajuster à chaque battement de ton cœur, sans le perdre de vue, les paroles de la prière. Avec le premier battement, dis et pense : Seigneur, avec le second : Jésus, avec le troisième : Christ, avec le quatrième : ayez pitié, avec le cinquième : de moi, et répète souvent cet exercice. Cela te sera facile, car tu es déjà préparé à la prière du cœur »<sup>108</sup>.

Cette attention portée aux rythmes physiologiques de la respiration et du muscle cardiaque vient doubler celle que l'orant est d'abord tenu de porter au fil de la profération et au sens des paroles de la prière elle-même ainsi qu'aux pensées imaginatives qu'elle aide précisément à chasser. D'après les hésychastes, le maintien durable de cette double attention, attention à l'intelligible comme au sensible, au spirituel comme au corporel, et qu'ils appellent la *προσοχή* (*prosochi*) évite la focalisation sur l'une au détriment de l'autre en forçant l'orant à osciller en permanence entre les deux. Si pour le novice le nombre préconisé de ces répétitions attentives de la prière est modeste, il peut pour un hésychaste « confirmé » monter jusqu'à 3 000, voire 12 000 par jour, avec pour objectif de parvenir à une invocation perpétuelle, « jusqu'à ce que toute sa vie, tout le mouvement du cœur deviennent une prière

---

<sup>106</sup> Jacques Touraille, *Philocalie des pères neptiques*, T II, Nicéphore l'Hésychaste, « Sur la sobriété », Paris, DDB-JC Lattès, 1995, p. 372.

<sup>107</sup> Anonyme, *Récits d'un Pèlerin russe*, op. cit., pp. 145-146.

<sup>108</sup> *Ibid.*

unique et ininterrompue »<sup>109</sup> et tellement intériorisée qu'elle en devient inconsciente. Dans un certain sens, c'est à l'extinction de la conscience de prier qu'on reconnaît ce qu'Evagre le Pontique, père du désert égyptien, appelle la « prière pure ». De son côté, dans ses *Collations*, Jean Cassien cite cette parole du fondateur de l'érémisme chrétien Antoine le Grand : « Il n'a pas atteint la perfection de la prière, celui qui a conscience qu'il prie »<sup>110</sup>. La prière pure est donc, pour ainsi dire, « insignifiante », atteignable seulement dans l'absence de toute pensée, de tout concept autant que de toute image, en dehors de tout langage, autrement dit dans une totale impassibilité ou ἀπάθεια (*apathéia*) à l'intérieur de l'esprit qui, ainsi circonscrit dans le corps, est comme vide et immobilisé, uniquement ponctué par l'incessante répétition de la prière monologique.

« Non seulement cette prière n'est habitée par aucune image, mais encore elle se fait sans le moyen des paroles ou des expressions ; elle s'élanche toute de feu, dans une continuelle vivacité de l'esprit, une tension de l'âme avec un indicible transport »<sup>111</sup>.

Du point de vue de la théologie, c'est précisément parce qu'elle est pure qu'elle est entendue et exaucée.

Du point de vue sémiotique, cette prière pure accompagnée de son corollaire l'apathéia, parce qu'elle est obtenue par voie de « régularités objectivement attestées »<sup>112</sup>, semble être le fruit d'une stratégie qui rassemble toutes les caractéristiques d'une approche de type *programmative*, tant dans son régime de sens (l'*insignifiance* finale de la formule que sa répétition mécanique finit par vider de son sens) que dans son régime de risque (la *sécurité* des rails de la méthode). La *prosochi* étant donc fondée sur un principe de continuité, elle est à la fois contraire aux discontinuités que représentent les risques d'assentiment aux illusions photophaniques aléatoires, et s'articule logiquement aux suppliques manipulatoires et aux efforts de la *nepsis* que gouverne, elle, un principe de non-discontinuité. Par ailleurs, c'est en appliquant scrupuleusement la lettre des prescriptions précises que ses maîtres lui ont données que le sujet orant obtient automatiquement l'objet qu'il recherche et dont le statut narratif apparaît comme double, dans la mesure où il est à la fois programme de base et programme d'usage. A l'instar de la lumière que nous avons abordée à propos des vraies et fausses théophanies, ou encore à propos de Dieu incréé lui-même, à la fois but à atteindre et instrument de sa propre obtention, cette prière pure combine le statut paradoxal d'objet de quête et de moyen de l'obtenir, d'objet valeur et d'objet modal.

Mais au-delà de ce constat sémiotique à caractère, pourrait-on dire, absurde, et en cela typique de la pensée orthodoxe puisque la contradiction ne l'a jamais effrayée, c'est le contenu de la prière adressée à Jésus qui, pour l'hésychaste, est exaucé à travers l'obtention de l'apathéia, qu'il faut alors comprendre comme le remède aux maux qui assaillent le sujet, comme l'onguent calmant sur la plaie spirituelle ou encore comme le soulagement espéré (ce qui ne fait d'ailleurs que nous renvoyer à

---

<sup>109</sup> Jean Cassien, *Collations*, 10, 7, cité par Jean-Yves Leloup, in *Ecrits sur l'Hésychasme*, op. cit., p. 180.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 9, 31.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 10, 11.

<sup>112</sup> « *Shikata ga nai* », art. cit., p. 57, n. 15. C'est nous qui soulignons.

l'interprétation étymologique, indiquée plus haut, de la supplique ελεῆσον με). C'est donc le statut d'adjuvant du sujet orant qu'il faut attribuer à l'instance orée, à savoir la figure actorielle Jésus-Dieu, qui porte assistance à celui qui l'implore. A cet égard, l'équivalent catholique romain du contenu de la prière du cœur byzantine est assez éclairant : « Deus in adiutorium meum intende. Domine ad adjuvandum me festina » (*Dieu, viens à mon aide ; Seigneur, hâte-toi de me secourir*)<sup>113</sup>.

### 5. Hésychia et plérophoria

Avec l'intensification de la répétition, la prière, de plus en plus intériorisée, de plus en plus inconsciente, devient une partie de soi-même. Pratiquée avec constance et persévérance, cette double attention répétitive à la prière monologique est censée, comme on l'a vu, « faire descendre » l'esprit, l'intellect, la raison (en grec νοῦς, *noûs*) dans le cœur, c'est-à-dire dans le corps. Car dans l'hésychasme, le corps et plus encore le cœur, défini comme le « corps du corps », est le lieu le plus intérieur de la personne, où s'unifient le sensible et l'intelligible.

« Si tôt en effet que l'esprit trouve le lieu du cœur... il aperçoit tout à coup ce qu'il n'avait jamais su... car il aperçoit l'air existant au centre du cœur et il se voit lui-même tout entier et plein de discernement »<sup>114</sup>.

Quand la doctrine hésychaste parle du cœur, elle fait référence à la fois au cœur physique, l'organe au battement duquel on synchronise la prière monologique et que Grégoire Palamas qualifie d'« organe-spirituel », mais aussi au cœur métaphorique, c'est-à-dire au lieu d'intégration de la personne en totalité qu'on peut trouver dans d'autres traditions religieuses, soufisme ou indouisme, et qui désigne l'intériorité la plus profonde de l'homme, à la fois spirituelle et corporelle. C'est une interprétation comparable du lexème cœur que Greimas donnait lui-même dans sa préface à un ouvrage du P. Clément Legaré sur le mystique Jean Eudes :

« [...] tout comme le lexème « milieu » désigne en même temps le centre et ce qui l'environne, le lexème « cœur » fonctionne, dans le texte choisi, à la fois comme un /englobé/ et un /englobant/. Cependant, tandis que la figurativité spatiale, dans le cas de « milieu », est bidimensionnelle et articule la surface, elle est tridimensionnelle, de l'ordre des volumes s'emboîtant les uns dans les autres, dans le cas de « cœur ». Mais « cœur » a également le privilège d'être le lieu de rencontre et de neutralisation du somatique et du noologique : englobé somatique du corps, le cœur est aussi un englobant somatique de l'âme, et se présente ainsi comme une instance de médiation entre deux termes analytiquement contradictoires »<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Ps 69, 2.

<sup>114</sup> Syméon le Nouveau Théologien, cité dans le *Dictionnaire de spiritualité, art. cit.*, p. 1137.

<sup>115</sup> Algirdas J. Greimas, préface à C. Legaré, *La structure sémantique : Le lexème cœur dans l'œuvre de Jean Eudes*, Québec, PUQ, 1976, pp. VII-VIII.

Ainsi le cœur est-il aux hésychastes ce que par exemple « la fine pointe de l'âme » est aux mystiques rhéno-flamands, Maître Eckart, Nicolas de Cues, Tauler ou encore Suso, c'est-à-dire le lieu de passage entre le divin et l'humain, cette part du soi dont ils prétendent qu'elle est bien eux-mêmes tout en étant déjà en Dieu.

Ce qui peut paraître incompréhensible, ou à tout le moins troublant pour la plupart des occidentaux, c'est qu'une fois cette qualité de prière et donc cette « inconscience de prier » atteintes, une fois son *noûs* « descendu » dans son cœur, l'hésychaste, contrairement par exemple à son homologue bouddhiste qui va cultiver la plus grande immobilité, se considère pleinement en état de prière alors qu'il est en train de vaquer à d'autres occupations plus triviales, dans la mesure où pour lui c'est non seulement son esprit et son âme, mais aussi tous ses sens, c'est-à-dire littéralement tout son corps qui prie et qui est prêt à participer aux énergies divines créées. Car dans la doctrine hésychaste, ce passage de l'exercice de la *prosochi* à l'état d'hésychia conduit à son tour à la théosis, qui permet, comme on l'a vu, « d'avoir comme un avant-goût, *dans son corps mortel*, de la vie et de la gloire du ciel »<sup>116</sup>.

La prise en compte de « ce corps mortel » dans l'expérience constitue une différence fondamentale entre l'hésychasme et d'autres types d'expérience auxquels on pense plus spontanément quand on se réfère aux mystiques. Ainsi, il y a de grandes chances que le lecteur de culture occidentale soit tenté de faire le rapprochement entre la divinisation « ici-bas » ainsi décrite et ce qu'il est convenu d'appeler l'extase mystique. Or, rien n'est plus éloigné de cette expérience que l'extase au sens où on l'entend généralement, c'est-à-dire au sens d'un ravissement, d'une sortie hors de soi, hors de son corps. Dans le cas de l'hésychasme, c'est bien plutôt de son inverse, autrement dit d'une « *enstase* » qu'il faudrait parler — non pas au sens que Mircea Eliade, auteur de ce néologisme, lui donnait<sup>117</sup>, mais dans une acception proche de celle qu'en propose Raymond Abellio<sup>118</sup> ou encore, plus exactement, le professeur Jean Varenne dans un texte sur l'état de samadhi du yogi. Dans cet état, le yogi

« n'est pas "ravi" comme le sont les mystiques (*ex-tase*); tout au contraire il rentre complètement en lui-même (...), s'immobilise totalement par extinction progressive de tout ce qui cause le mouvement : instincts, activité corporelle et mentale, intelligence même (*en-stase*) »<sup>119</sup>.

S'il semble donc qu'il y ait un fond de similitude entre les états de samadhi et d'hésychia, en revanche, inversement par rapport au yogi bouddhiste qui cherche par l'immobilité totale à renoncer à lui-même et à se dissoudre dans le « grand tout » car sa croyance lui dicte que le soi n'est qu'une illusion, l'hésychaste s'applique au contraire à se rassembler, à coordonner les mouvements de son soi

---

<sup>116</sup> Jean Cassien, *Collations*, 10, 7, cité par Jean-Yves Leloup, in *Ecrits sur l'Hésychasme*, op. cit., p. 180.

<sup>117</sup> Mircea Eliade, *Le yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1991, p. 86.

<sup>118</sup> Georges Soulès, alias Raymond Abellio, écrivain et philosophe français (1907-1986), auteur de nombreux articles et essais sur la gnose.

<sup>119</sup> Jean Varenne (trad.), *Upanishads du yoga*, Paris, Gallimard/Unesco, 1971, cité par le P. Joseph-Marie Verlinde dans *L'Expérience interdite*, Luxembourg, Saint Paul, 1998.



— à la fois corps et esprit — au tout-autre, et ce faisant à se rendre « habitable » par lui, afin de rendre cette union possible et ainsi de le mieux connaître.

Cette « habitabilité » rendue possible par l'hésychia est en général désignée du mot πληροφορία (*plérophoria*) qui signifie à la fois certitude absolue et totale confiance en l'autre. Elle résulte bien sûr de la désintégration des passions (apathéia) obtenue par la prosochi, mais surtout elle se caractérise par la transfiguration des désirs matériels de l'orant en un seul et pur désir envers l'instance orée, autrement dit Dieu. Le théologien Olivier Clément l'explique ainsi : « Dieu, dit Grégoire Palamas, peut ainsi faire sienne “la partie concupiscible de l'âme”, il peut “ramener le désir à son origine”, c'est-à-dire à l'éros pour Dieu dont parle Jean Climaque. Ainsi le corps s'attache à Dieu par la force même de ce désir »<sup>120</sup>.

D'après la littérature, cette plérophorie est un tel désir « amoureux » d'union, un tel débordement émotionnel qu'il peut parfois se manifester sous deux formes : par une intense chaleur au niveau du cœur et par un afflux de larmes auquel la tradition a donné le nom de « don des larmes » :

« [la chaleur] se propage et croît continuellement avec la prière, jusqu'au repos du sabbat dans l'illumination enhypostasiée. (...) Quand d'un tel cœur les larmes coulent d'abondance, elles purifient et enrichissent celui qu'a comblé l'amour »<sup>121</sup>.

A titre d'illustration d'une des formes manifestes que prend la plérophorie, voici quelques citations venues d'occident, donc depuis une perspective non orthodoxe mais tout à fait comparable à ce que décrivent les hésychastes sur le plan de l'expérience. Ainsi Richard Rolle, mystique anglais du XIV<sup>e</sup> siècle, écrit-t-il :

« J'étais assis dans une chapelle et me livrais à la prière ou à la méditation, lorsque soudain je sentis en moi une chaleur insolite, mais très douce à éprouver... Le feu ou la chaleur dont je parle se rencontre lorsque l'esprit est en toute réalité enflammé par l'amour éternel et que le cœur lui aussi subit si fortement l'influence de cet amour qu'on le sent brûler, brûler non en figure mais réellement, car il est comme changé en feu, si bien que le feu de l'amour devient objet d'expérience »<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Olivier Clément, *La prière du cœur*, Bégrolle-en-Mauges, Bellefontaine, 1977, rééd. Paris, Cerf, 2004, p. 96.

<sup>121</sup> Calliste et Ignace Xanthopoulos, *Centurie spirituelle*, cités par Natalie Depraz, in « Pratiquer la réduction : la prière du cœur », *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, 3 (oct. 2003), pp. 503-519, et sous forme remaniée, in *Alter*, 11, Paris, 2003.

<sup>122</sup> Richard Rolle, *Le feu de l'amour*, ch. XIV, cité par Paul Renaudin, *Mystiques anglais*, Paris, Aubier, 1957, p. 38.

Même phénomène chez une mystique flamande du XVII<sup>e</sup> siècle, Maria Petyt, en religion sœur Marie de Sainte Thérèse (1623-1677) :

« L'amour fut aujourd'hui d'une si brûlante chaleur en nous, et si violent que j'eusse bien crié, fait de grands gestes et agi à la manière d'une personne ivre ou folle à moitié. Si ce brasier d'amour avait dû s'aviver encore quelque peu, je me serais vue forcée d'avoir recours à des rafraîchissements externes sur la poitrine, dans la région du cœur »<sup>123</sup>.

Quelques siècles plus tard, en Italie, le biographe de Gemma Galgani (1878-1903), mystique qui fut canonisée en 1940, rapporte :

« Ce cœur était une fournaise ; on ne pouvait en approcher la main sans éprouver, même au travers des vêtements, une sensation de brûlure... Parfois, cette ardeur devenait si intense qu'il se formait sur toute la partie extérieure une large plaie semblable à la brûlure que produirait sur la peau l'application d'une plaque de métal rougie au feu »<sup>124</sup>.

A propos de ces différents témoignages, faisons remarquer que chaleur, feu et lumière réfèrent tous, dans l'ancien comme dans le nouveau testament, aux mêmes manifestations traditionnellement attribuées à Dieu : buisson ardent sur le Sinaï, colonne de feu durant l'exode, char de feu du prophète Elie, langues de feu de la Pentecôte, rayonnement du visage de Moïse, transfiguration du Christ, éblouissement de Saul de Tarse sur la route de Damas, Apocalypse de Jean, etc. Pour l'hésychasme, les manifestations caloriques de la plérophie sont donc bien le signe annonciateur de la théosis, de la périchorèse, voire son premier « symptôme ».

Pour conclure ce chapitre, insistons sur le rôle capital donné au corps par les descriptions de ces premiers instants de l'union censée avoir lieu dans l'état d'hésychia, et revenons sur ce qui confère à cette expérience toute sa dimension *esthétique*. Ainsi, le père George Morel écrit-il :

« La vie mystique est sensible et cette sensibilité n'est pas autre chose que la sensibilité physique (et psychologique) assumée et métamorphosée métaphysiquement »<sup>125</sup>.

Loin de se réduire à la seule fonction d'espace d'inscription « passif » des manifestations rapportées de cette union (chaleur, soulèvement du thorax, puis éventuelle émission de lumière, etc.), le corps y participe très activement. D'après les textes hésychastes et les témoignages des mystiques, il est un agent plus qu'un simple patient : sous l'effet de l'extase obtenue par l'ascétisme de la *prosochi* pour faire « descendre » le *noûs* dans le corps, non seulement les désirs charnels de l'orant se font désirs spirituels pour l'oré dans la plérophie qui en découle, mais comme on l'a vu, et il convient d'insister, c'est le corps tout entier de l'orant qui prie. On peut donc aller jusqu'à dire que, dans

---

<sup>123</sup> Maria Petyt, *L'union mystique à Marie*, trad. L. van den Bossche, *Les Cahiers de la Vierge*, 15, Paris, Cerf et Juvisy, 1936, p. 75.

<sup>124</sup> R. P. Germain, *Gemma Galgani*, trad. du R. P. Félix de Jésus crucifié, Paris, Brunet et Mignard, 1912, p. 212.

<sup>125</sup> P. George Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de La Croix*, T. I, Paris, Aubier, 1960, p. 97.

l'hésychia, toutes les facultés intellectuelles étant transférées dans l'organisme et les facultés sensorielles, le sujet « pense avec son corps », et que de même il « perçoit avec son esprit ». Ainsi, Dom Pierre Doyère, dans une étude consacrée à l'expérience de Gertrude d'Helfta, mystique allemande du XIII<sup>e</sup> siècle, finit-il par conclure, non sans un certain étonnement :

« Il est bien difficile de ne pas voir [*dans les textes de Gertrude*] la pensée d'une sorte d'activité spirituelle des sens corporels eux-mêmes, recevant dans l'état glorieux comme une sensibilité aux "invisibilia". L'attention est ainsi attirée vers une harmonie parfaite entre sens corporels et sens spirituels, l'âme tout entière comblée par l'unique objet divin dans une double jouissance ».

Il insiste encore : « En tout cas, le témoignage de sainte Gertrude (...) suggère une sorte d'osmose harmonieuse entre l'activité des sens corporels et la connaissance de l'invisible dans l'unité définitive du composé humain »<sup>126</sup>.

## 6. Théosis et périchorèse

Il est temps à présent d'approfondir l'exploration de cette *union* telle qu'elle est censée avoir lieu dans l'état d'hésychia, autrement dit d'aborder la dimension périchorétique de la théosis. Nous commencerons par laisser la parole aux mystiques eux-mêmes avant d'en proposer une interprétation. Notre corpus sera constitué de témoignages directs venus en grande partie d'un occident qui, comme on l'a déjà fait remarquer, est curieusement plus proluxe sur la question que l'orient, peut-être plus pudique ou vraisemblablement plus conscient de la difficulté de l'exercice et qui, lui, semble avoir préféré théoriser l'expérience plutôt que la relater.

Qu'on en juge à la lecture, par exemple, de Vladimir Lossky et de cette description quasi chirurgicale qu'il donne des débuts de l'expérience et de son caractère contagieux :

« La pénétration ne se produit pas à partir de la chair, mais de la divinité. Cependant la divinité ayant une fois pénétré la chair lui donne une faculté ineffable de pénétrer la divinité »<sup>127</sup>.

L'expérience prend ensuite l'aspect d'un mouvement graduel, comme nous le décrit le père Augustin Delage, alias Robert de Langeac, mystique français contemporain (1877-1947) :

Si la recherche cesse, la possession commence. (...) Plus on va, plus la perfection de Dieu est goûtée. C'est un envahissement progressif avec comme des moments d'arrêt apparent. Puis vient une deuxième vague qui s'étend plus loin que la première et qui paraît partir de plus profond. Rien n'est doucement impressionnant comme cette extension de l'action divine partant du plus intime de l'âme et gagnant jusqu'à la zone qui

---

<sup>126</sup> Dom Pierre Doyère, O.S.B., *Sainte Gertrude d'Helfta et les sens spirituels*, Toulouse/Paris, *Revue d'Ascétique et Mystique* (R.A.M.) 36, 1960, pp. 429-446.

<sup>127</sup> Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 141.

touche au monde sensible. (...) Plus Dieu prend possession de moi, plus aussi je prends possession de Lui.<sup>128</sup>

On retrouve dans cette description la dynamique contenue dans l'étymologie du mot périchorèse, formé de περι (autour) et du verbe χωρέω (chóreo) qui a tour à tour le sens d'« avancer », de « faire place », de « se retirer » ou encore de « contenir ». En définitive, le mot périchorèse combine le sens de passer l'un dans l'autre et de céder l'un à l'autre, exprimant ainsi l'idée de la construction d'une relation selon un mode oscillatoire, un mouvement de flux et de reflux progressivement englobant, et par ailleurs réciproque du fait de la circularité qui le caractérise.

Puis, « gagnant jusqu'à la zone qui touche au monde sensible », la périchorèse prend cette dimension corporelle très forte dont nous avons déjà trouvé les prémices dans la plérophorie, dimension d'une nature qu'on pourrait qualifier d'intéroceptive. Ainsi Jean de la Croix décrit-il ce qu'il ressent :

« il y a rejaillissement de l'âme sur le corps par l'union de l'esprit, et toute la substance sensible jouit, et tous les membres, les os, les moelles et non pas faiblement comme il arrive souvent d'ordinaire ; mais avec un sentiment d'intense plaisir et de gloire éprouvé jusque dans les dernières articulations des pieds et des mains. Et le corps éprouve tant de gloire de celle de l'âme, qu'il exalte Dieu à sa manière, le sentant dans ses os... »<sup>129</sup>.

De même Angèle de Foligno relate-t-elle :

« ...un jour que j'étais en oraison, et voulais dire le Notre Père, tout à coup une voix intérieure se fit entendre et me dit: « Tu es pleine de Dieu ». Et vraiment je sentais tous les membres de mon corps pleins de la jouissance de Dieu. (...) Et en même temps que ces paroles, il me vint un sentiment de Dieu d'une intensité que je ne connaissais pas encore ; tous mes membres eux-mêmes ressentaient le charme divin. (...) Et vraiment je sentais tous les membres de mon corps pleins de la jouissance de Dieu. (...) Alors mon âme sait vraiment que c'est Dieu et nul autre. Dans cet état tous mes membres sentent une très grande délectation, je voudrais y demeurer, oui tous mes membres sentent une très grande délectation, oui je voudrais rester toujours en cet état »<sup>130</sup>.

Ce que ces témoignages et ces descriptions de la périchorèse ont de particulièrement intéressant dans le cadre de l'analyse qui nous occupe, c'est qu'ils nous donnent l'image d'une expérience, de toute évidence perçue par les mystiques comme une authentique union à Dieu, mais surtout ressentie et littéralement éprouvée au sens physique, érotique du terme, comme un véritable corps-à-corps entre

---

<sup>128</sup> Robert de Langeac (Augustin Delage), *La Vie cachée en Dieu*, Paris, Seuil, 1960, pp. 103-105.

<sup>129</sup> Jean de La Croix, *La vive flamme d'amour*, Strophe II, verset 4, Paris, Seuil, 1985, p. 926.

<sup>130</sup> Angèle de Foligno, citée par Raymond Christoflour, dans *Sainte Angèle De Foligno*, Namur, Soleil levant, 1958, pp. 68-69.

l'orant et l'oré. Lucie Christine, mystique française contemporaine (1844-1908), en donne cette explication :

« Je vis que pour nous refaire, Notre Seigneur Jésus Christ s'applique Lui-même tout entier à nous. Il nous applique son humanité sainte dans laquelle la divinité est infuse, son Cœur à notre cœur, son Esprit à notre esprit, sa Volonté à notre volonté, sa Mémoire à notre mémoire, la faculté qu'Il a eu de souffrir à notre nature souffrante, sa chair très pure et son sang divinisé à notre chair maligne et à notre sang pervers ou troublé. Ainsi son amour s'étendant à tout nous-même Il nous refait, Il nous réforme et nous régénère par le mode le plus simple et le plus sublime, par l'application, par le don de tout ce qu'Il est, à tout ce que nous sommes »<sup>131</sup>.

Au-delà du vocabulaire de la rédemption (« pour nous refaire... il nous réforme et nous régénère ») et de la pénitence (qui fustige la créature — « chair maligne... sang pervers » — et exalte son créateur — « chair très pure... sang divinisé »), et d'un style désuet, empreint du thomisme du XIX<sup>e</sup> siècle, auxquels il ne faut pas s'arrêter, ce dont ce témoignage fait état, c'est d'un rapport très exactement et très précisément terme à terme entre les composants respectifs de deux corps-sujets partenaires de l'expérience.

A en croire tous ces témoins, il s'agit donc d'un contact direct, non médiatisé, et total, entre le sujet créé et l'instance posée, si on ose dire, comme son « partenaire », en l'espèce un sujet qui, bien qu'incrédé dans son essence et dans ses énergies (selon le mode de pensée byzantin), se laisse très matériellement, très concrètement et très sensiblement percevoir par eux. Ce contact direct, ce corps-à-corps, va même au-delà, car il semble s'ensuivre une phase où cette infusion du sujet oré dans le sujet orant se traduit par une prise de conscience, ou plus exactement un « éprouvé », un « ressenti » d'être littéralement « deux en un », selon une forme de relation que la théologie applique aussi à la définition du rapport qu'entretiennent entre elles les hypostases divines (père, fils, esprit), autrement dit la trinité, et qu'on peut lapidairement résumer comme une relation du type « trois en un ».

Jean de Saint Samson nous en livre ici un témoignage quelque peu lyrique mais qui n'en est pas moins remarquablement explicite :

« Vous me possédez et je vous possède tout à tout, tout et totalement, et nous ne sommes qu'un, en l'un et l'unique de nous deux qui sommes également ravis de l'amour et beauté l'un de l'autre, l'un en l'autre et par les mutuels et ineffables embrassements l'un de l'autre, l'un en l'autre où nous sommes possédants en égalité de délices, en égalité de simplicité, en simple amour, en notre simple et simplement unique essence, par dessus l'action, par dessus la passion, par dessus l'inondation, par dessus l'amour même, en

---

<sup>131</sup> Lucie Christine, *Journal Spirituel de Lucie Christine*, publié par Auguste Poulain, Paris, Communauté de l'adoration réparatrice, 1920, pp. 232-233.

l'amour au même amour sans amour, en la très simple, très unique et très attentive vue réciproque et mutuelle en nous deux, en l'unique simple de nous deux... »<sup>132</sup>.

Même ressenti chez Augustin Delage, dans une description plus posée :

« C'est l'intimité profonde ; c'est la communion parfaite, c'est la fusion sans mélange et sans confusion. On est Lui et Lui est soi. On est tout ce qu'Il est. On a tout ce qu'Il a. On le sait, on le voit presque. On le sent, on en goûte, on en jouit, on en vit, on en meurt. Oui, ce serait l'heure de la mort, s'Il ne voulait, Lui, qu'on vive encore ici-bas. (...) Toutes ses richesses sont à moi. Je participe à sa Science, à sa Sagesse, à sa Puissance, à sa Bonté. Personne ne peut comprendre cette mystérieuse communauté de biens. C'est une sorte d'égalité ou mieux d'unité. L'âme a l'impression très nette d'être divinisée. Elle est *chez Dieu*, elle est Dieu au sens où cela est possible à une pauvre créature »<sup>133</sup>.

Remarquons, dans cette dernière citation, l'usage de la préposition « chez » que nous avons déjà rencontrée lors de notre présentation initiale de la périchorèse et qui est fréquemment utilisée par les théologiens chrétiens, orientaux comme occidentaux, pour expliciter et rendre un peu plus intelligible la relation trinitaire d'inhabitation, autrement dit d'infusion ou de compénétration, qui caractérise les personnes (les hypostases) divines.

Relevons aussi, dans les deux dernières citations, les notions très clairement exprimées d'égalité et de réciprocité entre les deux sujets : « (...) également ravis de l'amour et beauté *l'un de l'autre*, (...) possédants *en égalité* de délices, *en égalité* de simplicité, (...) *mutuels* et ineffables embrassements *l'un de l'autre* (...), très attentive vue *réciproque* et *mutuelle* en nous deux (...) », « *On est Lui et Lui est soi* (...), C'est une sorte *d'égalité* ou mieux d'unité », etc. Dans cette expérience, il n'est donc plus question d'une relation entre un Destinateur Mandateur transcendant que manipule à rebours un destinataire implorant, pas plus qu'il n'y est question d'un adjuvant qui secourt l'orant dans sa quête d'apathéia ou encore d'un Destinateur Judicateur qui en vertu de son autorité tranche et répand arbitrairement ses grâces miraculeuses. C'est d'une relation *entre pairs* qu'il s'agit, et dont on ne saurait dire, malgré le nom de théosis qu'on lui a donné, si l'opérativité « concrètement » à l'œuvre (si tant est que le terme soit adéquat en ce domaine) relève d'une logique ascendante ou descendante.

---

<sup>132</sup> Jean de Saint-Samson, *Œuvres Complètes*, « L'Épithalame de l'époux divin et incarné et de l'épouse », t. II, Paris, FAC éditions, 1993, p. 349.

<sup>133</sup> Robert de Langeac (Augustin Delage), *La Vie Cachée En Dieu*, *op. cit.*, p. 105. Souligné par nous.

Au demeurant, à la question de savoir si Dieu se fait — à nouveau — homme (incarnation), ou si l'homme devient Dieu (divinisation), les réponses données par ces témoignages sont assez divergentes. Par exemple, Lucie Christine, que nous venons de rencontrer, rapporte, contrairement à d'autres, ceci :

« Il me fut dit que Dieu le Père ne donne Jésus comme époux aux âmes que pour qu'Il continue en elles et par elles la vie qu'il a voulu vivre personnellement sur la terre, et qui ne peut plus s'accorder avec son état glorieux »<sup>134</sup>.

Ce que ces contradictions pointent du doigt, c'est qu'il n'y a plus vraiment de réponse possible, tant cette totale parité entre les deux sujets semble abolir pour le mystique la frontière théologique entre le créé et l'incrédé, entre lui et Lui, pour utiliser le code typographique convenu en la matière.

Cette expérience périchorétique de la théosis peut ensuite, comme on l'a vu au tout début de notre analyse, se manifester aléatoirement aux orants eux-mêmes comme à leurs témoins sous forme d'une photophanie relevant d'après nous du régime de l'assentiment, mais aussi sous d'autres formes de manifestations sensorielles qualifiables de prodiges, comme le confirme à son tour Dom Anselme Stolz :

« L'expérience mystique dans la vie des sens peut également se manifester d'une manière tout à fait extérieure ; nous trouvons mentionnés dans les récits hagiographiques des rayonnements de lumière céleste, des effluves d'odeurs suaves, des musiques célestes et des chœurs angéliques »<sup>135</sup>.

Mais, dans la plupart des cas, ces phénomènes ne sont qu'éphémères et transitoires, dans la mesure où — et plus d'un témoignage en rend compte — l'expérience bientôt prend fin pour ramener le mystique à son état initial, celui où les λογισμοί παθήματα (*logismoi pathèmatha*), autrement dit les passions, les pensées troublantes, reprennent le dessus, obligeant ainsi le sujet orant à reprendre l'exercice de la nepsis, de la garde du cœur, dont on a vu qu'il consiste à s'efforcer de les chasser. Angèle de Foligno décrit ce changement d'état :

« Je souffre en moi un autre tourment : c'est le retour en moi de tous les vices. Sans doute, ils ne ressuscitent pas pour longtemps, ils me causent néanmoins une grande peine. Des vices que je n'eus jamais se logent dans mon cœur et me persécutent. Cette affreuse nuit de Dieu où ressuscitent des vices que je sais morts au dedans de moi mais que les démons introduisent du dehors avec d'autres vices qui n'y furent jamais »<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> *Journal Spirituel de Lucie Christine, op. cit.*, p. 337.

<sup>135</sup> Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique*, Chevetogne, éd. des Bénédictins d'Amay, 1939, pp. 231-232.

<sup>136</sup> Angèle de Foligno, cité par Raymond Christoflour in *Sainte Angèle De Foligno, op. cit.*, pp. 7-8.

Elle n'est au demeurant nullement la seule à « souffrir » cette soudaine « nuit de Dieu ». Jean de Saint-Samson avoue, de même :

« Plus tard, elle [*l'âme*] subira un second gibet autrement douloureux. Après qu'elle aura été transformée en l'essence divine même, il arrivera qu'elle se voie dans un tel abîme de misères qu'il lui semble avoir perdu Dieu : elle n'a plus de lui aucune connaissance et sa désolation est telle qu'elle voudrait mourir »<sup>137</sup>.

Cédons enfin la parole au père Reypens, théologien jésuite qui a longuement étudié l'expérience de Jean de Ruysbroek, l'un des célèbres mystiques rhéno-flamands à côté de Tauler, Suso ou encore Maître Eckart :

« (...) l'épreuve suprême de la vie mystique peut se réitérer même après l'union suprême. Le sommet de la vie mystique n'est pas pour lui l'union stable, consumante mais paisible, du mariage mystique au sens de saint Jean de la Croix, mais le vide de l'abandon suprême, dans les alternatives de jouissances de l'essence divine, et de réduction au dénuement foncier et au vide connaturel de la créature comme telle »<sup>138</sup>.

De même, il écrit plus loin, à propos de certaines personnes « élevées (avec saint Paul) à la plus haute sublimité de Dieu » :

« Dieu les prive de nouveau de toute la consolation céleste, de tout le bien intérieur et de tous les dons cachés divins qu'il leur fit jamais. Ces personnes sont alors si dénudées et si littéralement anéanties, si foncièrement abandonnées à leur propre fonds, qu'il leur faut servir Dieu à leurs propres frais, comme si elles n'avaient jamais rien su de Dieu... »<sup>139</sup>.

Cette étape de l'expérience n'est rien moins que les fameuses « nuits obscures de l'âme » que connaissent la plupart des mystiques. L'expression, initialement attribuée à Jean de La Croix, désigne, pour la plupart des auteurs, la passagère traversée d'un désert spirituel pendant laquelle — après avoir connu la théosis (que certains en occident appellent « l'union transformante », d'autres « les noces mystiques ») — leur foi semble vaciller et où, disent-ils, « Dieu se cache ». On la retrouve notamment chez Thérèse d'Avila, chez Thérèse de Lisieux, chez Paul de La Croix ou, plus proche de nous, chez Jacques Fesch ou Mère Thérèse. Il ne s'agit cependant pas d'une étape entièrement négative dans la mesure où, si cette privation fait mesurer à l'orant l'ampleur de la frustration qu'elle génère, c'est,

---

<sup>137</sup> Cité par Suzanne-Marie Bouchereau, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Vrin, 1950, p. 228, n. 8. D'obédience catholique romaine, Jean de Saint Samson ne pouvait qu'ignorer le distinguo entre Dieu inconnaissable et impaticipable dans son essence, et Dieu connaissable et participable dans ses énergies.

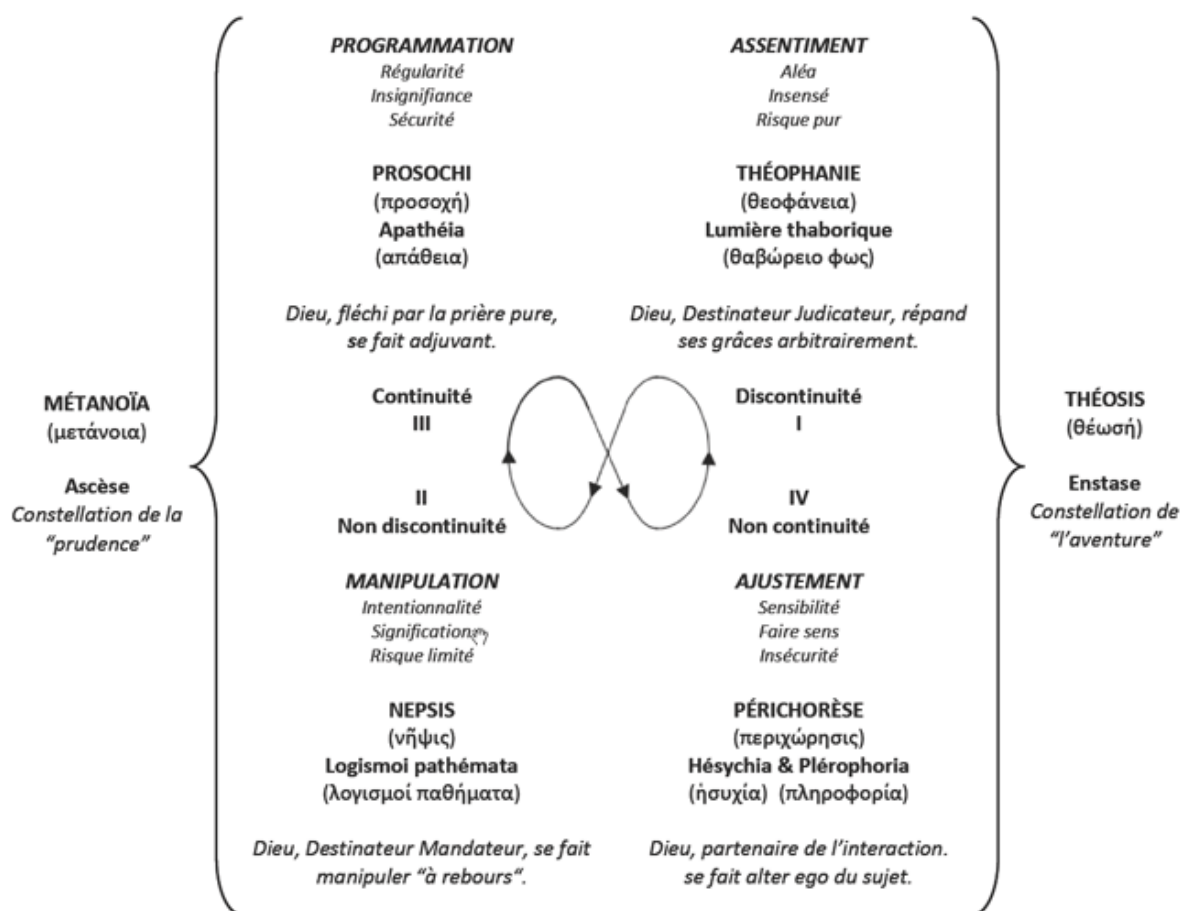
<sup>138</sup> P. Léonce Reypens, s.j., « La nuit de l'esprit chez Ruysbroek », *Études carmélitaines*, vol II, oct. 1938, p. 78. Jésuite de formation, le P. Léonce Reypens, formé au thomisme et à la scolastique que lui avait inculqués son passage par le séminaire, ne pouvait pas connaître la différence entre l'essence divine et ses énergies incréées.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 78, n. 2.



semble-t-il, pour mieux l'inciter à s'obstiner dans sa quête et ainsi lui faire ensuite d'autant plus apprécier l'union dont il jouira peut-être à nouveau.

Avec ce retour au point de départ — à ce que l'hésychasme appelle la *nepsis* — la boucle est pour ainsi dire « bouclée ». Ceci nous autorise à présent à tenter de schématiser la totalité de la pratique et de l'expérience mystiques telles que décrites d'abord par la doctrine byzantine, mais aussi, à l'issue de ce parcours, telle qu'elle nous semble valide pour l'ensemble des mystiques chrétiens, quelle que soit leur obédience. Se présentant dans ses phases successives, comme nous avons cherché à le montrer, à la manière d'un *enchaînement d'interactions* qui relèvent tour à tour de *régimes* distincts — de la manipulation à l'ajustement en passant par la programmation puis l'assentiment (à l'accident) —, l'expérience mystique obéit à une dynamique en tous points homologable à la syntaxe du modèle en forme d'ellipse développé par Landowski :



## 7. Périchorèse et ajustement

Une fois ce modèle posé, au moins deux questions restent en suspens.

Certes, au fil de nos descriptions et analyses, il est clairement apparu que la *théophanie* relève du régime de l'assentiment, la *nepsis* de celui de la manipulation et la *prosochi* de la programmation. De même, la *métanoïa* (constituée de la *nepsis* et de la *prosochi*) est à l'évidence une ascèse que gouverne une « sainte » *prudence* face aux stratégies de tentation de l'Anti-Destinateur, autrement dit du « diviseur », et de même encore, la *théosis* et ses éventuels prodiges lumineux, fruits de l'enthèse, sont de leur côté assimilables à l'*aventure* dans l'inconnu que constitue la rencontre avec le tout-autre.

Mais pouvons nous pour autant fermement affirmer, autrement que par déduction ou par défaut, que la *périchorèse*, posée comme la forme d'interaction entre l'orant ayant atteint l'état d'hésychia et l'oré — interaction donnée comme spécifique et caractéristique de la divinisation telle que définie par la théologie orthodoxe — relève véritablement du régime de l'*ajustement* ? Et, seconde question, si tel est le cas, en reprenant les témoignages qui en rendent compte, la doctrine qui l'encadre et les analyses qui ont pu en être faites par ailleurs, pouvons-nous dégager quelques éléments d'une forme embryonnaire de syntaxe qui en permettrait une description sémiotique plus fine ? Tel était, rappelons-le, le projet initial de cet article.

Si on compare terme à terme les composantes de l'ajustement, tel que défini par ou à partir de Landowski<sup>140</sup>, avec les différents aspects à la fois théologiques et empiriques de la périchorèse, il semble qu'on puisse répondre par l'affirmative à la première question.

L'ajustement est d'abord un régime d'interaction entre sujets *égaux*. Or nous avons bien vu que tel était le cas pour la périchorèse, que celle-ci soit envisagée comme régissant les rapports entre les trois hypostases de la trinité divine (dont aucune n'a prééminence sur les autres), qu'elle décrive les relations de compénétration mutuelle entre les deux égales natures du Christ, ou encore qu'elle s'applique aux descriptions que nous en donnent les mystiques ayant connu la théosis. Nous l'avons déjà développé plus haut, l'union à Dieu fait homme est une union avec un pair — avec Jésus —, dont la théologie affirme qu'il est non seulement consubstantiel à la divinité mais surtout consubstantiel à l'humanité, c'est-à-dire en tout point semblable à celui qui le prie (mis à part, comme l'affirme la profession de foi du concile de Chalcédoine, le péché, dont il est nécessairement exempt, puisqu'il est Dieu). Par ailleurs, la théosis étant une opération de divinisation de l'homme, elle consiste théologiquement, pour l'oré, Jésus, à infuser sa divinité dans l'humanité de l'orant<sup>141</sup>, de sorte que celui-ci se retrouve à égalité de nature avec lui, les deux interactants jouissant alors à parts égales, à l'instar du Christ depuis sa conception, d'humanité et de divinité.

L'ajustement est ensuite un régime où les interactants *coordonnent leurs dynamiques* respectives. Du point de vue de l'orant, on se souviendra des efforts de coordination qu'il fait pour « s'ajuster » (nous avons déjà utilisé le terme) au tout-autre. Sans nous attarder davantage sur la coordination entre l'expression de la prière elle-même et les rythmes du corps (respiration, battements du cœur) — car elle relève, elle, de la programmation *prosochi* —, il nous faut mettre ici l'accent sur cette autre dynamique qui consiste pour l'orant à dépasser la séparation entre sensible et intelligible, c'est-à-dire non seulement à renverser leurs rapports et à penser *avec son corps* et à sentir *avec son esprit*, mais, encore au-delà, à transcender ces catégories qui ne relèvent que du monde créé, pour retrouver l'unité première et, ainsi, harmoniser son soi avec celui que la théologie désigne comme l'Un et l'Indivisible, c'est-à-dire Dieu, par définition incréé. C'est ce que Grégoire de Nysse exprimait en ces termes :

« Le Verbe [*Dieu*] ne peut vouloir que la vie des justes soit déchirée par un dualisme.  
Mais quand le mur du mal aura été abattu, l'âme et le corps se fondront en une harmonie

---

<sup>140</sup> Par exemple, in *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*, Paris-Besançon, Honoré Champion-Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.

<sup>141</sup> Cf. *supra*, la description « chirurgicale » du procès d'infusion donnée par Vladimir Lossky.

supérieure. Si le divin est simple, sans composition ni forme, l'homme aussi doit, par cette pacification, retourner au bien, redevenir simple et pur, afin de devenir véritablement un »<sup>142</sup>.

De son côté, Vladimir Lossky explicite ainsi ce « mécanisme » :

« Les réalités éternelles auxquelles on participe ne sont à proprement parler ni sensibles ni intelligibles ; mais, justement parce qu'elles transcendent l'intellect aussi bien que les sens, elles sont perçues par l'homme entier, et non par l'une de ses facultés »<sup>143</sup>.

Quant à la dynamique de l'oré, elle est, par définition théologique, déjà harmonisée et coordonnée avec l'orant, dans la mesure où c'est à ses énergies créées que celui-là s'unit, celles-ci, comme on l'a vu, imprégnant tout le créé, y compris lui-même.

En troisième lieu, cette coordination s'accomplit selon un principe de *sensibilité*. Il nous semble avoir suffisamment insisté sur le rôle fondamental de la dimension corporelle et sensible dans l'hésychasme pour qu'il ne soit pas absolument nécessaire d'y revenir. Bornons-nous à rappeler que l'anthropologie qui sous-tend cette pratique religieuse conçoit l'homme comme un composé uni où la chair et l'esprit sont liés substantiellement, et que la « connaissance » du tout-autre créé (que permet cette expérience) passe par les sens corporels du mystique, bref qu'il s'agit, sémiotiquement parlant, d'une forme de *connaissance esthétique* qui s'effectue en dehors de toute pensée, de tout langage, de tout concept, c'est-à-dire en dehors de toute activité cognitive. D'où, évidemment, la difficulté pour les mystiques d'en rendre compte (spécialement par écrit).

Par ailleurs, le régime de l'ajustement suppose la *réciprocité* entre interactants. Sans à nouveau entrer dans trop de considérations théologiques byzantines, au sens propre comme au sens figuré, il apparaît clairement que c'est bien d'une réciprocité, de l'ordre de l'*amour*, que nous parle l'hésychasme et sa théosis. Du point de vue de l'orant, l'amour qu'il porte à Dieu n'est autre que l'amour dont Dieu s'aime lui-même : une fois ses désirs matériels et charnels transformés par ses efforts (et par Dieu comme moyen) en « eros de Dieu » (dans ce cas-là pris comme fin), il ne fait que lui rendre ce qu'il a reçu de lui. Symétriquement, du point de vue de l'oré que la théologie définit à partir de la première épître de l'apôtre Jean comme substantiellement « fait d'amour »<sup>144</sup> (et au passage, aussi « fait de lumière »<sup>145</sup>), s'il reçoit ce qu'il a donné, il ne peut pas ne pas le rendre à son tour, bouclant ainsi la boucle sans fin d'un mouvement perpétuel d'échanges amoureux. La périchorèse qui a lieu dans la théosis, à en croire aussi bien la doctrine que les mystiques eux-mêmes, a toutes les allures d'un phénomène de *contagion* amoureuse, non seulement mutuelle, mais aussi exponentielle ainsi que le laisse entendre cette formule de Robert de Langeac (Augustin Delage) que

---

<sup>142</sup> Grégoire de Nysse, cité par Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 198.

<sup>143</sup> Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962, p. 120.

<sup>144</sup> 1, Jn, 4, 8 : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour » ; 4-16 : « Dieu est Amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui ».

<sup>145</sup> *Ibid.*, 1, 5 : « Or voici le message que nous avons entendu de lui et que nous vous annonçons : Dieu est Lumière, en lui point de ténèbres ».

nous avons citée plus haut : « Plus Dieu prend possession de moi, plus aussi je prends possession de Lui ».

Autre élément définitoire du régime de l'ajustement : il *exclut toute visée ponctuelle et instrumentale* et conduit à l'*accomplissement mutuel* des interactants. Si l'hésychasme en tant que doctrine et pratique se définit comme une voie vers la théosis, et donc vers la périchorèse qui nous occupe, nous avons fait remarquer qu'elle se conçoit non pas ponctuellement mais, bien au contraire, à l'échelle de toute une vie, avec en particulier cette notion de « prière pure », qui vise à faire de l'existence même de l'hésychaste, y compris de son corps de chair, une prière unique et ininterrompue. A ce propos, notons au passage (mais cela pourrait constituer en soi-même l'objet d'une autre réflexion) que l'hésychasme pourrait tout à fait être considéré comme un « style de vie »<sup>146</sup>. Par ailleurs, s'agissant finalement d'une « histoire d'amour » entre l'orant et l'oré, il paraît bien difficile d'envisager qu'une quelconque instrumentalité vienne se glisser dans ce rapport entre interactants, rapport que caractériserait plutôt sa pure gratuité. Car c'est selon ce mode que la théologie définit ce qu'elle considère comme les dons de Dieu, au premier rang desquels se range la création, et plus précisément « la vie »<sup>147</sup>, don gratuit qui appelle en retour la même gratuité de la part de la créature, dans la mesure où il est entendu que celle-ci ayant été conçue à l'image et à la ressemblance de son créateur, elle doit s'efforcer effectivement de lui ressembler<sup>148</sup>. C'est d'ailleurs, et nous abordons maintenant le deuxième terme de la condition définitoire donnée plus haut, cette même gratuité qui est considérée comme l'une des composantes essentielles de la sainteté, laquelle constitue précisément le projet de vie de l'hésychaste, ce à quoi il aspire et qui représente donc à ses yeux son parfait « accomplissement ». Quant à l'accomplissement de l'oré — du créateur —, il est évident qu'il tient en la perfection de sa créature, qui, en orientant sa quête de sainteté parfaite non pas vers soi-même mais vers l'autre (le tout-autre), lui permet de s'accomplir à son tour. En résumé, pour la théologie, la périchorèse qui a lieu dans la théosis n'est rien moins qu'un don de soi réciproque et gratuit qui vise exclusivement l'accomplissement de l'autre interactant.

Enfin, l'ajustement, en puisant dans les réserves de *potentialités* de chacun des interactants, concourt à la *création* de sens et de valeur inédits. Sur ce point, on peut d'emblée affirmer que la richesse et la diversité de la littérature mystique, y compris les divergences qu'on y décèle d'un auteur à l'autre, constituent en eux-mêmes un premier indice de cette émergence d'un sens nouveau et inédit. Chaque mystique tire de son expérience une vision du monde qui lui est propre et qu'il rapporte en général comme assez différente de celle qu'il avait avant cette union à la divinité. La chrétienté orientale a justement fondé et construit toute sa théologie à partir de cette richesse et de cette diversité tirée des différentes « expériences de Dieu ». On se souvient ainsi de la querelle entre Grégoire Palamas et Barlaam le Calabrais, entre le moine mystique et le moine « scolastisé », d'où le mystique est sorti vainqueur, permettant ainsi à la pensée byzantine de produire des concepts inédits (divinisation, énergies créées, etc.) et creusant du même coup l'écart entre le sens oriental de la foi et

---

<sup>146</sup> Cf. *Actes Sémiotiques*, 115, 2012.

<sup>147</sup> Cf. *Romains*, 5, 23 : « Car le salaire du péché, c'est la mort ; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur ».

<sup>148</sup> Cf. Mt, 5, 48 : « Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait ».

son sens occidental. De son côté, l'occident romain a toujours considéré les mystiques d'un assez mauvais œil et entretenu avec eux des rapports conflictuels, surtout lorsqu'il s'est agi de religieux ordonnés, censés avoir reçu la « bonne parole » et être porteurs de la « voix officielle » promulguée par les autorités centrales du Vatican. Les exemples sont nombreux : Maître Eckhart condamné pour hérésie, la célèbre Jeanne d'Arc elle aussi condamnée par un tribunal ecclésiastique puis brûlée vive, la moins célèbre béguine Marguerite Porète condamnée au même sort pour ses écrits<sup>149</sup> un siècle plus tôt, Jean de la Croix mis au cachot, ou, plus près de nous, Padre Pio condamné à plusieurs reprises par le saint office à la réclusion et à l'interdiction de dispensation de sacrements pendant plusieurs années, etc. D'une façon générale, cette expérience donne un sens nouveau (et apparemment dérangeant, au moins en occident) à la vie, et pas seulement à la vie spirituelle, ainsi que l'affirme le P. George Morel dans son étude sur Jean de la Croix :

« (...) ce que nous appelons mystique (ou métaphysique) n'est pas un élément de l'existence qui serait situé à côté d'un autre élément, physique, mais parce que le métaphysique est partout et nulle part il englobe en lui le physique à qui il *donne sens* (...) »<sup>150</sup>.

## 8. Interprétations

Au-delà de cette constatation relative à la forme interactionnelle de l'expérience de la périchorèse mystique — celle de l'ajustement —, et en dépit de sa nature qui est d'ordre religieux, pouvons-nous, comme annoncé, dégager de ce qui précède quelque « sens inédit » que ce régime d'interaction induirait, et qui préciserait le mécanisme, la portée, la signification de l'expérience en question ? De toutes les approches de l'hésychasme que d'autres disciplines ont pu produire et qu'il nous a été donné de rencontrer au cours de notre recherche, la plus féconde est sans conteste l'étude phénoménologique de Natalie Depraz, chercheuse au CNRS, spécialiste de Husserl<sup>151</sup>. En tâchant d'« ajuster » au mieux notre propre pensée à la sienne et à sa discipline (dont il est inutile de préciser que nous sommes très loin d'être spécialiste), nous allons tenter de rendre compte de cette étude dans le but d'y déceler quelque aspect que la nôtre n'aurait pas réussi à dégager, et si possible d'en proposer une interprétation sémiotique.

Partant de la comparaison que fait Husserl lui-même entre la conversion religieuse et sa propre théorie de la réduction phénoménologique<sup>152</sup>, Natalie Depraz s'applique à évaluer la justesse de ce rapprochement en prenant l'hésychasme comme terrain d'application de la réduction en acte. A ce titre, aux trois étapes du processus que nous avons décrites, *nepsis*, *prosochi* et *hésychia* (exception faite, par conséquent, des photophanies, auxquelles elle ne fait jamais allusion), elle fait correspondre d'une part trois qualités d'attention — *nepsis* : attention focalisée ; *prosochi* : attention maintenue ;

---

<sup>149</sup> Marguerite Porète, *Le miroir des âmes simples et anéantiées : et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'Amour*, Paris, Albin Michel (coll. Spiritualités vivantes), 2011.

<sup>150</sup> P. George Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, op. cit., p. 327. C'est nous qui soulignons.

<sup>151</sup> Natalie Depraz, « Pratiquer la réduction : la prière du cœur », art. cit., pp. 503-519.

<sup>152</sup> Un hapax, aux dires même de l'auteur, qui se trouve à l'en croire chez E. Husserl, in *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004.

*hésychia* : attention ouverte — et d'autre part trois qualités émotionnelles : le désintéressement (pathémata), le détachement (apathéia) et l'auto-affection (plérophoria). Ainsi, les conditions pratiques de l'exercice de la prière (retrait, isolement, silence, régulation du souffle, profération, etc.) sont-elles considérées comme un analogon de ce que Husserl dénomme l'épochè ou « réduction transcendantale », cette suspension de la vision du monde ordinaire du sujet, des croyances relatives au mode d'existence de la réalité, des préjugés, de façon à interrompre le cours quotidien de ses états psychiques, de ses habitus sédimentés et de la doxa qui structure habituellement sa pensée.

Dans la nepsis, la concentration vigilante sur le surgissement des pensées imaginatives et passionnelles, l'auteur voit un analogon de la *conversion réflexive du regard* (*Umkehrung des Blickes*), encore appelée réduction psychologique, c'est-à-dire l'exercice d'une activité attentionnelle focalisée et délibérée qui arrache le sujet à la visée de l'objet et le conduit à l'envisager non pas en lui-même mais depuis l'acte de conscience qui le vise. En d'autres termes, dans la *conversion réflexive*, l'orant « se contemple contempler » ses passions, dans un après-coup de leur perception qui suppose un certain décalage temporel (*Nachträglichkeit*).

L'état d'hésychia (et pour nous son corollaire la périchorèse) est comparé à une deuxième forme de réduction, à savoir celle du *laisser-être* heideggerien (*Gelassenheit*), défini comme une forme d'abandon et de lâcher-prise, dans une temporalité indécise, qui suppose quant à elle une qualité d'attention plus ouverte, transitive et non plus réfléchie, une réceptivité totale face à ce qui peut advenir (aléatoirement ?) comme événement (*Ereignis*) pour pouvoir l'accueillir pleinement. L'hésychia y devient « ouverture au mystère » (*Offenheit für das Geheimnis*), selon l'expression même de Heidegger dans son discours sur le *laisser-être*<sup>153</sup>.

Entre ces deux formes d'attention extrêmes, l'une focalisée, l'autre ouverte, Natalie Depraz situe la prosochi, où l'orant s'applique durablement à l'exercice de l'attention, et la compare au *maintien en prise* (*Im Griff-halten*) qu'Husserl associe à la *capacité d'attente* — sous ses deux formes temporelles, la rétention et la protention<sup>154</sup>. Pour elle, l'épochè (réduction transcendantale) serait comme la dimension inchoative de l'exercice de ces différentes formes d'attention, et l'« *attente-en-prise* » en serait la dimension durative. Et elle exclut de la prosochi la *conversion réflexive* qu'elle réserve à la nepsis car celle-ci ne saurait par définition être durable du fait du décalage temporel qu'elle implique.

En termes émotionnels, à la lutte contre les logismoi pathémata de la nepsis, elle couple la qualité affective de *désintéressement* que la forme de réduction qu'elle fait correspondre à la nepsis permet, par négation des tendances envers le monde et des intérêts affectifs : le sujet se fait spectateur-observateur désintéressé de ses propres passions. Dans l'apathéia obtenue grâce à la prosochi, l'auteur reconnaît la qualité phénoménologique du *détachement*, une impassibilité positive qui convertit la passion pulsionnelle en éthique du désir (notons au passage la convergence entre cette analyse et la

---

<sup>153</sup> La citation complète : « *Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen* » est tirée du discours précisément intitulé *Gelassenheit* prononcé par Heidegger dans son village natal, Messkirch, le 30 octobre 1955, à l'occasion d'une fête commémorant le 175<sup>e</sup> anniversaire de la naissance du compositeur allemand Conradin Kreutzer. (Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 16<sup>e</sup> éd., 2014.) Une traduction possible serait : « Le laisser-être devant les choses et l'ouverture au mystère s'appartiennent l'un à l'autre ».

<sup>154</sup> Husserl sépare le temps objectif du temps de la conscience. Dans ce dernier, le présent n'est jamais une pure instantanéité, il contient toujours du passé (sous la forme de rétentions) et du futur (sous la forme de protentions).

pensée d'un grand mystique, Maître Eckhart<sup>155</sup>). Enfin, avec la plérôphoria qu'engendre l'état d'hésychia, c'est d'une réduction radicale du sujet à lui-même sous forme d'*auto-affection* qu'il s'agit, une qualité émotionnelle par laquelle c'est de l'intérieur que le cœur déborde sur lui-même, et où c'est dans l'immanence de l'affect que le sujet s'éprouve radicalement lui-même.

Bien que l'union à Dieu soit à peine effleurée et que la périchorèse ne soit jamais mentionnée dans ce travail, il nous semble possible d'en tirer au moins trois enseignements périphériques au nôtre : l'un, purement indiciel, sur l'auto-affection attribuée à la plérôphorie, qui rejoint une croyance orthodoxe, le second, plus directement exploitable, sur la qualité d'attention attribuée à l'hésychia, à savoir le concept de *laisser-être*, et le troisième sur la réduction transcendantale, que N. Depraz présente comme étant une simple prémice d'ordre contextuel. Si elle ne s'y attarde guère, nous nous permettons pour notre part d'y insister car cette *epochè* husserlienne nous paraît porteuse d'éléments capitaux relativement au régime interactionnel de l'ajustement.

Pour ce qui est du premier enseignement, celui relatif à l'auto-affection, il nous semble attester la justesse de deux éléments que nous avons largement traités. D'une part il entre en parfaite résonance avec l'état d'*enstase* qui caractérise cette expérience mystique, par rapport à d'autres. D'autre part, il ne fait que confirmer la conviction byzantine selon laquelle l'orant s'*unit* aux énergies incréées de Dieu présentes en lui-même, puisque, pour les Pères néptiques, il est toujours possible de remonter au créateur par la création, et que l'homme, lui-même créature, procède de la divinité de Dieu. Grégoire de Nysse n'affirme-t-il pas :

« (...) nous créant à son image, Dieu a voulu nous parer de couleurs qui rappellent sa propre beauté, afin que l'image de sa souveraineté soit *perçue* en nous »<sup>156</sup> ?

Et Grégoire Palamas d'ajouter :

« Ceux qui en sont dignes jouissent d'une union avec Dieu qui est la cause de tout. Dieu tout en demeurant tout entier en Lui-même, habite tout entier en nous et nous communique non pas sa nature mais sa gloire et son éclat »<sup>157</sup>.

L'auto-affection, ou amour de soi, proposée par Natalie Depraz n'est qu'une autre façon d'exprimer l'amour de *Dieu-déjà-présent-en-soi* auquel croient les hésychastes et qu'elle exprime elle-même littéralement :

---

<sup>155</sup> « J'ai lu beaucoup d'écrits, tant de maîtres païens que de prophètes, de l'Ancien et du Nouveau Testament, et j'ai recherché avec tout mon sérieux et toute mon application quelle est la plus belle et la plus haute des vertus : par laquelle l'homme peut se conformer le plus étroitement à Dieu et redevenir autant que possible pareil à son modèle original, tel qu'il était en Dieu, dans lequel il n'y avait aucune différence entre lui et Dieu, jusqu'à ce que Dieu eût créé les créatures. Et quand je vais au fond de tout ce qui a été écrit là-dessus, aussi loin que peut atteindre ma raison avec son témoignage et son jugement, je n'en trouve pas d'autre que le pur détachement de toute chose créée » (in Jean-François Malherbe, *Maître Eckhart, L'expérience de Dieu*, « Du détachement », Paris, Fides, 1999, p. 31).

<sup>156</sup> Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, Paris, Cerf, 2011, chap. V. C'est nous qui soulignons.

<sup>157</sup> Grégoire Palamas, cité par Mgr. Kalistos Ware, *Tout ce qui vit est saint*, Paris, Cerf-Le sel de la terre, 2003.

« L'orant développe ainsi une qualité de présence intense à lui-même, qui n'est autre que l'intériorisation de sa relation à Dieu, l'intime de l'intime, et qui est tout autant attention à son propre corps, mieux, au corps de son corps : à son cœur »<sup>158</sup>.

Nous ne pouvons pas ne pas rapprocher ce résultat d'analyse de la notion de « fine pointe de l'âme » des mystiques rhéno-flamands que nous avons déjà rencontrée, et qui décrit pour eux cette partie du soi qu'ils nous disent être déjà en Dieu.

Pour ce qui est du deuxième enseignement autour de la réduction heideggerienne du laisser-être (*Gelassenheit*) attaché à l'hésychia et donc à la périchorèse, il nous semble que ce concept fait écho à au moins deux éléments définitoires de l'ajustement. En premier lieu, il fait écho à la position de l'ajustement par rapport à son régime voisin, l'assentiment (à l'aléa, à l'accident), dans la mesure où l'« ouverture au mystère » que Heidegger associe au laisser-être n'est pas, d'une part, sans rappeler les « mystérieuses » et miraculeuses théophanies qui sont, d'après notre schématisation, logiquement articulées à la périchorèse et vers lesquelles celle-ci tend (par construction du modèle puisque les deux postes sont en relation d'implication), ni, d'autre part, sans se rapprocher du fait que le « laisser-être » se situe par construction au « seuil de l'accident »<sup>159</sup>, autrement dit là-même où Landowski place, dans son modèle, le régime de sens de l'ajustement, en en faisant du même coup un régime « frontière », presque instable. Car ce *seuil* landowskien et cette *ouverture* heideggerienne débouchent tous les deux sur de l'insensé : insondable mystère ou inexplicable accident. En second lieu, le même concept du laisser-être fait écho à la conviction hésychaste que la connaissance de Dieu par la périchorèse s'opère au cœur de l'expérience sensible. Car, si, telle que nous la comprenons (peut-être maladroitement puisque nous ne sommes ni philosophe ni phénoménologue), la *Gelassenheit* est cette attention ouverte au monde, elle est alors assimilable à l'opération de *saisie* immédiate que Landowski oppose à celle de « lecture » (médiatisée par un régime de signifiante préétabli par l'usage), saisie de l'autre face auquel se trouve le sujet et dont il se contente de constater la seule présence, le seul fait de son être-là, sa nature d'« étant » (*Seiende*). S'agissant d'une interaction engageant deux sujets, si au laisser-être de l'un répond le laisser-être de l'autre, alors nous nous trouvons bien dans une configuration où l'intégrité des interactants est préservée, l'un dans les limites de son humanité créée, l'autre dans l'infinité de sa divinité incréée, par cette simple réciprocité de la réduction en question.

---

<sup>158</sup> « Pratiquer la réduction : la prière du cœur », *art. cit.*, p. 504.

<sup>159</sup> E. Landowski, « De la stratégie, entre programmation et ajustement », avant-propos à Erik Bertin, « Penser la stratégie dans le champ de la communication », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 89, 2003.



Il n'est pas sans intérêt de reprendre d'autres passages tirés de ce même discours de Heidegger sur la *Gelassenheit* dont, en première approche, la teneur semble renforcer la parenté entre cette forme de réduction et la périchorèse. D'abord au sujet de l'effet de conversion qu'elle opère sur les orants :

« Le laisser-être devant les choses et l'ouverture au mystère nous donnent la perspective d'un nouvel enracinement »<sup>160</sup> ;

aussi sur la périchorèse comme terme aboutissant d'un parcours :

« Le laisser-être devant les choses et l'ouverture au mystère ne nous échoient jamais d'eux-mêmes. Ils ne sont rien de fortuit. Tous deux prospèrent seulement à partir d'un penser assidu, jaillissant du cœur »<sup>161</sup> ;

et encore sur la production de sens et de valeur inédits :

« Quand s'éveillent en nous le laisser-être devant les choses et l'ouverture au mystère, nous pourrions être engagés sur un chemin qui mène vers une terre nouvelle, un nouveau sol »<sup>162</sup>.

Enfin, nous voudrions tirer plus ample profit de la remarque liminaire de Natalie Depraz concernant les conditions pratiques de l'hésychasme, qu'elle évacue assez rapidement. A tort ou à raison, et ce n'est certes pas à nous d'en juger, son analyse attribue aux conditions pratiques transversales aux différentes étapes de l'exercice de la prière la valeur analogique de la réduction transcendantale, de l'*epochè* husserlienne. Nous voudrions pour notre part rapprocher, sans doute audacieusement, l'ensemble de ces conditions du simple fait que, d'après l'hésychasme, l'interaction entre l'orant et l'oré s'opère *en dehors* de tout langage, de toute pensée, de tout concept. Quelle que soit la philosophie du langage à laquelle on adhère, que le langage soit censé « construire » le monde ou le « représenter »<sup>163</sup>, la mise entre parenthèse de la croyance en la réalité extérieure (l'*epochè*) devrait symétriquement entraîner aussi celle du langage censé le refléter ou le structurer. L'hypothèse que nous pourrions formuler serait donc la suivante : la réduction transcendantale entraînant de facto une réduction des catégories établies du langage et donc de la pensée, les rendant ainsi inopérantes, c'est au niveau de leurs substrats, tant de l'expression que du contenu, qu'opèrerait l'interaction, et que celle-ci — en tant que relevant du régime de l'ajustement censé produire un sens nouveau et inédit — aurait par suite pour effet de les « recatégoriser ». Autrement dit, c'est de l'opération

---

<sup>160</sup> *Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis geben uns den Ausblick auf eine neue Bodenständigkeit.*

<sup>161</sup> *Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis fallen uns niemals von selber zu. Sie sind nichts Zu-fälliges. Beide gedeihen nur aus einem unablässig herzhaften Denken.*

<sup>162</sup> *Wenn die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis in uns erwachen, dann dürften wir auf einen Weg gelangen, der zu einem neuen Grund und Boden führt.*

<sup>163</sup> Cf. Jean-Marie Floch, *Les formes de l'empreinte*, Périgueux, Fanlac, 1986, p. 28 ; et aussi « Tués dans l'œuf », *Sémiotique, marketing et communication. Sous les signes, les stratégies*, Paris, PUF, 1995, pp. 183-226.

« présémiotique » d'information des substances du langage que nous voudrions rapprocher le régime de l'ajustement. C'est en partie dans ce sens que nous comprenons l'affirmation suivante de Natalie Depraz à propos de l'épochè :

« (...) un déclic se produit, qui nous fait voir, non pas un autre monde, mais autrement le même monde. (...) de même le geste de suspension a pour effet de produire en nous un nouvel habitus, certes un habitus contre-nature qui nous arrache à notre confort ininterrogé et à nos certitudes toutes faites, et instaure un esprit d'interrogation radicale devant le caractère énigmatique du monde »<sup>164</sup>.

Partant de cette hypothèse, on se souviendra sans doute de la première partie de *Sémiotique des passions*, malheureusement restée quasi inexploitée dans les parties suivantes de l'ouvrage, où la question des préconditions de la signification était abordée et où l'invention d'un niveau, ou d'un espace, pré-sémiotique (un « flou originel et "potentiel" »<sup>165</sup>), caractérisé par sa nature de continuum indifférencié, mettait en place, dans cette instance ab quo « élargie », un sujet protensif ramené à sa seule dimension corporelle sentante et percevante. Comment ne pas voir dans ce sujet potentialisé, dans ce proto-actant, la figure de notre hésychaste parvenu au terme de son ascèse et de son enstase, l'esprit ramené dans son corps, et sur le point de faire cette expérience esthétique illuminatrice qu'est la théosis, au-delà, ou plutôt en l'occurrence en-deçà du sensible et de l'intelligible ? La voie de l'hésychasme serait alors à interpréter comme une sorte de parcours « à rebours » du sujet, un parcours extinctif avant d'être unitif, faisant ainsi, mutatis mutandis, sémiotiquement écho à l'interprétation théologique selon laquelle la déification serait un retour à l'état adamique prototypique, celui « d'avant la chute », où l'homme aurait été déjà en Dieu, ainsi que l'expose Dom Anselme Stolz :

« (...) dans l'état paradisiaque, l'homme tout entier jouissait d'une union avec Dieu. Or par l'ascèse, l'Esprit Saint, principe effectif de la contemplation mystique, reconquiert aussi, jusqu'à un certain point, sa domination sur les autres facultés de l'homme, qui expérimente ainsi l'union mystique »<sup>166</sup>.

A noter également que c'est dans le texte vétérotestamentaire de la genèse auquel nous faisons allusion que se situe la toute première mention du rapport de l'homme au langage et au sens, dans la mesure où c'est au cours de ce récit mythologique qu'a lieu l'épisode symbolique (au sens commun du terme) où Dieu présente à Adam les animaux qu'il a façonnés et qu'il lui demande de leur donner un nom, de les « catégoriser ».

---

<sup>164</sup> « Pratiquer la réduction : la prière du cœur », *art. cit.*, p. 509.

<sup>165</sup> Algirdas J. Greimas et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil, 1991, p. 11 (ouvrage dont « les treize premières pages (ainsi que la conclusion) sont de la seule plume de Greimas », d'après J. Fontanille, in « La sémiotique est-elle générative ? », *Linx*, 44, 2001, n. 11).

<sup>166</sup> Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique*, *op. cit.*, pp. 231-232.

A ce propos, rappelons enfin comment, dans la première partie de *Sémiotique des passions*, il est fait allusion à un « ébranlement du sens ». L'opération de discrétisation du « continuum amorphe » – autrement dit le processus d'information des substances – y est décrit comme relevant d'une « mécanique » oscillatoire : « on n'en est pas encore à une véritable polarisation en euphorie/dysphorie, mais à la seule oscillation entre “attraction” et “répulsion” »<sup>167</sup>. De nouveau, comment ne pas voir en cette oscillation un analogon du mouvement oscillatoire entre interactants impliqué par la périchorèse, tel qu'on le déduit de son étymologie, et tel que la littérature théologique et mystique en rend compte ? Par ailleurs, comment ne pas être tenté de rapprocher le caractère instable de l'ajustement, toujours prêt à basculer et à se « perdre » dans l'accident, de l'instabilité que suggère cette oscillation ? Enfin, comment ne pas faire le rapprochement entre, d'une part, la description, dans *Sémiotique des passions*, de l'avènement des premiers éléments de sens, par négation du continuum amorphe que constitue l'espace protensif initial, et d'autre part la position assignée à l'ajustement dans le modèle de Landowski, très précisément à la place que régit la valeur abstraite de non-continuité ?

### Conclusion

En vue de conclure, il est sans doute opportun de récapituler les résultats d'analyse qui nous semblent les plus porteurs d'enseignements, les plus dignes d'être creusés et les plus aptes à répondre à notre objectif initial qui, à partir de ce corpus quelque peu « hétérodoxe » et « extra-ordinaire », était d'approfondir la compréhension des logiques à l'œuvre dans le régime de l'ajustement, et de ses corollaires que sont les logiques sémiotiques de l'esthésie, de la contagion, de l'union et de l'accomplissement.

De notre point de vue, l'élément central, autour duquel gravitent tous les autres est le concept de *périchorèse*, dans la mesure où il intègre l'idée d'union (au sens théologique) et celle de distinction, et, par là, recouvre une relation où deux interactants, compénétrés l'un par l'autre par « infusion » ou « inhabitation » réciproque et devenant ainsi mutuellement immanents l'un à l'autre, ne font plus qu'un *tout en conservant leur intégrité* au sein d'une nouvelle unité. Bien que directement tirée de la réflexion théologique, ce concept nous semble fécond dans le cadre de la réflexion sur les interactions. Il nous paraît en tout cas faire directement écho à divers exemples d'ajustements donnés par Landowski, entre autres celui du centaure, auquel il compare l'interaction entre le cavalier et son cheval : cette figure mythologique n'est-elle pas l'expression parfaite d'un deux-en-un de type périchorétique<sup>168</sup> ? Caractérisant en l'occurrence l'interaction entre l'homme et l'animal, la périchorèse (ou circumincession, de son nom latin) constitue plus généralement un concept parfaitement adéquat pour décrire cette forme d'union, fruit de l'ajustement par contagion entre deux actants.

Parmi les autres résultats de notre travail, nous pensons qu'il y a également matière à approfondissement du côté des qualités d'attention mises au jour par l'analyse phénoménologique. Une réflexion critique pourrait ainsi être engagée sur les pratiques respectivement réductive,

---

<sup>167</sup> A.J. Greimas et J. Fontanille, *op. cit.*, p. 32.

<sup>168</sup> « En deçà ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse », *art. cit.*.

suspensive, réflexive et réceptive proposées par la phénoménologie et les différentes formes d'interaction du modèle de Landowski. Si l'attention ouverte, le *laisser-être* (*Gelassenheit*) qui, d'après Natalie Depraz, caractérise l'hésychia (et pour nous l'ajustement périchorétique), semble se poser comme contraire de l'attention focalisée, ou *conversion réflexive* (qu'elle lie à la nepsis manipulatoire); si par ailleurs la corrélation que le même auteur établit entre prosochi programmatique et attention maintenue sous sa forme de *l'attente-en-prise* (*Im Griff-halten*) paraît de prime abord cohérente, notamment du fait de sa dimension temporelle, on peut s'interroger sur ce qu'il en est des autres relations qu'entretiennent entre eux ces types d'attention et se demander en quoi *l'attente-en-prise* serait complémentaire de la *conversion réflexive* et contradictoire du *laisser-être*. Enfin, Natalie Depraz ne prenant jamais en compte dans son analyse les phénomènes de photophanie, ce quatrième poste du parcours hésychaste (tel que reconstruit à l'aide du modèle des régimes de sens et d'interaction) reste entièrement vide de toute considération phénoménologique. En parallèle, la position de la réduction transcendantale, l'*epochè*, qu'elle situe en amont du parcours, comme un présupposé de l'ensemble, ne prend place nulle part dans le schéma, alors qu'elle semble porteuse d'éléments ayant directement trait à l'ajustement et en particulier à la spécificité qu'a ce régime de produire sens et valeur inédits, ainsi que nous avons essayé de le montrer. Peut-on envisager de l'y rapporter, de l'y intégrer, sinon de l'y réduire? Il y aurait donc là, semble-t-il, matière à réflexion pour qui maîtrise mieux que nous ces concepts husserliens et heideggeriens.

Cela dit, il nous semble que la mise en regard de la *Gelassenheit*, cette attitude d'attention ouverte, ce *laisser-être*, avec l'hésychia (et la périchorèse) est de loin un des apports les plus justes de son analyse, dans la mesure où cette forme de réduction place les deux interactants à égalité parfaite, dans une disposition d'accueil réciproque et sans arrière-pensée de leurs différences respectives. Elle laisse l'autre non seulement être mais « éclore ». En ce sens elle entre en parfaite résonance avec l'idée d'accomplissement mutuel. De plus, du fait de sa caractéristique d'ouverture au mystère, elle « colle » parfaitement à la position de l'ajustement par rapport à l'assentiment, ainsi que nous l'avons déjà montré.

En dehors de ces dimensions phénoménologiques de l'analyse, nous retiendrons aussi parmi les composantes de l'ajustement dignes d'être poussées plus avant l'idée du « corps pensant ». Aussi étrange — peut-être même absurde — que puisse apparaître la conviction hésychaste que l'esprit descende dans le corps (conviction issue d'une anthropologie aux antipodes du dualisme dans lequel la sémiotique s'est développée), il n'en reste pas moins que, sous une forme ou une autre, une intelligence du corps est constitutivement nécessaire dans la description de l'ajustement. Ne parle-t-on pas, dans d'autres domaines, l'artisanat par exemple, de « l'intelligence de la main »? Merleau-Ponty lui-même avait d'ailleurs consacré ses derniers cours au Collège de France (1956-1960) à cette question<sup>169</sup>. Au-delà, ou plutôt en-deçà, de la dichotomie habituelle entre sensible d'une part et intelligible d'autre part, cette idée qui, de facto, fait s'effondrer la frontière entre ces deux méta-catégories nous paraît apte à décrire ce qui se joue entre interactants s'ajustant entre eux. En parallèle et en liaison directe avec cette hypothèse, nous retiendrons aussi de l'hésychasme que la périchorèse

---

<sup>169</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La Nature* : Notes, Cours du Collège de France, textes établis et annotés par Dominique Séglaud, Paris, Seuil, 1995.

entre l'orant et l'oré a lieu en dehors de tout langage, de tout concept, ce qui confirme l'effondrement que nous venons d'évoquer. Conscient de ce qu'une telle hypothèse peut avoir d'iconoclaste aux yeux d'une sémiotique qui se veut *discipline* aux deux sens du terme, dans la mesure où avec cet effondrement risque de s'effondrer aussi, sinon tout distinguo entre expression et contenu, du moins une certaine conception dogmatique qui en est souvent partagée, nous pensons qu'il est malgré tout légitime d'en poursuivre l'étude et d'en envisager les implications dans le cadre de ce régime précis d'interaction.

Une telle hypothèse, en effet, devrait permettre de préciser la notion de « compétences esthétiques » avancée par Landowski. Alors que le « principe de sensibilité » ici en jeu ne recouvre, en l'état actuel, que ces deux formes de sensibilité que sont la sensibilité « réactive » et la sensibilité « perceptive »<sup>170</sup>, l'introduction de l'idée d'un « corps pensant » ouvrirait un champ de recherche prometteur, en lien avec d'autres disciplines comme l'anatomie<sup>171</sup>, la biologie, les neurosciences. A ce champ de recherche, on pourrait sans doute adjoindre avec profit le concept d'*enstase*, que nous avons évoqué à propos de cette « descente de l'intelligence dans le corps », dans la mesure où il s'oppose précisément au concept d'extase dont la définition, dans divers contextes, tend au contraire à évacuer toute dimension corporelle et sensible.

Enfin, faisant écho à la première partie de *Sémiotique des passions*, tout se passerait, dans l'ajustement, relativement à l'émergence d'un sens et de valeurs inédits, comme si, après avoir fait table rase des méta-catégories que sont les formes a-prioriques de l'expression et du contenu, les interactants, devenus proto-actants — de purs sujets protensifs ou des sujets potentialisés —, face à un espace présémiotique *amorphe* ainsi créé par eux, le ré-informaient, le re-catégorisaient de façon à rétablir les plans du langage et permettre de générer du sens et de la valeur, et en l'occurrence un sens inédit, des valeurs nouvelles, issus de formes de l'expression et du contenu renouvelées par eux. Sous l'effet de la périchorèse, corps-à-corps immanent et vibratoire analogue à l'oscillation évoquée dans *Sémiotique des passions* pour décrire l'« ébranlement du sens », l'ajustement permettrait de dépasser le continuum qu'il aurait d'abord contribué à créer. C'est ce mouvement oscillatoire instable qui donnerait précisément sa fragilité et son caractère difficilement saisissable à l'ajustement.

Saisir le sens anthropologique profond de ce régime d'interaction, c'est pourtant ce que nous avons essayé de faire à travers l'analyse de l'hésychasme. Si tant est que ce que nous avons trouvé au fil de cette exploration ait quelque pertinence, il conviendrait à présent de le mettre à l'épreuve sur d'autres exemples d'ajustement, afin de déterminer s'il ne s'agit pas là d'une configuration exceptionnelle qui ne vaudrait que dans le cas particulier d'une relation à la divinité. Mais cette mise à l'épreuve devrait être précédée d'une vérification sur d'autres corpus mystiques. L'hésychasme est loin, en effet, de constituer une pratique religieuse unique en son genre : la récitation du rosaire, celle des litanies, le versellement du pater chez Ignace de Loyola relèvent tous de la même logique. Surtout, l'incessante répétition de la prière de Jésus a été rapprochée par plusieurs historiens des religions de certaines pratiques orientales du souffle, telles que le mantra hindou, le japa-yoga des brahmanes, le

---

<sup>170</sup> *Les interactions risquées, op. cit.*, chap. IV, pp. 43-45.

<sup>171</sup> Des jalons ont déjà été posés dans ce domaine par Antoine Courban, professeur d'histoire et de philosophie des sciences médicales à l'université Saint-Joseph de Beyrouth, affilié au Centre Georges-Canguilhem. Voir, de cet auteur, « Une certaine transparence du corps ? Le corps relégué de la tradition hésychaste », *art. cit.*.

shomyo ou le chant nembutsu des bouddhistes japonais, et plus proches de nous le dhikr (ou zhikr) musulman, le samâ des derviches tourneurs soufis, la « descente dans la Merkabah » de la mystique talmudique, ainsi que diverses formes de psalmodies (védas, sutras, versets coraniques, etc.). Citons en désordre quelques grands auteurs : Toukaram, Kabîr ou Ramdas pour l'indouisme, Hasan Al Basrî, Abu Yasid Bistami et surtout le célèbre Ibn'Arabi pour le soufisme musulman. Il y a là toute une réserve de textes mystiques qui restent, sémiotiquement parlant, à explorer.

### Références bibliographiques

- AAVV, *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques* Paris-Besançon, Honoré Champion - Presses Universitaires de Franche Comté, 2009.
- Bouchereau, Suzanne-Marie, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Vrin, 1950.
- Brune, François (P.), « Introduction à la spiritualité des églises en orient », *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 42-43, 1963.
- *Pour que l'homme devienne Dieu*, Paris, Ymca-Press, 1983, 2<sup>e</sup> éd., Saint Jean de Braye, Dangles, 1992 ; 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses de la Renaissance, 2008. Nouvelle éd. mise à jour, tome 1 et 2, Agnières, Le Temps Présent, 2013.
  - *Christ et karma - La réconciliation*, Saint Jean de Braye, Dangles, 1995 ; 2<sup>e</sup> éd. sous le titre *L'homme doit-il être sauvé ? Christ et karma*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007. Nouvelle éd. mise à jour, sous le titre *Christ et karma*, Agnières, Le Temps Présent, 2012.
  - *Saint Paul, le témoignage mystique*, Toulouse, Oxus, 2003.
  - *Hélas, qu'avons-nous fait de Son Amour ?*, Agnières, Le Temps Présent, 2008.
  - *Le Christ autrement*, Agnières, Le Temps Présent, 2010.
- Christoflour, Raymond, *Sainte Angèle De Foligno*, Namur, Soleil Levant, 1958.
- Christine, Lucie, *Journal Spirituel de Lucie Christine*, Auguste Poulain (éd.), Paris, Communauté de l'adoration réparatrice, 1920.
- Clément, Olivier, *La prière du cœur*, Bégrolle-en-Mauges, Bellefontaine, 1977.
- « Introduction à la spiritualité philocalique », in *Philocalie des pères neptiques*, t.1, Paris, DDB-Jean-Claude Lattès, 1995, rééd. t. A-1, Paris, Cerf (coll. Bellefontaine), 2004.
- Climaque Jean, *L'Échelle sainte*, traduction du P. Placide Deseille, Bégrolle-en-Mauges, Bellefontaine (coll. Spiritualité orientale, 24), 1997.
- Courban, Antoine, « Une certaine transparence du corps ? Le corps relégué de la tradition hésychaste », *Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, 1, 2007.
- Courtés, Joseph, « L'énonciation comme acte sémiotique », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 58-59, 1998.
- Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, « Sur L'Incarnation », trad. du P. de Durand, Paris, Cerf (coll. Sources chrétiennes, 97), 1964.
- Dautais, Philippe (P.), « La métanoïa, premier pas sur le chemin de la guérison », *Le Chemin*, 20, 1993.
- Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-), *Œuvres complètes*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, rééd. 1980.
- Depraz, Natalie, « Pratiquer la réduction : la prière du cœur » in *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 59, 3, 2003, pp. 503-519, et, sous forme remaniée, in *Alter*, 11, Paris, 2003.
- *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Eglise*, Bruxelles, Bibliothèque philosophique de Louvain, 2008.
- Dictionnaire de spiritualité*, 17 tomes (45 volumes), Paris, Beauchesnes, 1932-1995, consultable en ligne : <http://www.dictionnairedespiritualite.com/>.
- Dom Doyère, Pierre, O.S.B., *Sainte Gertrude d' Helfta et les sens spirituels*, *Revue d'Ascétique et Mystique* (R.A.M.), 36, 1960.

- Eckhart (Maître), *Du détachement*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Rivages, 1995.  
 — *Être Dieu en Dieu*, Paris, Seuil, 2008.
- Eliade, Mircea, *Le yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1991.
- Eracle, Jean, « La prière du cœur », *Echos de Saint-Maurice*, Saint-Maurice d'Againe, t. 59, 1961.
- Evdokimov, Paul, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.
- Floch, Jean-Marie, *Les formes de l'empreinte*, Périgueux, Fanlac, 1986.  
 — *Sémiotique, marketing et communication – sous les signes les stratégies*, Paris, PUF, 1995.  
 — et Jérôme Collin, *Lecture de la Trinité d'Andrei Roublev*, Paris, PUF, 2009.
- Fontanille, Jacques, « La sémiotique est-elle générative? », *Linx*, 44, 2001.
- Gaïth, Jérôme, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953.
- Germain (R. P.), *Gemma Galgani*, trad. R. P. Félix de Jésus crucifié, Paris, Brunet et Mignard, 1912.
- Gouillard, Jean, *Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, Paris, Seuil (Points Sagesses, 20), 1979.
- Grégoire de Nysse (saint), *La création de l'homme*, Paris, Cerf, 1943, 2002, 2011.
- Greimas, Algirdas Julien et Joseph Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.  
 — *De l'Imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987.  
 — et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions*, Paris, Seuil, 1991.
- Guy, Jean-Claude, *Les Apophtegmes des Pères*, Paris, Cerf, 2013.
- Hazaël-Massieux, Marie-Christine, *36 questions sur Dieu avec les Pères de l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 2005.
- Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 16<sup>e</sup> éd., 2014.
- Husserl, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004.
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Paris, Cerf, 2011.
- Jevtitch, Athanase (Mgr), *Études hésychastes*, trad. du serbe par Jean-Louis Palierne, Paris, L'Âge d'Homme, 1995.
- Landowski, Eric, « De la contagion », in *Sémiotique gourmande. Du goût, entre esthésie et sociabilité, Nouveaux Actes Sémiotiques*, 55-56, 1998 (rééd. in *Passions sans nom*).  
 — « En deça ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 83, 2002 (rééd. in *Passions sans nom*).  
 — « De la stratégie, entre programmation et ajustement », avant-propos à E. Bertin, « Penser la stratégie dans le champ de la communication », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 89, 2003 (version remaniée, « Ajustements stratégiques », 110, 2007).  
 — *Passions sans nom*, Paris, PUF, 2004.  
 — *Les interactions risquées*, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 101-103, 2005.  
 — « *Shikata ga nai* ou Encore un pas pour devenir vraiment sémioticien ! », *Lexia*, 11-12 (Culto/Worship), 2012.  
 — « Jacques-le-Juste », *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 115, 2012.  
 — *Pour une sémiotique du goût*, São Paulo, Centro de Pesquisas Sociosemióticas, 2013.  
 — « A quoi sert la construction de concepts ? », *Actes Sémiotiques*, 117, 2014.
- La Croix (de) Jean (saint), *La vive flamme d'amour*, Paris, Seuil, 1997.
- Langeac (de), Robert, alias Augustin Delage, *La Vie Cachée En Dieu*, Paris, Seuil, 1960, rééd. Médiaspaul, 2001.
- Laurentin, René (P.) et Patrick Mahéo, *Yvonne-Aimée de Malestroit, les stigmates*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1990.
- Legaré, Clément (P.), *La mission continue de Jésus et le bérullien Jean Eudes*, Québec, PUQ, 2006.  
 — *La Structure Sémantique : Le lexème cœur dans l'œuvre de Jean Eudes*, Québec, PUQ, 1976.

- Leloup, Jean-Yves, *Ecrits sur l'Hésychasme : Une tradition contemplative oubliée*, Paris, Albin Michel, 1990.
- *Les Collations de Jean Cassien, ou L'unité des sources*, Paris, Albin Michel-Cerf, 1992.
- Lévy, Antoine, *Le créé et l'incrété, Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006.
- Lossky, Vladimir, « La théologie de la Lumière », in *Dieu vivant, Perspectives religieuses et philosophiques* (collectif), 1, Paris, Seuil, 1945.
- *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1944, rééd. 2012.
  - *Vision de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960.
  - *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, 1973, 1998.
  - *Théologie dogmatique*, Paris, Cerf, 2012.
- Malherbe, Jean-François, *Maître Eckhart, L'expérience de Dieu*, Paris, Fides, 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La Nature. Notes de Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995.
- Meyendorff, Jean (P.), *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes : Introduction, texte critique, traduction, et notes*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959 ; 2<sup>e</sup> éd. Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 2 vol., 1973.
- *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 1959 et 1976.
  - *Initiation à la théologie byzantine : L'histoire et la doctrine*, Paris, Cerf, 1975.
- Migne, Jacques Paul, *Patrologia Graeca*, 161 volumes, Paris, éd. Du Petit Montrouge, 1857-1868.
- Morel, George (P.), *Le sens de l'existence selon saint Jean de La Croix*, 3 vol., Paris, Aubier, 1960.
- Petyt, Maria, *L'union mystique à Marie*, trad. L. van den Bossche, *Les Cahiers de la Vierge*, 15, Paris, Cerf et Juvisy, 1936.
- Porete, Marguerite, *Le miroir des âmes simples et anéanties : et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'Amour*, Paris, Albin Michel (coll. Spiritualités vivantes), 2011.
- Récits d'un Pèlerin russe* (anonyme), trad. Jean Laloy, Paris, Seuil (coll. Livre de vie), 1999.
- Renaudin, Paul, *Mystiques anglais*, Paris, Aubier, 1957.
- Reypens, Léonce (P.), s.j., « La nuit de l'esprit chez Ruysbroek », *Études carmélitaines*, vol. II, 1938.
- Saint Samson (de) Jean, *Œuvres Complètes*, Paris, FAC éditions, 1993.
- Sakharov, Sergueï Semionovitch (alias Archimandrite Sophrony), *Starets Silouane, Moine du Mont-Athos : Vie - Doctrine - Écrits*, Paris, Présence, 1973 ; rééd. *Saint Silouane l'Athonite (1866-1938). Vie, doctrine et écrits*, Paris, Cerf (coll. Patrimoines - Orthodoxy), 2010.
- Seraphim de Sarov (saint), *L'entretien avec Motovilov*, trad. Mme Mouraviev, Préface de Michel Evdokimov, Paris, Cerf, 2002.
- *Seraphim de Sarov*, biographie et textes, trad. Irina Goraïnoff, Paris, Desclée de Brouwer et Bellefontaine, 1979.
- Stolz, Anselme (Dom), *Théologie de la mystique*, Chevetogne, éd. des Bénédictins d'Amay, 1939.
- Syméon le Nouveau Théologien (saint), « Méthode de la sainte prière et attention », *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Paris, Cerf (coll. Sources chrétiennes), 3<sup>e</sup> éd. 1996.
- Syméon le Pseudo Macaire, *Œuvres spirituelles*, t.1, Paris, Cerf (coll. Sources Chrétiennes), 1981.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 4 t., Paris, Cerf, 1984-1986.
- Touraille, Jacques, *Philocalie des pères neptiques*, 3 t., Paris, DDB-J.C. Lattès, 1995 ; rééd., 11 vol., Paris, Cerf (coll. Bellefontaine), 2004.
- Tschipke, Theophil, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg, Studia Friburgensia 94, Academic Press Fribourg-Saint Paul Fribourg, 2003.
- Varenne, Jean, (trad.), *Upanishads du yoga*, Paris, Gallimard/Unesco, 1971.
- Verlinde, Joseph-Marie (P.), *L'Expérience interdite*, Luxembourg, Saint Paul, 1998.
- Ware, Kalistos (Mgr.), *Tout ce qui vit est saint*, Paris, Cerf-Le sel de la terre, 2003.



Pour citer cet article : Jean-Paul Petitimberty. « Prière et Lumière. Lecture sémiotique d'une pratique et d'une interaction particulière : l'hésychasme orthodoxe », Actes Sémiotiques **[En ligne]**. 2015, n° 118. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5417>> Document créé le 30/01/2015

ISSN : 2270-4957