

Trois thèmes majeurs de l'enseignement d'Isaac de Ninive (1)*

Prière, humilité et miséricorde ont dans les écrits d'Isaac une importance exceptionnelle ; c'est l'unique raison pour laquelle ils seront ici traités ensemble. Les deux derniers thèmes surtout peuvent être considérés comme deux constantes tellement présentes en tout point de la réflexion d'Isaac qu'il est difficile de résumer leurs traits saillants en quelques pages. Pour confirmer cette affirmation, il suffit de citer les paroles d'Ibn as-Salt, un lecteur d'Isaac du IX^e siècle, qui, pour résumer en une phrase la pensée du Ninivite, écrit :

Il a prêché avec insistance l'amour de la miséricorde, qui est le fondement de l'adoration, et l'humilité, qui est le rempart de la vertu¹.

1. De la prière à la non-prière

« Qu'est-ce que la prière ? » demanda-t-on à Isaac, et il répondit :

C'est le fait de vider l'intelligence de toute réalité terrestre, et un cœur qui tourne entièrement son regard vers le désir de l'espérance future².

* Traduction par Philippe ROUILLARD, osb, d'une des études publiées dans le volume : Sabino CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Firenze, Leo S. Olschki, 2002, aux pages 223 à 262 sous le titre : « Tre temi maggiori ». On trouvera une recension de l'ensemble du livre dans le *Bulletin* de 2003, n. 873, p. [400]-[402]. Nous remercions les éditions Leo S. Olschki de nous avoir permis de publier ces pages en traduction française. Ce qui concerne les deux premiers thèmes est publié dans ce numéro ; le troisième thème, la miséricorde, paraîtra dans une livraison ultérieure (NdIR).

¹ IBN AS-SALT, *Trois lettres sur l'ascèse et le cénobitisme* 11 ; cf. P. SBATH (éd.), *Traité religieux, philosophiques et moraux extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VII^e siècle) par Ibn as-Salt (IX^e siècle)*, Le Caire, 1934.

² *Première collection*, 74. D'Isaac, nous connaissons, à présent, trois collections. Pour la *Première collection*, nous disposons d'une traduction française réalisée sur le grec, dont elle suit la numérotation qui diffère du syriaque et donc de celle que je suis ici, et en plus il y manque quelques pièces qui ne se trouvent pas dans la version grecque. (Cf. J. TOURAILLE éd. : ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles*, Paris 1981). Pour la *Deuxième collection*, nous

Selon cette définition, la prière peut se résumer en une double action, d'abord « vider » et ensuite « orienter » ; deux actions qui visent à une seule fin : lancer un pont ou une échelle, pour reprendre une image d'Isaac³, entre Dieu et l'homme. Mais si nous comparons cette définition avec le concept de prière tel qu'il est entendu traditionnellement dans la patristique ancienne proche du Ninivite, par exemple chez Évagre, son langage paraît réducteur. Pour ce dernier, en effet, la prière est aussi une action divine ; comme le dit Bunge, elle est une « épiphanie de la gloire divine » dans l'intellect qui est alors lumineux, mais d'une lumière qui est donnée⁴ ; elle est « manifestation de la personne de Dieu dans la personne de l'homme⁵ ». La prière ne consiste pas seulement à se vider et à s'orienter vers Dieu, mais elle est aussi révélation de Dieu dans le cœur de l'orant. Ce dernier élément, si important pour Évagre, semblerait manquer chez Isaac. En réalité, Isaac connaît bien cette composante essentielle, mais il lui refuse le nom de « prière » et, pour diverses raisons que nous nous efforcerons de mettre en lumière, il préfère l'appeler « non-prière ». Et si, à l'intérieur de la « prière », nous distinguons celle qu'il appelle « prière pure », nous avons une triade qui reprend un schéma bien connu : prière, prière pure et non-prière⁶. Si la distinction entre le deuxième et le troisième stade est assez claire, puisque Isaac insiste pour dire que, dans la non-prière, il n'y a plus aucune activité humaine mais seulement l'action de l'Esprit, il n'est pas facile de distinguer la prière de la prière pure ; lui-même dit d'ailleurs que « prière » et « prière pure » s'entrelacent de façon inextricable⁷.

De la première, Isaac affirme :

Elle est prière, préoccupation et désir de quelque chose, ou le fait d'échapper aux maux présents ou futurs, ou désir des promesses, ou demande de quelque chose qui aidera l'homme à aller vers Dieu : dans ces mouvements sont comprises toutes les formes de la prière⁸.

disposons d'une traduction française récente (cf. A. LOUF éd. : ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles II, 41 Discours récemment découverts*, Bellefontaine, 2003). La traduction française de la *Troisième collection* est en préparation et nous ne disposons maintenant que d'une traduction italienne faite par moi-même (cf. ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici. Terza collezione*, Bose, 2004).

³ Cf. *Troisième collection* 9.

⁴ G. BUNGE, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, Bellefontaine, 1991, p. 124.

⁵ G. BUNGE, *ibidem*. Évagre dit encore : « La prière est un état de l'intellect qui corrompt toute pensée terrestre. La prière est un état de l'intellect qui se produit seulement sous l'effet de la lumière de la Sainte Trinité » (*Schémas* 26-27).

⁶ Les textes de référence sur le thème de la prière sont avant tout le discours 22 de la *Première collection* et *Centuries IV*, 65-70.

⁷ Cf. *Centuries IV*, 35.

⁸ *Première collection* 22.

De la seconde, donc de la « pureté de la prière », il dit au contraire :

Quand l'intelligence, au moment de la prière, s'introduit avec désir dans l'un de ces mouvements selon les besoins de l'occasion (c'est-à-dire ceux qui ont été énumérés pour la prière) et à cause d'une grande impulsion, le regard de son mouvement, par l'œil de la foi, est attiré derrière le voile du cœur [...], c'est ce qu'on appelle victime acceptée du cœur et prière pure. [...] Au-delà, on ne peut plus parler de prière⁹.

La prière pure, où l'adjectif « pure » n'a aucune connotation morale et ne se réfère pas à la pureté par rapport au péché, serait donc une sorte de « pénétration » à l'intérieur du mouvement de la prière, jusqu'à entrer dans le « voile du cœur », en dépassant ainsi le besoin qui avait poussé à la recherche. Ailleurs, Isaac assimile la prière pure à l'impassibilité dans laquelle les passions continuent à assaillir l'homme, mais celui-ci réussit à les vaincre¹⁰. Il s'agit donc encore d'une prière plongée dans l'ordre naturel des passions, mais où l'orant fait déjà une certaine expérience d'intériorisation, qui dépasse les formes extérieures des besoins et des prières de supplication, et alors apparaît ce lieu où l'Esprit se manifesterait comme non-prière¹¹. La prière pure se caractérise enfin par le fait qu'il ne s'agit pas d'une situation rigide et définie, mais « dans la prière pure aussi il y a beaucoup de statures¹² », c'est-à-dire beaucoup de degrés et de niveaux. Bien que toutes les prières ne soient pas pures, Isaac invite à persévérer. Même lorsque l'esprit est distrait et que les paroles n'ont aucune profondeur, il exhorte à persister dans l'effort, sans attendre que cesse le vagabondage de l'esprit, parce que c'est en priant que la prière arrive à se purifier. La perfection de la prière, dit-il, est ce que recherchent les messaliens¹³. La prière est en effet une

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ « La prière pure ne consiste pas dans le fait qu'aucun fantôme d'objet ne s'ébranle plus dans l'Intellect, mais dans le fait que celui-ci ne jette plus de regard sur eux pour se laisser exciter ni ne reste plus à converser avec eux » (*Centuries* III, 41). « La prière pure consiste dans le fait que la pensée ne vogue pas dans les mouvements qui sont mis en branle en nous, soit par les démons, soit par la nature » (*Centuries* III, 42).

¹¹ « L'abondance de paroles que le cœur laisse échapper couramment et à profusion au moment de la prière, et ses mouvements nombreux et variés, sont un signe de ferveur, (mais aussi) l'indice que la pensée n'a pas encore perçu la lumière qui est en elles. Jusqu'à présent elle n'a pas encore reçu l'expérience de cette connaissance qui, à l'heure de la prière, illumine l'œil intérieur, mais elle reçoit (seulement) la force de ce que le cœur, ou même les lèvres, font jaillir. Voilà, (au contraire), le signe que la pensée ressent la force de sa prière et qu'elle est illuminée par la vérité qui est à l'intérieur des paroles : elle ne peut plus continuer ni multiplier l'abondance des paroles » (*Centuries* IV, 67).

¹² *Ibidem*, III, 43.

¹³ Cf. *Centuries* IV, 34. Isaac dit encore : « N'attendons pas d'être en bonne santé pour nous approcher du médecin [...]. Confions tout cela dans la prière à Dieu. Arrêter la prière, c'est céder à celui qui cherche à nous abattre » (*Centuries* IV, 36).

lutte, parfois seulement couronnée de succès, ce qu'Isaac explique en employant la métaphore du pêcheur de perles :

Pour ceux qui plongent dans la mer du repos, sont des maîtres ceux qui descendent au cœur de la terre pour y chercher les richesses de la mer. Nous considérons comme des huîtres ces prières en vue desquelles l'intellect descend, et aussi les contemplations de discernement, les connaissances divines, la sagesse et la joie dans l'Esprit. Ceux qui descendent très souvent ne trouvent généralement que de la simple chair, et, une fois sur mille, il arrive que dans l'huître il y ait une perle. Il en va de même de nos expériences dans le commerce de la prière : ce n'est qu'une fois de temps en temps que nous tombe dans les mains une prière dans laquelle il y ait consolation pour nos vexations¹⁴.

Outre le fait qu'elle est une lutte, elle connaît souvent une certaine frustration, qu'Isaac juge pourtant salutaire parce qu'elle oriente vers ce chemin d'intériorisation qui permet de passer de la simple prière de demande à la prière pure¹⁵. La déception dans la prière peut pousser à progresser dans sa compréhension et à transformer l'orant en « un fils qui ne demande plus le pain », mais seulement de demeurer près de « son père¹⁶ », ou qui, comme Isaac lui-même le fait dans une de ses prières, demande à Dieu que soit gardé dans le cœur de l'orant « le grand trésor de la foi¹⁷ ».

Ce chemin d'intériorisation, qui conduit à la prière pure, se manifeste aussi dans la manière dont on récite les paroles de la prière. On dira plus loin quelle est pour Isaac l'importance des formes de la prière, et de la psalmodie en particulier ; toutefois la préoccupation

¹⁴ *Seconde collection* 34, 5-6.

¹⁵ « Si Dieu est lent (littéralement : patient, longanime) pour répondre à ta demande, si tu demandes et n'obtiens pas facilement, ne te décourage pas, parce que tu n'es pas plus sage que Dieu. Quand, en effet, tu restes dans la même condition qu'avant, cela est dû ou à tes comportements, qui ne sont pas en accord avec ta demande, ou aux voies de ton cœur, qui sont différentes de l'objet de ta prière, ou à ton âge intérieur, qui est celui d'un enfant face à la grandeur de la chose demandée. Il n'est pas bon que des choses si grandes nous tombent entre les mains avec facilité, pour que nous n'estimions pas petit le don de Dieu à cause de la rapidité avec laquelle on l'aurait obtenu. Tout ce qui s'obtient avec facilité, on le perd aussi rapidement. Tout ce qu'on obtient avec effort, on le garde avec attention. Aie soif de Jésus, pour qu'il t'enivre de son amour » (*Première collection* 3).

¹⁶ Cf. *Première collection* 3. Isaac dit encore : « Le don de l'amour dans la prière est le silence de l'esprit. En effet, quand la pensée est unie à Dieu, elle cesse de demander et de prier » (*Troisième collection* 4). Est intéressant également ce qu'il dit de la prière du « Notre Père », composée surtout de demandes, et que Jésus lui-même a enseignée aux disciples, comme aussi de la prière de Jésus pendant sa Passion. Toutes ces formules, dit Isaac, sont dues à notre faiblesse. Il ne faut rien demander à Dieu, parce que le don de l'Esprit, qui est le don suprême, fait disparaître toute demande ; à ce point, l'orant est simplement dans la stupeur (cf. *Troisième collection* 4).

¹⁷ *Seconde collection* 8, 24.

de l'orant ne doit pas porter sur la mesure extérieure, mais elle doit plutôt chercher à saisir ce qu'Isaac appelle, avec une expression qui rappelle la lecture des Écritures, « la clef des versets », pour pouvoir les ouvrir et entrer dans leur « trésor spirituel¹⁸ ».

L'intériorisation signifie aussi la participation de l'orant « à la souffrance et à la joie » contenues dans les versets ; en d'autres termes, celui qui prie doit chercher à s'appropriier les sentiments du texte qu'il prie ; il ne doit pas se limiter à « répéter les paroles venant d'une personne étrangère », mais il doit les « prononcer comme venant de sa propre personne » et surtout en « souffrant les diverses situations » qui y sont décrites, comme quelqu'un qui est conscient de « ce qu'il fait¹⁹ ». De cette façon, non seulement la prière deviendra toujours plus partagée, plus profonde et donc plus pure, pour utiliser la terminologie d'Isaac, c'est-à-dire capable de pénétrer dans le cœur de celui qui prie ; mais aussi elle deviendra une sorte de voie par laquelle le cœur de l'homme se révèle, monte à la surface et apparaît dans sa réalité. L'adhésion aux paroles de la prière, et cela vaut surtout pour la psalmodie, fait entrer l'orant dans un mouvement de connaissance de soi et de purification. Isaac dit en effet :

Quand tu désires connaître ta mesure, tel que tu es ; si ton âme est sur la route ou en dehors ; ou (si tu désires connaître) ta fermeté ou ta pauvreté, mets ton âme à l'épreuve dans la prière. Celle-ci en effet est le miroir de l'âme, et le scrutateur de ses taches et de sa beauté. C'est là que se révèle la fausseté ou la beauté de la pensée [...] Au moment de la prière, on voit de façon lumineuse ce qui mobilise la pensée et à quels mouvements elle s'applique²⁰.

Le troisième moment de l'itinéraire de la prière, c'est quand celui qui prie « perçoit que la nuée couvre l'intellect de son ombre [...] et que celui-ci, pris de stupeur, est réduit au silence²¹ ». C'est le moment auquel justement Isaac refuse le nom de prière, en jugeant erronée et contradictoire l'expression « prière spirituelle », généralement employée pour désigner cet état²². La raison de son refus est double : d'une part, il juge l'expression illégitime à cause de ses considérations sur la prière dont nous parlerons plus loin, mais il y a

¹⁸ « Psalmodie tranquillement en ayant comme unique but la prière, sans te préoccuper de la quantité ; mais que te soit donnée la clef, ne serait-ce que d'un seul verset, pour que tu entres dans la maison du trésor spirituel, celui qui est ouvert par la grâce de l'Esprit Saint » (*Centuries II*, 55).

¹⁹ *Première collection* 53.

²⁰ *Centuries IV*, 62.

²¹ *Troisième collection* 8.

²² Sur la non-prière, voir en particulier, outre les textes déjà cités : *Centuries III*, 44 ; 46 ; 85 ; *Seconde collection* 30, 8-9 ; 32 ; 35, 1 ; *Troisième collection* 9 ; 16.

aussi dans ses paroles, comme lui-même le dit clairement, une intention polémique qui vise certaines tendances messaliennes et leur conception de la prière²³ ; d'autre part, Isaac conteste l'expression « prière spirituelle » parce qu'elle risque de faire apparaître le troisième stade de la prière comme étant encore une œuvre humaine, alors que c'est un pur don de la grâce, et il affirme :

C'est un blasphème qu'une créature puisse dire d'une manière absolue que l'on prie une prière spirituelle. Toute prière est en deçà de la spiritualité : l'ordre de ce qui est spirituel est étranger au mouvement et à la prière²⁴.

Ce qui est spirituel n'est pas au pouvoir de l'homme, et celui-ci ne peut même pas le connaître exactement, mais seulement en faire l'expérience quand cela lui est donné. La prière est « une médiation entre le psychique et le spirituel ». Lorsqu'elle est encore un mouvement, elle est encore dans « l'espace du psychique » ; mais quand elle entre dans l'espace du spirituel, « la prière cesse²⁵ ». Elle n'existe plus comme prière, c'est-à-dire comme action humaine, bien que parfois elle continue à être appelée de ce nom. La raison en est, dit Isaac, que de toute façon « elle est donnée à ceux qui en sont dignes, au temps de la prière, et trouve son origine dans la prière²⁶ ». Donc, en un certain sens, elle peut aussi être appelée « prière », si l'on précise ce qu'on entend par là²⁷ ; Isaac préfère toutefois éviter ce terme, et propose cette définition : « génération de la prière pure, qui est absorbée par l'Esprit²⁸. »

L'insistance sur le fait que la non-prière est un pur don de Dieu ne doit pas faire oublier que pour Isaac toute forme de prière est de toute façon un don de Dieu et que même la prière pure est soutenue par Dieu ; l'homme, en effet, « ne peut offrir à Dieu, sans don de sa part, pas même un seul hymne suave de gloire qui procède du cœur²⁹ ». La non-prière a ceci de propre qu'elle est le fruit exclusif d'une motion de l'Esprit. Les images par lesquelles Isaac décrit l'expérience de la non-prière sont variées : un feu ardent, une douceur

²³ Isaac reproche aux messaliens d'affirmer « d'eux-mêmes qu'ils peuvent quand ils le veulent prier une prière spirituelle » (*Première collection* 22).

²⁴ *Première collection* 22.

²⁵ *Première collection* 22.

²⁶ *Première collection* 22.

²⁷ Dans le *discours* 16 de la *Troisième collection*, Isaac emploie aussi l'expression « prière spirituelle » pour décrire ce qui suit la « prière pure », mais aussitôt il spécifie que ce n'est pas une action humaine, parce que c'est l'Esprit qui célèbre dans l'homme une liturgie incorporelle. Ce n'est pas une prière, mais du silence.

²⁸ *Première collection* 22.

²⁹ *Centuries* III, 17.

sans mesure, la vision de la stupeur³⁰. À ce propos, plus que n'importe quel commentaire, il nous semble opportun de citer un de ses textes les plus clairs sur le sujet :

Une chose est la douceur de la prière, et autre chose est la vision qui est dans la prière ; et la seconde est plus excellente que la première, comme l'adulte par rapport à un jeune garçon. Il y a un temps où les paroles de la prière *sont douces dans la bouche* (cf. Ps 118, 103), et l'on répète sans cesse une seule parole de la prière, sans savoir comment on pourrait s'arrêter et passer à une autre plénitude. Et il y a un temps où de la prière naît une contemplation qui interrompt la prière des lèvres ; et celui qui la goûte devient, par la stupeur, comme un cadavre inanimé. C'est ce que nous appelons vision durant la prière, et non une quelconque image ou figure, comme le disent des gens stupides. Et encore dans cette contemplation qui est dans la prière il y a des mesures et des différences de dons, mais jusque-là c'est encore la prière ; en effet, la pensée n'est pas encore allée au-delà, et n'a pas rejoint ce qui sera la non-prière, qui est plus excellent, parce que les mouvements de la langue et du cœur dans la prière sont les clefs, mais ce qui les suit est l'entrée dans la maison du trésor. Que fassent silence alors toutes les bouches, les langues, le cœur trésorier des pensées, l'intellect qui guide les sens, et la pensée rapide comme un oiseau impudent, avec tous les moyens et les modes qu'ils comportent, et que cessent ici les suppliques, parce que le maître de la maison vient chez lui [...]. Quand on a dépassé cette limite, la pensée ne connaît plus aucune prière, ni mouvements, ni larmes, ni pouvoir, ni liberté, ni suppliques, ni désir, ni appel de rien de ce qu'on espère en ce monde ou dans le monde futur. Ainsi, après la prière pure, il n'y a plus de prière ; mais tous ses mouvements et ses formes, jouissant de leur liberté, conduisent la pensée jusque là. C'est pourquoi dans la prière il y a lutte. Mais au-delà de cette limite, il y a stupeur et non prière. Dorénavant cesse la prière et c'est la vision, et la pensée en effet ne prie pas³¹.

³⁰ « Lorsqu'il arrive parfois que quelqu'un soit rendu digne d'une prière ardente, par la motion de la grâce, alors dans la prière il est saisi de motions fréquentes et innombrables, de prières rapides et violentes, pures et enflammées, comme des tisons de feu ; et, dans ces motions, il y a un cri puissant qui monte de la profondeur du cœur, uni à l'humilité qui vient de la puissance de la joie. Mais d'où vient tout cela ? Celui qui vit cela a reçu dans ces moments une aide cachée qui vient de la prière ; et s'est allumé dans l'âme le feu de l'ardeur, et cette joie fait que l'homme est rendu humble dans ses pensées jusqu'aux abîmes » (*Seconde collection* 32, 1). « Parfois il arrive que l'homme soit à genoux au temps de la prière : ses mains sont tendues en avant ou levées vers le ciel, sa tête regarde la croix et, pour ainsi dire, tous ses mouvements et son intelligence s'élançant vers Dieu dans la supplication. Et tandis que l'homme supplie ainsi et soupire, au même moment, en silence, jaillit de son cœur une source de douceur ; ses membres sont en mouvement, ses yeux se ferment, son visage devient chaste et ses pensées se transforment ; au point que même ses genoux ne peuvent reposer à terre, à cause de l'allégresse de ce bien qui dilate tout le corps » (*Première collection* 4).

³¹ *Première collection* 22.

L'originalité de cette conception de la prière, soit par rapport au monde de la mystique syro-orientale³² soit en référence à l'enseignement d'Évagre et de Jean le Solitaire, a fait qu'un des pionniers de l'étude de la spiritualité orientale, Irénée Hausherr, a douté de l'exactitude de sa compréhension et a formulé l'hypothèse selon laquelle les affirmations d'Isaac sur la non-prière seraient dues à une mauvaise interprétation d'un texte d'Évagre³³. La tentative de Hausherr est aisément compréhensible puisque les deux grands maîtres d'Isaac, qu'il semble suivre en tous points, n'hésitent pas à employer l'expression « prière spirituelle³⁴ ». Quelques années plus tard, la question fut reprise dans une étude de Khalifé-Hachem³⁵, qui montre comment la doctrine du Ninivite sur la non-prière est en accord avec toute sa pensée, et donc ne peut être simplement le fruit d'une mauvaise lecture d'Évagre. Il y a bien eu une erreur de traduction, dit Khalifé, mais on ne peut pas en conclure que toute la vision d'Isaac sur la prière dépende de cette erreur ; et il écrit :

Nous pouvons seulement admettre qu'Isaac a cru y trouver une preuve pour étayer sa doctrine sur ce point auquel il donne une grande importance³⁶.

Une étape ultérieure de la discussion est un article de Paolo Bettio qui, examinant à nouveau les positions de Hausherr, Khalifé-Hachem

³² L'expression « prière spirituelle » est employée par Dadisho' Qatraya (cf. DADISHO' QATRAYA, *Sur la solitude*). Jean de Dalyatha, au contraire, semble suivre Isaac de plus près et refuser le nom de « prière » au dernier stade du dialogue avec Dieu (cf. JEAN DE DALYATHA, *Lettres* 12).

³³ Un traducteur maladroit d'Évagre aurait rendu γινόμενη par τενομένη. Isaac, qui appuierait sa théorie sur ce passage d'Évagre, aurait donc fondé sa réflexion sur une mauvaise interprétation du texte. Le passage d'Évagre en question est cité dans les discours 20 de la *Pre-mière collection* (I. HAUSHERR, « Par delà l'oraison pure, grâce à une coquille », *Hésychasme et prière*, Roma 1966, p. 8-12. Cette note avait été publiée en 1932 dans *RAM*).

³⁴ Jean le Solitaire dit : « La prière spirituelle est plus intérieure que la langue et plus profonde que la lettre ; elle est plus intérieure que la parole et elle est au delà du chant. Quand quelqu'un prie cette prière, il quitte le monde et se trouve dans le lieu des esprits et des anges, et sans paroles dit 'Saint' comme eux. Mais s'il cesse cette prière et commence la prière du chant de la langue, alors il est sorti de la région des anges et il est devenu un homme juste » (JEAN LE SOLITAIRE, *Sur la prière*, 3, 2 ; cf. P. BETTIOLO, « Sulla preghiera : Filosseno o Giovanni ? », *Le Muséon* 94 (1981), p. 75-89, ici p. 79) ; et en divers passages de son œuvre il parle de cette prière comme « silence » (JEAN LE SOLITAIRE, *Sur la prière*, 1-3 ; *Ibidem*, p. 76-81). Évagre, qui au sommet de la prière estime qu'il y a encore une prière, parle lui aussi de « prière spirituelle » (cf. ÉVAGRE, *Sur la prière* 28 ; 49 ; 71-101), en appliquant explicitement cette dénomination à ce que l'Esprit Saint opère dans l'intellect (cf. ÉVAGRE, *Sur la prière* 62).

³⁵ E. KHALIFÉ-HACHEM, « La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive », *Mémorial Monseigneur Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Louvain, 1969, p. 157-173.

³⁶ *Ibidem*, p. 169. Selon Khalifé-Hachem, Isaac a été mené à cette « innovation » par sa tentative de combiner la doctrine d'Évagre avec le modèle tripartite de Jean le Solitaire. De la même manière A. GUILLAUMONT, « Le mystique syriaque Isaac de Ninive », *Études sur la spiritualité de l'Orient Chrétien*, Bellefontaine, 1996, p. 211-225.

et autres, affirme que la cessation de la prière dans l'eschaton n'est pas du tout le fruit d'une mauvaise interprétation d'Évagre, mais constitue un élément-clef de la pensée d'Isaac. Celui-ci reste donc en continuité avec la ligne monastique syro-orientale, avec sa liturgie et son exégèse ; et bien que dans sa terminologie il semble innover, en réalité il est fidèle tant à Théodore qu'à Évagre et à Jean le Solitaire³⁷.

Avant de conclure ce chapitre sur le thème de la prière, il peut être utile de considérer brièvement ce que nous pouvons appeler les « formes de la prière » auxquelles Isaac renvoie dans ses écrits. Selon Jean le Solitaire, la vraie prière ne connaît ni un lieu ni un temps définis³⁸, puisqu'elle n'est pas une action mais plutôt une attitude de l'être tout entier. C'est pourquoi, comme le rappelle aussi Évagre, « l'excellence de la prière n'est pas trop simplement dans la quantité, mais dans la qualité³⁹ », c'est-à-dire dans la profondeur de cette attitude de tension vers Dieu et de disponibilité à accueillir son don. La prière n'a donc pas un espace et un temps qui soient humains, mais son espace et son temps appartiennent à l'Esprit. À plusieurs reprises, Isaac parle de l'intime de l'homme comme d'un espace, du cœur de l'homme comme d'une cellule : autant de lieux où il voit se développer, ou du moins commencer, l'activité de l'Esprit⁴⁰. Quant au temps de la prière, lui aussi est inconnu, car c'est le temps de l'Esprit, mais n'importe quel temps est temps de la prière parce qu'en puissance il appartient à l'Esprit. On peut donc conclure qu'espace et temps de la prière sont les lieux et les temps de l'Esprit. Est alors cohérent avec cette observation ce qu'Isaac dit au sujet de la prière continuelle et du commandement de prier sans cesse (cf. Lc 18, 1 ; 1 Th 5, 17), c'est-à-dire que cette prière n'est possible que si c'est l'Esprit Saint qui prie dans l'intime de l'homme. Au disciple qui demande quelle est « la récapitulation de tous les efforts » en sorte que l'on sache quand on est arrivé à la plénitude, Isaac répond qu'est arrivé à cette plénitude celui qui

est devenu capable de la continuité dans la prière. Quand il sera arrivé à ce point, il aura touché la limite de toutes les vertus, car alors il sera devenu demeure de l'Esprit. Si quelqu'un ne reçoit pas le don du Paraclet, en vérité il est impossible qu'il accomplisse dans la paix

³⁷ P. BETTILO, « Prigionieri dello Spirito », *Libertà creaturale ed eschaton in Isacco di Ninive e nelle sue fonti*, Annali di Scienze Religiose 4 (1999), p. 343-363. Peut-être peut-on rapporter à cela la parole d'Évagre : « Si tu désires prier, renonce à tout pour hériter de tout » (Évagre, *Sur la prière* 36).

³⁸ Cf. JEAN LE SOLITAIRE, *Sur la prière* 3, 2 (cf. P. BETTILO, « Sulla preghiera : Filosseno o Giovanni ? », p. 79).

³⁹ ÉVAGRE, *Sur la prière* 151.

⁴⁰ Revient souvent chez Évagre l'expression « lieu de la prière » (cf. ÉVAGRE, *Sur la prière* 56 ; 71 ; 152).

cette continuité de la prière. Il est écrit : *L'Esprit, quand il habite dans l'homme, ne cesse de prier ; l'Esprit prie continuellement* (Rm 8, 26). Alors, ni quand il dort, ni quand il est éveillé, la prière ne cesse dans son âme ; mais, qu'il mange, qu'il boive, qu'il dorme, qu'il fasse quelque chose, ou même s'il est plongé dans le sommeil, les exaltations de la prière se lèvent dans son cœur sans effort. Alors, il a obtenu la prière non pour une période limitée, mais pour toujours ; et quand elle cesse à l'extérieur, elle est célébrée dans le secret. Le silence des hommes beaux est prière – dit un homme qui a revêtu le Christ – car leurs pensées sont des motions divines. En effet, les pulsions d'une intelligence pure sont des voix silencieuses avec lesquelles on chante de façon cachée Celui qui est caché⁴¹.

C'est l'Esprit qui prie en l'homme et l'entraîne à la prière en maintenant vive en lui la « mémoire de Dieu ». L'homme participe donc à l'action que l'Esprit accomplit dans le temple intérieur du cœur, par son attention à percevoir comment l'Esprit maintient vif en lui le souvenir de Dieu ; « La prière continue consiste dans le souvenir continu de Dieu » que l'Esprit Saint suscite continuellement chez les saints, qui sont ainsi temples de la Trinité⁴². La prière sans distraction est le constant souvenir de Dieu et l'inhabitation de Dieu en l'homme⁴³. Si le cœur est le point d'où part la prière parce qu'il est lieu de la révélation de l'Esprit Saint, toutefois la prière ne peut rester confinée dans « l'intimité », mais elle doit envahir toute l'existence du croyant. Ainsi, en se référant à la pensée de Théodore, Isaac dit que même la pratique est prière⁴⁴, dans la mesure où elle n'étouffe pas la « mémoire de Dieu ». Et à n'importe quelle pratique est indispensable la prière, car c'est par elle que la première est portée à son achèvement⁴⁵. Entre prière et conduite, il y a un rapport de réciprocité, bien qu'il ne soit pas symétrique, et pour cette raison dit Isaac, « d'une prière que ne suit pas une belle conduite commencent à se détacher les ailes⁴⁶ ». La prière continue, la seule vraie prière, est donc sensibilité à l'Esprit qui agit dans l'homme et qui maintient vif en lui le souvenir de Dieu ; mais cette prière, qui a son centre dans le cœur, envahit peu à peu toute la conduite et toute la vie de

⁴¹ *Première collection* 35.

⁴² *Troisième collection* 8. Isaac dit encore : « Celui qui se souvient constamment de Dieu est une habitation de l'Esprit. La méditation de Dieu est la prière » (*Seconde collection* 1). Sur le sujet, voir aussi le Pseudo-Macaire (cf. PSEUDO-MACAIRE, *Les homélies spirituelles*, Bellefontaine 1984, hom. 19, 8-9 ; 37, 9 ; 49, 3).

⁴³ « La prière sans distractions est celle que produit dans l'âme une constante méditation de Dieu. Et en outre celle-ci est l'inhabitation de Dieu : il habite en nous grâce à la constante mémoire que nous faisons de lui » (*Première collection* 50).

⁴⁴ Cf. *Première collection* 22.

⁴⁵ Cf. *Troisième collection* 9.

⁴⁶ *Centuries* III, 50.

l'orant, jusqu'à faire de toute son existence une prière. Or, si cela est la plénitude de la prière – ou de la non-prière, pour employer la terminologie d'Isaac – il y a pourtant aussi des instruments concrets qui apprennent à accueillir de don de la prière continuelle ; il y a en effet une « prière » et une « prière pure » dans lesquelles, à côté du lieu du cœur et du temps ininterrompu de la prière continuelle, on voit des lieux physiques et des temps aux rythmes bien précis, sur lesquels Isaac revient souvent. Le centre de toute l'activité liturgique du solitaire est certainement la récitation de l'office, composé de lecture de l'Écriture, de la prière des psaumes et du chant d'hymnes spirituelles⁴⁷. Isaac insiste beaucoup sur ce sujet et en particulier sur la nécessité de ne négliger aucune des sept heures canoniales prévues par les Pères⁴⁸, car celui qui méprise les psaumes tombe aux mains des démons⁴⁹, tandis que celui qui les pratique est introduit à la prière pure⁵⁰. Il y a ici une allusion aux messaliens qui, selon Isaac, méprisaient la prière des psaumes au profit d'une prétendue « prière pure⁵¹ ». Certes, la prière spontanée donne plus de liberté que l'office, mais « négliger complètement l'office engendre l'orgueil⁵² ». Les psaumes en effet sont aussi une expérience de soumission, qui doit être guidée par une règle de liberté et non d'esclavage⁵³, mais qui est essentielle à la croissance spirituelle. Ils rappellent à l'orant que la prière lui est donnée et que ce n'est pas lui qui la produit, et surtout, à travers les paroles des psaumes, le solitaire est guidé par l'Esprit sur des voies qu'il ne voudrait pas parcourir mais qui lui sont nécessaires⁵⁴. En outre, la mesure dans la récitation de l'office est particulièrement importante pour les commençants⁵⁵. Soit la prière du cœur, soit la lecture de l'Écriture, dit Isaac, sont plus simples et profitables, en ce sens que plus facilement elles « capturent l'intellect » et « lui viennent en aide », par rapport à la psalmodie qui reste plus difficile⁵⁶ ; toutefois, elle est fondamentale à toute étape de la vie spirituelle, même si elle peut être interrompue en certaines occasions⁵⁷ :

⁴⁷ Il faut peut-être compter parmi les hymnes spirituelles celles qu'Isaac appelle « cantiques de l'Esprit », en invitant à ne pas les dédaigner (*Première collection* 32).

⁴⁸ Cf. *Centuries* IV, 22-23.

⁴⁹ Cf. *Centuries* III, 86.

⁵⁰ Cf. *Seconde collection* 14, 7.

⁵¹ Cf. *Centuries* IV, 31.

⁵² *Seconde collection* 14, 18.

⁵³ *Seconde collection* 14, 31.34.

⁵⁴ « Les psaumes de David ont été établis par les Pères de l'Église pour qu'il y ait diversité de prières » (*Centuries* I, 59).

⁵⁵ *Seconde collection* 31, 1.

⁵⁶ *Première collection* 26.

⁵⁷ Cf. *Centuries* IV, 25.

Ne pas être paresseux pour la longueur de l'office et l'étendue de nos prières et pour les multiples répétitions qui s'y trouvent [...]. Seulement, nous devons faire attention à ne pas croire et penser qu'elles sont le fruit, mais bien la racine. Mais, sans elles, le fruit ne serait pas visible, et il tomberait de nos mains⁵⁸.

En effet, l'unique « but de la psalmodie » est « une conversation silencieuse avec Dieu⁵⁹ ». Par les termes « office » ou « psalmodie », on entend non seulement la récitation des psaumes, mais l'ensemble de la prière, qui comprend aussi d'autres textes bibliques ou euchologiques. En quelques occasions, Isaac se réfère de manière plus explicite à ces autres éléments, laissant ainsi entrevoir quelque chose de la structure de l'office tel qu'il était pratiqué dans sa communauté. Par exemple, il dit que chaque heure liturgique devait être introduite par la récitation du « Notre Père⁶⁰ ».

« Toute prière dans laquelle le corps ne fait pas d'effort et dans laquelle le cœur ne souffre pas, considère-la comme un avorton sans âme », dit Isaac en mettant ces paroles dans la bouche d'un ancien⁶¹. Il est important, comme on le rappelle souvent, que « le cœur souffre », c'est-à-dire soit poussé à la passion, mais est également nécessaire la participation du corps, qui doit faire effort dans la prière comme dans les autres labeurs ascétiques. La prière est, elle aussi, un effort, avec une importante composante physique⁶² ; le corps fait un effort dans la prière, et à travers une série de gestes, il participe lui aussi à cette action en faisant usage d'un langage propre. On perçoit cette exigence quand Isaac parle des larmes, qui ont aussi cette vertu d'exprimer « corporellement » et « matériellement » le langage et la prière du cœur. D'un autre genre, mais semblable, est ce qui advient pour les gestes qui accompagnent la prière : ils ne sont pas nécessairement une expression du cœur, mais ils visent à entraîner le cœur dans la prière ; en somme, ils accomplissent le même trajet que les larmes, mais en sens inverse. Dans les larmes, c'est l'intérieur qui « déborde » à l'extérieur ; dans les gestes de la prière, c'est au contraire le corps qui, en un certain sens, modèle et entraîne le cœur. Il ne s'agit donc pas de simples « formes extérieures » de la prière, mais de « symboles » et de vrais « exercices » qu'Isaac tire de l'exemple même de Jésus, qui « levait les mains au ciel », « se tenait

⁵⁸ *Centuries* IV, 70.

⁵⁹ *Centuries* I, 54.

⁶⁰ *Centuries* I, 59. Sur le « Notre Père » il revient au moins en deux occasions, en donnant de brefs commentaires (cf. *Seconde collection* 14, 36-39 ; *Troisième collection* 3).

⁶¹ *Première collection* 18.

⁶² Cf. *Seconde collection* 6

debout », « tombait la face contre terre⁶³ » ; et il polémique avec ceux qui estiment que « la prière du cœur est suffisante » et qui donc prient en étant couchés ou assis n'importe comment⁶⁴. Parmi toutes ces attitudes du corps, il y en a une qui semble à Isaac particulièrement importante⁶⁵ : ce sont les « métanies » (*syâm burke*)⁶⁶, c'est-à-dire ces prostrations profondes faites généralement devant la croix⁶⁷. Dans les moments d'obscurité, c'est l'unique forme de prière qui puisse porter secours ; quand en effet les ténèbres assaillent le cœur, le solitaire n'a pas d'autre remède que de se prosterner face à terre « jusqu'à ce que vienne une puissance du ciel et une lumière qui console le cœur et une foi qui ne doute pas⁶⁸ ».

Après avoir insisté sur la nécessité de l'office, Isaac ne manque pas de rappeler que de toute façon, en des cas très rares, il y a eu de grands Pères qui n'ont pas connu la prière des psaumes⁶⁹ ; ainsi, après avoir parlé de la nécessité de l'effort corporel dans la prière, il rappelle que tout doit être mesuré aux forces de celui qui prie et qu'aucune règle ne doit écraser le solitaire. Aux malades et aux faibles, on ne doit pas imposer des poids qu'ils ne puissent porter, parce que « Dieu ne juge pas les faiblesses », mais regarde aux « possibilités⁷⁰ ». Chacun doit trouver sa propre mesure⁷¹ ; et aussi, quant aux gestes qu'Isaac suggère, il rappelle que ce sont seulement ceux que lui-même a reçus de la tradition, mais que ce ne sont certes pas les seuls. En tout geste et en toute mesure, la vraie préoccupation doit être de savoir cueillir ces « perles », ces « dons », ces « compréhensions », cette « stupeur », qui de façon inattendue émergent de la prière et à quoi tout doit être « sacrifié », même les « métanies » qui alors s'arrêtent⁷². L'observance ne doit jamais l'emporter sur ce

⁶³ Cf. *Seconde collection* 14, 12-13.

⁶⁴ Cf. *Seconde collection* 14, 14. Ici encore, Isaac se réfère aux messaliens, qui interprétaient de manière « spirituelle » les prostrations dont parlent les Pères (cf. *Seconde collection* 14, 22 ; 24).

⁶⁵ Cf. *Première collection* 49 ; *Seconde collection* 4, 4 ; *Centuries* II, 81.

⁶⁶ Littéralement, l'expression syriaque « syâm burkâ » devrait se traduire « gène-flexion ». La traduction proposée, ici et dans tous les autres cas où apparaît le même terme, est cependant préférable, parce qu'elle donne mieux l'idée du geste que l'on veut indiquer, à savoir une profonde prostration du corps, semblable aux « métanies » de la tradition grecque.

⁶⁷ Cf. *Seconde collection* 4, 4.

⁶⁸ *Seconde collection* 9, 5. « Même si nos mouvements sont froids et ténébreux, persévérons dans les métanies. Même si en ces moments notre cœur est mort et que nous ne sommes même pas capables d'une prière et que nous ne savons que dire, parce que ne nous viennent ni phrases d'invocation ni supplications, même alors nous nous tiendrons fidèlement prosternés le visage à terre, bien qu'en silence » (*Première collection* 49).

⁶⁹ Cf. *Seconde collection* 14, 44.

⁷⁰ *Seconde collection* 14, 15.

⁷¹ Cf. aussi *Seconde collection* 30, 13.

⁷² *Seconde collection* 14, 27.

qui est le but de l'observance, c'est-à-dire sur la prière, de même qu'elle ne doit jamais contredire à la charité, en sorte que toute mesure doit être « complètement mise de côté » quand un hôte visite un solitaire ou quand celui-ci se rend dans la communauté des frères⁷³. L'unique mesure toujours valide est qu'à travers l'office « le cœur s'approche de Dieu » et que la prière soit faite « selon la loi des fils⁷⁴ ». Isaac dit en effet :

On raconte d'un de nos pères que pendant quarante ans sa prière ne consista qu'en cette parole : 'J'ai péché en étant homme, toi au contraire pardonne-moi en étant Dieu'. Les pères et frères l'entendaient répéter cette phrase en souffrant et en pleurant ; et il ne s'arrêtait pas. Et cette unique prière fut sa liturgie, nuit et jour⁷⁵.

2. L'humilité : vêtement de Dieu

Isaac revient souvent sur le thème de l'humilité⁷⁶, en soulignant son importance en relation avec les différents aspects de la vie spirituelle, mais surtout il entreprend, en particulier au chapitre 82 de la *Première collection*, une étude approfondie qui tente de mettre en lumière les éléments constitutifs de l'humilité chrétienne. Celle-ci pour Isaac n'est pas proprement une vertu, mais une manière – l'unique manière – dont dispose l'être humain pour être pleinement lui-même et pour être fidèle à sa vocation humaine et donc aussi chrétienne. Si l'humilité, comme la compassion, revient si souvent dans ses discours, c'est parce qu'elle n'est pas la vertu suprême de laquelle tout dépend, mais la voie chrétienne dans sa vérité, car elle est aussi la vérité de Dieu, qui est humble, tout comme il est miséricordieux et compatissant. L'humble est donc celui qui cherche la plénitude de cette ressemblance avec Dieu dans l'adhésion à sa propre réalité. L'humilité n'est pas une privation, un renoncement à des possibilités et à la vigueur. Isaac dit explicitement que les vrais humbles ne sont pas ceux qui se présentent comme « éteints et inertes » dans leur vie ou qui sont tels par nature, et il donne l'exemple des eunuques qui, étant ainsi sans l'avoir choisi, ne peuvent pas être considérés comme continents. En ces cas, dit Isaac, « c'est la nature et non la vigueur de la volonté » qui rend continents ou humbles⁷⁷.

⁷³ Cf. *Seconde collection* 31, 2-8.

⁷⁴ *Seconde collection* 20, 5.

⁷⁵ *Première collection* 80. Cf. *Apophtegmes des Pères*, Série alphabétique, Apollos 2.

⁷⁶ Sur ce sujet, on peut consulter la brève mais intéressante étude de G.J. MANSOUR, « Humility according to St. Isaac of Nineveh », *Diakonia* 28 (1995), p. 181-186.

⁷⁷ *Seconde collection* 18, 8-10. Cf. aussi PSEUDO-MACAIRE, *Homélies spirituelles...*, 2, 3 ; 27, 21.

L'humilité est au contraire un chemin de vérité, de descente dans sa propre vérité de créature ; elle est un abaissement de la fausse estime de soi à sa propre vérité, de l'orgueil à la vraie humanité. Et dans ce chemin d'« humanisation » l'humilité se révèle aussi comme un lieu théologique, dans lequel on fait l'expérience de l'Incarné, parce que c'est avec lui que l'homme descend dans la chair et se revêt de la chair.

Isaac commence son plus ample discours sur le thème de l'humilité en disant que traiter de l'humilité signifie « traiter de Dieu ». Celle-ci en effet est le « vêtement de la divinité », puisque c'est d'elle que le Verbe s'est revêtu en se faisant homme⁷⁸. L'humilité est avant tout une réalité divine, parce que en quelque sorte elle est entrée en Dieu par le moyen de l'Incarnation ; et c'est une réalité humaine dans la mesure où, pour Isaac, c'est justement l'humilité – qui apparaît donc comme synonyme d'« humanité » – que le Verbe a endossée en se faisant homme. Alors, quiconque se revêt de l'humilité « ressemble en vérité, grâce à l'humilité, à celui qui est descendu de sa hauteur et a caché la splendeur de sa grandeur⁷⁹ ». Quiconque s'humilie, en acceptant en profondeur sa propre humanité, se revêt d'elle, mais aussi de celui qui se l'est appropriée, à savoir le Christ. Quiconque revêt « le manteau sous lequel notre créateur s'est révélé, par le moyen de ce corps plein de sainteté, revêt le Christ lui-même ». Le corps et la chair, qui sont tous les deux signes de la condition de créature, sont donc pour Isaac lieu d'échange entre l'homme et Dieu et de leurs propriétés respectives. Mais la voie qui donne accès à ce lieu de communion est la descente dans « l'humilité-humanité ». Ici l'homme humble, adhérant à sa propre vérité humaine, devient aussi Dieu, parce qu'il fait siens les comportements de Dieu et en assume les traits⁸⁰. Dans l'humilité, qui est la vérité de la chair humaine, Dieu rencontre l'homme et l'homme rencontre Dieu. L'importance de cette réflexion tient aussi à la valeur christologique qu'elle confère à l'humilité, qui est donc chrétienne en tant qu'elle se conforme à la vie du Christ.

Ce premier point une fois clarifié, Isaac continue son discours en affirmant vouloir maintenant montrer « la puissance qui est cachée en elle », c'est-à-dire en quoi elle consiste et « à quel moment on devient digne de la recevoir pleinement telle qu'elle est⁸¹ ». Elle est une

⁷⁸ Première collection 82.

⁷⁹ Première collection.

⁸⁰ Sur le rapport entre humilité et Incarnation, voir THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques* 7, 1, et PSEUDO-MACAIRE, *Homélie spirituelles...*, 12, 5.

⁸¹ Première collection 82.

« puissance mystérieuse » qui en quelque sorte vient couronner et accomplir les « conduites ». Et tout de suite Isaac parle de l'humilité comme d'un don, fait à ceux qui « ont porté à terme en eux-mêmes toute la vertu », dans la mesure où la nature en est capable. L'humilité ne consiste pas dans une attitude que l'homme peut prendre, comme celui qui « par nature est conciliant ou pacifique ou gentil ou honnête », ou qui s'humilie à cause de ses péchés. Mais est humble celui qui, « sans effort », est désormais insensible à l'exaltation que les dons qu'il détient pourraient faire naître en lui. Et tout en étant sage, il sait « avec une certitude absolue qu'il ne sait rien » ; et tout cela « sans effort ». Mais, arrivé à ces considérations, Isaac se demande :

Mais est-il possible qu'un homme soit ainsi ? Que la nature soit changée à ce point ? Non ! Et pourtant pas de doute ! Car la Puissance mystérieuse qu'il a reçue et qui le rend parfait en toute vertu, sans effort, est la Puissance que les bienheureux apôtres ont reçue sous forme de feu. C'est en vue de celle-ci que notre Sauveur leur a ordonné de ne pas s'éloigner de Jérusalem, jusqu'à ce qu'ils aient reçu la Puissance d'en haut, c'est-à-dire le Paraclet, ce qu'on traduit « Esprit consolateur ». C'est l'Esprit des visions ; et c'est ce qui est dit dans l'Écriture à leur sujet : *Aux humbles seront révélés les mystères* (Ps 24, 9). Cela signifie que les humbles sont rendus dignes de recevoir en eux-mêmes cet Esprit des révélations qui explique les mystères⁸².

Encore une fois Isaac recourt à l'Esprit Saint pour expliquer l'accomplissement d'une vertu spirituelle. La véritable et pleine humilité est l'Esprit même qui entre dans la vérité de l'homme et le rend semblable à Dieu. Ce que l'homme peut faire de son côté pour obtenir ce don, Isaac l'explique par une affirmation qui, à première lecture, peut sembler éluder la question, mais qui en réalité renvoie au début du discours, c'est-à-dire au fondement christologique de l'humilité :

Si quelqu'un demande : « Qu'est-ce que je peux faire ? Comment puis-je l'acquérir ? Par quel moyen serai-je rendu digne de le recevoir ? En effet, quand je m'oblige moi-même et que je pense l'avoir acquis, je vois que, sans que je m'en aperçoive, vagabondent dans mon esprit des mouvements qui lui sont contraires, et alors je tombe dans le désespoir. » À celui qui demanderait ainsi, on répond qu'il est bon pour le disciple d'être comme son maître, et pour le serviteur comme son seigneur (cf. Mt 10, 25). Regarde celui qui ordonne cela et qui accorde ce don ! Regarde comment il l'a acquis ; imite-le, et toi aussi tu pourras⁸³ !

⁸² Première collection 82.

⁸³ Première collection 82.

L'humilité est « Dieu lui-même », le chemin de l'humiliation est le chemin du Christ dans son Incarnation, sa plénitude est l'effet de l'inhabitation de l'Esprit dans le cœur de l'homme. En effet, Isaac rappelle que ce que l'homme peut faire en vue de ce don n'est autre que de suivre le Christ dans ses voies. L'homme humble est celui qui parcourt la même route que le Maître ; c'est donc la route par laquelle l'Esprit peut descendre sur l'homme et le rendre semblable à Dieu.

Ailleurs, Isaac offre des précisions plus détaillées sur ce qu'est l'humilité et comment l'homme peut se préparer à recevoir le don de l'Esprit. Avant tout, l'humilité est vérité, c'est-à-dire qu'elle est dépassement de la feinte. Dans le discours cité plus haut, Isaac avait insisté sur le fait que le vrai humble est tel sans effort, c'est-à-dire qu'il n'a pas besoin de trouver en lui-même des motifs d'humiliation, qu'il ne doit pas non plus feindre d'être simple et de n'avoir pas de raisons de s'enorgueillir, mais est humble celui qui « à ses yeux se reconnaît pécheur et simple ». En un certain sens, l'humilité ressemble à la pureté du cœur, et toutes les deux sont à la racine de la miséricorde ; celui qui est pur de cœur, comme celui qui est humble, est celui qui est « réellement » convaincu d'être le plus pécheur de tous et donc ne juge pas ni ne condamne. Quant à ce qui prépare la voie à l'Esprit, Isaac dit :

L'humilité du cœur est engendrée dans l'homme par ces deux causes : ou par l'exacte connaissance de ses péchés, ou par la méditation de l'humilité de notre Seigneur⁸⁴.

Elle est en même temps contemplation de la divinité – qui a comme son trait propre l'humilité et qui se révèle telle en Jésus Christ – et pleine adhésion à sa propre humanité, avec ses faiblesses, ses péchés, sa condition de créature, car « celui qui manque de la connaissance de sa propre infirmité manque d'humilité⁸⁵ ». Avec l'humilité, Isaac met en relation l'antique adage « connais-toi toi-même », lorsqu'il dit que

à qui se connaît soi-même est donnée la connaissance de toute chose. Le « connais-toi toi-même » est la plénitude de la connaissance de tout. Comme tout est renfermé en toi-même, la connaissance de toi-même renferme la connaissance de tout ; et dans la soumission de toi-même, il y a la soumission de tout. Quand l'humilité régnera sur ta conduite, tu seras soumis à toi-même, et ainsi tout te sera soumis, parce que dans ton cœur sera engendrée la paix qui

⁸⁴ *Seconde collection* 18, 6. Ceci est bien résumé par Ibn as-Salt : « L'humilité naît de la connaissance de Dieu et de soi-même » (IBN AS-SALT, *Trois lettres sur l'ascèse et le cénobitisme*, 24).

⁸⁵ *Première collection* 8.

vient de Dieu. Tant que tu seras en dehors d'elle, tu seras constamment persécuté non seulement par les passions, mais aussi par les événements⁸⁶.

Cette dernière affirmation rappelle que, si l'humilité est vérité, son absence est la racine de la peur et du manque de liberté⁸⁷. Connaissance de soi et acceptation de sa propre vérité sont une voie de libération, dans laquelle il est possible de vaincre toute peur. L'homme humble n'a plus rien à défendre, pas même sa propre image, et donc il ne craint plus qui pourrait attenter à cette image. L'humilité est donc un acte d'obéissance, et l'obéissance libère. Enfin l'humilité est la gardienne de la vie spirituelle et de toute pratique ascétique, parce que « sans l'humiliation du cœur » ne servent à rien « les travaux du solitaire », qui ne sont alors que « poussière et cendre⁸⁸ ». Là où manque l'humilité, abondent les vices⁸⁹, et les efforts ascétiques sont inutiles. Quand au contraire elle agit, elle se révèle un remède valide contre les tentations et les difficultés, et elle est capable de « détruire le mur d'enceinte des maux », de consoler et de remplir de la joie de l'Esprit⁹⁰. Grâce à l'humilité, il est possible de résister aux « vexations des passions⁹¹ » ; et même les péchés sont vaincus par l'humilité dont Isaac déclare qu'elle est une vraie voie d'expiation, lorsqu'il dit :

L'humilité, même sans les œuvres, expie beaucoup de péchés ; au contraire, les œuvres sans l'humilité non seulement sont sans profit, mais nous poussent même à beaucoup de maux. Donc l'humilité

⁸⁶ *Première collection* 34.

⁸⁷ « Qui manque d'humilité manque de plénitude ; et qui manque de plénitude est encore peureux, et pour cette raison l'ennemi a encore pouvoir sur lui, parce que sa cité n'est pas gardée avec des barres de fer et des verrous de bronze [...] Sans l'humilité, ne peut être scellé l'effort de l'homme : sur le document de sa libération, n'a pas encore été apposé le sceau de l'Esprit ; il est encore esclave, et son effort n'a pas été élevé au-dessus de la peur. Sans l'humiliation, l'effort de l'homme n'est pas consolidé » (*Première collection* 8).

⁸⁸ *Centuries* II, 94. Sur le rapport entre humilité et biens spirituels, cf. aussi PSEUDO-MACAIRE, *Homélies spirituelles...* 41, 3.

⁸⁹ Par exemple l'acédie : « Aussi longtemps que tu n'auras pas trouvé l'humilité, tu seras tenté par l'acédie plus que par toute autre chose. Celle-ci engendrera en toi des critiques continuelles. Tu auras l'impression que tout le monde t'en veut, alors que, si tu regardes bien correctement ce qui se passe, c'est toi qui as tort. Et voilà pourquoi tout te paraît à l'envers » (*Centuries* IV, 97 ; cf. aussi *Seconde collection* 37, 2).

⁹⁰ « Il y a un remède aux tentations, grâce auquel l'homme trouve aussitôt la consolation dans son âme. Quel est-il ? C'est l'humilité de cœur. Sans elle, en effet, l'homme ne peut détruire le mur d'enceinte de ces maux [...] À la mesure de ton humilité, te sera donnée la capacité de supporter tes difficultés : à la mesure de ta capacité à supporter, s'allège le poids de ton âme et elle est consolée dans ses afflictions ; à la mesure de sa consolation, s'accroît ton amour pour Dieu ; et à la mesure de ton amour, s'accroît ta joie dans l'Esprit » (*Première collection* 39).

⁹¹ « Même si tu traverses toutes les chambres des vertus, tu ne trouveras pas de repos aux agitations ni de répit aux persécutions, tant que ta course ne sera pas arrivée à la chambre de l'humilité » (*Première collection* 33).

expie tes péchés, comme je l'ai dit. Ce qu'est le sel pour tous les aliments, l'humilité l'est pour toutes les vertus. Elle est capable de mettre en pièces la puissance de nombreux péchés⁹².

L'humilité attire la miséricorde, et « quand un homme est humilié », immédiatement la miséricorde « l'entoure et le prend dans ses bras⁹³ ». « Le cœur du Seigneur », en effet, est attentif aux humbles, et ceux-ci rencontrent toujours la miséricorde, tandis que « la dureté de cœur » se heurte continuellement à des « situations d'hostilité⁹⁴ ».

Un dernier point qui mérite l'attention en parlant de l'humilité est ce que dit Isaac à propos du « visage de l'humble », qu'il décrit longuement surtout dans le *discours* 82 de la *Première collection*. « Efforts et humilité font de l'homme un Dieu sur la terre⁹⁵ » dit Isaac. Le premier trait de l'humble qui émerge de ces textes est son intimité avec Dieu. Le vrai humble porte imprimés en lui les traits de Dieu, et il est reconnu comme Dieu par la création toute entière, parce que l'humilité prépare le cœur de l'homme à la compassion divine et inspire à qui le rencontre un sentiment de vénération. L'homme humble est l'« image du Créateur » au milieu de la création ; « par tous il est tenu pour Dieu » et considéré comme un sage, même s'il est un homme pauvre et simple. À ce premier élément s'en ajoute un second, à savoir que l'humble est un homme entouré de paix : « il n'est pas méprisé⁹⁶ », même par les ennemis de la vérité ; il n'est haï par personne, ni agressé, ni vilipendé ; au contraire, il est « aimé de tous » et honoré par tous⁹⁷. L'humble inspire et rétablit la paix, raison pour laquelle l'humilité vainc le péché et a le pouvoir de le remettre. À l'homme humble il n'est pas possible d'opposer de résistance parce qu'en lui le mal n'a plus aucune prise et, même s'il est simple et illettré, son humilité lui sera comme une vraie sagesse. Mais cette capacité de l'humble à rétablir la concorde entre les êtres créés va au-delà

⁹² *Première collection* 72. Évagre dit : « Les conduites ascétiques avec l'humilité sont utiles, mais en revanche sans l'humilité elles sont très dangereuses » ; et « Ce n'est pas dans une grande œuvre que réside la justice des hommes, mais dans une grande humilité. En effet, l'œuvre enorgueillit, tandis que l'humilité justifie. Ce n'est pas l'œuvre qui produit l'humilité, mais l'humilité qui produit l'œuvre » ; et encore : « Sans l'humilité, vain est l'effort accompli par tous les frères dans les pratiques ascétiques. En effet, comme la racine de tous les maux pour les chrétiens est l'orgueil, ainsi la cause de tous les biens est l'humilité » (ÉVAGRE, *Sur l'humilité* ; cf. J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca, Textes inédits du British Museum et de la Vaticane*, Louvain, 1952, p. 110-111).

⁹³ *Première collection* 72.

⁹⁴ *Première collection* 5.

⁹⁵ *Première collection* 6.

⁹⁶ La même base de consonnes syriaque, avec une autre vocalisation, pourrait se lire : « Il méprise ».

⁹⁷ *Première collection* 82.

des hommes et investit toute la création, y compris les animaux. L'humble en effet s'approche des « bêtes féroces » et celles-ci, rien qu'à le voir, apaisent leur « brutalité », viennent près de lui et le reconnaissent comme maître⁹⁸. En pleine continuité avec ce qui a été dit au début du même discours, Isaac reconnaît à l'humble les traits d'Adam tel qu'il était avant la chute, c'est-à-dire avant ce péché qu'Isaac, comme beaucoup d'autres auteurs chrétiens, considère comme un péché contre l'humilité⁹⁹. Le péché d'Adam a pour ainsi dire introduit dans le monde un élément de disharmonie et, puisque ce péché a été un péché d'auto-exaltation, l'humble rétablit en quelque sorte une situation paradisiaque. Voilà pourquoi l'humble, comme on le disait au début, est avant tout l'homme selon le dessein de Dieu, c'est-à-dire celui qui accepte son humanité telle que Dieu l'avait voulue. Les animaux « sentent », dit Isaac, que de l'humble sort

cette odeur qui émanait d'Adam avant la transgression du commandement, quand ils étaient rassemblés près de lui et qu'il leur avait imposé leurs noms dans le paradis (cf. Gn 2, 20) ; cette odeur que nous avons perdue et que le Christ, en sa venue, nous a rendue renouvelée ; lui qui a rendu parfumée l'odeur de la race des hommes. Si l'humble s'approche de serpents au venin mortel, à peine sa main a-t-elle touché leurs corps, il adoucit la violence féroce de leur venin de mort, et il les caresse de ses mains comme s'ils étaient des sauterelles. Quand il s'approche d'autres hommes, ceux-ci le regardent comme le Seigneur. Mais que dis-je « des hommes » ? Même les démons, malgré toute leur malignité et âpreté et toute la superbe de leur intelligence, lorsqu'ils rencontrent l'humble, deviennent comme de la poussière, leur dureté s'adoucit, leur astuce se dissout, et leur artifice disparaît¹⁰⁰.

Même les démons sont « rétablis » dans cet ordre cosmique que l'humble, même si ce n'est que par anticipation, rend possible.

L'humilité engendre la paix parce qu'elle rend l'homme capable de supporter n'importe quelle contradiction de la vie, comme si celle-ci n'avait plus de pouvoir, parce qu'elle n'a plus de prise sur cette racine qu'est l'orgueil et l'estime de soi ; c'est ce qui fait dire à Isaac :

Si tu es vraiment humble, ne sois pas troublé si tu es calomnié, ne souffle pas un mot sur ce qu'on dit, mais prends vraiment sur toi la parole méchante qui t'incrimine et ne te soucie pas de persuader les fils

⁹⁸ *Première collection* 82. En ce passage, Isaac s'arrête sur quelques détails du rapport entre l'homme et les animaux, comme par exemple quand il dit que les bêtes féroces « s'unissent à l'humble comme à leur seigneur et lui font fête avec leur queue et lui lèchent les mains et les pieds ».

⁹⁹ Cf. *Troisième collection* 5.

¹⁰⁰ *Première collection* 82.

des hommes que les choses sont autrement, mais plutôt demande pardon. Certains ont pris sur eux la diffamation de fornication, d'autres se sont chargés de fautes d'adultère dont ils étaient innocents¹⁰¹.

C'est alors à la propre capacité à supporter le mal et la calomnie que l'on mesure l'humilité ; et plus profondément à la capacité à considérer l'humiliation comme source de gloire. Si la vraie connaissance consiste à savoir « aspirer la vie du sein de la mort¹⁰² », la vraie humilité consiste à prendre les humiliations comme source de gloire, parce que « là où fleurit l'humiliation, de là jaillit la gloire¹⁰³ ». C'est là l'expérience de l'Incarnation, qui est vie naissant de la mort et gloire naissant de l'humiliation, ou humiliation qui à un certain point devient elle-même gloire. Peut-être, et ce n'est pas un hasard, en aucun autre sujet traité par Isaac, le motif christologique n'est-il aussi présent que pour l'humilité. D'ailleurs l'humilité, avec la douceur, est l'unique qualité que, selon les évangiles, Jésus se serait attribuée de manière explicite : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » (Mt 11, 29).

On disait au début que l'humilité n'est pas faiblesse de volonté, ni attitude de soumission et de complaisance, mais bien un être profond qui touche avant tout l'intelligence et le cœur. Toutefois, même dans cette « humilité authentique » qui touche les facultés vitales de l'homme, Isaac distingue des degrés, et il affirme :

Il y a une humilité qui vient de la crainte de Dieu, et une autre qui vient de l'amour de Dieu. Il y a celui qui a été rendu humble par la crainte de Dieu, et celui qui a été rendu humble par la joie de Dieu. Pour le premier elle implique le maintien du corps, l'ordre des sens et un cœur toujours contrit ; pour l'autre au contraire, une grande dilatation et un cœur qui s'épanouit et ne peut être contenu¹⁰⁴.

Ces deux formes d'humilité sont authentiques et portent leur fruit, et pourtant elles diffèrent l'une de l'autre.

Comunità di Bose
I – 13887 MAGNANO (Bi)

Sabino CHIALÀ

¹⁰¹ *Première collection* 6. Il y a probablement une référence à l'histoire de Macaire l'Égyptien qui, déjà moine, aurait été injustement accusé par une fille d'un village voisin d'être le père de l'enfant qu'elle portait en son sein ; Macaire n'opposa aucune résistance à la calomnie, au contraire il augmenta sa production quotidienne de paniers pour pouvoir venir en aide à la fille et au futur bébé ; c'est seulement quand la fille eut confessé la vérité que Macaire reprit la route du désert (cf. *Apophtegmes des Pères*, Série alphabétique, Macaire l'Égyptien 1).

¹⁰² Cf. *Centuries* I, 26.

¹⁰³ *Première collection* 5.

¹⁰⁴ *Première collection* 50.