

MYSTIQUE BYZANTINE ET MYSTIQUE LULLIENNE

RAYMOND LULLE ET GREGOIRE PALAMAS

Deux problèmes capitaux se sont posés à la recherche des lullistes: la biographie de Lulle, les sources de sa pensée. Sur ces deux problèmes tourne la plus grande partie de la production lulliste contemporaine. En ce qui concerne les sources, notons qu'il est aisé de constater la persistance, malgré tout, quoique peut-être en arrière plan, du souci de réaffirmer continuellement, de peur de ne pas trop le dire —et pourtant on ne l'a dit que trop— que Lulle s'en est bel et bien tenu à la doctrine romaine en toutes choses et que son originalité (que l'on risque de limiter, par cette voie, au seul aspect formel de l'oeuvre de notre auteur) ne lui a pas empêché de demeurer constamment fidèle à la plus diaphane tradition catholico-romaine. Il faudrait dépasser ce stade d'infantilisme hexégétique.

Nous avons dit: biographie de Lulle, sources de sa pensée. Les travaux biographiques¹ ne manquent point et ils nous donnent de Lulle un portrait capable de supporter, croyons-nous, l'épreuve de la critique la plus tâtilonne.

Quant aux sources de sa pensée, bien de recherches sont encore à faire. Les lullistes n'en sont pas encore arrivés en ce domaine à l'harmonie la plus parfaite, bien s'en faut. Mais, Dieu merci, on en discute désormais avec une sérénité très académique. Et c'est là un problème que nous n'aborderons pas ici; le franciscanisme de Lulle, son bernardisme, l'influence subie par lui de la culture arabe ne nous intéressent que très secondairement. Disons tout de suite que, en dehors des cadres —puisque désormais il y en a— de la recherche lullienne con-

¹ Peers, Allison, Ramon Lull. A biography. London 1929.

temporaire, nous voudrions porter notre attention sur un phénomène étrange: de la lecture de l'oeuvre de Lulle et particulièrement de sa production théologico-mystique se dégage une saveur byzantine, que ne peuvent justifier, croyons-nous, de simples excursions anaytiques dans le monde de la pensée musulmane des siècles XII-XIII. Encore une fois, loin de nous l'intention de remettre en cause que Lulle doive beaucoup aux arabes (d'ailleurs il le confesse lui-même)² et qu'il soit, doctrinalement, un fils de son époque. Mais on ne nous contestera pas que, en ce qui concerne sa spéculation mystique, la tradition musulmane et la tradition occidental-chrétienne n'expliquent pas tout Lulle.

Que Raymond Lulle ait été en rapport avec des byzantins, on le sait. Qu'il se soit intéressé, d'un esprit très ouvert d'ailleurs, aux orthodoxes en général, nul ne l'ignore et les titres de bien des ouvrages de Lulle en portent un témoignage irréfutable.³ Nous laissons ces faits pour établis et ne nous attarderons pas sur des données bio-bibliographiques que la critique ne met plus en doute.

C'est pour quoi il ne faudrait pas chercher ici l'analyse d'une période étanche de la vie de Lulle, que l'on pourrait enfermer entre deux crochets. C'est le travail du biographe de nous dire avec la majeure précision possible, quand et comment Lulle réalise ses voyages byzantins, ses allées et venues et ses séjours. Nous ne sommes pas non plus en mesure de reconstituer une ligne précise de pensée qui relierait Lulle à telle ou telle figure concrète de la mystique byzantine. Le éléments nécessaires pour ce faire non manquent. Et par là nous nous défendons a fortiori d'étudier en profondeur les auteurs orientaux qui ont pu influencer Lulle. En bref, *notre recherche ne sera pas:*

- 1) *l'analyse d'une période particulière de la vie de Lulle,*
- 2) *ni la reconstitution d'une ligne de pensée, qui, s'appuyant sur une tradition écrite préalablement définie, relierait Lulle à Byzance,*
- 3) *ni une étude des auteurs orientaux ayant pu influencer Lulle.*

Nous retenons cette impression de «déjà vu» que provoque la lecture de Lulle à celui qui a quelques notions sur la production théologico-mystique de l'érémitisme et du cénobitisme orientaux, et

² Cfr. *Vita coetanea*, et prologue au Livre de l'ami et de l'aimé. Lulle porte souvent témoignage de ce fait. Rappelons qu'il écrit indifféremment en catalan, en latin ou en arabe.

³ Cfr. *Liber de quinque sapientibus*, et le *Liber de Spiritu Sancto* (Mainz, même édition, même volume).

nous pourrons, à la lumière des textes dont l'analyse va suivre, constater un parallélisme étrange Byzance-Lulle. Disons plus précisément: une convergence. Une parenté? Qui sait.

Aurons-nous ainsi résolu quelque problème? Non pas. Mais nous espérons réussir à en poser un. Et nous ne pensons pas que ce soit là un travail inutile ou un gaspillage de temps.

Comment se présentait la tradition mystique latine aux siècles XII et XIII. Avec bien de médiévistes, nous constatons qu'il n'y a pas pratiquement de mystique latine qui échappe aux cadres de la scolastique ou de la monastique. On se prononce pour ou contre telle voie pratique, mais cela se fait toujours compte tenu de la pensée de l'école: en accord avec elle, ou contre elle, jamais hors d'elle. La scolastique n'est jamais étrangère à la position de tel ou tel.

Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu, au sein même de cette doctrine, une tendance à dépasser les bornes d'un logicisme froid pour donner libre cours à une spéculation plus chaude, dotant d'une épaisseur plus riche les grands sujets de la raison et du coeur: l'âme, l'amour, l'être, Dieu; en un mot, d'une spéculation plus intime, qui se contentait mal, parce que déjà humaniste avant la lettre, des schémas figés à jamais et des syllogismes passe-partout.

Pour cerner davantage notre objet, limitons-nous —dans le domaine vaste à souhait de la mystique— au problème de l'amour. Autour de la notion d'amour, enrichie de plus ou moins de réalité formelle selon les cas, pivotent, en effet, les systèmes de théologie mystique. Qu'est-ce que l'amour? Comment aime-t-on? Quelles sont les prémisses, les conditions et les aboutissements de l'amour, quand l'objet de l'action d'aimer est le Transcendant même, c'est-à-dire, apparemment le non-aimable par excellence?

Le Père Rousselot, dans son ouvrage «Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age»⁴ —ouvrage dont on ne discute pas l'autorité— a distingué deux tendances essentielles chez les théologiens du Moyen Age en matière d'amour, filles de deux réponses distinctes au commandement d'aimer Dieu plus que soi-même et aboutissant à deux notions diverses, opposées même, d'amour: l'amour extatique et l'amour physique. L'amour-renonce-de-soi et l'amour-plénitude-de-soi, l'amour aux consolations conscientes, exaltantes, et l'amour allant de soi: l'amour «je t'aime parce que Tu es autre que moi» et l'amour «je t'aime parce que je ne peux pas faire autrement, puisque je suis

⁴ Münster i.W., 1907, 104 p.

de Toi et Tu me tiens». Il est toujours malaisé de schématiser surtout lorsqu'il s'agit d'une recherche de la qualité de celle de Rousselot. Mais nous nous permettons de la faire parce que nous croyons que les critères qu'il choisit et qu'il souligne sont d'une clarté particulièrement encourageante et délimitent d'une façon assez heureuse le domaine de la mystique (mieux: de la philosophie et de la théologie de l'amour) du Moyen Age occidental.

Nous croyons opportun de retenir aussi que le problème des deux amours, l'amour de concupiscence et l'autre, occupe longuement les philosophes et les théologiens occidentaux, qu'ils soient —pour utiliser la terminologie de Rousselot— des extatiques ou des physiques. Et il est facile de constater que ce n'est pas sans faire appel à des élucubrations d'une subtilité proche parente par excès de l'artifice verbal, insensé par nature, que l'on arrive à faire la part de Dieu et celle du diable dans cette activité unique, mais bipolaire, qu'est l'amour. Bipolaire: c'est la solution à tant d'antinomies pour ceux qui veulent conserver à l'amour les dimensions que le langage de tous les jours a données à cette notion. Que si l'on restreint à l'amour de Dieu (ou du Beau, ou du Bien, ou du Vrai) cette notion, on s'empresse de faire appel à des élucubrations paresseusement négatives pour traquer l'autre amour, qui à force de n'en être pas un, n'est plus rien du tout.

C'est, en gros, dans ce contexte culturel que Lulle vit; il respire certainement cette atmosphère. Quelle tentation pour un homme, qui devait se révéler si loquace, de s'empêtrer dans ses filigranes. Mais il disposait, lui, d'un garde-fou d'une haute efficacité: sa curiosité intellectuelle et l'ambiance culturelle de son pays, faite précisément pour aider son esprit inquiet à aller vers l'essentiel. A Majorque, il est témoin d'une situation culturelle privilégiée: la convivence de chrétiens, musulmans et juifs. A la cour majorquine (dans laquelle il a été sénéchal et précepteur) il a pu connaître les courants de pensée dont le Midi de la France est le berceau ou le dépositaire averti. Est-ce d'un éclecticisme secret que Lulle est parti? Est-ce partant du désarroi provoqué par l'affrontement de trop de thèses, de trop de théories, qu'il se lance à la recherche d'une réponse originale aux grands problèmes de l'homme, à la conquête de son âme? Qui saurait le dire. Est-ce par hasard que, ce faisant, Byzance se trouve sur son chemin et qu'il subit l'influence d'une certaine mystique, d'un certain conceptualisme? Ou n'est-il pas conscient des points communs à sa spéculation mystique et à certains aspects de la tradition mystique byzantine? C'est beaucoup plus probable. Quand le Père Ambroise,

du monastère d'Optino, écrivait que «le chrétien sur la voie du salut doit se trouver constamment entre la crainte et l'espoir»,⁵ il ne songeait certes pas à Lulle, qui, lui, nous dit que «l'amour bâtit sa demeure entre la crainte et l'espoir». ⁶ Et pourtant, nous allons le voir tout de suite, le Père Ambroise et Lulle, que séparent des centaines et des centaines d'années, on utilisé en partie des matériaux communs pour parer l'auverge à l'amour. En d'autres termes: la tradition mystique byzantine *aurait* trouvé en Lulle un partisan. Ce disant, nous constatons un fait, et nous n'ecartons point —Dieu nous en garde— l'hypothèse que Lulle ait pillé chez les autres sans en être conscient.

Une caractéristique de la tradition mystique byzantine nous aidera beaucoup dans notre recherche: sa continuité. Bien sûr, il serait vain de dire qu'il n'y a pas eu la-bas évoltion, lutte, affrontement d'écoles. Mais on nous concèdera ce que l'on a concédé à Lossky (et son étude sur la théologie mystique byzantine part de ce présupposé, qu'il fonde ensuite et qu'il justifie tout au long de sa recherche)⁷: la continuité sans fissure de cette théologie. En Orient, la fidélité aux Pères est caractéristique; on s'y nourrit de leur parole avec une prédilection que les latins ne connaissent pas. Mais dans le domaine de la tradition mystique, les siècles qui nous occupent connaissent aussi la polémique. Meyendorff signale qu'«une opposition constante existait depuis le IX siècle entre les promoteurs d'un hellenisme profane qui tendait à restaurer la tradition philosophique du néoplatonisme, en lui donnant une autonomie aussi grande que possible par rapport au dogme chrétien, et les défenseurs d'une spiritualité et d'une théologie qui se voulaient purement chrétiennes, indépendantes par rapport aux philosophes de l'antiquité». ⁸ Mais nous aimerions remonter plus en arrière.

Il ne nous appartient pas de dissenter en ce lieu sur les bases psychologiques de la contemplation ou de l'ascèse dans la tradition monastique byzantine. Lossky et Meyendorff —por ne citer que ces deux grands noms —ont donné le coup de grâce aux légendes barlaamites qui firent, hélas, une si brillante carrière.

Et en ce qui concerne Lulle, disons seulement que, dans la ligne de pensée d'Augustin, la doctrine psychologique de notre auteur se fonde sur sa très caractéristique définition de l'âme humaine: l'âme

⁵ Lossky, VI: Théologie mystique de Byzance, pp. 202-203.

⁶ Livre de l'ami et de l'aimé, § 16.

⁷ Ouv. cité.

⁸ Meyendorff: «Saint Grégoire Palamas». Paris, Seuil.

de l'homme est l'unité des trois facultés (entendement, mémoire et volonté) et les trois facultés son l'âme. Et non pas l'âme a trois facultés et les trois facultés son de l'âme.⁹ Cette conception est à la base du personnalisme lullien. Et la mystique lullienne est essentiellement personnaliste. La mystique byzantine aussi, nous en avons la conviction profonde.

Et voici les points de convergence les plus saillants de la mystique byzantine et de la mystique lullienne: le rôle de la scientia (de la gnose) dans la contemplation, le dialogue à la base et au sommet de l'escension spirituelle, l'importance de la doctrine du dynamisme essentiel à la nature divine, l'irréductibilité des essences.

L'Occident ignore la solidité et l'unité —malgré tout— doctrinale et mystique de Byzance. Lulle, occidental, veut ignorer à son tour le charme assoupissant de la ronde des «distinguo» cher aux occidentaux. Lulle, on le sait, n'a partie liée avec nulle école. (Et cela est si vrai, que l'on peut remarquer le gêne qu'ont éprouvé les auteurs de ces histoires monumentales de la pensée chrétienne médiévale. En general, on parle des synthèses doctrinales du XIII siècle, puis on met point et à la ligne, pour rappeler au lecteur, que, avant de passer au XIV siècle, il est bon de dire quelque mot sur ce Raymond Lulle, que l'on n'arrive pas à classer avec ceux-ci ou avec ceux-là).¹⁰ Il connaît —il fréquente la vie de la cour et celle de l'école— les caractéristiques de certaines doctrines, le déviationnisme de certains mystiques. Il le constate et il passe. Son but apostolique: la conversion des arabes, l'union de tous les chrétiens. Ses moyens: sa propre conversion, le «Grand Art» et ses multiples dérivations. Sa satisfaction: son Dieu. Quel Dieu? Non pas celui de Bernard, ou de Guillaume de Saint Thierry ou encore de Bonaventure: ce Dieu ravisseur qui pour déifier supprime et pour aimer dévore. Un Dieu

⁹ «L'âme n'est autre chose que ses trois vertus» (Lulle, Livre de Contemplation, ch. 165: «Que les trois vertus de l'âme s'unifient et sont une substance simple»), § 18; même chapitre, § 19: «de même que le triangle est en trois mesures et que les trois mesures sont le triangle, ainsi l'âme de l'homme est en trois vertus, et les trois vertus son l'âme»; ibid. § 17: «...il semble à quelques ignares que les trois vertus sont dans l'âme de l'homme accidentellement; or ces vertus sont dans l'âme de l'homme aussi essentiellement, et encore plus, que les quatre éléments dans le corps de l'homme, car de même que le corps de l'homme est de quatre éléments, de même l'âme est en trois vertus essentielles».

¹⁰ Nous pensons, per exemple, à l'Histoire de la philosophie, de Bréhier, E., et au volume consacré à l'histoire de la pensée au moyen âge, dans l'Histoire de l'Eglise, de Fliche & Martin.

qui se fait aimer et qui aime, voila le Dieu de Raymond Lulle. Un Dieu que Byzance connaît bien.

Nous avons parlé ailleurs de ce thème capital de la mystique lullienne: l'importance qu'y prend la notion de différence, l'irréductibilité de ce qui est divers; l'irréductibilité donc de Dieu à l'homme, à tel homme, le caractère éminemment insaisissable de Dieu par rapport à l'homme. Ce ne sont pas les théoriciens latins qui ont pu apprendre à Lulle les richesses spéculatives que comporte la conception d'un Dieu irréductible aux dimensions humaines (nous parlons ici du domaine de la pure mystique, car cette irréductibilité est chose acquise dans la recherche théologique classique). Ce ne sont pas eux non plus qui ont montré à Lulle comment le mystique peut en être un, et par là un apôtre, sans avoir à se préoccuper d'une quelconque union avec Dieu (et rappelons, puisqu'on l'oublie si souvent, qu'autre chose est lier, autre chose est unir; que qui dit lier dit deux, qui dit union dit unification, identification, fusion, et en amour souvent phagie). Est-ce Byzance?

En tout cas, c'est dans le sens de l'importance du dialogue dans la vie contemplative que se prononce celui qui écrivait: le moine est celui qui dialogue continuellement avec Dieu, oubliant les choses d'ici bas.¹¹ Et c'est dans le sens de la sauvegarde de la diversité homme-Dieu que se prononcent les byzantins en général, quand ils concluent, à la fin de maints traités, que finalement la déification n'est autre chose que la grâce de Dieu en nous.

La culture grecque, omniprésente dans l'oeuvre mystique du monachisme byzantin, proclame qu'il faut arriver, par la contemplation (qui, on le sait, est pour certains synonyme de science théologique) à cette transparence de l'homme total, que l'on a qualifié d'ineffable, c'est-à-dire que l'on définit indéfinissable. Or c'est dans cette même clarté, dans une transparence initiale, perdue puis reconquise, que dialoguent, selon Lulle, l'ami et l'aimé: «L'amour illumina —dit-il— le nuage qui est entre l'ami et l'aimé, et il le rendit aussi lumineux et resplandissant que la lune dans la nuit et l'étoile à l'aube et le soleil à midi et l'entendement dans la volonté; et par ce nuage si lumineux se parlent l'ami et l'aimé».¹² Qui sait par quels chemins Lulle rejoint Byzance et proclame à son tour la beauté intraduisible

¹¹ «Le moine est appelé moine, à cause de ceci: qu'il converse avec Dieu nuit et jour et n'imagine rien que les choses de Dieu, sans rien posséder sur terre». Cité par Hausherr, *Rev. ascét. et myst.*, XV, 1934, pp. 34-93, 113-68.

¹² Livre de l'ami et de l'aimé.

de l'amoureux de Dieu. Et s'il tient à ce que l'âme soit un miroir, où elle se voit et Dieu en elle, il prend garde de nous avertir que tout cela est image et que son souci est celui de sauvegarder l'être de l'amoureux, et de l'empêcher de s'engouffrer dans une déification essentiellement inadéquate à sa pauvre nature humaine.

Le Dieu de Thomas d'Aquin, que j'aime même quand je pêche, le Dieu de ce «physique» pur, que Rousselot présente à la réflexion —que non au culte!— des fidèles, n'a rien à voir avec le Dieu de Lulle, dynamisme pur, amour unique, toujours présent, agissant toujours et toujours divers. Ce Dieu, par contre, Diadoque le reconnaît. Et Evagre donc!

Le Dieu de Bonaventure, qui ravit l'âme jusqu'à l'extase, ne saurait satisfaire Diadoque, pour qui l'extase n'est pas, ou alors est folie. Mais il ne satisferait pas non plus Raymond Lulle, qui a une si piètre opinion des délices du vin d'amour.

Mais voyons comment procède le Dieu de Guillaume de Saint Thierry et de Bernard et de la tradition cénobitique occidentale: Parce qu'il est aussi le Christ il se fait, pour le mystique, aussi homme que possible. Et d'un certain «humanisme» théologique, nous passons à une pure et simple «incarnation» —au sens fort— de l'ineffable réalité mystique: «Le Christ époux offrit à l'humanité son épouse comme un baiser du ciel lorsque, Verbe fait cher, il l'approcha de si près qu'il se fit son conjoint (...) C'est ce baiser qu'il offre à l'âme fidèle son épouse et qu'il lui imprime à nouveau quand il dépose en elle une joie personnelle et exclusive, et l'inonde des grâces de son amour, tirant à lui son esprit, lui infusant le sien, pour ne plus faire de l'un et de l'autre qu'un seul esprit.¹³ Et Bernard dit: «qui a reçu, ne fût-ce qu'une fois, de la bouche du Christ ce baiser spirituel, celui-là son expérience le sollicite et volontiers il renouvelle sa demande. Quant à moi, j'estime que personne ne peut savoir ce qu'est ce baiser, sinon celui qui le reçoit: c'est une manne cachée et seul celui qui en a mangé aura faim encore, c'est une fontaine scellée, et seul aura soif encore qui en aura bu».¹⁴ Je vois mal un Grégoire Palamas applaudissant à ce flot de poésie déversé du haut d'une chaire. Et Raymond Lulle n'aurait pas été satisfait non plus d'une si flagrante réduction à l'échelle humaine de ce qui se veut par nature, quoique inférieur au stade de la pure divinité, infiniment surhumain.

¹³ Exp. alt. sup. Cant., cl. PL. 180, 483 bc.

¹⁴ Sermo 3 in Cant., I, PL 183, 794 ab.

La mystique de Byzance est une mystique de l'homme total. Remontons aux sources. Qui y a parlé à la manière de Paul: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi»? (Galat. 2,20). Les grandes figures de la mystique orientale n'ont point vu dans ce texte la base possible d'une dépersonnalisation du chrétien. Et si Diadoque cite à collation Jean Baptiste («il faut qu'il croisse et que je diminue»), ce n'est pas pour pousser l'euphorie de la recherche de la gloire de Dieu et du mépris de soi-même jusqu'à l'anéantissement de la propre personnalité, mais parce qu'il a découvert qu'il faut ce minimum-maximum de soi qu'est la conscience de la propre misère pour pouvoir devenir familier de Dieu.

Dans la tradition occidentale, la mystique va, paradoxalement, beaucoup plus loin. L'exégèse inspirée des livres saints a conduit les immédiats prédécesseurs de Lulle aux théories du baiser mystique, des escapades au cellier et des nuits inénarrables dans le lit de l'aimé. Après ces baisers, en effet, l'âme-épouse s'énivre, de sorte que «ravie hors d'elle même (abalienata) en a comme perdu le sens, ne se contient plus et, dans l'excès de sa joie, s'écrie avec le poète: insanire libet». ¹⁶ Dans la chambre nuptiale «au baiser succède le côte à côte et à l'ivresse spirituelle fait place le sommeil entre les bras de l'époux (...) Arrachée à elle-même, sortie d'elle-même par un envol qui la porte au delà de notre manière ordinaire de penser, elle imite la vie des anges, ayant perdu jusqu'au souvenir des choses passagères». ¹⁷ etc. En somme, nous en arrivons bon gré mal gré, par la magie de l'enchaînement des couleurs de cette imagerie fatalement équivoque, au démembrement —absurde du point de vue lullien— de ce tout qu'est l'âme, donc l'épouse, à la perte de soi, douce et reconfortante si les contradictions vous charment, mais qui ne se traduit que par le «tu es à moi» de l'époux (et cela peut aller) et le «je suis toi» de l'épouse (ce qui est *philosophiquement* beaucoup plus grave). Byzance ignore ces conclusions. L'aplome des rapports Dieu-homme qu'illustrent les pères du désert et qui nourrissent les ascètes athonites, n'a que faire de tant de rhétorique. Et puis, là où la mystique occidentale parle de perte de soi, d'anéantissement et de liquéfaction. Bizance et

¹⁵ Diadoque de Photicée, Cent chapitres sur la perfection spirituelle, trad. E. des Places. Paris 1956, Sources chrétiennes, 5 bis; § 12.

¹⁶ Guillaume de Saint Thierry, De natura et dignitate amoris, c. 3, 6, PL 184, 384 b)

¹⁷ Cfr. Diction. Spiritual., 2, col. 1954-1955. Sur la mystique de Guillaume et la mystique cénobitique occidentale.

Lulle ripostent: redécouverte de la beauté première de la creature humaine. *A la dispersion des sens, la mystique latine oppose leur anéantissement et celui de la raison. A la dispersion de l'être, Bizance et Lulle opposent un recueillement dans la joie de l'être redécouvert.* Mais pour Byzance comme pour Lulle il y a à cela une raison: et nous croyons la trouver en ceci: à l'amour-syllogisme de Thomas et aux anéantissantes bacanales des autres, on a su opposer l'Amour, tout simplement. Et l'Amour n'est ni ceci ni cela.

Ces antagonismes et ces parallélismes pourraient se multiplier sur bien des pages. La matière à réflexion ne manquerait pas. Mais suggérée maintenant — nous l'espérons, mais nous n'espérons que cela — une perspective d'ensemble, schématisons pour terminer et précisons davantage ce que nous venons de suggérer. Plions-nous à quelque règle méthodologique, comme Lulle aimait le faire.

La convergence Lulle-Bizance est frappante en ce qui concerne le binome *scientia-amantia* (Lulle) et le double sens du mot contemplation dans la tradition monastique byzantine (*contemplation-theologie*). Suggestive la ressemblance du destin de la doctrine palamite des dignités divines et de leur dynamisme et de celui de la doctrine lullienne des dignités et de leur dynamisme; intéressante l'affinité des derniers aboutissements ascétiques de la doctrine palamite et de la doctrine lullienne. Admirable cette commune intuition qui fait découvrir la réalité du dialogue entre Dieu et l'homme, en dehors de toute perspective unitive et qui fait de cette réalité la base même de la mystique. Et le sommet. Car il n'y a pas de discontinuité dans la vie mystique à Byzance; il n'y en a pas pour Lulle non plus.

Y aura-t-il divergence entre Lulle et Byzance lorsqu'il faudra aborder la question des rapports entre la mystique et l'action, en d'autres termes un peu plus précis, de l'incompatibilité ou non entre intellection de Dieu et apostolat?

Lulle a déjà bien mérité de la philosophie quand il commence à écrire ces deux livres admirables, que sont: l'Arbre de Philosophie d'Amour, et l'Ars amativa.¹⁸ Voici se que raconte le prologue à l'Arbre de Philosophie d'Amour: Raymond raconte Dame Philosophie d'amour en proie à la plus grande douleur; Dame d'amour n'est pas aimée et on tient pour rien sa philosophie. Dame d'amour pleure la méchanceté des amoureux de sa soeur, Dame Philosophie de Savoir,

¹⁸ Arbre de Filosofia d'amor, Art amativa, in Obres de Ramon Llull, 21 vols., Mallorca. T. XVII, 1-398; T. XVIII, 67-227.

car ceux-là «quand ils commencent à apprendre les sciences, commencent à aimer le savoir par moi, car sans moi, ils ne pourraient aimer savoir; et quand ils savent les sciences aiment leur philosophie, et ils sont heureux d'aimer les sciences, et non pas de m'aimer moi et ma philosophie d'aimer (...) et ainsi quand ils veulent aimer, ils ne savent aimer ni moi ni mes conditions». ¹⁹ Or la philosophie du savoir, constate la Dame, peut conduire, si elle n'est pas accompagnée de la philosophie d'amour, aux pires maux. Raymond s'afflige de la douleur de la Dame, mais il la console. Et comment; en lui offrant son *Ars amativa*. Raymond ne pouvait faire mieux, car l'*Ars amativa* ne pourra pas ne pas avoir raison des inquiétudes de Dame Philosophie d'Amour. Raymond en est convaincu et il ne se leurre pas. Car voici ce qu'est l'*Ars amativa*: Lulle part de cette constatation sommaire: Nous avons été créés pour connaître et aimer Dieu. Or les hommes connaissent et aiment davantage les choses créées que Dieu. Ce faisant, le monde s'écarte de sa finalité propre. Pour répondre au vouloir de Dieu, dit Raymond, nous nous efforçons à le faire connaître et aimer davantage. En vue de cela, nous avons écrit une *Ars inventiva*, qui, par la voie de la raison, explique le monde et conduit à Dieu. Mais c'est trop peu, notre *Ars inventiva*, toute seule, n'a pas de sens; et voici que «nous rédigeons cette *Ars amativa* dans laquelle est donnée et montrée l'*amantia*, de même que dans l'*Ars inventiva* est donnée et montrée la *scientia*». ²⁰ Qui dit *scientia*, ajoute Raymond Lulle, dit entendement, qui dit *amantia* dit volonté. Mais dans la psychologie lullienne, repétons-le nulle faculté de l'âme ne s'explique sans les autres deux, car à elles trois elles sont l'âme et toute l'âme. ²¹ Ainsi donc il va de soi que «*amantia* est defectueuse sans *scientia*, et *scientia* sans *amantia*». Ce qui méthodologiquement conduit à *scientia* doit pouvoir conduire à *amantia*. Et Dieu est le somm et de l'une et de l'autre. Et Raymond de préciser: on arrive à la vraie connaissance et au vrai amour en utilisant les principes de l'*Ars amativa* et de cette *amantia*, car «par l'*amantia* on acquiert la *scientia*, et par la *scientia* on acquiert l'*amantia*». ²² A condition, bien entendu, que la science ait conscience de ce qu'elle est, et que l'*amantia* ait à son tour cette même conscience. Et que l'on me pardonne, demande Lulle, de devoir utiliser des mots que je ne trouve ni en catalan ni en latin, mais il

¹⁹ *ibid.*, p. 70

²⁰ *Art amativa*, p. 4

²¹ *cfr.* note 9.

²² *Art amativa*, p. 6

faut que je les crée, si ceux dont je puis disposer ne savent contenir la sublimité du sujet.²³

Merveilleuse solution aux déboires de Dame d'Amour. Originale trouvaille de ce terme d'«amantia», qui traduit une réalité aussi simple que merveilleuse; si la science (et la science lullienne est déjà une théologie) réussit cette gigantesque synthèse qui fait du cosmos un tout que Dieu gouverne et qu'il préside, l'amour doit le réussir de son côté, et par sa seule force. D'où la nécessité de planter, à côte de l'arbre de la science, un arbre de l'amour. Et Lulle le fait dans le livre de l'Arbre de Philosophie d'Amour. Que si l'intelligence, et partant la volonté, a trouvé tant d'amoureux, il est temps que ceux-ci sachent qu'ils l'étaient précisément parce que leur volonté avait eu, ressenti, accepté une impulsion déterminante. Par la «scientia» le savant arriva à Dieu, mais ne sût l'aimer que scientifiquement. Que l'amoureux nous explique à présent comment arriva-t-il au même but par l'«amantia». Et Lulle donne à cet amoureux la parole et il plante pour lui l'arbre de l'amour. Un arbre dont la structure sera en tous points semblable à celle de l'arbre de la science. Pour bien montrer que les deux arbres — appelez-les voies, si vous tenez à la terminologie de l'école — sont en définitive deux aspects irréductibles, quoique foncièrement identiques de la recherche du souverain bien, de l'objet le plus haut de la connaissance, de l'infiniment aimable.

Mais on ne saurait tenir tout cela pour rien. On ne sait, en effet, ne pas s'arrêter à ce point de l'étude de la production lullienne sans songer à une autre tradition. Voici ce que je lis, à propos de Cassien: «Cassien, comme Evagre, passe insensiblement de la science spirituelle à la prière. L'une est inséparable de l'autre. L'une, comme l'autre, n'est pas seulement un acte, elle comporte un état durable et défini. C'est cet état que tout moine s'efforce d'atteindre... Si donc la perfection de la vie monastique se définit par un état de prière pure et perpétuelle, c'est qu'elle unit indissolublement *theoria* et *apatheia*».

Et voilà donc les deux grands mots lâchés. Peu nous intéresse à ce stade de savoir quels concepts lulliens traduisent davantage et la *theoria* et l'*apatheia*, quoique, personnellement, nous pensons que le binome *scientia-amantia* en serait la traduction adéquate; constatons par contre cette affinité entre l'idéal monastique byzantin et le sommet commun de ces deux voies ascendantes et convergentes qui sont chez Lulle l'*amantia* et la *scientia*, la sagesse et la prière, l'intelli-

²³ *ibid.* p. 6-7

²⁴ *Diction. Spirit.*, article: Contemplation, 2 col. 1643-2193.

gence et l'amour. Constatons-le et demandons-nous si la tradition cénobitique occidentale pouvait guider Lulle à ces conclusions. On aura beau nous inviter à nous référer encore une fois aux Victorins et à Bernard et à Bonaventure. Nous reconstaterons que ce que Lulle aurait pu prendre ça et là (entre parenthèse: nous tenons de bonne source que l'intelligentia majorquine du temps de notre auteur avait sur les problèmes théologiques qui se débattaient à Paris et ailleurs quelques 150 années de retard) ne peut pas constituer la base de sa spéculation et surtout n'en expliquerait pas l'unité. Oui, le problème des rapports entre la science et l'amour est vieux comme le christianisme, au moins. Mais la solution lullienne que suggère le dialogue de Raymond avec la Dame d'Amour, cette solution-là est hardie, et en Occident neuve. Ce que les moines du désert ont compris, ce qu'un Grégoire Palamas a chanté, Lulle l'a senti à son tour.

Que ce soit par la voie de la science ou de l'amour, le problème est le même: arriver à Dieu. Et là, dire Orient ou dire Occident n'a pas de sens. Le problème de la saisie concrète du Dieu chrétien est vaste comme le monde chrétien lui-même. Nous retrouvons des divergences à nouveau, si nous nous mêlons de parler méthode. Ou disposition de l'âme.

Voici ce que l'on peut lire, —signé Pourrat— dans le Dictionnaire de Spiritualité: «Les contemplatifs, ceux qui sont dans la voie unitive, on le sait, font le plus souvent leurs oraisons sur les attributs divins. Toutefois, ce n'est qu'assez tardivement que nous trouvons de véritables traités où les attributs de Dieu sont proposés méthodiquement à notre contemplation et à notre imitation. Le progrès ici s'est opéré parallèlement à la création des méthodes d'oraison. Or, de celles-ci nous avons des ébauches au moyen âge. Mais elles ne furent complètement et définitivement formulées qu'à la fin du XV siècle». En effet, «Garcia de Cisneros (†1510) (est) l'auteur de l'une des toutes premières méthodes d'oraison».²⁵

On ne peut pas, à la rigueur, exiger que mention soit faite dans cette oeuvre de la doctrine palamite des dignités. Palamas appartient à l'Orient. Mais on était en droit de s'attendre, au moins, à une allusion à l'oeuvre de Lulle, et nous disons allusion, parce que nous sommes modestes. En effet: comment prie Lulle? Comment prie Blanquerne dans son ermitage. Ce n'est pas Garcia de Cisneros ni Jean Eudes (l'histoire, c'est sérieux!) qui lui ont appris à prier

²⁵ *ibid.*, article «Attributs», 1, col. 1078.

selon les principes de l'Art de Contemplation.²⁶ Et ces principes les voici: «il arrive maintes fois que les ermites et les saints hommes ont grande peine à élever leur âme à contempler Dieu; et puisqu'il y a un art et une méthode pour les y aider, pour cela Blanquerne pensa qu'il ferait un Art de contemplation qui l'aiderait à avoir dévotion dans son coeur et larmes dans ses yeux, et qui élèverait son entendement et sa volonté à une haute contemplation de Dieu dans ses honneurs et dans ses activités. Blanquerne l'ermite fit donc un Livre de contemplation ²⁷ (...) dont l'art (et la méthode est la suivante) que les vertus divines soient premièrement contemplées les unes dans les autres (...) ayant l'âme du contemplatif comme objet les vertus divines dans sa mémoire, son entendement et sa volonté; et qu'il sache concorder dans son âme les vertus divines et les autres parties du livre, de sorte que soient honorées et louées les vertus divines; et les vertus divines sont les suivantes: bonté, grandeur, éternité, pouvoir, sagesse, amour, vertu, vérité, gloire, perfection, justice, largesse, miséricorde, humilité, majesté, patience». ²⁸ «Se leva Blanquerne à minuit et regarda le ciel et les étoiles, et éloigna de sa pensée toutes choses et mit toute sa pensée à considérer les vertus de Dieu; et il voulut contempler la bonté de Dieu dans toutes les 15 vertus, et les 15 vertus voulut contempler dans la bonté de Dieu, et ainsi, à genoux et levant ses mains au ciel et sa pensée à Dieu, dit ces paroles avec sa bouche, et il les pensa dans son âme avec toutes les forces de sa mémoire et de son entendement et de sa volonté». ²⁹ Non, ce n'est pas non plus Palamas, postérieur à Lulle, qui montra à Blanquerne cette méthode. Mais on nous accordera qu'il y ait un je ne sais quoi d'exaltant à surprendre encore une fois l'accord d'un géant du monachisme oriental, Palamas, et d'un original de la pensée occidentale pour résoudre par la voie de l'étude et de la contemplation des dignités ou attributs divins le problème de la connaissance de Dieu. Banal? Ce le serait si l'on s'arrêtait là. Ce l'est moins, si l'on suit les développements lulliens et palamites de ces doctrines.

On a dit, en effet, quel était le noyau de la théologie et de la

²⁶ L'Art de contemplació est le titre de la dernière partie du livre de Blaquerne (Le Blaquerne occupe tout le IX volume de l'édition de Majorque —512 pages—. L'art de contemplació comprend les pages 433-490.)

²⁷ *ibid.*, 433-434.

²⁸ *ibid.*, 435.

²⁹ Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959, Seuil. Nous avons extrait ces textes et ces citations des Pages 307 et suiv. de l'étude de Meyendorff.

mystique byzantine: oui, on peut avoir une connaissance de Dieu dès ici bas. Laquelle? Que Dieu est. Mais non pas la connaissance de tout ce qu'il est. A-t-on dénoncé par là le regne absolu de la théologie négative? Est-ce tourner le dos à tout critère de positivité théologique, que dire: De Dieu nous savons seulement qu'il est, pas du tout ce qu'il est? Non. Et si on l'a pensé, on a eu tort. Cette négation ne justifierait point l'élaboration d'une Critique de la Théologie pure. C'est par contre là un critère très positif. Notre Raymond Lulle proclame à son tour: ce que Dieu est dans son essence et nature, qui peut le savoir?

La doctrine des dignités divines éclaire — nous n'apprenons rien à personne en le rappelant, le problème de la transcendance foncière de l'être divin. Dieu est aussi sagesse. Et cela essentiellement.. Connaître donc l'essence de cette sagesse comme Dieu la connaît, c'est posséder cette sagesse. Et les attributs divins se valent, et chacun est toute l'essence. Acquérir cette connaissance serait se diviniser, parce que ce serait connaître Dieu aussi bien qu'il se connaît. Mais tout le monde admet ceci. Quoique peu de gens aient tiré de la connaissance de cette ignorance la reconnaissance de l'ampleur illimitée du champ du connaissable, ou en termes lulliens, du domaine de la connaissance et de l'amour. Palamas sut le faire. Les palamites, a-t-on dit, pour faire droit à deux séries de textes scripturaires et patristiques d'apparence contradictoire — connaître, ne pas connaître l'essence divine— imaginèrent leur distinction réelle entre l'essence divine et les énergies, seul objet de participation par la grâce et de vision, ici bas comme au ciel. C'est assez simple. Ce l'est même trop. On nous permettra de nous laisser guider essentiellement par Meyendorff dans cette partie de notre recherche. Nous citons ses études sur Palamas, dont on connaît la rigueur et le sérieux: «Que sont alors les énergies et en quoi se distinguent-elles de l'essence? (...) Bonté, Vie, Déification ne sont pas simplement un son articulé, mais vide de sens; tel serait le cas si ces noms prétendaient se rapporter à l'essence suressentielle; or ils désignent des réalités qui ne sont pas des essences (...) de même on ne peut dire simplement qu'elles soient des 'accidents' de l'essence, puisqu'elles lui appartiennent en propre par nature». Palamas «réfuse encore d'appeler les énergies 'qualités' de Dieu, car une qualité peut être indépendante de la liberté, alors que les énergies sont l'expression de la souveraine volonté divine: la sagesse est la qualité nécessaire qui doit posséder un maître pour enseigner à son élève, mais Dieu ne possède la sagesse que comme énergie, car il

ne l'accorde que selon sa volonté». Inséparables de l'essence, les énergies ne lui sont pas identiques: «Dans un certain sens, écrit Palamas, l'essence et l'énergie sont en Dieu identiques, mais dans un autre sens elles diffèrent». Elles ne sont pas autre chose que l'Esprit Saint, mais ne sont pas l'essence divine. Elles impliquent une certaine distinction dans l'être divin, mais elles ne le divisent pas». Je cite encore: «Ni la bonté incréée, ni la gloire éternelle, ni la vie et les choses semblables ne sont simplement l'essence sursentielle de Dieu, car Dieu les transcende en tant que cause; nous disons pourtant qu'il est Vie, Bonté et autres choses semblables. Comme Dieu est présent dans chacune des divines énergies, chacune lui sert de nom». «Ce qui se manifeste, ce qui se rend accessible à l'intellection ou à la participation, ce n'est pas une partie de Dieu, afin que Dieu ne subisse pas aussi la division à cause de nous: tout entier il se manifeste et ne se manifeste pas, tout entier il est conçu et inconcevable par l'intelligence, tout entier il est participé et imparticipable». Enfin («Dieu) se manifeste tout entier par sa présence et son action dans chacune (des énergies) d'une façon unifiée, simple et indivise», de sorte qu'«il est possible et justifié, selon Palamas, de considérer l'essence divine elle-même comme Bonté, Sagesse, Majesté, mais comme cette essence est imparticipable, ces appellations ne s'appliqueront, en fait, qu'à elle seule et signifieront toutes la même chose».

Nous nous en voudrions d'insister davantage encore en ce lieu sur la théorie palamite des dignités (vertus, énergies) divines. Et nous avons abordé ce point de notre étude en rappelant ce qu'était la prière de l'ermite Blanquerne. Songeons encore que l'ermite Blanquerne écrit l'Art de contemplation pour les autres ermites, dont il a en quelque sorte la charge.³⁰ Qu'il ne considère donc pas sa prière comme valable pour lui seul, mais comme très adéquate à la vie spirituelle des ermites.

Palamas souligne maintes fois la beauté du dynamisme divin; cette idée fonde sa théorie des énergies. Lulle fait de même. Le Dieu de Lulle, qu'il découvre par la voie des dignités, est un Dieu essentiellement dynamique. Les filigranes de Palamas et de Lulle pour expliquer l'unité divine dans la pluralité des dignités sont identiques. On pourrait citer à ce propos de nombreux chapitres,

³⁰ En effet, l'histoire de Blaquerne nous apprend que celui-ci, ayant renoncé à la tiarre pour revenir à son ermitage, fut prié par les autres ermites d'être en quelque sorte leur père spirituel.

renvoyer le lecteur à des ouvrages entiers du philosophe catalan. Nous ne mentionnerons ici que son *Liber de investigatione actuum divinarum rationum*,³¹ encore inédit, dont le titre dit déjà assez clairement le pour quoi du texte et laisse deviner la teneur de son contenu: il s'agit d'y démontrer par la voie de la raison et avec l'aide du Grand Art que chacune des dignités divines a son activité propre, ou que l'unique dynamisme divin s'exerce par ses dignités (le langage est ici aussi inadéquat, mais Lulle ne sait comment parler de manière à ne pas être mal compris, et avise que «oportet nos sic loqui per modum intelligendi»), par toutes et chacune au sein même des trois divines personnes et vers le monde créé et partant vers l'homme. On ne peut pas ne pas songer à Palamas en entendant Lulle: «Dieu est bonté, Dieu est grandeur, Dieu est vérité, etc.» Et puis «la bonté de Dieu n'est autre que Dieu, et sa grandeur aussi, et sa vérité, et sa vertu et sa gloire». Que cela soit difficilement traduisible avec les mots de la philosophie et de la théologie classiques? Assurément. Mais on demande de tenir en compte la difficulté d'expression du théologien «qui ponit in Deo multas rationes differentes quoad rationem humanam, quae realiter sunt idem; in divinis».³² Tous les écrits théologiques et ces écrits (nombreux chez Lulle) que l'on appellerait aujourd'hui des traités d'oraison partent, s'élaborent, se font autour de la doctrine des dignités. S'il y a participation de Dieu à l'homme, comme chez Palamas, (et non partage, ni identification, ni fusion) dans l'oraison, c'est par les dignités (ou raisons ou énergies) divines qu'elle se fait selon Lulle comme selon Palamas. «Je vous adore —écrit Lulle— et je vous aime, Seigneur, par votre bonté une, grandeur une, une éternité, un pouvoir, une sagesse, une vertu, une vérité, une gloire, une fin et une perfection de tout ce qui est. Seigneur! A votre unité je donne et présente toute mon unité (...) et toutes les choses qui en moi sont unes je veux qu'elles soient toutes de vos unités, unités que vous avez en propriétés personnelles et en dignités. Et Vous, Seigneur, par pitié, grâce et charité, prenez mon unité à honorer et servir votre unité, et que mes unités toutes soient à honorer les vôtres; et cela pour que personne n'ait sur moi partage ni pouvoir, hors Vous seulement, qui êtes un Dieu créateur, seigneur et terme de tout ce qui est, était et sera».³³

³¹ Nous avons pu lire, en microfilm, ce texte qui sera prochainement publié et qui se trouve à la Staatsbiblioth. de München (Clm. 10510, 89 ra-120 vb).

³² *Liber de significatione*, inédit.

³³ *Oracions de Ramon*, ed. Majorque, vol. XVIII, p. 317.

L'entendement entend, dit Lulle encore «qu'en Dieu bonté, grandeur, éternité et les autres sont une seule chose, une essence, une nature, un même nombre, quoique ces raisons demeurent distinctes; et il en est de même de leurs actions, qui ont nom bonifier, magnifier et les autres, actions qui leur sont intrinsèques».³⁴ Et ces choses sont intelligibles «en vertu de leur objet».³⁵ Et qu'y a-t-il donc de plus semblable, de plus étrangement convergent que les dignités selon Lulle et les dignités selon Palamas? Nous donnons raison à P. Pourrat, à condition qu'il veuille tenir pour rien la production de l'athonite et les nombreux ouvrages consacrés par Lulle exclusivement à la doctrine des dignités divines et de leur dynamisme, à condition qu'il dénie l'existence d'une prière palamite et d'une méthode lullienne de prière.

Pour Palamas comme pour Lulle l'oraison, dont les caractéristiques ont été signalées plus haut, empruntera le chemin ascendant de la considération des diverses manifestations d'un seul dynamisme divin.

Et signalons en passant que, paradoxalement, Lulle et Palamas ont été victimes chez eux des mêmes incompréhensions. Palamas, a-t-on crié à Byzance, introduit la diversité dans l'unité ineffable de la nature divine; il multiple l'essence de Dieu; est-ce un Dieu ou un olympe qu'il adore? Les historiens de Palamas ont rappelé ces controverses. L'oeuvre même de Palamas en témoigne. Et qu'a-t-on dit contre Lulle? Mille choses. Mais l'inquisiteur Eymerich, qui faisait un jour condamner par le pape l'oeuvre de Lulle, dans laquelle il découvrirait des centaines de propositions hérétiques, Eymerich n'oubliera pas de lui faire le même grief. Lulle, dira-t-il, multiplie en Dieu les essences; il pousse trop loin la distinction entre les 3 personnes. Eymerich pousse les hauts cris parce que, par exemple, Lulle dit «quod in divinis essentia non est otiosa, sed essentia, et natura naturificat, bonitas bonificat, et infinitas infiniticat, et aeternitas aeternificat». Le pauvre inquisiteur ne comprend rien aux finesses du langage lullien, à sa doctrine du dynamisme trinitaire et pour cela il écrit encore que pour Lulle «Deus pater est multiplicabilis, et Deus filius consimiliter». Les censeurs de Palamas n'ont pas voulu suivre le grand moine dans ses développements philosophico-théologiques et ont crié: au fou! L'inquisiteur de Lulle n'a

³⁴ Art Amativa, p. 45

³⁵ *ibid.*

rien compris à l'esprit et à la pensée lullienne et a tergiversé ou amputé les textes qu'il n'avait pas su comprendre.³⁶

Nous avons déjà signalé cette autre convergence Byzance-Lulle: une doctrine commune sur l'amour, un dépassement identique des deux formes d'amour, chères à la spiritualité médiévale occidentale, un aboutissement commun à l'amour tout court, l'élaboration commune d'une mystique du dialogue.

Car, que fera-t-on de ce Dieu qui s'avère un personnage complet et qui aime ce qui est beau, ce qui s'accomplit dans la beauté et non ce qui dépérit à cause de cette même beauté? De ce Dieu on fera l'interlocuteur de l'âme qui se fait, qui se redécouvre. Et de la parole, l'instrument de cette redécouverte. A ceux qui nous diraient: que sait Lulle le latin de l'apatheia, but suprême du moine byzantin, nous les inviterons à écouter Evagre, qui dit: «Est *apatus* celui qui ne se trouble pas: il n'est pas nécessaire qu'il ne sente rien»;³⁷ ou nous les prions de remarquer avec Isaac le Syrien que «l'apatheia ne consiste pas à ne pas sentir les passions, mais à ne pas les écouter».³⁸ Pour Lulle, le regne de l'amour est le regne du dialogue: nous n'en voulons comme preuve que le texte de la 4ème distinction du Libre dels àngels,³⁹ intitulée: De la locution des anges, dans laquelle les rapports des êtres spirituels entr'eux et avec Dieu sont un langage continu, qui augmente la ferveur de ceux qui se parlent et développe en eux la connaissance de Dieu, «de la même manière que l'amour augmente entre deux amoureux, quand chacun d'eux démontre à l'autre son amour».⁴⁰ Or encore nous n'en voulons comme preuve que tous les écrits lulliens dont les titres contiennent le mot «amour» ou ses dérivés. Ou encore cette pittoresque manie qu'a Raymond Lulle de s'adresser à Dieu dans ses écrits, lorsqu'il parle pour les hommes. La prière monacale byzantine est essentiellement dialogue, parce qu'elle n'est pas unitive. L'occasion, dit Evagre, est une con-

³⁶ L'inquisiteur Eymerich dénonce les «hérésies» de Raymond Lulle dans son *Directorium inquisitorum*, in fol., Roma 1578. Nous avons pu consulter cet ouvrage dans la Bibliothèque Nationale de Paris. Sur les bulles papales de condamnation de la pensée de Lulle: leur étude, leur authenticité ou non est un sujet qui a passionné toujours les érudits lullistes. La dernière étude en date: Roura Roca, Posición doctrinal de Fr. Eymerich en la polémica lulliana, Gerona. C'est un essai maladroit et inefficace de réhabilitation de l'action d'Eymerich contre le lullisme.

³⁷ Evagre, Cent., VII, 3.

³⁸ Cité par Labriolle, Mélanges Ernont, p. 222, n.º 3.

³⁹ Libre dels àngels, édition de Majorque, vol. 21, 354-365.

⁴⁰ Ouvrage cité.

versation de l'intellect avec Dieu; quel n'est donc pas l'état dont l'intellect a besoin pour qu'il puisse sans retour en arrière se tendre, pour aller à son Seigneur, et converser avec lui sans intermédiaire». ⁴¹ Et ce dialogue fait d'intelligence et d'amour n'est-il pas celui dont parle Lulle dans les «Fleurs d'amour»: «L'ami chantait une chanson de son aimé, et il disait qu'il ne faisait point de différence entre la sagesse et la volonté de l'aimé; et qu'il voulait partant également comprendre et aimer son aimé» ⁴²? Mais cette égalité, l'obtention de ce but du dialogue est-elle possible? Assurément car «l'amour de votre aimé est la vérité de votre aimé, et la vérité de votre aimé, est son amour». Au sommet de la joie mystique, «intellectus silet», ⁴³ dit Bernard. L'intellect ne se tait jamais pour Lulle et pour Bizance. Et ce sommet n'existe pas dans la tradition monastique et érémitique byzantine, et n'existe pour Lulle pas davantage, parce que l'une et l'autre ont posé, à côté de ce critère d'apparence négative qu'est l'incognoscibilité de la suessence divine la prière faite de connaissance et d'amour, toujours ensemble. Et l'amour ne connaît les limites des figures géométriques. L'amour se moque des pyramides. Et la connaissance aussi. Et le dialogue dure indéfiniment. La montée de l'oraison et celle de la contemplation sont identiques. Evrage le disait déjà.

Mais nous avons sûrement tort de multiplier ici les textes des grandes figures du monachisme oriental: ceux qui lisent ces lignes les connaissent mieux que nous. Et ils ont déjà senti à leur tour ce qu'il y a de typiquement oriental dans les textes lulliens que nous avons cru opportun de citer. Le parallélisme s'impose aux pensées avant que ne l'explicitent les textes. Mais nous donnons encore une fois la parole à l'abbé Blaquerne, car il tient absolument à souligner intensément la compénétration de la sagesse et de l'amour, qui fonde et éclaire le dialogue de l'ermite avec son Dieu: «Aimé! La vérité visite la contrition de mon cœur, et fait monter l'eau à mes yeux quand ma volonté l'aime; et puisque la vérité est souveraine, la vérité élève ma volonté à honorer tes honneurs et la fait descendre à désaimer mes défaillances». ⁴⁴ Intellectualisme? Rationalisme? Fidéisme? Rien de tout cela. Nous avons dit notre conviction que la mystique de Byzance est une mystique de l'homme total. Et nous avons rappelé que la mystique

⁴¹ Traité oraison, 3.

⁴² *Flors d'amor*, édit. Majorque, vol. XVIII.

⁴³ In *Hexam.*, 2, 30, t. 5, 341.

⁴⁴ Livre de l'ami et de l'aimé.

lulleienne est l'oeuvre de toute l'âme, sans priorités de telle ou telle faculté, puisque chacune est les autres deux et qu'à elles trois elles sont l'âme. C'est pour quoi Blaquerne fait dépendre la vie et la mort de l'amour de l'activité ou de l'inactivité de l'âme, et non pas d'un démembrement absurde de ses facultés ou des sauts d'humeur du divin aimé: «On demanda à l'ami de quoi naissait l'amour, et de quoi vivait, et de quoi mourait. Répondit l'ami que l'amour naissait du souvenir, et vivait de l'intelligence et mourait par l'oubli».⁴⁵

«Lorsque nous parvenons à la perfection, Dieu (...) écrit Siméon, se fait voir dans sa simplicité, formé par la lumière sans forme, incompréhensible, ineffable (...) Toutefois il se fait voir clairement. Il est parfaitement reconnaissable. Il parle et il entend d'une manière qu'on ne peut exprimer. Celui qui est Dieu par nature s'entretient avec ceux qu'il a fait dieux par la grâce, comme un ami s'entretient avec ses amis, face à face. Il aime ses fils comme un père; il est aimé d'eux au dessus de toute mesure. Il devient en eux une connaissance merveilleuse (...). Ils ne peuvent parler de lui comme il le faudrait, mais ne peuvent, non plus, garder le silence».⁴⁶ Nous voyons dans ce texte que la mystique est dialogue; qu'il faut sauvegarder à tout prix la diversité Dieu-homme, si l'on tient à ce que l'amour soit, que la déification n'est pas plagie, comme on aime à le croire, mais colloque.

Et que devient dans ces perspectives le rayonnement du moine? Où est-ce alors son activité apostolique? Pourra-t-il être en même temps l'homme de prière et l'homme d'action? Surement. Il le pourra. Précisément parce que *le dialogue n'aliène pas les facultés de l'ami*. Lulle le mystique se donne à lui-même le nom de «procureur des infidèles». Rien de plus semblable, sauvegardées les distances dans le temps et dans l'espace, que la candeur de l'ermitte du «Felix des merveilles du monde» qui instruit, guide, éclaire, émerveille le jeune homme qui s'ouvre à la vie, à la contemplation du monde et de Dieu; et la simplicité placide d'un Séraphim de Sarov ouvrant son ermitage, parlant, écoutant ou se taisant pour les autres, pour ceux qui viennent le voir et voir Dieu à travers de lui. C'est le zèle de l'amour de Dieu qui faisait sortir Raymond Lulle de sa retraite majorquine et le lançait sur toutes les routes du monde, dans les Cours et dans les Facultés, en Orient et dans le monde musulman. L'antinomie contemplation-action

⁴⁵ Livre de l'ami et de l'aimé, 138.

⁴⁶ Lossky, ovr. citée, p. 230.

torturera Raymond tout le long de sa vie.⁴⁷ Il ne se rendait pas compte qu'il l'avait lui-même par sa vie très valablement résolue.

Et qui a parlé d'un statisme physique du monachisme oriental? Tout le monde. Et pourtant: «c'est sa conception des fonctions ecclésiastiques du monachisme et de son rôle prophétique dans l'histoire du salut qui fit sortir Palamas de sa retraite athonite».⁴⁸

Cette antinomie —cette fausse antinomie— est caractéristique de la pensée chrétienne: l'éternel problème de Marthe et Marie. Le monachisme oriental la résout très élégamment, mieux encore: constate qu'elle n'existe pas, parce que sa mystique, encore une fois, et quoi que l'on dise, n'aliène rien du tout, mais complète et dignifie. «Arrivé à cet état (de perfection), le saint ne peut plus, écrit D. O. Rousseau, demeurer sous le boisseau, il doit se laisser porter par Dieu, et porter Dieu au devant de la foule. Le P. Hausser a très bien résumé cette idée: «Depuis Origène, dit-il, ce fût un axiome que seuls les parfaits ont qualité pour enseigner autrui: La vie apostolique au sens des occidentaux, c'est-à-dire une activité pareille à celle des apôtres, pré-suppose ce que les orientaux appellent 'vie apostolique' c'est-à-dire une sanieté égale à celle des apôtres».⁴⁹ Et ici Byzance et Lulle se rencontrent une nouvelle fois.

L. SALA MOLINS

Paris

⁴⁷ Nous n'en voulons par preuve que l'admirable «Desconhort» de Lulle, qui traite d'un façon si dramatique de ce problème.

⁴⁸ Meyendorff, ouvr. cité, p. 274.

⁴⁹ In *Il monachesimo orientale*, Roma 1958, *Orie taïia christiana analecta* 153.