

LA PLUS BELLE DES RUSES D'ACÉDIE

Par Alain Santacreu

« Mes chers frères, n'oubliez jamais,
quand vous entendrez vanter
le progrès des lumières,
que la plus belle des ruses du Diable
est de vous persuader qu'il n'existe pas ! »
Baudelaire, *Le Spleen de Paris*.

Akèdia, ἀκηδία, est un mot du grec tardif. Il se construit sur la racine *kèd*, κηδ, du verbe *kèdeuô*, κηδεύω, qui signifie « se soucier de », « s'intéresser à ». Précédé d'un alpha privatif, il se range parmi les antonymes : ἀκηδεω, « ne pas prendre soin de », « laisser un mort sans sépulture » ; ἀκηδής, « sans souci », « négligent » ; ἀκήδεστος, « avec indifférence ». Le dictionnaire Bailly propose deux sens pour ἀκηδία : 1. négligence, indifférence ; 2. chagrin.

Avec la Bible des *Septante*, dans le contexte mosaïque, le mot va se voir conférer une signification théologique. Il apparaît plus précisément dans les *Psaumes*¹ et désigne alors l'abattement, le chagrin de l'homme abandonné de Dieu et persécuté par ses ennemis. C'est donc le second sens du mot, indiqué par le Bailly, qui se voit privilégié.

Le terme, absent du Nouveau Testament, ne réapparaît dans le corpus chrétien qu'au II^e siècle, dans le *Pasteur d'Hermas*, pour désigner l'affliction de ceux qui sont écrasés par le « monde »². L'émergence du monachisme, simultanément en Égypte et Palestine, entre le III^e et le IV^e siècles, va consacrer ce dernier sens. En effet, la notion se voit historiquement appliquée à un groupe précis : celui des moines, et plus précisément des solitaires, les anachorètes, par distinction avec la vie conventuelle, communautaire, des cénobites.

En quoi l'acédie est-elle spécifiquement liée au monachisme ? Doit-on la considérer comme exclusive du christianisme ? Pourquoi, au cours des âges chrétiens, a-t-elle subi des distorsions sémantiques qui en ont effacé le sens théologique ? À travers cette notion, n'est-ce pas l'essence même du christianisme qui se joue ?

A. L'*akèdia* dans le monachisme oriental

Les Pères hésychastes ont caractérisé l'*akèdia* sous les traits effrayants du démon méridien (*mèsembrinos daimônas*, μεσημβρινός δαίμονας) qui assaille les ermites

¹ Ps 61, 3 ; 102, 1 ; 119, 28 et 143, 4. On relève aussi le mot en Si 29, 5 et Is 61, 3.

² *Le Pasteur d'Hermas*, XIX, 4.

dans le désert lorsque, le soleil étant au zénith, la chaleur devient accablante : « Le démon de l'acédie, qui est appelé "démon de midi", est de tous les démons le plus pesant ; il attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure. »³ De l'*akèdia*, « il n'est pas de passion pire qu'elle », avertissent les *Apophthegmes*⁴ qui, dans un petit récit, « Antoine, 1 », en donnent une illustration exemplaire.

1. Un apophthegme archétypal de l'acédie

« Le saint abbé Antoine, alors qu'il était assis dans le désert, tomba en acédie et dans un grand obscurcissement de pensées ; et il dit à Dieu : "Seigneur, je veux être sauvé et les pensées ne me laissent pas ; que dois-je faire dans ma tribulation ? Comment serais-je donc sauvé ?" S'étant un peu écarté au-dehors, Antoine voit quelqu'un comme lui, assis et travaillant, puis se levant de son travail et priant, et à nouveau assis et tressant sa corde, et ensuite à nouveau se levant pour la prière. C'était un ange du Seigneur, envoyé pour redresser Antoine et pour l'empêcher de faire un faux pas. Et il entendit l'ange dire : "Fais ceci et tu seras sauvé." Lui, entendant cela, eut beaucoup de joie et de courage. Et en faisant ainsi, il fut sauvé. »⁵

Cet apophthegme est archétypal de la littérature patristique sur l'*akèdia*. Il met en scène Antoine le Grand, considéré comme le fondateur de l'érémisme chrétien. Dans ce petit fragment, l'acédie est assimilée à un « obscurcissement de pensées » qui interrompt la quiétude (*hēsychia*) du moine. En effet, qu'Antoine « [soit] assis », n'est pas une simple indication descriptive mais vient souligner la posture caractéristique de l'hésychaste : « Vivre dans l'hēsychia, ἡσυχάζειν, *hēsuchazein*, et rester assis, καθῆσθαι, *kathēsthai*, dans la cellule, sont, dans les *Apophthegmata Patrum*, deux expressions synonymes ».⁶

La sentence constate les effets de l'*akèdia* sans en donner aucune explication. Le contenu des mauvaises pensées (*logismoi*) n'est pas communiqué, comme si l'*akèdia* était insaisissable, étrangeté irrationnelle, *logismos* diabolique échappant à toute conceptualisation : l'*akèdia*, nous le verrons avec Évagre, c'est la pensée humaine – la *psychè* – séparée du Verbe de Dieu – le *Logos*.

Antoine en appelle à Dieu pour qu'il le libère de son tourment. La figure de l'« ange du Seigneur » symbolise l'attitude parfaite de l'impassibilité (*apatheia*) à laquelle aspire l'anachorète chrétien. Mais pourquoi cette rencontre inexorable du moine avec le démon de l'*akèdia*, à ce moment précis de la prière, en lieu et place de l'amour désiré de Dieu (*agapè*) ? L'ange ne répond pas à la question, il montre seulement la posture fondamentale qui permet de maîtriser l'acédie, la juste mesure de

³ Évagre, *Prakticos*, 12 (*Traité pratique ou le moine*, coll. « Sources chrétiennes » [N°170 et 171], Éditions du Cerf, 1971). *CPG* 2430. La quatrième heure correspond à 10 h et la huitième à 14 h. Les moines des *kellia* prenaient leur unique repas après la neuvième heure (15h).

⁴ *Apophthegmata Patrum*, série alphabétique, « *Poemen*, 157 ».

⁵ *Apophthegmata patrum* dans *PG* 65, col 76 AB. Traduction française de Dom Lucien Regnault in *Les Sentences des Pères du désert*, Éditions de Solesmes, 2000.

⁶ Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert : Évagre le Pontique*, Vrin, 2004, p. 197.

l'alternance entre prière et travail, enseignement que reprendront toutes les règles monastiques.⁷

2. L'acédie christique d'Origène

Dans la première moitié du III^e siècle, *Akèdia* réapparaît sous la plume d'Origène (185-253) dont l'œuvre va accompagner l'émergence du monachisme anachorétique.⁸

Dans une de ses *Homélies sur saint Luc*⁹, il donne une interprétation étonnante des tentations christiques, faisant référence à trois dimensions dont aucune n'a été citée dans le Nouvel Testament : le sommeil (*hypnos*), la lâcheté (*deilia*) et l'acédie (*akèdia*). Sans doute l'« esprit d'erreur » du sommeil était-il déjà présent dans *Le Testament de Ruben*, un ouvrage de la littérature intertestamentaire judéo-hellénistique, et la lâcheté avait été définie comme un défaut de l'âme par les stoïciens grecs, mais Origène reformule la notion d'*akèdia* comme la tentation (*peirasmos*) par excellence : l'aversion de Dieu.

La grande originalité d'Origène est d'avoir pointé l'antécédent christique de l'*akèdia* en l'intégrant dans un tryptique (sommeil-acédie-lâcheté) qui s'articule, de manière récurrente à chaque manifestation du vice. On remarquera avec Lucrèce Luciani-Zidane, qu'à l'exception d'Évagre, cette homélie d'Origène sur la tentation « acédiaste » du Christ ne sera jamais reprise, ni par les écrivains du christianisme primitif ni par aucun des docteurs de l'Église de la tradition.¹⁰

Nous ne possédons plus l'original grec des *Homélies sur saint. Luc* d'Origène. Seule la traduction latine de saint Jérôme nous est parvenue. Cependant, dans son édition germanique, M. Rauer a proposé 257 fragments grecs, à la suite de la traduction hiéronymienne.¹¹ Un de ces fragments¹² correspond au commentaire origénien de *Lc*, 4, 4 :

« Ὁ Μαρκος καὶ ὁ Λουκᾶς εἶπον, ὅτι "ἐν τεσσαρακοντα ἡμεραις ἦν πειραζόμενος", ὥς εἶναι δηλον, ὅτι ἐν ἐκεῖνις μὲν πορρωθεν αὐτὸν ἐπειράζεν δι' ὑπνου, δι' ἀκηδίας, δια δειλίας ».¹³

⁷ Sur cet enseignement primordial, cf. Gabriel Bunge, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, coll. « Spiritualité orientale [N°52], Abbaye de Bellefontaine, 1991, pp. 102-104.

⁸ À propos de l'influence d'Origène sur le monachisme, on consultera W. Seston, « Remarques sur l'influence d'Origène sur les origines du monachisme », in *Revue d'Histoire des religions*, n° 108 (1933), pp. 197-213 ; et H. Crouzel, « Origène, précurseur du monachisme », in *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*. Coll. « Théologie » [N°49], Aubier, 1961.

⁹ Il s'agit de l'homélie XXIX. Cf. Origène, *Homélies sur S. Luc*, « Sources chrétiennes [N°87] », Les Éditions du Cerf, 1962. Texte latin et fragments grecs de M. Rauer (G.C.S.) — Introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, s.j., François Fournier, s.j., Pierre Périchon, s.j.

¹⁰ Cf. Lucrèce Luciani-Zidane, *L'Acédie, le vice de forme du christianisme*, Éditions du Cerf, 2009, p. 36.

¹¹ M. Rauer, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (G.C.S.) Leipzig, 1^{ère} éd., 1930 : vol. 35 ; 2^{ème} éd., 1959 : vol. 49.

¹² Fr. 56 dans SC, correspondant au fragment Ra 96 dans la numérotation de Rauer.

¹³ Cf. « Sources chrétiennes [N°87] », p. 502.

Ainsi traduit en français :

« Marc et Luc disent qu'il " fut tenté pendant quarante jours ", ce qui indique clairement que, pendant cette période, le diable, d'abord de loin, faisait éprouver au Christ diverses tentations : sommeil, acédie, lâcheté ».¹⁴

Voici maintenant la traduction hiéronymienne de l'homélie (*Hom.* 29, 2-3.) qui se rapporte à ce fragment :

« Quadraginta diebus tentatur Iesus et, quae fuerint tentamenta, nescimus ; quae ideo forsitan praetermissa sunt, quia maiora erant, quam ut literis crederentur. »

Traduction française :

« Pendant quarante jours, Jésus est tenté. De quelles tentations s'agit-il ? Nous l'ignorons. Peut-être ont-elles été passées sous silence parce que trop fortes pour être confiées à l'Écriture. »¹⁵

Il est évident que, selon saint Jérôme, l'interprétation origénienne de l'acédie christique était un véritable *skandalon* qu'il fallait absolument censurer.

3. Koros, l'acédie de la préexistence

L'anthropologie origénienne se fonde sur la structure humaine tripartite induite par saint Paul : « Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement, et que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ »¹⁶

Origène reprend les trois éléments constitutifs de l'homme : l'esprit, *pneuma* – qui dérive, à travers Paul, de la *ruah* hébraïque – l'âme, *psychè*, et le corps, *somâ*. L'âme contient elle-même deux parties, l'une supérieure et l'autre inférieure. La partie supérieure est désignée, le plus souvent, d'un terme platonicien, *noûs*, l'intelligence, mais aussi d'un terme stoïcien, l'*hégémonikon* et même, par métonymie, d'un terme biblique *kardia*, le cœur – siège de l'intelligence. L'élément inférieur de la *psychè* est une conséquence de la chute originelle : il correspond à la tentation permanente de l'âme de se détourner de l'esprit pour se livrer à l'attraction du corps. L'âme inférieure se subdivise en deux parties, l'irascible et la concupiscible – le *thymos* et l'*épithymia* platoniciens. Elle est le siège de ce que saint Paul nomme « le désir de la chair » (*to phronèma tès sarkos*)¹⁷. Dans son incarnation, l'âme du Christ a dû s'alourdir de cette partie instinctive et passionnée sans laquelle il n'aurait pas été un homme semblable à tous les hommes ; mais, parce qu'il n'y a pas de péché en lui¹⁸, cette âme inférieure ne peut devenir source de tentation, sinon seulement de trouble, de tristesse, de souffrance, autant de symptômes de l'acédie christique.

Ascétique et mystique, l'anthropologie d'Origène se réalise dans le combat spirituel : l'âme est disputée entre l'esprit et la chair ; elle est le pré carré, l'enjeu de leur lutte, et son libre arbitre doit décider pour l'un ou pour l'autre, alors qu'elle-même est partagée entre ces deux dimensions.

¹⁴ Traduit par « sommeil (*hypnos*), découragement (*akèdia*), pusillanimité (*deilia*), in « Sources chrétiennes » [N°87] p. 503.

¹⁵ Cf. « Sources chrétiennes » [N°87], pp. 360-363.

¹⁶ 1 Th, 5, 23.

¹⁷ Rm 8, 6-7.

¹⁸ 1 Jn, 3, 5.

Ce combat pour l'âme se conforme à la tripartition cosmologique du *Traité des Principes*. Origène y distingue la préexistence des âmes, le monde créé et l'*apocatastase*.¹⁹ Le monde intelligible, coéternel et consubstantiel à Dieu, correspond aux idées, raisons et mystères contenus dans le Verbe. La cosmogénèse advient avec la création du monde des intelligences préexistantes²⁰ Dans la préexistence, toutes les créatures étaient des êtres raisonnables, des *logika* absorbées dans la contemplation de Dieu, comme les bienheureux le redeviendront dans la restauration finale (*apocatastase*)²¹. Ce n'est qu'après la faute originelle qu'elles se sont différenciées, dans l'univers de la seconde création existentielle, pour devenir anges, hommes ou démons. On enregistre différents degrés dans disgrâce. Certaines intelligences – tels les Séraphins, les Chérubins et les Trônes – furent préservées de la chute, tandis qu'à l'opposé, l'avilissement des démons se révélait irrémédiable.²² À leur tête se trouve Satan, le Diable, le Malin, en qui Origène voit le « Principe » de la chute : « Il est le commencement du "modelage" du Seigneur, fait pour être la risée des anges »²³. *Plasma*, « modelage », souvent traduit par « vase », évoque la figure du Dieu potier de la Genèse²⁴. D'après la traduction des Septante²⁵, ποιειν, *poiein*, exprime la création des natures spirituelles et πλάσσω, *plassein*, celle de l'existence matérielle ; Origène reprend cette distinction à travers les mots *poièma* et *plasma* qui correspondent respectivement au monde de la préexistence et à celui du monde sensible²⁶ : la faute originelle de Satan a entraîné la chute des intelligences préexistantes, « c'est lui le premier terrestre, parce qu'étant tombé le premier des réalités supérieures, et ayant désiré une autre vie que la vie la meilleure, il est le principe non pas de la création (*poièma*) mais du modelage (*plasma*). »²⁷

La chute précosmique s'est donc produite au cours de la préexistence. Cette faute originelle est due, selon Origène, à la satiété de la contemplation divine²⁸. Le latin *satietas* traduit le terme grec κόρος, *koros*, qui signifie non seulement la satiété et le dégoût mais aussi l'orgueil. Comme l'a montré l'analyse du mot par Marguerite Harl²⁹ *koros* et *satietas* expriment le dégoût de la contemplation et du spirituel. Origène assimile donc la faute originelle à une acédie de la préexistence qui aurait « provoqué » la création du monde, du cosmos.

À l'image des intelligences préexistantes, le moine, atteint d'acédie cesse de rendre grâce à Dieu (*eucharistia*) et tombe dans l'*acharistia* : il éprouve de « l'aversion pour le lieu où il est »³⁰. Le poète Henri Michaux a écrit : « L'adoration, dès qu'on s'en lasse, déclenche chez l'homme, jusque-là pieux, la pensée

¹⁹ Origène, *Traité des Principes*, coll. « Sources chrétiennes » [N° 252 et 253], Éditions du Cerf, 1978 ; [N° 268 et 269], *ibid*, 1980 ; et [N° 312], *ibid*, 1984.

²⁰ Afin de bien distinguer le *noûs*, l'esprit, de la *psychè*, l'âme, Origène préfère dire « intelligences » (*noes*, pluriel de *noûs*) plutôt qu'« âmes ».

²¹ Certaines thèses origénienne, comme la préexistence des âmes et l'*apocatastase*, reprises par Évagre le Pontique et Didyme l'Aveugle, furent anathémisées, en 553, par le Concile Œcuménique de Constantinople.

²² Cf. *Traité des Principes*, I, 5, 2.

²³ Origène, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* I, 17, 95, Éditions du Cerf, 1966 [1996].

²⁴ Gn 2, 7.

²⁵ Gn 1-2.

²⁶ Cf. Henri Crouzel, *Origène*, Éditions Lethielleux, 1965, p. 231.

²⁷ Origène, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* XX, 22, 182.

²⁸ Cf. *Traité des Principes*, I, 3, 8 et I, 4, 1.

²⁹ Marguerite Harl, « recherches sur l'origénisme d'Origène : la satiété (*koros*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes » : *Studia Patristica* VIII (*Texte und Untersuchungen* 93), 1966, pp. 374-405.

³⁰ *Traité pratique*, chap. XII), p. 523.

blasphématoire. »³¹ La *blasphèmia*, βλαφημία, expression du vice d'orgueil, entraîne l'intellect à calomnier Dieu.

4. *Akèdia* dans l'Évangile de la Passion

Même si le mot est absent du Nouveau Testament, la présence d'*Akèdia*, dans sa dimension origénienne, transparaît dans un des récits de la Passion : l'agonie de Jésus à Gethsémani. Cet épisode se déroule immédiatement après la Cène où le Christ, par le lien eucharistique, a donné naissance à son Église.

Il peut sembler étrange que ce soit à propos de Gethsémani que l'Évangile parle d'agonie et non, plutôt, lors de la mort du Christ sur la Croix. Si, au sens figuré, *agônia*, αγωνία, connote l'état acédiaste – l'« agitation de l'âme », l'« inquiétude », l'« anxiété », l'« angoisse » – le mot, au sens propre, signifie « lutte », « exercice » ; et, dans cette dernière acception, il renvoie au terme *askêsis*, ασκησις, qui, lui aussi, désigne la « pratique », l'« exercice ». L'agonie de Gethsémani représente donc le moment crucial de la lutte ascétique du Christ contre l'*akèdia*.

L'épisode est relaté dans les évangiles synoptiques³². Voici le récit de Marc :

« Ils parviennent à un domaine du nom de Gethsémani, et il dit à ses disciples : "Restez ici tandis que je prierai." Puis il prend avec lui Pierre, Jacques et Jean, et il commença à ressentir effroi et angoisse. Et il leur dit : "Mon âme est triste à en mourir ; demeurez ici et veillez." Étant allé un peu plus loin, il tombait à terre, et il pria pour que, s'il était possible, cette heure passât loin de lui. Et il disait : "Abba (Père) ! tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe ; pourtant, pas ce que je veux, mais ce que tu veux !" Il vient et les trouve en train de dormir ; et il dit à Pierre : "Simon, tu dors ? Tu n'as pas eu la force de veiller une heure ? Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation : l'esprit est ardent, mais la chair est faible." Puis il s'en alla de nouveau et pria, en disant les mêmes paroles. De nouveau il vint et les trouva endormis, car leurs yeux étaient alourdis ; et ils ne savaient que lui répondre. Une troisième fois il vient et leur dit : "Désormais vous pouvez dormir et vous reposer. C'en est fait. L'heure est venue : voici que le Fils de l'homme va être livré aux mains des pécheurs. Levez-vous ! Allons ! Voici que celui qui me livre est tout proche."³³

Les trois versions sont très proches et ne divergent que sur quelques points de détails. Dans chacune d'entre elles, on retrouve la même exhortation que Jésus adresse à ses disciples : « Veillez et priez pour ne pas tomber dans la tentation. » Dans Marc et Mathieu, il la profère au moment où il les découvre endormis. Chez Luc, elle intervient dès l'ouverture du récit, à l'arrivée dans le jardin des Oliviers.

Dans l'Évangile, la tentation est l'épreuve par laquelle Satan cherche à perdre celui qu'elle atteint³⁴. Il est remarquable que, tout au contraire, dans l'Ancien

³¹ Henri Michaux, *Une voie pour l'insubordination*, Fata Morgana, 1980, p. 62 (cité par Pierre Miquel in *Lexique du désert*, article « Akèdia », Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 24).

³² Mc 14, 32-42 ; Lc 22, 39-46 ; Mt 30-46. Jean ne fait aucune allusion à l'agonie du Christ, il signale simplement, qu'après le repas pascal, Jésus et ses disciples allèrent dans un jardin « de l'autre côté du torrent du Cédron » (Jn 18, 1).

³³ *La Bible de Jérusalem*, Cerf-Deslée de Brouwer, 1979, p. 1578. Toutes les citations bibliques de notre travail sont extraites de cette édition.

³⁴ Cf. 1 Co 7, 5 ; 1 Th 3, 5 ; 1 P 5, 5-9.

Testament – si l'on excepte la séquence du serpent de la Genèse où, d'ailleurs, le terme *Peirasmos*, Πειρασμός, n'apparaît pas – la tentation désigne l'épreuve à laquelle Dieu soumet Abraham³⁵ et son peuple³⁶. De ce point de vue, le Nouveau Testament retrouve le tentateur de la Genèse.

Quelle tentation s'agit-il de vaincre par la vigilance et la prière ?

La vigilance, *nèpsis*, νηψις, est la posture juste du croyant en attente de Dieu, c'est-à-dire de l'*agapè*³⁷. Elle se définit par opposition au sommeil (*hypnos*), comme le souligne Pierre Miquel : « Le verbe *nèphein* et le substantif *nèpsis* définissent l'état de sobriété (et aussi de vigilance), par opposition à *méthuein* qui signifie l'état de d'ébriété (et aussi de somnolence). »³⁸ Veiller et dormir s'excluent mutuellement. Le sommeil est la tentation qu'il s'agit de conjurer.

Quel est le sens de ce sommeil, de cette torpeur irrépressible qui, malgré son exhortation, s'abat d'une manière incompréhensible sur les disciples du Christ, à Gethsémani ?

Auparavant, dans le récit de la Transfiguration par saint Luc, le symptôme du sommeil origénien s'est déjà abattu sur les mêmes apôtres.³⁹ Jésus, « prenant avec lui Pierre, Jean et Jacques, gravit la montagne pour prier »⁴⁰. le Christ nous est ici présenté dans toute sa gloire : « Et il advint, comme il priait, que l'aspect de son visage devint autre, et son vêtement, d'une blancheur fulgurante. »⁴¹ Cependant les trois disciples ne peuvent s'apercevoir immédiatement de cette métamorphose – ni assister à l'apparition de Moïse et d'Élie – car « Pierre et ses compagnons étaient accablés de sommeil »⁴².

Ainsi, dans un tout autre contexte, loin de la dimension dramatique du mont des Oliviers, on s'aperçoit que la tentation du sommeil n'est pas lié à la « tristesse », comme pourrait l'induire le récit que saint Luc fait de l'agonie : « Quand, après cette prière il [Jésus] se releva et vint vers les disciples, il les trouva endormis de tristesse. »⁴³ Par contre, il ressort que ce sommeil de la tentation survient toujours au moment de la prière du Christ, dans le lieu dialogique de la rencontre avec le Père, juste avant l'illumination de l'*agapè*. La dimension de ce sommeil est bien celle dont parle Origène. Cet accablement incompréhensible et peccamineux évoque le verbe grec *katabarunein*, καταβαρυνειν, « être accablé sous le poids ». Les disciples succombent à la tentation du sommeil durant la prière de Jésus. Ce sommeil est en même temps une lâcheté puisqu'il s'apparente à un abandon. Ces deux éléments du tryptique origénien sont les symptômes précis qui dévoilent la mystérieuse tentation dénoncée par le Christ : l'*akèdia*.

Lors de la Transfiguration, seuls les trois apôtres tombent dans l'acédie mais, à Gethsémani, la Cène ayant eu lieu, le Christ lui-même doit l'affronter car il n'est plus dissociable de ses disciples : étant liés par la communion agapique, ils forment tous

³⁵ Gn 22, 11 ; 1 M 2, 52 ; Si 40, 20.

³⁶ Ex 15, 25 ; 16, 4 ; 20, 20 ; Dt 8, 2 ; 13, 4.

³⁷ « Dieu est amour (*agapè*) », proclame l'apôtre Jean (1 Jn 4, 8) dans une formule essentielle, véritable énoncé fondateur du christianisme.

³⁸ Pierre Miquel, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec-ancien*, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 193.

³⁹ L'épisode est raconté par les synoptiques Mt 17, 1-8 ; Mc 9, 2-8 et Lc 9, 28-36 ; mais les deux premiers évangiles ne mentionnent pas le sommeil des disciples.

⁴⁰ Lc 9, 28.

⁴¹ Lc 9, 29.

⁴² Lc 9, 32.

⁴³ Lc 33, 45.

un seul corps et un seul esprit. À Gethsémani, l'*akèdia* christique est manifeste : « L'effroi et l'angoisse », ressentis par Jésus ; l'affliction de ses paroles : « Mon âme est triste à en mourir »⁴⁴ ; les « sueurs de sang »⁴⁵. Jésus s'effondre, tombe à terre⁴⁶ mais il ne cesse jamais de prier et, l'œil vigilant, il parvient à conjurer l'*akèdia*.

B. Évagre, théoricien de l'acédie

Dans la seconde moitié du IV^e siècle, une spiritualité mystique inspirée d'Origène se répandit dans le désert d'Égypte, particulièrement dans les *Kellia*⁴⁷. Évagre le Pontique (346-399) fut le principal représentant de cet origénisme. Ce Père, dont le maître spirituel, Macaire l'Égyptien, avait été le disciple d'Antoine le Grand, a décrit et analysé la notion d'*akèdia* dans de nombreux passages de son œuvre⁴⁸.

1. L'acédie dans la doctrine d'Évagre

Dans la doctrine évagrienne, l'acédie est une des huit pensées mauvaises (*logismoi*) : la gourmandise (*gastrimargia*), la fornication (*porneia*), l'avarice (*philargyria*), la tristesse (*lypè*), la colère (*orgè*), l'acédie (*akèdia*), la vaine gloire (*kenodoxia*) et l'orgueil (*hyperèphania*).

À ces huit pensées mauvaises s'opposent la chaîne des huit vertus : l'abstinence (*enkrateia*), la continence (*sophrosynè*), la pauvreté volontaire (*aktêmosynè*), la joie (*chará*), la longanimité (*makrotymia*), la persévérance (*hypomonè*), la modestie (*akenodoxia*) et l'humilité (*tapeinophrosynè*).

Le moine combat le démon de l'acédie par la vertu de persévérance, *hypomonè*, ὑπομονή. Chez Évagre, ce terme est non seulement lié à l'espérance, *elpis*, ἐλπίς, mais il garde aussi la signification stoïcienne qui l'associe à l'endurance, *kartéria*, καρτερία, et au courage, *andrèia*, ἀνδρεία.

Les *logismoi* proviennent d'une attitude fondamentale, l'« amour de soi » qui, paradoxalement, se conjugue avec un certain « dégoût de soi-même ». L'« amour de soi » (*philautia*) a comme antagoniste la charité (*agapè*). Toutefois, en tant qu'attitudes fondamentales, ni l'une ni l'autre n'apparaissent dans les deux listes dressées par Évagre.

L'acédie s'attaque à la personne du moine. Elle peut tout envahir, jusqu'à offusquer le regard du cœur⁴⁹ désarroi extrême qui peut remettre en question la projet monastique.

⁴⁴ Mc 14, 33-34 ; Mt 26, 37-38.

⁴⁵ Lc 22, 44.

⁴⁶ Mt 26, 39 ; Mc 14, 35.

⁴⁷ À cette époque, la vie monastique connu, en Basse-Égypte, un essor sans pareil dans trois centres ou « déserts » : Scété, Nitrie et les *Kellia* ou « Cellules ».

⁴⁸ Notamment dans le chapitre XII de son *Traité pratique* (*Praktikos*) ; dans la sixième section de l'*Antirrhétique* et dans les chapitres XIII et XIV des *Huit esprits de malice*.

⁴⁹ *Praktikos*, 36.

Évagre décrit ce démon comme le plus pesant de tous et, en un sens, l'ultime, celui qui n'est suivi par aucun autre⁵⁰. La tentation acédieuse se prolonge dans le temps. Elle possède en elle toutes les autres. Non seulement elle s'en prend au corps, mais « elle a coutume d'envelopper l'âme tout entière et d'étouffer l'intellect (voûς). »⁵¹ À travers l'acédie, c'est le principe de l'activité spirituelle de l'homme qui est touché. Elle n'est pas une simple crise passagère, elle est un vice englobant, une maladie radicale et chronique du cœur qui désoriente tout ce qu'elle atteint.

Il faut toutefois distinguer l'*akèdia* de ses symptômes. Évagre a longuement décrit ces derniers, avec un comique d'observation qu'il met au diapason de sa perspicacité de psychologue⁵².

Démon de midi, comme la qualifie les *Psaumes*⁵³, l'acédie se manifeste à cette heure précise où le jeûne quotidien et la chaleur suffocante du désert s'en viennent accabler le solitaire. La journée semble s'étirer démesurément. Les visites fraternelles, secrètement escomptées, qui permettraient, en plus de la consolation plus ou moins spirituelle de l'entretien, de rompre le jeûne au nom de l'hospitalité, se font désespérément attendre ! La solitude pèse de tout son ennui. Le lieu se révèle inhospitalier, le travail harassant, le climat insalubre. La mémoire ressasse la méchanceté des moines du voisinage. La moindre indisposition devient angoissante ! Lire est un fardeau. La tentation acédiaste, de plus en plus insidieuse, se dérobe aux yeux de celui qui en souffre. Évagre observe que l'*akèdia* « obscurcit la lumière divine dans les yeux »⁵⁴. Le moine désorienté en oublie jusqu'à la prière. Les observances lui semblent absurdes et inhumaines. À quoi bon cette vie vertueuse que personne ne voit ? N'a-t-il pas quitté le monde par faiblesse ? En ville, il serait utile à son prochain, il pourrait aider ses parents et ses amis.

Ainsi, l'acédie conduit le moine à la déréluction : « L'âme languit et souffre, noyée dans l'amertume de l'acédie. Dans une telle souffrance, ses forces le trahissent. Sa persévérance est sur le point de fléchir devant la violence d'un si puissant démon. Il se comporte comme un petit enfant, pleurant des larmes passionnées et gémissant sans espoir de consolation. »⁵⁵ La débâcle spirituelle entraîne une attitude puérile, symptomatique d'une forme de régression mentale. Le psychisme ne peut longtemps supporter une telle situation. Un effondrement de la personnalité peut se produire, stade ultime de l'acédie où la folie n'est pas à exclure.

2. *Akèdia* et la pensée complexe

La liste des *logismoi* n'est pas arbitraire, c'est une concaténation qui se réfère à leur ordre de succession dans l'âme : les trois premières se rapportent à la concupiscence, les quatre dernières à l'irascibilité. Seul, observe Évagre, le démon de l'acédie n'est suivi – ni précédé – immédiatement par aucun autre⁵⁶ : « La pensée de

⁵⁰ *Praktikos*, 12.

⁵¹ *Praktikos*, 36.

⁵² Notre description emprunte tous ses traits à l'ensemble des grands textes évagriens sur l'acédie, en essayant d'en préserver quelque peu la tonalité humoristique.

⁵³ *Ps* 90, 6.

⁵⁴ *Antirrhétique*, VI, 16. Cf. *CPG* 2434. Pour la traduction française des citations : André Louf, « L'acédie chez Évagre le Pontique » in revue *Concilium* [1974, N°99], pp. 113-117.

⁵⁵ *Antirrhétique*, VI, 38.

⁵⁶ *Praktikos*, 12.

l'acédie n'est suivie d'aucune pensée, d'abord parce qu'elle dure, ensuite parce qu'elle a en elle toutes les pensées.⁵⁷ La durée et l'étendue sont donc caractéristiques de la complexité de l'*akèdia* évagrienne et lui confèrent une « autonomie » particulière par rapports à la liste des mauvaises pensées.

D'autre part, toutes les mauvaises pensées proviennent de la partie passionnelle de l'âme, c'est-à-dire du concupiscible et de l'irascible, par lesquels nous entrons en communication avec le monde sensible⁵⁸ ; mais, alors que les autres passions naissent toujours de l'une ou l'autre partie de l'âme inférieure, l'acédie se distingue par cette singularité qu'elle est un « composé », la résultante de pensées émanant des deux à la fois. Cet aspect, qu'Évagre qualifie de composite (συμπεπλεγμένος), divulgue la dimension alogique de l'acédie, véritable *phénomène irrationnel* qui se manifeste par un entrelacement « de haine et de désir, car celui qui souffre d'acédie hait, d'un côté, ce qui est présent et, de l'autre, désire ce qui n'est pas présent. »⁵⁹

Une autre particularité de l'acédie est qu'elle n'a pas d'objet. En effet, chacun des sept autres *logismoi* possède un objet précis et repérable mais l'acédie ne repose sur aucun motif concret, son objet n'existe pas ou, du moins, n'est pas identifiable. Autant les conséquences d'*Akèdia* peuvent être constatées, autant sa cause reste inexpliquée. Dans l'apophtegme d'*Antoine 1*, le moine ne parvient pas au salut par la connaissance de l'acédie, mais par le remède que l'ange lui propose : "Fais ceci et tu seras sauvé." La pharmacopée de l'acédie ne s'applique qu'à ses symptômes.

L'acédie est assimilée par Évagre à la « pensée complexe » : « Les démons nous attaquent au moyen des pensées, mettant en mouvement tantôt la partie concupiscible, tantôt la colère [irascible], d'autres fois, dans le même moment, la partie irascible et la partie concupiscible, desquelles naît la pensée qui est dite complexe ; et celle-ci ne survient qu'au moment de l'acédie, les autres arrivant par intervalles en se succédant les unes les autres. »⁶⁰

Cette « pensée complexe » évagrienne, sans dimension spatiale ni temporelle, située en quelque sorte « hors-monde », pourrait être mise en parallèle avec la notion de *kora*, κόρα, terme utilisé par Platon dans son *Timée*⁶¹. *Kora*, selon Platon, est un « troisième genre » de l'être, distinct de l'intelligible et du sensible. Au-delà de toute logique de non-contradiction, et bien que ni sensible ni intelligible, elle est le réceptacle contenant toutes choses créées. *Kora* ne procède donc pas du *logos* naturel et nous ne pouvons l'appréhender que par un raisonnement illégitime, « bâtard » (*logismô nothô*), voire corrompu, qui se propose, dit Platon, « comme en un rêve »⁶².

3. La nécessité pratique de l'*akèdia*

Les anciens Pères, auxquels Évagre fait écho, ne donnent qu'un seul conseil à l'anachorète : persévérer, ne pas abandonner, ne jamais quitter sa cellule, « ne pas

⁵⁷ *Scholies aux Psaumes* 139, 3. Texte cité en note du *Traité pratique*, coll. « Sources chrétiennes » [N°171], p. 527.

⁵⁸ *Prakticos*, 38.

⁵⁹ Cf. Claire Guillaumont, « Fragments grecs d'Évagre le Pontique », in *Texte und Untersuchungen*, 133 (1987), p. 221, 72-73.) p. 221, pp. 72-73.

⁶⁰ *Scholia in Psalmos*. 139, 3 (cité par A. Guillaumont, *Traité pratique*, pp. 582-583).

⁶¹ Platon, *Timée*, Œuvres complètes, t.2, « La Pléiade », Gallimard, 1950, p. 466-467.

⁶² *Timée*, 52 b.

craindre les ennemis et tenir ferme, vaillamment, devant les dangers, c'est le fait de la persévérance et du courage. »⁶³ À cette stabilité, jugée absolument indispensable, le moine joindra la pensée de la proximité de la mort⁶⁴, la prière continuelle et la méditation inlassable de la Parole de Dieu, le travail manuel. Mais qu'il ne cherche ailleurs ni soulagement, ni consolation, même pas auprès de la charité de ses frères.⁶⁵

Pourquoi une opiniâtreté aussi radicale ? Parce qu'il n'y a aucun doute pour celui qui persévère dans la solitude hésychaste : au démon de l'acédie « succèdent un état paisible (*apatheia*) et une joie ineffable dans l'âme »⁶⁶ Qu'on veuille seulement « croire en Dieu », « se fier à lui », « demeurer « tranquille, solitaire et silencieux »⁶⁷

Pour les Pères du désert, l'*akèdia* est donc une suprême épreuve de vérité. Elle est l'ennemi nécessaire de cette « guerre intérieure » contre les démons qui est l'aspect essentiel de la vie pratique du moine. Le maître d'Évagre, Macaire l'Égyptien, l'appelle « le brisement du cœur » et, dans sa *Lettre à ses Fils*, il célèbre les fruits spirituels de ce terrible combat.⁶⁸ Seule la victoire sur l'acédie permet d'acquérir la grâce du discernement (*διάκρισις*, *diakrisis*) dans l'extrême vigilance de la « garde du cœur »⁶⁹. En même temps, cette lutte exige une stratégie guerrière, celle-là même qu'utilisa Jésus-Christ, lors de la tentation au désert, pour déjouer les manœuvres de Satan : il s'agit de la méthode antirrhétique⁷⁰. Pour Évagre, en effet, la meilleure arme contre les mauvaises pensées, et les démons qui les inspirent, ce sont les paroles de la sainte Écriture auxquelles il nous faut recourir pour répliquer aux pensées démoniaques. Dans son livre l'*Antirrhétique*, Évagre a recueilli près de cinq cents textes de l'Ancien et Nouveau Testaments, en les regroupant selon l'ordre des huit pensées génériques. C'est ainsi qu'il préconise, quand le démon de l'acédie pousse le moine à quitter sa cellule, sous prétexte qu'elle est devenue insalubre, de riposter par ses paroles du psalmiste (Ps 131, 14) : « C'est ici mon lieu de repos pour toujours ; là j'habiterai, car je l'ai choisi ! »⁷¹.

Évidemment, pour être efficace, la méthode antirrhétique doit s'accompagner des diverses pratiques ascétiques, de l'*hésychia*, de la veille, du jeûne et de la prière continuelle. Évagre évoque aussi le don des larmes, que le moine doit demander à Dieu dans la prière, car elles sont spécialement efficaces contre l'acédie qui, de par sa complexité et à la différence des autres pensées, affecte l'âme entière : « Lorsque nous nous heurtons au démon de l'acédie, alors, avec des larmes, divisons notre âme en deux parties : une qui console et l'autre qui est consolée. »⁷² Il y a comme une incompatibilité d'*humeur* entre les larmes et l'acédie : « l'esprit de l'acédie chasse les larmes »⁷³ ; mais, inversement, l'acédie, si irrésistible soit-elle, finit par être vaincue

⁶³ *Praktikos*, 89.

⁶⁴ *Praktikos*, 29.

⁶⁵ *Antirrhétique*, VI, 24.

⁶⁶ *Praktikos*, 12.

⁶⁷ *Antirrhétique*, VI, 12 ; 14 ; 40 ; 41.

⁶⁸ *Lettre de Saint Macaire à ses fils*, revue *Collectanea Cisterciensia*, janvier-mars 1962, Éditions Fleurus, pp. 52-59.

⁶⁹ Évagre fut un des premiers Pères à témoigner de ce thème de la « garde du cœur », devenu par la suite un topos de la spiritualité byzantine. Cf. Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert : Évagre le Pontique*, p. 243.

⁷⁰ Du grec ἀντίρρησις, « réplique ».

⁷¹ *Antirrhéticos*, éd. W. Frankenberg, p. 524.

⁷² *Praktikos*, 27.

⁷³ *Sentences aux moines vivant dans des communautés ou des monastères*, éd. H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrius Pontikos*, Texte und Untersuchungen 39, 1913, p 157.

par les larmes⁷⁴. Quand « l'âme endurcie se refuse à répandre les larmes pendant la nuit à cause de pensées d'acédie »⁷⁵, il faut dire avec le psalmiste : « Je me suis épuisé à gémir, je baignerai de larmes mon lit, chaque nuit, et, de mes pleurs, j'arroserai ma couche »⁷⁶ ; car, conclut Évagre, « répandre des larmes est un grand remède contre les visions de la nuit engendrées par l'acédie ».

Pour voir Jésus transfiguré sur la montagne, pour contempler ainsi la divinité du Verbe transparaissant à travers son humanité – la Transfiguration est le symbole de la plus haute connaissance de Dieu dans son Fils – il nous faut, à l'image des trois apôtres, monter avec lui jusqu'au sommet et, là, ne pas succomber au sommeil de l'acédie, demeurer dans la vigilance suprême. Un homme nouveau, un *teleios*, plus harmonieusement intégré à la création, naît de la victoire du moine sur l'acédie.

C. L'occultation généalogique d'*Akèdia*

Origène l'avait perçu, le Diable est le principe d'*Akèdia* ; et, Baudelaire l'a écrit : « La plus belle des ruses du Diable est de vous persuader qu'il n'existe pas ! » Avec la disparition progressive de l'anachorèse, l'*akèdia* va être occultée, en Occident comme en Orient, sous l'influence du monachisme cénobitique ; si bien que l'on peut se demander avec Roland Barthes si le cénobitisme n'a pas été « probablement conçu en partie comme moyen de lutter contre l'acédie, en intégrant le moine dans une structure communautaire forte. »⁷⁷

1. L'antidote cénobitique d'*Akèdia*

Dès le début du IV^e siècle, le cénobitisme s'est imposé, d'abord, sous l'impulsion de saint Pachôme (292-346), puis de saint Basile le Grand (329-379).

La communauté encadre la vie monastique en opérant un détournement de l'*hēsychia* anachorétique. Ceux qui choisissent la voie monastique s'engagent d'abord dans une fraternité spirituelle. En effet, si le renoncement au monde demeure le fondement de l'engagement monacal, il ne se réalise qu'à travers les *fondations* communautaires. La distinction évagrienne entre *praxis* et *théoria* n'est donc plus pertinente dans cette communauté (*koinônia*) où l'amour de Dieu s'identifie à l'amour du prochain : « Que tous t'apportent profit afin que tu apportes profit à tous. »⁷⁸ Pachôme invite le chrétien à user du monde sans le fuir : « Ne fuyez pas le monde mais usez de ce monde avec précautions. »⁷⁹ Les monastères basiliens ne seront plus

⁷⁴ « Sentences à une vierge » in *Sentences aux moines vivant dans des communautés ou des monastères*, éd. H. Gressmann, op. cit., p. 149.

⁷⁵ *Antirrhēticos*, VI, 10, éd. W. Frankenberg, p. 522, 32-35.

⁷⁶ Ps. 6, 7.

⁷⁷ Roland Barthes, *Comment vivre ensemble ?*, Édition du Seuil, 2002, p. 55.

⁷⁸ Pachôme, « *Catéchèse* », in Louis Théophile Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, Peeters Publishers, 1956, p. 53.

⁷⁹ Pachôme, « *Catéchèse* », in Louis Théophile Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, Peeters Publishers, 1956, p. 5.

situés dans des déserts ni des endroits peu habités mais surtout dans des villes, des bourg, des villages.

Le système cénobitique promulgué par les règles monastiques de saint Basile, est celui d'une « fraternité » (*adelphès*, ἀδελφότης) qui remet en question la pratique des moines « solitaires ». Dans la septième de ses *Grandes Règles*⁸⁰, il critique âprement l'ascèse individualiste de l'anachorète et dénonce les graves dangers spirituels qu'elle risque d'entraîner. On pourrait objecter que les monachismes érémitique, semi-anachorétique et cénobitique furent concomitants et coexistèrent dans une même aire géographique, ce qui montrerait que le cénobitisme ne peut être uniquement considéré comme un refus de l'anachorèse ; toutefois, il paraît évident qu'il s'est appliqué à éradiquer les excès érémitiques en prétendant neutraliser l'*akèdia* par la vie communautaire. Saint Basile a toujours insisté sur la supériorité du cénobite par rapport à l'ermite : « Qui donc ne sait que l'homme vit apprivoisé et en commun, et non pas isolé ni sauvage ? »⁸¹

Les premières règles basiliennes du cénobitisme intégral s'efforcent de discipliner et d'équilibrer l'*hybris* des ascètes cappadociens. Le cénobitisme réglementé propose un ascétisme atténué, un mysticisme assagi, l'Église l'institutionnalise pour « fixer » l'ascèse et « maîtriser » la mystique.

La forme cénobitique du monachisme se veut préventive des dangers de l'*acèdia*. Entre la fin du VI^e et la première moitié du VII^e siècles, Jean Climaque, figure la plus marquante du monachisme sinaïque, soutiendra que la vie cénobitique est « l'antidote de l'acédie »⁸², affirmant que « la vie commune des monastères est contraire à l'acédie ; mais [que] les anachorètes l'ont pour compagne inséparable dans leur solitude. »⁸³

Il apparaît ainsi que le véritable motif du regroupement communautaire, autant que le souci d'encadrer et de canaliser la vie monastique, consiste surtout à contrecarrer les excès de l'anachorèse, c'est-à-dire à se détourner de l'instabilité de l'*akèdia*, en substituant à l'espace ouvert du désert celui, hermétiquement clos, des monastères.

Surveiller et punir l'acédie a permis au cénobitisme de se structurer et de se fondre dans le cadre institutionnel de l'Église. Théodore Studite (759-826), après avoir décrit le moine frappé d'acédie, spécifie les châtiments auxquels il sera soumis : « Le moine atteint d'acédie est considéré comme désespérant de son propre salut. L'acédie est la haine de l'observance monastique, l'admiration pour les choses mondaines. Le moine acédiste est atone dans la psalmodie et asthénique dans l'oraison. Nous décrétons de punir ce vice par quarante jours de pénitence, et pendant trois semaines, le moine atteint d'acédie sera privé de vin et d'huile et chaque jour il devra faire deux cent cinquante métanies. »⁸⁴

Dans le contexte cénobitique, il ne s'agit plus de combattre l'*akèdia* mais de l'éviter par la vigilance fraternelle. Le monachisme occidental va reprendre cet objectif ; mais, peu à peu, au cours de l'histoire du catholicisme romain, le mot subira des transformations sémantiques qui occulteront le sens spirituel initial.

⁸⁰ S. Basile, *Grandes Règles*, 7, 1-4 (PG, 31, 928 B-933 C).

⁸¹ Saint Basile, *Les Règles monastiques*, Éditions de Maredsous, 1969, p. 55 (PG 31, 917 A).

⁸² Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, XIII, 4 (PG 88, 860).

⁸³ Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, XIII, 5-9 (PG 88, 859), Abbaye de Bellefontaine, 1987, p. 149.

⁸⁴ Théodore Studite, *Canons*, (PG 37, 950). Cité par Pierre Miquel, *Lexique du désert*, coll. « Spiritualité orientale [N°44], Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 23.

2. Les masques occidentaux de l'acédie

En Occident, avec Jean Cassien (360-435), l'*akèdia* se latinise en *acedia* et la doctrine d'Évagre s'adapte à la vie cénobitique. Cassien a déjà une longue expérience du monachisme oriental quand il s'établit à Marseille où il fonde, en 415, deux monastères, Saint-Victor pour les moines et Saint-Sauveur pour les moniales. Il a laissé une œuvre doctrinale importante, dont les *Institutions cénobitiques* et les *Conférences*, ouvrages consacrés à la vie monastique qui ont profondément marqué le monachisme occidental, notamment en raison de leur reprise par la règle de saint Benoît.

Cassien insère l'*acedia* dans une nouvelle liste de huit vices à l'usage des cénobites : *gastrimargia* (gourmandise), *fornicatio* (luxure), *filargyria* (avarice), *ira* (colère), *tristitia* (tristesse), *acedia* (acédie), *cenodoxia* (vaine gloire), *superbia* (orgueil). Dès le début de ses *Institutions cénobitiques*, s'éloignant de la conception d'Évagre, il va assimiler l'acédie à la tristesse vicieuse paulinienne⁸⁵.

Ainsi que le soulignera Adalbert de Vogüé, l'occultation de l'acédie a commencé avec Cassien, bien qu'il ait été le principal diffuseur de la pensée d'Évagre : « Au livre X de ses *Institutions*, où il traite de ce "sixième vice", Cassien en a exagérément mis en relief un des symptômes : l'oisiveté. »⁸⁶

Sans doute, à ses débuts, le monachisme occidental avait-il trop tendance à rejeter le travail manuel, comme en témoigne l'opuscule de saint Augustin, *Du travail des moines*, qui ne propose que des activités purement spirituelles, et Cassien, fondateur de monastères, se devait de réagir avec vigueur ; mais, en utilisant à ses propres fins la notion évagrienne d'acédie, il en a détourné malencontreusement le sens, jusqu'à ce que le mot finisse par disparaître, plus tard, au XIII^e siècle, de la liste traditionnelle des « sept péchés capitaux », en se confondant avec la paresse.

Jusqu'au VI^e siècle, les différentes classifications des vices capitaux, telles celles d'Évagre et de Cassien, concernaient exclusivement le mode de spiritualité des moines, anachorètes ou cénobites. Une transformation essentielle va intervenir avec le pape Grégoire le Grand (540-604) dont la doctrine s'adresse à l'ensemble des fidèles vivant dans le « monde ».

Dans la lignée de saint Augustin pour lequel l'orgueil est « la source de tous ces vices »⁸⁷, Grégoire désigne la *superbia* comme le principe organisateur des sept vices principaux : *Inanis gloria* (vaine gloire) ; *Invidia* (envie) ; *Ira* (colère) ; *Tristitia* (tristesse) ; *Avaritia* (avarice) ; *Ventris Ingluvies* (gourmandise) ; *Luxuria* (luxure).

On s'aperçoit que cette liste, qui sera la référence obligée de tout le Moyen Âge occidental, renverse l'ordre des schémas évagrien et cassinien entre les dimensions «concupiscible» et « irascible ». Ainsi, par la prépondérance de l'irascible, la psychologisation de l'acédie, déjà enclenchée par Cassien, se réalise totalement dans la conception grégorienne : le terme même disparaît, intégré par l'*invidia*.

Grégoire le Grand, tout en supprimant l'*acedia* de sa liste des vices principaux, va inventer la liste allégorique des six filles de l'acédie (*filiae acediae*) qui fera florès

⁸⁵ S. Paul fait la distinction entre la «tristesse selon Dieu», qui conduit à la pénitence et au salut, et la «tristesse du siècle», qui produit la mort (2 Co 7, 10).

⁸⁶ Adalbert de Vogüé, préface à Gabriel Bunge, *Akèdia*, coll. « Spiritualité orientale » [N°52], Abbaye de Bellefontaine, 1991, p. 9.

⁸⁷ Cf. S. Augustin, *La Cité de Dieu* – Livre XIV – Le péché originel.

durant tout le Moyen-Âge. Il désigne par là les différents affects dont l'*acedia* serait la génitrice : *Malicia* (malice), *rancor* (ressentiment) ; *pusillanimitas* (lâcheté), *desperatio* (désespoir), *torpor* (torpeur), *vagatio mentis* (vagabondage de l'âme). Ce procédé métonymique, ou les effets se substituent à leur cause, ne fait qu'accentuer l'inconsistance d'*acedia*, à la fois niée dans sa singularité et démultipliée dans une pulvérulence d'appellations .

L'acédie est presque absente de la collection des règles monastiques latines. C'est à peine si saint Benoît (480-547) parle du « frère acédieux ». Sa formule, *nos pariter*, « nous tous ensemble », souligne la dimension du partage fraternel dans la vie cénobitique. C'est dans un même élan spirituel que les frères bénédictins combattent l'oisiveté acédiaste. Dans sa Règle, saint Benoît décrète : « On ne manquera pas de nommer un ou deux anciens, qui parcourent le monastère aux heures consacrées à la lecture. Ils examineront s'il ne se trouve pas quelque moine paresseux (*frater acediosus*), perdant son temps à l'oisiveté ou au bavardage au lieu de s'appliquer à la lecture, et qui ainsi, non seulement se nuit à lui-même, mais dissipe les autres. »⁸⁸

Ainsi, dans l'instance du regard cénobitique, *Acedia* se transforme en *Invidia*, substantif latin dérivé du verbe *invidere* – formé de *in* et *videre* – qui signifie « regarder d'un œil malveillant », d'où « envier ». Le regard scrutateur des surveillants bénédictins – censés déceler l'*acedia*, la « constater » (*videre*) – est-il dénué d'*invidia* ? L'acédie, même occultée, reste structurellement première, l'envie ne saurait la « remplacer », elle ne fait que se substituer à elle, comme une figure métonymique qui permet la psychologisation de la notion essentielle.

Une ultime résurgence occidentale du mot *acedia* apparaît dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (1225-1274). Longuement abordée dans la question 35, elle intervient dans l'étude des péchés affectant la charité (*caritas*). Thomas assimile l'acédie à une tristesse accablante (*tristitia aggravans*)⁸⁹ et entérine, ce faisant, la confusion entre l'acédie et la tristesse.

En Occident, depuis Cassien, l'*akèdia* a subi un véritable détournement sémantique. Confondue avec l'oisiveté, l'envie, la tristesse et réduite à la déliquescence des « filles de l'acédie », elle se retrouve « psychologisée », vidée de tout sens spirituel. À la Renaissance, ayant totalement disparue du domaine religieux, elle ressurgira dans l'art sous le masque profane de la mélancolie ; et cette sécularisation se poursuivra jusqu'à l'époque moderne où elle sera assimilée, par la psychiatrie et la psychanalyse contemporaines, à la pathologie anxio-dépressive.⁹⁰

3. *Akèdia* entre Éros et Agapè

L'altération de la notion d'*akèdia* dans l'histoire de la pensée chrétienne doit être mise en parallèle avec les transformations subies par celle d'*agapè*.

L'amour que les ascètes allaient chercher au désert, l'*agapè*, exigeait la rupture du lien d'amour qui unit les hommes dans le monde. L'anachorète a osé mettre en

⁸⁸ *La Règle de saint Benoît*, II, chapitre XLVIII, coll. « Sources chrétiennes » [N°182], Éditions du Cerf, 1972.

⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Summa*, 1a, 2ae, q. 35.

⁹⁰ Bernard Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000.

corrélation la parole radicale du Christ, « Vous, vous êtes de ce monde, moi je ne suis pas de ce monde » Même si nous ne mettons pas en cause sa bonne foi⁹¹, avec sa mystérieuse instruction à la « haine » de l'amour humain : « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple »⁹². La fuite du monde signifie le choix irrévocable de l'*agapè* contre les formes mondaines de l'amour⁹³.

Pour exprimer l'idée d'aimer, l'hébreu n'a qu'un seul verbe, *ahab*, et son substantif dérivé *ahabah*⁹⁴. Dans le grec classique, l'amour est exprimé par quatre verbes : *stergein* (στέργειν), *philein* (φιλεῖν), *éran* (ἐράν), *agapân* (ἀγάπην) ; et leurs dérivés : *Storgê* (στοργή), *Philia* (φιλία), *Eros* (έρως) et *Agapè* (ἀγάπη).

Storgê dénote l'attachement à la famille, la tendresse paternelle ou maternelle, filiale, conjugale.

Philia a trait à l'affection mutuelle qui existe entre les amis.⁹⁵ L'analyse aristotélicienne de la *philia* – qui repose sur la vertu bienveillante – sera, plus tard, intégrée dans la conception augustinienne de la « caritas ».

Eros désigne l'amour passionné, le désir sexuel, la convoitise de la jouissance. Sans doute Platon distingue-t-il un « éros céleste » par lequel l'âme s'élève jusqu'au divin, mais si le désir des choses supérieures diffère de celui des choses inférieures, il n'en reste pas moins un désir.

Agapè est un mot du grec tardif, signifiant « affection », dont les occurrences sont très incertaines⁹⁶. Par contre, le verbe *agapaô*, ἀγαπάω, « aimer avec affection », « chérir », est d'un emploi assez courant dans le grec classique. Au milieu du III^e siècle avant notre ère, c'est ce dernier terme, *agapaô*, que la *Septante* choisit pour traduire l'hébreu *ahab* ; et, par souci paronomastique, *agapè* sera utilisé pour le substantif *ahaba*. Les autres mots grecs de l'amour disparaissent totalement ou sont très peu usités⁹⁷. De cet emploi prépondérant, il résulte que le verbe *agapân* et son substantif ont une extension très large dans la *Septante*. Le Nouveau Testament va fixer leur sens pour inventer l'amour chrétien.⁹⁸

On peut considérer que le mot *agapè* est une invention paulinienne. Son acte de naissance se découvre dans l'« hymne à l'amour » de la première lettre aux Corinthiens : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas l'*agapè*, je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas

⁹¹ Jn 8, 23.

⁹² Lc 14, 26.

⁹³ Au lieu de laisser au mot grec, μισεῖν (*misein*) sa véritable signification, « haïr », on l'a souvent réduit et édulcoré, au point de lui faire perdre son contenu réel. Il n'y a aucune hésitation possible : le mot grec traduit parfaitement le sens de l'hébreu SaNéH (haïr).

⁹⁴ On n'oubliera pas toutefois le terme *hesed*, « bonté », « loyauté ».

⁹⁵ Cf. J.-C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1974.

⁹⁶ Le dictionnaire Bailly n'en relève aucune.

⁹⁷ *Storgê* est inconnu de l'Ancien Testament ; *Eros* n'est employé que deux fois dans le livre des Proverbes (Pr 7, 18 ; 30, 16) ; *Philein* comme *Philia* apparaissent respectivement une trentaine de fois dans leurs acceptions courantes. Par contre on relève 268 occurrences d' *agapaô* et vingt d' *agapè*. Cf. Ceslas Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, Publications universitaires de Louvain, 1955, pp. 71-72.

⁹⁸ Dans le Nouveau Testament, on enregistre 118 occurrences du mot *agapè*.

l'*agapè*, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens en aumônes, quand je livrerais mon corps au flammes, si le n'ai pas l'*agapè*, cela ne me sert de rien.⁹⁹

Comme l'a magistralement démontré Anders Nygren¹⁰⁰, l'*agapè* est le motif de base du christianisme, sa conception fondamentale et sa force motrice. L'irruption de l'amour chrétien, provoqua une « transformation de toutes les valeurs antiques », pour reprendre l'expression de Nietzsche¹⁰¹. En effet, l'*agapè* s'invente dans un monde qui a déjà reçu l'empreinte de la conception grecque de l'amour, avec ses deux principales variations d'*éros* et de *philia* qui en sont ses expressions charnelle et sentimentale¹⁰².

Le mot *éros* n'est jamais employé dans le Nouveau Testament¹⁰³. Il y a entre *éros* et *agapè* une antinomie de nature. Tandis que l'amour érotique est conditionné par la valeur de la personne qui en est l'objet, l'amour agapique est entièrement spontané. L'*agapè* chrétienne n'est pas déterminée par la valeur qu'elle reconnaît à son objet, elle est créatrice de cette valeur. Dieu n'aime pas la personne selon la valeur qu'il lui reconnaît : il crée sa valeur en l'aimant. L'homme ne *vaut* que par Dieu. L'amour chrétien est absolument gratuit.

Nous avons vu que l'*akèdia* survenait toujours à l'instant crucial où, dans la prière, allait s'établir la communion entre le moine et l'*agapè*. La communion chrétienne avec Dieu est régie par l'amour. Dans la Nouvelle Alliance, l'amour de Dieu ne correspond plus à la justice distributrice qui punit le pêcheur et récompense le juste mais par l'amour qui donne sans distinction. La communion avec Dieu s'établit par l'*agapè*. D'un point de vue chrétien, il n'existe pas de voie qui aille de l'homme vers Dieu, comme le prétend la sotériologie platonicienne. S'il existe une communion entre l'homme et Dieu, elle ne peut être établie que par l'*agapè*. La voie apophasique, allant de l'homme vers Dieu, est la gnose de l'*éros* ; la voie descendante, cataphatique, de Dieu vers l'homme est la gnose de l'*agapè*.

En mêlant l'*éros* à l'*agapè*, l'augustinisme occidental s'est appliqué à neutralisé le mobile fondamental du christianisme. Ce que saint Augustin appelle *concupiscentia* équivaut à l'*éros* grec. La différence entre *caritas* et *cupiditas* s'identifie à l'opposition platonicienne entre l'*éros* vulgaire et l'*éros* céleste. La *caritas* est une belle infidèle qui transforme le sens de l'*agapè* en *éros*, puisqu'elle se rapporte à quelque chose de spécialement *carus* (c'est-à-dire à quelque chose qui est cher, de grand prix, estimable).

Un tel renversement sémantique doit être mis en parallèle avec les transformations subies par l'*akèdia*.¹⁰⁴ Le cénobitisme, en valorisant la *philia*, a participé à la neutralisation de la notion d'*agapè*. L'état monastique communautaire,

⁹⁹ 1 Co, 13. *La Bible de Jérusalem* traduit *agapè* par « charité ».

¹⁰⁰ Anders Nygren, *Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. L'ouvrage est paru en suédois en 1930 et 1936 (t.1 et t.2). La première édition française (traduction de Pierre Jundt, 3 vol., Aubier, 1944-1962) a été reprise, avec une pagination conservée, par les éditions du Cerf, 2009 [2011].

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, in *Œuvres complètes*, Mercure de France, 1913, p. 87.

¹⁰² Davantage qu'*éros*, *philia* est la variation de l'amour que les philosophes grecs ont le plus approfondie. On peut considérer la *storgè* comme une forme particulière de la *philia* appliquée à la sphère familiale.

¹⁰³ Dans la *Septante*, il est très rare et garde son sens grec d'« amour passionnel » (Pr 4, 6 ; Sg 8, 2).

¹⁰⁴ Il est remarquable que le verbe *agapaô*, ἀγαπάω, apparaisse dans *Les Suppliants* d'Euripide (v. 764) dans l'expression ἀγαπάω νεκρούς, « rendre les derniers devoirs à un mort », si l'on se rappelle qu'un des sens du verbe *akèdeo*, ἀκηδεω, signifie « laisser un mort sans sépulture ».

fondé sur la fraternité, ne peut concevoir la piété strictement agapique de l'anachorèse. Saint Thomas d'Aquin, dans la ligne augustinienne, a édifié cette théologie monastique en établissant un lien entre l'*amor* (*éros*) et l'*amicitia* (*philia*), puis entre l'*amicitia* et la *caritas* (*agapè*), de manière à relier l'*amor* et la *caritas* par la médiation de l'*amicitia*. Pour le dire plus simplement : saint Thomas a inséré la *philia* entre l'*éros* et l'*agapè*.¹⁰⁵

Cependant, les pères héychastes ont toujours rappelé que l'ascèse des relations sociales, condition inéluctable de l'*hésychia*, oblige à une ascèse des relations humaines et par conséquent de l'amitié et de la bienveillance : la *parrhèsia* mondaine est une « mauvaise familiarité » qui nuit à la pratique monastique¹⁰⁶.

Évagre déconseille au moine de prendre avec lui un compagnon novice dans sa cellule : « Cela n'est pas notre affaire, mais celle des Pères cénobitiques ; pour toi, aie seulement le souci de ton profit et sauvegarde la qualité de ton *hésychia*. »¹⁰⁷

Isaac le Syrien met en garde contre les dangers de la *parrhèsia* : « Nul ne reçoit jamais dans le commerce des hommes la lumière de la consolation, ni n'est jamais guéri par les relations qu'il entretient avec eux. L'*akèdia* ne le quitte un moment que pour l'assaillir ensuite avec plus de violence. »¹⁰⁸

Jean Climaque, lui aussi, est sévère pour une forme de *philia* qui s'oppose à l'amour agapique : « Quand nous voyons que des personnes nous aiment selon Dieu, gardons-nous bien d'être trop familiers avec elles. Rien ne rompt davantage l'amour (*agapè*) : quand la *parrhèsia* augmente, elle engendre l'aversion. »¹⁰⁹

Dans le cénobitisme, l'édification du prochain à travers les frères de la communauté est la réalisation de l'amour chrétien : les moines, disciples du Christ, « s'aiment réciproquement sans feinte »¹¹⁰. La piété cénobitique est donc différente de l'amour strictement agapique de l'anachorèse, elle se présente comme une communion fraternelle, rigoureusement structuré sous l'autorité de l'abbé. Ainsi, le supérieur (*proestos*, προεστώς) de la « fraternité » cénobitique basilienne se comporte comme un véritable père de famille auquel incombent des devoirs et des obligations à l'égard de tous les frères.¹¹¹

¹⁰⁵ Cette thèse est très clairement analysée dans l'article de James McEvoy, « Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin », in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série. Tome 91, N°91, 1993, pp. 383-408.

¹⁰⁶ La *parrhèsia* est étymologiquement la liberté de parole (*panrhètos* signifie « tout dire », « s'exprimer sans retenue »). S'il y a une « bonne *parrhèsia* » dans la prière, elle devient nocive dans les rapports mondains où elle s'oppose à l'*hésychia*. Cf. Pierre Miquel, « Parrhèsia » in *Lexique du désert*, coll. « Spiritualité orientale [N°44], Abbaye de Bellefontaine, 1986, pp. 201-216.

¹⁰⁷ PG 40, 1256 D.)

¹⁰⁸ Isaac le Syrien, *Discours ascétiques*, 57 (cité in Lucrèce Luciani-Zidane, *L'Acédie, le vice de forme du christianisme*, p. 76.

¹⁰⁹ Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, XXVI, 82.

¹¹⁰ Théodore, « Catéchèse », in Louis Théophile Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, Peeters Publishers, 1956, p. 53.

¹¹¹ Emmanuel Amand de Mendieta, « Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien », in *Revue de l'histoire des religions*, t. 152, n°1, pp. 31-80.

4. La gnose de l'agapè

La dimension tripartite de l'amour se fonde sur l'anthropologie spirituelle que nous a transmise saint Paul : à la trilogie *Éros-Philia-Agapè* correspond le ternaire *Corps-Âme-Esprit*. Ainsi, *Éros* vient du corps et va vers lui, *Philia* vient de l'âme et va vers elle, *Agapè* vient de l'esprit et va vers l'esprit. Par la neutralisation de l'antagonisme *Éros-Agapè*, la théologie occidentale s'est vu imposée une vision biopsychique de l'homme, la disparition de l'acédie ayant entraîné la psychologisation de l'esprit.

Dans l'anthropologie spirituelle des Pères du christianisme primitif, l'ensemble du corps et de l'âme forme une unité indivisible, dont les deux composantes sont irréductibles l'une à l'autre. L'être humain est « corps et âme » par nature. Contrairement à l'anthropologie dualiste pour qui l'être humain est, dès sa naissance, ontologiquement achevé, l'anthropologie spirituelle considère que l'homme peut être tissé d'une troisième substance : l'esprit. L'esprit est aussi réel que l'âme et le corps mais, sans eux, il ne pourrait se manifester ici-bas. Encore faut-il que l'âme et le corps soient purifiés afin de le recevoir et que, par sa présence, il transforme l'être biopsychique en une nouvelle unité, celle de l'homme achevé, le *téleios* d'Origène ou le *gnôstikos* d'Évagre. L'anthropologie tripartite des anciens Pères affirme qu'à la naissance, contrairement au corps et à l'âme, l'esprit n'existe pas en acte mais de manière seulement virtuelle. Pour parvenir à son accomplissement, l'homme doit naître une deuxième fois. Les chrétiens parlent ainsi d'une « seconde naissance » qui s'opère par la « grâce » de Dieu, lorsque l'homme lui ouvre son cœur. Jésus l'explique à Nicodème, un docteur de la loi : « À moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu »¹¹². Pour saint Paul, cette seconde naissance est une « conversion », un changement de vie : « Il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau. »¹¹³

La pratique, moyen de purification de l'âme et du corps, est un préalable nécessaire, mais le moine doit aller au-delà. De même qu'à ses débuts il a recherché l'*hésychia* non pas pour elle-même mais parce qu'elle lui assurait les meilleures conditions pour s'exercer dans la pratique, de même il doit s'exercer dans la pratique pour pouvoir accéder à la vie gnostique : de *prakticos*, « pratique », il doit devenir un *gnôstikos*, « gnostique ».

L'ascèse monastique commence par le choix d'un maître, ou père spirituel, qui tient son autorité d'une filiation « gnostique » ; et, il n'en fut pas autrement pour Antoine le Grand, considéré comme le Père des moines, puisque, comme le rapporte Athanase d'Alexandrie, son biographe, avant de se retirer au désert, il voulut prendre conseil auprès d'un vieil ascète, lui-même en relation avec ce mouvement ascétique de la primitive Église qui précéda le monachisme proprement dit.¹¹⁴

Le père spirituel est d'abord et avant tout une personne qui, elle-même, s'est soumise de longues années à une méthode ascétique, la *Praktikè* d'Évagre, qui purifie la partie passionnée de l'âme. Dans le monachisme anachorétique, la paternité

¹¹² Jn III, 3.

¹¹³ Ep IV, 22.

¹¹⁴ *Vita Antonii*, 3, 3. (cité par Gabriel Bunge, *Paternité spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*, coll. « Spiritualité Orientale », [N°61], Abbaye de Bellefontaine, 1994, p. 23.)

spirituelle est un charisme, un don du Saint-Esprit, et non pas un ministère lié à une institution, comme il aura tendance à le devenir dans le cénobitisme.

La théorie trichotomique d'Origène éclaire le sens de la paternité spirituelle dans le monachisme primitif. En effet, les mauvaises pensées (*logismoi*) peuvent maintenir le *pneuma*, élément divin de l'esprit présent dans l'homme, dans un état de torpeur, l'empêchant ainsi d'agir sur l'âme. Le *pneuma* est le pédagogue de l'âme – ou plus précisément du *noûs*, de l'intelligence – dans la pratique des vertus, la prière, et la connaissance de Dieu. Distinct de l'Esprit Saint, il en est cependant comme une participation créée, une grâce sanctifiante. Le *pneuma* est donc le modèle théologique du maître spirituel et l'âme son élève par excellence, sa disciple filiale sur la voie gnostique : « Le Saint-Esprit compatissant à nos faiblesses, nous visite, même non encore purifiés ; pourvu seulement qu'Il trouve notre intelligence priant avec le désir de l'oraison véritable, Il survient et dissipe toute la phalange des raisonnements et des pensées qui l'assaillent, et la porte à l'amour de l'oraison spirituelle. »¹¹⁵

L'*agapè* est donc l'effet de l'opération du Saint-Esprit en l'homme, la grâce par laquelle, en recevant l'*apatheia*, il lui est donné de vaincre le démon de l'*akèdia*.

En guise de conclusion

En s'enfonçant dans les vastes solitudes du désert, les anachorètes pénétraient volontairement dans les territoires des démons pour les combattre. Leur rupture avec le monde, plutôt qu'une fuite loin des hommes, se voulait un exil radical vers l'homme nouveau, un raccourci abrupt sur la voie de l'*agiamos* (sanctification)¹¹⁶. Leur retraite – *hésychia* – était un mode de vie impulsé par la révélation de l'amour chrétien : l'*agapè*, qui ne se manifeste que dans une conscience purifiée et à laquelle on ne parvient que par un long chemin d'ascèse, cette « voie extraordinaire » dont parle saint Paul.¹¹⁷

La vie hésychaste, sous sa forme anachorétique, est un monachisme ecclésial indépendant, autonome, non soumis aux fluctuations de la société. Le moine s'oppose à l'*homo-economicus*, comme l'*otium* au *negotium*. En effet, L'*hésychia*, ἡσυχία, évoque le loisir que l'on se procure en se retirant de la vie publique ou de la vie des affaires¹¹⁸. Le moine, par son mode de vie, n'investit plus les objets du monde – hommes et choses – mais il n'est pas, pour autant, devenu impassible : l'*hésychia* n'implique pas l'*apatheia*, puisque les pensées peuvent aussi bien mettre en mouvement les passions ; c'est pourquoi, pour parvenir à l'impassibilité, le solitaire devra pratiquer le combat intérieur contre les démons. Selon Évagre, et c'est le point crucial de son analyse, le démon de l'*akèdia* est le seul à disposer du pouvoir inouï d'atteindre la totalité de l'âme : « Alors que les autres démons, semblables au soleil

¹¹⁵ Évagre, *Traité de l'Oraison*, traduction et commentaires d'Irénée Hausherr, Beauchesne, 1960, p. 88.

¹¹⁶ Sur la notion d'*agiamos*, on consultera « La sanctification d'après les écrits ascétiques des IV^e et V^e siècles », du Père Nicolas Cernokrak, texte d'introduction au *Cours de Théologie ascétique* du Père Athanase Jevtic, Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, 1986.

¹¹⁷ 1 Co 12, 31.

¹¹⁸ Antoine Guillaumont observe qu'Évagre, dans son ouvrage *Les bases de la vie monastique, exposées relativement à l'hésychia* (PG 40, § 5, 1257 A), associe ἡσυχάζειν, « se tenir tranquille ou immobile » et σχολάζειν, avoir ou prendre du loisir, être oisif, inoccupé ». Cf. Antoine Guillaumont, *Un philosophe au désert : Évagre le Pontique*, p. 178.)

levant ou couchant, n'atteignent qu'une partie de l'âme, le "démon de midi", lui, a coutume d'envelopper l'âme tout entière et d'étouffer l'intellect. »¹¹⁹

En oblitérant l'*akèdia*, c'est la partie supérieure de l'âme qui a été abandonnée à ce démon, telle est la plus belle des ruses d'acédie. L'*akèdia* s'est éteinte au fur et à mesure que disparaissait l'anachorèse au profit du monachisme communautaire. Le passage au cénobitisme intégral a bouleversé la conception du monachisme primitif, installant une nouvelle psychologie monacale qui a réorienté la pratique du moine vers autrui, le frère et le prochain.

Une parallèle pourrait être faite entre les transformations et l'effacement que subit la notion d'*akèdia* et les suppressions, corrections, omissions dues, à la censure antiorigéniste, qui frappa la postérité de l'œuvre d'Évagre. Les conséquences de la première « crise origéniste » (399-403) se sont révélées irréversibles. Essentiellement fondée sur des considérations de politique ecclésiastique, ce fut la défiance et la malveillance institutionnelles à l'encontre des moines « gnostiques » qui la suscitérent. Elle marque, selon Gabriel Bunge, le début de la rupture entre la mystique et la théologie qui s'est perpétuée tout au long de l'histoire de l'Église – et plus particulièrement en Occident¹²⁰. La paternité spirituelle, indispensable dans l'ancien monachisme orienté vers la contemplation, s'est transformée sous l'influence du cénobitisme. Dans l'itinéraire spirituel, la phase de la *gnostikè* s'est estompée avec la disparition de l'*akèdia*.

Les présumés cénobitiques se sont érigés, non pas à côté des farouches solitaires du désert mais littéralement contre eux. Avec le cénobitisme, négateur de l'*akèdia*, le christianisme s'est retourné contre lui-même, en condamnant ce qu'il considérait comme ses propres excès. Dans le nouveau système communautaire, la séparation du « monde » prétend garder sa teneur évangélique, tout en prenant une face plus « humaine ». Avec l'effacement de l'acédie, le visage du frère s'est superposé au visage du Fils.

¹¹⁹ *Traité pratique ou le moine*, chap. 36, p. 583.

¹²⁰ Gabriel Bunge, *Paternité spirituelle. La gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*, coll. « Spiritualité Orientale », [N°61], Abbaye de Bellefontaine, 1994, p. 27.