

Pascal Mueller-Jourdan

Brève notice sur l'émergence de la notion de sujet à Byzance. Le cas de Syméon le Nouveau Théologien († 1022)

Introduction

La présente notice a une portée volontairement limitée. Elle est issue d'un travail exploratoire et préparatoire de près de trois ans sur la vie, les œuvres et la doctrine de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) qui s'inscrit dans le projet porté par Carmelo Guiseppe Conticello sur *La théologie byzantine et sa tradition*¹.

En effet, en déchiffrant patiemment les œuvres de celui que l'on tient parfois pour l'un des plus grands mystiques de l'Église byzantine, nous avons fréquemment fait face à des difficultés liées à l'originalité de tournures et de formulations qui nous sont apparues comme propres à cet auteur proluxe longtemps confiné dans « l'obscurité des manuscrits », selon l'heureuse expression d'Irénée Hausherr². En effet, avant que Nicodème l'Hagiorite (1748-1809)³, sous l'impulsion de Macaire de Corinthe⁴, ne le redécouvre et ne l'exhume des Bibliothèques de l'Athos, Syméon a connu,

¹ Cf. P. Mueller-Jourdan, « Syméon le Nouveau Théologien », *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. I,2 (VIII^e-XII^e s.), G.-C. Conticello, éd., Corpus Christianorum, Turnhout (à paraître).

² Cf. I. Hausherr, Introduction, *Un grand mystique byzantin. Vita Simeonis Novi Theologici* (949-1022) par Nicétas Stéthatos, Rome 1928, p. VI.

³ Sur Nicodème l'Hagiorite, voir A. Argyriou, « Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) », *Revue des Sciences Religieuses*, 50/1 (1976) 38-51 ; D. Stiernon, « Nicodème l'Hagiorite », *DSp XI* (1982) col. 234-250. E. Citterio, « Nicodemo Agiorita », dans *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIII^e-XIX^e s., p. 905-978

⁴ Voir par exemple, A. Argyriou, « Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) », p. 40 : « Arrivé au Mont Athos, Nicolas y resta jusqu'à la fin de sa vie (14 juillet 1809). Il entre d'abord au Monastère de s. Denis où il reçoit la tonsure sous le nom de Nicodème et les fonctions de secrétaire et de lecteur du monastère. Par deux reprises (1777 et 1784), il rencontre Macaire Notaras (= Macaire de Corinthe) de passage à <la> Montagne Sainte qui lui demande de travailler les ouvrages *La Philocalie*, *Evergetinos*, *Sur la Communion fréquente* (1777) ainsi que de préparer l'édition des œuvres de Syméon le Nouveau Théologien (1784) ». Ce qu'il ne fit pas, du moins pas sous son nom. Il y a tout lieu de penser que les premières éditions de Syméon en grec populaire par Dionysios Zagoraios (Venise, 1790) sont issues de cette volonté éditrice. Voir Elia Citterio, « Nicodemo Agiorita », dans *La théologie byzantine et sa tradition*. II, XIII^e-XIX^e s., p. 922-923. Mais également, B. Krivochéine, « Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XI^e-XX^e siècles) », dans *Dieu, l'homme, l'église*. Lectures des Pères, Paris 2010, p. 289.

comparativement à d'autres saints de la tradition byzantine, une destinée en demi-teinte et comme une sorte d'éclipse⁵. Nous possédons aujourd'hui grâce à la diligence des Sources Chrétiennes et de leurs illustres prédécesseurs de correctes éditions facilement accessibles.

Nous avons, au cours de la rédaction de notre contribution à *La théologie byzantine et sa tradition*, travaillé parallèlement, un peu par accident, un texte tiré des *Orationes Ethicae* de Syméon le Nouveau Théologien et une section de *In Platonis Parmenidem* de Proclus, qui fut au V^e siècle de notre ère le maître de l'Académie platonicienne restaurée. Nous avons été frappés par la ressemblance du thème et du propos de ces deux textes ainsi que par la proximité des termes usités. Afin de vérifier la pertinence de ce rapprochement, nous avons effectué de nombreuses recherches croisées dont de fréquentes incursions dans le *Thesaurus Linguae Graecae*. Aucun autre parallèle lexical sérieux ne s'est imposé. La comparaison des deux textes conduirait à penser que le moine byzantin s'est comme approprié, sans doute inconsciemment, le propos du commentateur de Platon. Nous sommes parfaitement conscient qu'un tel rapprochement de deux auteurs non seulement éloignés dans le temps mais tenant eu égard à l'homme, à sa nature, à son origine et à sa destinée, des positions fort peu compatibles est risqué et qu'on ne peut en tirer aucune conclusion définitive. Nous verrons cependant qu'un point de convergence entre ces deux textes ressortit au fait qu'ils portent tous les deux sur l'âme dans l'exercice présent et conscient de ses opérations et sur ce qu'on peut en déduire sur le plan de sa nature intrinsèque.

D'autres éléments comparatifs tirés des œuvres des deux auteurs pourraient de plus nous engager à ne pas négliger a priori toute trace susceptible d'éclairer le fond de schèmes platoniciens qui devaient constituer la matrice de la culture théologique de Byzance. Nous pourrions par exemple rapprocher *Hymni XXIII.448-465*, *Capita theologica II.22* [114.25-118.11],

⁵ L'une des raisons qui permet d'expliquer le relatif oubli qui frappa la mémoire et la réception tant du récit hagiographique le concernant (la *Vita Simeonis* de Nicéas Stéthatos), que de ses œuvres, pourrait être l'originalité de sa pensée. Elle fut en effet objet de controverses et rencontra des opposants dès son vivant déjà, après sa mort (la *Vita Simeonis* est une thèse visant à défendre — plus de trente ans après la mort du saint — sa réputation), au cours de l'histoire et jusqu'à aujourd'hui. Il faut admettre que la 'radicalité' évangélique du moine byzantin, son réalisme mystique parfois cru, semble avoir contraint son premier éditeur déjà (Nicéas Stéthatos) et ses éditeurs ultérieurs à trier certains matériaux et à les organiser de façon à ne pas surprendre, voire choquer, un lecteur non averti. On peut se faire une certaine idée de cette difficulté en consultant : Krivochéine, « Saint Syméon le Nouveau Théologien », p. 287-292. Sur le destin spécial de la réception de Syméon, voir, C. Habelea, *Prière et lumière chez Syméon le Nouveau Théologien*, Lille 2004, p. 39-48. Ce dernier document fournit synthétiquement d'utiles renseignements, mais une édition un peu plus rigoureuse aurait sans doute contribué à un traitement plus précis encore de ce délicat dossier.

II.25 [118.7-18] chez Syméon de *Theologia platonica* II.7 [43.21-44.16] chez Proclus. Le schème métaphysique explicatif du réel distingué en un monde intelligible présidé par le soleil intelligible, le Bien, et un monde sensible présidé par le soleil sensible est similaire. Nous n'entendons pas dire une fois encore que le moine byzantin aurait lu le diadoque athénien mais ces rapprochements apporteraient quelques indices complémentaires à mettre au dossier de la place que devait naturellement et culturellement occuper le platonisme auprès des élites cultivées de Byzance au tournant des deux millénaires⁶.

Les matériaux

Les *Orationes Ethicae* de Syméon le Nouveau Théologien

Le premier texte qui retint notre attention est une section du troisième livre des *Orationes Ethicae* de Syméon le Nouveau Théologien. C'est en effet en cherchant à comprendre la nature de l'homme dans la pensée du moine byzantin, que nous en vîmes à tenter de circonscrire avec le maximum de clarté sa conception de l'âme. Nous convoquerons à son heure d'autres textes de Syméon de façon à en éclairer la teneur.

Syméon le Nouveau Théologien, *Orationes Ethicae* III.172-180

Suis maintenant avec moi la marche exacte de la question. Καὶ σκόπει μοι ἐντεῦθεν τὴν ἀκριβῆ τοῦ λόγου ἐξέτασιν.

⁶ La seule mention de Michel Psellos devrait suffire à rappeler le fait que la littérature platonicienne avait encore de beaux jours devant elle dans la capitale de l'Empire. Voir, Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle*. Michel Psellos, Paris, Leroux, 1919. B. Tatakis, « La philosophie byzantine », dans E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*. Fascicule supplémentaire n° II, Paris, PUF, 1959. J.M. Hussey, *Ascetics and Humanists in Eleventh-Century Byzantium*, London, Dr. Williams's Trust, Friends of Dr. Williams's Library, 1960. P. Lemerle, *Cinq études sur le XI^e siècle byzantin*, Paris, C.N.R.S., 1977. E. V. Maltese, « La teologia bizantina nell'undicesimo secolo fra spiritualità monastica et filosofia ellenica », dans G. d'Onofrio dir., *Storia della Teologia nel Medioevo*. I. *I principi*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1996, p. 555-587. G. Cavallo, « Πόλις γραμμάτων. Livelli di istruzione e usi di libri negli ambienti monastici a Bisanzio », dans *Mélanges Gilbert Dagron*, Travaux et Mémoires XIV, 2002, p. 95-113. K. Parry, « Reading Proclus Diadochus in Byzantium », dans H. Tarrant & D. Baltzly, éd., *Reading Plato in Antiquity*, London, Duckworth, 2006, p. 223-236. M. Trizio, « Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74/1 (2007) 247-294. A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge University Press, 2007 (2009 reprinted). F. Ronconi, « Collection philosophique byzantine : aux sources platoniciennes et aristotéliennes de l'humanisme byzantin », dans H. Touati, éd., *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, printemps 2014, URL = <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Collection-philosophique-byzantine>.