

New Europe College Yearbook 1998-1999



RADU BERCEA
DANIELA RODICA JALOBEANU
KÁZMÉR TAMÁS KOVÁCS
MIRCEA MICLEA
MIHAELA MIROIU
MIHAI-VLAD NICULESCU
RADU G. PĂUN
IOANA POPESCU
MONICA SPIRIDON

Tipărirea acestui volum a fost finanțată de
Published with the financial support of



**BANCA ROMÂNĂ
PENTRU DEZVOLTARE**
GROUPE SOCIETE GENERALE

Copyright © 2001 – New Europe College

ISBN 973 – 98624 – 8 – 9

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

70309 Bucharest

Romania

Tel. (+40-1) 327.00.35, Fax (+40-1) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



RADU BERCEA

Né en 1954, à Bucarest

Doctorat en Philosophie, Université de Bucarest, 1999

Thèse : *La pense symbolique des Upanishads entre religion et philosophie*

Directeur de l'Institut d'Études Orientales « Sergiu Al-George », Bucarest

Professeur associé, Cours de civilisation et philosophie indiennes, Université de Bucarest

Membre de l'Association Française pour Études Indiennes

Membre de l'Association pour Études Orientales, Roumanie

Membre de la Société des Sciences Orientales « Mircea Eliade », Roumanie

Membre de l'IATS (International Association for Tibetan Studies)

Livre :

Les plus anciennes Upanishad (première traduction roumaine du sanskrit, introduction, annotations et commentaires), Bucarest : Ed. Științifică, 1993

Participations aux conférences et colloques internationaux à Bucarest, Vienne, Budapest, Oslo, Paris, Cracovie, Bénarès.

Maints articles, communications et études, dont la plupart dans le domaine de l'indianisme et de la philologie sanskrite.

Essai sur l'herméneutique « en acte » d'André Scrima

« En face d'un tel texte, la lecture se
double spontanément d'une
herméneutique. »

(André Scrima, *Timpul Rugului Aprins*, p. 164)

La personnalité d'André Scrima pourrait difficilement être définie de manière succincte. Dans les milieux roumains, il était depuis longtemps perçu comme un personnage légendaire : on racontait qu'il avait passé, dans sa jeunesse, quelques années en Inde, qu'il avait été un proche collaborateur du patriarche Athénagoras de Constantinople, et c'était presque tout ... Mais son impact majeur sur la culture roumaine est dû à la parution, en 1996, de son livre *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană* [*Le temps du Buisson Ardent. Le maître spirituel dans la tradition orientale*]. L'impression que ledit ouvrage nous a produite (ainsi qu'à d'autres lecteurs, probablement) peut être formulée dans un seul mot : « éblouissement ». D'une part, l'écriture d'André Scrima éblouit dans le sens d'une lecture qui commence par éveiller un vif intérêt, continue par captiver et finit par fasciner. Elle éblouit, d'autre part, par la difficulté, souvent ressentie, de garder le pas avec la « ruée des idées » de l'auteur et de suivre son discours polyphonique. Elle éblouit, enfin, par l'impossibilité d'être inscrite, de façon univoque, dans une typologie ou une autre.

S'il s'agissait, pour le début, d'établir le « statut professionnel » d'André Scrima, on serait conduit – tout en courant le risque de l'irriter – à le qualifier de « théologien ». Quel autre titre pourrait-on donner à quelqu'un qui a obtenu sa licence en théologie à Bucarest avec Dumitru Stăniloae, est entré dans les ordres à Slatina, a été ordonné prêtre orthodoxe au Liban et, ensuite, promu archimandrite à Constantinople, pour publier

ultérieurement, en Occident, des études sur le Christianisme oriental ? Ce étant, *Le Temps du Buisson Ardent* sera lu, et à juste titre, comme un livre de spiritualité orthodoxe, signé par une autorité en matière. Aussi le lecteur y retrouvera-t-il avec satisfaction les grands repères de son horizon d'attente : Hésychasme, Saint Grégoire Palamas, Mont Athos, *Philocalie*, Basile de Poiana Mărului, Païssi Velitchkovski, « starets », « père spirituel » (en roumain « duhovnic », du russe « dukhovnik »), etc. De même, le public roumain sera peut-être intrigué par l'immense distance qui sépare le discours d'André Scrima – après tout, un « ecclésiastique » du Christianisme oriental, ayant choisi de « vivre en religion » – du sermon desséché pratiqué par l'orthodoxie roumaine actuelle.

Ce n'est pas à nous d'emprunter cette voie exégétique, mais bien aux spécialistes du domaine, les seuls qualifiés à analyser et évaluer la contribution d'André Scrima à la pensée théologique contemporaine. Sans négliger ce son fondamental de ses écrits, nous nous reconnaissons, sans hésitation, une plus grande sensibilité personnelle à la multitude des « harmoniques » culturelles, philosophiques, religieuses, herméneutiques, etc., qui confèrent à son discours un timbre incomparable.

Néanmoins, l'*éblouissement* que nous venons d'avouer – doublé d'admiration et d'affinités ressenties – ne doit pas provoquer un blocage ; tout au contraire, il doit stimuler notre effort de comprendre, autant que possible, *dans leurs propres termes*, la pensée, ainsi que la personnalité d'André Scrima. Et ceci d'autant plus que *Le Temps du Buisson Ardent* fut enrichi, le long des années, par d'autres lectures du même auteur. Comprendre « dans leurs propres termes », c'est un syntagme à double sens : *dans leur propre esprit*, mais aussi, nécessairement, *avec leurs propres mots*, ce qui nous a amené à faire de nombreuses citations.

Il y a lieu de préciser le but et les limites du présent article. Le titre *essai* vise justement à écarter, dès le début, toute présomption d'exhaustivité. En effet, une approche exhaustive déborderait, sans aucun doute, le champ de cette étude, en dépassant à la fois, largement, les compétences qui sont les nôtres. (Quant aux domaines familiers à l'auteur, nous nous déclarons tout ignorant en matière de théologie chrétienne, langues sémitiques et mystique islamique, pour ne plus parler des sciences modernes...) Nous allons donc mettre à profit, en ce qui suit, nos propres habiletés et intérêts intellectuels.

Premièrement, en choisissant comme sujet l'*herméneutique* d'André Scrima, nous le faisons en tant qu'indianiste, dont les préoccupations sont centrées justement sur l'*interprétation* des textes sanskrits anciens, d'ordre

religieux et philosophique. En fait, la pensée indienne est un des points où nos intérêts se rencontrent : la vision d'André Scrima fut inspirée, dans sa jeunesse, par le séjour en Inde, alors que nos préoccupations les plus variées ont abouti à l'indianisme.

Deuxièmement, notre familiarité avec le grec ancien nous a rendu possible la lecture des commentaires à l'*Évangile selon Saint Jean* ayant toujours sous les yeux le texte du *Nouveau Testament* en original, ce qui fut pour nous une expérience très fructueuse.

Troisièmement, grâce à notre formation initiale d'historien d'art (quoique suivie d'apostasie...), nous avons été intéressés, dans la même mesure, à la manière dont André Scrima interprète l'image plastique.

Il convient de faire maintenant, par anticipation, quelques précisions. Nous avons mentionné que l'arrière-plan de notre démarche est l'indianisme : nous concevons les études indiennes surtout comme conjonction de l'acte *philologique* et de celui *herméneutique*. Ce sont des affinités stimulantes avec André Scrima dans le domaine *herméneutique* qui nous ont décidé à choisir ce thème. Pour ce qui est de la *philologie*, il n'en va pas de même. Les analyses étymologiques, les rapprochements de vocables appartenant à diverses langues – auxquels l'auteur se montre fort enclin – ne sont pas sans contrarier les fervents de l'*acribie* philologique. Il nous arriva à nous aussi, et plus d'une fois, de froncer les sourcils face à de tels procédés, avant de nous rendre compte que ceux-ci s'accordaient parfaitement avec l'esprit de l'étymologisme indien traditionnel.

En effet, dans les *Br̥h̥maja* et les *Upaniḍad* (tout comme chez les auteurs grecs et latins), on trouve maints jeux de mots inspirés par des assonances ou homophonies fortuites, mais qui viennent alimenter, de manière très suggestive par ailleurs, des spéculations d'ordre théologique ou philosophique. Ce phénomène se trouve codifié dans le premier traité d'étymologie sanskrite – le *Nirukta* de Yaska –, remontant au Ve siècle avant notre ère. C'est seulement pour les mots qui peuvent s'expliquer à partir de racines verbales que ces étymologies restent, en général, scientifiquement valables. Pour les autres, on n'y propose que des associations phonétiques et sémantiques sans fondement réel, mais qui ne sauraient être dépourvues d'intérêt, dans la mesure où elles inspirent ou appuient des associations sur le plan des idées. C'est précisément cette « fraîcheur » du vocable qui tient au cœur à André Scrima aussi :

« Mais la grammaire linguistique devient, en fin de compte, comme le disait Mallarmé dans *Le Tombeau d'Edgar Poe*, "le langage de la tribu". Dans la grammaire linguistique – de même que dans celle comportementale, sous-entendue, unanime – les mots, au lieu de se rafraîchir, risquent de s'é mousser, mieux dit de se flétrir, de se clore. » (TRA, p. 73)

Voici une illustration (que nous citons de mémoire) de la façon dont l'auteur ne laisse pas les mots se clore. En nous parlant au téléphone de Pseudo-Denys l'Aréopagite, il désigna par κνέφος le rayon de lumière divine perçant les ténèbres, pour arriver en-Bas. Or, ce vocable n'existe pas comme tel en grec ; en fait, νέφος (litt. « nuage », d'où « obscurité ») et κνέφας (« crépuscule ») ont été fondus par André Scrima en un seul mot. Le rapprochement phonétique vient ainsi enrichir et conforter l'association intuitive des significations.

Pour demeurer « terre-à-terre », on pourrait affirmer que notre auteur est *herméneute*, sans être à la fois *philologue*. Néanmoins, André Scrima est philologue, et ceci dans le sens le plus authentique (et le plus étymologique !) du terme. Non pas un « athlète de la grammaire », mais bien un φιλό-λογος, donc quelqu'un qui aime le *Logos*, et c'est justement dans l'acception *johannique* qu'on doit prendre ce terme ... S'il en est ainsi, la *philologie* va bien de pair avec l'*herméneutique*. En disant « acception johannique », nous pensons, évidemment, à Saint Jean l'Évangéliste, auteur pour lequel André Scrima montre un penchant hors du commun, dont le résultat sont des pages mémorables, sur lesquelles on va revenir.

Certainement, le noyau de la démarche d'André Scrima reste l'*herméneutique*. Son brillant talent d'herméneute étant sans conteste, l'oralité de l'expression, le déploiement luxuriant de la pensée, le style « baroque », risquent cependant de donner, dans ses écrits, l'impression d'une structure plutôt lâche : les méandres du discours, l'enchaînement vertigineux des associations les plus diverses, l'imprévu des excursus – tout cela se refuse, en apparence seulement, à une architectonique rigoureuse de l'ensemble.

Afin de mettre en évidence les traits principaux de son herméneutique, nous avons envisagé trois aspects : 1) l'interprétation des textes anciens ; 2) l'interprétation des textes modernes ; 3) l'interprétation des images (œuvres d'art). À cet effet, le matériel nous a été fourni, en premier lieu,

par *Le Temps du Buisson Ardent*. Nous sommes penché également, avec un vif intérêt, sur le manuscrit intitulé *Évangile selon Saint Jean. Livre de la Passion – livre de la Résurrection*. Il s'agit de la transcription des commentaires à la dernière partie du texte (chap. 18-21), prononcés fin 1985-début 1986 devant la communauté monacale de Deir-el-Harf, au Liban. Non publié jusqu'à présent, cet ouvrage est, sans doute, un des plus remarquables d'André Scrima. Troisièmement, nous avons considéré les interprétations de quelques œuvres d'art « traditionnel », publiées dans la revue *Martor*. S'y ajouta un nombre d'articles de moindre ampleur, publiés pour la plupart dans l'hebdomadaire *Dilema*.

Pour commencer, voyons comment l'auteur aborde les textes anciens, à savoir *l'Écriture* : un épisode de *l'Ancien Testament*, ainsi que *l'Évangile selon Saint Jean*. Dans ce cas, l'herméneutique d'André Scrima comporte des éléments communs tant avec l'herméneutique « scientifique » qu'avec celle « traditionnelle ».

Avec l'herméneutique « scientifique », du fait qu'elle ne nous apparaît point tributaire à un « aftermath » théologique afférent au texte en cause, aux commentaires ultérieurs, et encore moins à une grille dogmatique qui leur soit appliquée rétroactivement, misant, par contre, sur la *prise directe* avec le texte. Nous y déchiffrons non pas l'ignorance ou la négligence de la vaste littérature théologique en marge de *l'Écriture* (la maîtrise de celle-ci se laissant deviner à travers les lignes ou par des références ponctuelles), mais bien une option de principe. C'est l'effort de comprendre les textes « fondateurs » en eux-mêmes, non pas de suivre la manière dont certains exégètes, à l'intérieur de la dite tradition, les ont compris plus tard. De ce point de vue, le message du texte l'emporte sur ce que l'on aura dit plus tard à son propos.

Avec l'herméneutique « traditionnelle », puisqu'il traite le texte comme une unité organique, parfaitement cohérente, où rien n'est au gré du hasard, lui faisant crédit sans réserve, dans sa lettre aussi bien que dans sa composition. De tels textes, on le sait bien, ont été disséqués selon la méthode « historico-philologique », pour y trouver partout des interpolations, des mains différentes, des inadvertances internes, etc. André Scrima prend ses distances par rapport à cette approche de *l'Écriture*. Nous sommes aussi enclins à aborder les grands textes, les écritures, dans l'unité de la forme sous laquelle ils nous sont parvenus, non pas au mépris des acquis de la recherche moderne (qui restent, sur leur plan, parfaitement

valables), mais en vertu de la signifiante culturelle et spirituelle de leur forme conservée par la tradition respective.

En définitive, encore que leurs motivations soient très différentes, la confiance du philologue en sa propre capacité scientifique de restituer la teneur authentique des textes anciens, d'une part, et le respect de l'adepte pour la forme canonique des écritures, d'autre part, trouvent leur point de convergence dans l'attaque frontale, ouverte et perspicace du *Texte*.

Interrogé par nous sur les sources d'inspiration de son herméneutique tellement originale, l'auteur nous en a indiqué la pensée indienne et l'exégèse islamique appelée *ta'wîl*. N'étant pas en mesure de nous prononcer au sujet de cette dernière, on va se contenter de signaler un seul fait : par rapport à l'interprétation exotérique nommée *tafsîr*, celle-ci constitue la contrepartie ésotérique, de nature allégorique ou symbolique – interprétation qu'André Scrima désigne par le syntagme « exégèse spirituelle anagogique ». Quant au domaine indien, la richesse et la diversité de la littérature exégétique y sont inépuisables. Des gloses serrées, presque mot par mot, on arrive à de larges développements d'idées en marge du texte commenté. Mais quelle que soit leur portée spirituelle et spéculative, les commentaires traditionnels – on l'a déjà dit – ne se proposent pas de *tirer au clair* la signification première et véritable du texte, mais, de par leur typologie culturelle, de *l'éclairer* dans les termes d'une étape de pensée ultérieure. En outre, les grands commentaires sanskrits, du *Mahābhāṣya* de Patañjali au *Brahmasūtrābhāṣya* de Ācārya, ont recours à une structure dialectique spécifique, conformément à laquelle les assertions, les objections et les réfutations s'enchaînent, souvent à plusieurs reprises, pour aboutir à une conclusion, résultant de toute une architectonique de raisonnements. Par conséquent, si l'interprète indien se trouve en dialogue, sur le texte commenté, avec un interlocuteur imaginaire (ou même avec plusieurs), André Scrima, par contre, *engage lui-même un dialogue direct avec le texte*. – On entrevoit aussi à ce point, certaines affinités de l'herméneutique d'André Scrima avec les commentaires néo-platoniciens, qu'une recherche future pourrait aussi envisager.

Pour ce type d'herméneutique « fraîche », allant sans détour à la source, à savoir le texte « originant », le commentaire d'André Scrima au fameux épisode de *l'Exode* demeure, à notre avis, exemplaire :

« Moïse faisait paître le troupeau de son beau-père Jéthro, prêtre de Madiân. Il mena le troupeau au-delà du désert et parvint à la montagne de Dieu, à l'Horeb. L'ange du Seigneur lui apparut dans une flamme de feu, du milieu du buisson. Il regarda : le buisson était en feu et le buisson n'était pas dévoré » (1-2)... « Il dit : "N'approche pas d'ici ! Retire tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte" » (5)... « Dieu dit à Moïse : "Je suis qui je suis". Il dit : "Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Je suis m'a envoyé vers vous" » (14).

Il est extrêmement éloquent que, dans le livre *Le Temps du Buisson Ardent*, le commentaire en cause trouve sa place dans le II^e chapitre – intitulé justement « Timpul Rugului Aprins. Grupul de la Antim » [« Le Temps du Buisson Ardent. Le groupe d'Antim »] –, à savoir le sous-chapitre final « Rugul Aprins » [« Le Buisson Ardent »] (p. 164-169), donc dans un contexte particulier et circonstancié. C'est le contexte où le paradigme « axial » du maître spirituel s'est matérialisé à un moment donné en Roumanie : au monastère de « Toussaint », fondé à Bucarest par Antim Ivireanul (de l'Ibérie du Caucase), pendant les décennies 4-5, mais surtout dans les années 1943-46, lorsque la « rencontre fondatrice » eut lieu. Rencontre d'un groupe d'ecclésiastiques et intellectuels laïques – réunis là-bas en vertu d'une quête religieuse et d'une attente spirituelle communes – avec un moine appartenant à la tradition hésychaste russe, un pèlerin qui se donnait le nom de « Jean, le père étranger », et qui devint le maître spirituel du groupe. D'une part, ceux qui, par association et communion d'ordre spirituel, étaient prêts à recevoir ; de l'autre part, « l'étranger envoyé », venu de loin afin de donner pour eux vie à la tradition hésychaste.

L'interprétation hésychaste de l'épisode de l'*Exode* est bien connue : le buisson brûlant sans être consumé par le feu est une préfiguration de la Vierge, sur laquelle le Saint Esprit est descendu sans la consumer. C'est d'ici qu'on arrive enfin, en pur esprit hésychaste, à l'ardeur ininterrompue de la « prière du cœur »... Comme un argument encore plus topique, on sait aussi que Sandu Tudor, l'animateur du groupe, avait composé un *Acatist al Rugului Aprins al Născătoarei de Dumnezeu* [*Hymne acathiste au Buisson Ardent de la Mère (litt. Génitrice) de Dieu*]. – Membre lui-même du groupe d'Antim, profond connaisseur de l'Hésychasme, sur lequel il a ensuite publié nombre d'articles en Occident, et auquel il se réfère fréquemment dans le livre en question, André Scrima ne saurait aucunement avoir ignoré tout cela.

On a déjà relevé cette option herméneutique principielle de l'auteur : aller toujours à la source première, au texte « originaire » et « originant ». Aussi le sens de la Révélation dans l'épisode de Moïse est-il scruté à partir du passage biblique jusqu'à la destinée de l'Être dans la pensée occidentale. On y décèle la propension de l'auteur à l'interprétation *métaphysique*, en plus grande mesure qu'à celle *mystique*. Il est à retenir, parmi bien d'autres, l'affirmation que le passage du neutre τὸ ὄν de la philosophie grecque au masculin ὁ ὢν (traduction de la formule « Je suis qui je suis » de l'*Exode*) marque le moment où « les limites antérieures se sont brisées » (TRA, p. 166). Cette abolition des limites entre « ce qui est l'Être » et « Celui qui est l'Être », nous la considérons comme définitoire pour la pensée d'André Scrima : là où les usages théologiques parleraient invariablement de Dieu, n'invoque-t-il pas à maintes reprises, et avec insistance, l'« Être », ainsi que l'« Absolu », l'« Infini » ? C'est seulement à la fin qu'il renvoie à la Vierge et à la prière du cœur, comme « stations herméneutiques » ultérieures, donc tout à rebours par rapport à la signification qui prévalait dans le milieu d'Antim.

L'herméneutique biblique, telle qu'elle est pratiquée par André Scrima, atteint peut-être son point culminant dans l'*Évangile selon Saint Jean. Livre de la Passion – livre de la Résurrection*. On pourrait parler ici d'une double approche : l'Écriture est traitée également comme *texte sacré* et comme *œuvre d'art*. Un chapitre de la Révélation et, en même temps, un ouvrage expressif, suggestif, prégnant. Dans ce sens, le succès d'André Scrima s'avère plénier : du détail de paysage et de scénario aux analyses subtiles de la psychologie des personnages, tout se montre lourd de significations. La réaction de l'herméneute est pleine de sensibilité et réceptivité, toujours d'ordre artistique, et cela sur deux plans : celui de la réponse personnelle à l'artisticité de l'écrit ; celui de l'admirable artisticité du propre commentaire.

Les écritures, les textes essentiels en général, ne peuvent se passer, croyons-nous, d'une *beauté* intrinsèque, la beauté grâce à laquelle l'expérience esthétique et l'expérience du sacré se marient. – C'est l'expérience que nous eûmes nous-mêmes devant certains hymnes du *Veda* ou chapitres des *Upaniṣad* : la splendeur du texte sanskrit, parfois d'une grandeur surabondante, parfois d'une monumentalité austère, arrive à t'envoûter, à te confisquer par le simple contact avec sa lettre, avant qu'on ne se mette à le déchiffrer, mais incité par là même à s'y essayer. – La réussite d'André Scrima est d'autant plus remarquable que, cette fois-

ci, l'« étincelle » jaillit d'un texte qui est loin d'être un chef-d'œuvre littéraire dans la langue dans laquelle il nous est parvenu. Tout au contraire, le grec de Saint Jean n'est ni très riche, ni très complexe, parsemé d'expressions raides et de maladroites syntactiques : non pas l'idiome de quelqu'un éduqué dans l'esprit de la culture hellène, mais une *lingua franca*, où transparaisent des structures linguistiques sémitiques. En un mot, un langage qui ne peut être que déconcertant et frustrant pour, disons, celui qui trouve ses délices en fréquentant l'original de Platon, ou (en paraphrasant Salluste) pour *omnis qui litteras Graecas discitus est...* D'autant plus remarquable reste donc la réussite d'André Scrima : l'*Évangile selon Saint Jean* acquiert, dans sa lecture, une vibration spirituelle sans égale, que notre naïveté nous empêchait auparavant de saisir. Toujours est-il que cette vibration est réelle, et c'est l'herméneute qui nous la fait percevoir.

André Scrima se propose *ab initio* de suivre le texte de près :

« Voilà donc pourquoi nous sommes tenus à nous maintenir fidèlement et patiemment auprès de chaque mot de Saint Jean, afin qu'il se fraie un chemin en nous. » (*ESJ*, p. 12)

Au-delà de la fidélité programmatique au texte, il nous faut retenir dans ce contexte une idée-maîtresse d'André Scrima : *le chemin*. Comme l'on verra plus loin, l'herméneutique présuppose la *voie*, le *trajet*, le *cheminement*. Le texte soumis à l'interprétation – ou auquel l'interprète se soumet lui-même – est un territoire où l'on doit trouver son chemin ; c'est ainsi seulement que la pensée originante peut à son tour se frayer un chemin en nous.

La fidélité au texte a des raisons profondes :

« Ce serait absurde de croire à une composition abstraite réalisée comme de l'extérieur et après coup par l'évangéliste. Au contraire la cohérence intime du texte, sa cadence et son rythme admirables proviennent de l'unité même de son regard, de l'acuité de sa vision qui, une fois de plus, en faisant le récit des événements pris dans la trame de l'action extérieure, en perçoit à chaque instant la signification profonde et nous la transmet à nous aussi. » (*ESJ*, p.17)

Il faut aussi souligner le crédit sans réserve qu'André Scrima fait au texte, en vertu de son statut révélé, car

« la connaissance par témoignage et par vision symbolique est un chose trop rigoureuse pour que l'on en abuse, autrement dit, pour qu'on fasse dire n'importe quoi à n'importe quel signe ou mot. » (*ESJ*, p. 49)

C'est ainsi que s'explique l'extrême attention et l'acuité avec lesquelles il déchiffre les correspondances et l'harmonie secrète du texte. Un repère important, dans cette direction, sont les mots-clé qui le jalonnent :

« On a remarqué, non sans raison, l'importance singulière de certains mots-clés dans le vocabulaire de Jean : "Odos" (la voie), est parmi ceux-ci. » (*ESJ*, p.7)

Certes, parmi ces mots-clé il y a des vocables « forts », sémantiquement riches, très expressifs dans le contexte, pour n'en mentionner que « témoigner » (μαρτυρεῖν)/« témoignage » (μαρτυρία), « celui qui a vu » (ὁ ἑώρακώς), « ayant ainsi parlé » (τοῦτο εἰπών), ou « enlever » (αἶρειν), ce dernier terme étant, selon l'auteur,

« caractéristique de Jean qui l'emploie uniquement dans des contextes doctrinalement forts. » (*ESJ*, p. 51)

On sera d'autre part surpris de constater que de tels mots-clé, ayant un rôle structurant dans la composition de l'Évangile, sont des vocables tout à fait neutres – adverbess ou conjonctions – par exemple « alors » (τότε) et « comme », « de même » (καθώς). Et André Scrima d'en déceler la signifiante dans les « structures fines » (*TRA*, p. 25) du texte de Saint Jean...

Attentif nous-mêmes à ce genre de détails significatifs, on voudrait ajouter quelques observations personnelles.

« On a remarqué que – toujours à la différence des synoptiques –, son évangile ne comporte du tout le terme d'«apôtre» : ceux qui suivent Jésus sont pour lui ses «disciples». Cette distinction est lourde de sens sans, bien sûr, constituer une contradiction pour celui qui voit. » (*ESJ*, p. 77)

Donc, pas ἀπόστολος, mais bien μαθητής. Cette constatation est à même d'éclairer un autre passage important (20, 21) :

« Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » (καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς)

Rappelons-nous à cet effet le fameux passage 1, 6 :

« Il y eut un homme, envoyé de Dieu : son nom était Jean » (Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης).

On en peut conclure que Jean emploie ἀποστέλλειν quand il s'agit d'un « délégué » de Dieu – fût-il Jean le Baptiste ou Jésus lui-même –, alors que πέμπειν s'applique aux humains (les disciples) chargés de porter à l'humanité le message du Christ.

Pareillement, lorsque Thomas reconnaît finalement Jésus (20, 28), il s'exclame :

« Mon Seigneur et mon Dieu ! » (Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου).

La manière de s'adresser, au vocatif, avec « Seigneur » (κύριε) est fréquente dans l'Évangile. En cet endroit cependant, quoique les paroles de Thomas soient, du point de vue formel, une réponse (ἀπεκρίθη Θωμάς καὶ εἶπεν αὐτῷ,) – faisant donc partie du dialogue – le cas employé est le nominatif. Au lieu de : « Ô, mon Seigneur ! Ô, mon Dieu ! », comme on pourrait s'y attendre, Thomas semble dire : « En vérité, mon Seigneur et mon Dieu existe et le voici qui se tient devant moi. » Quittant le plan du dialogue, cette réplique se place plutôt dans le for intérieur du disciple incrédule. Il n'y a plus là une *profession de foi*, mais bien, oserait-on dire, une *reconnaissance* tenant (pour reprendre un syntagme fort d'André Scrima) de la *topologie de l'Être*, ce qui n'est pas sans donner beaucoup à penser...

Nous percevons en plus une tension à part dans la façon dont André Scrima se rapporte au texte. Faisant renvoi à chaque verset, n'omettant aucun détail, insérant toutes les données du texte dans sa grille interprétative, le commentateur demeure (comme on l'a déjà souligné) à stricte proximité de celui-ci, lui restant en permanence « fidèle ». De l'autre côté, par l'envergure de sa propre idéation en marge du texte, il sait garder l'écart nécessaire pour que le commentaire n'en soit pas seulement un accompagnateur élucidant, mais bien davantage, un texte en soi, toujours en parfaite consonance (*symphonique*, pourrait-on dire) avec l'autre. Cette tactique de se placer simultanément *près* et *loin* du texte nous paraît vraiment captivante.

L'essentiel c'est l'équilibre entre la dimension « christologique » de l'interprétation et sa dimension « théologique » : dans ce cas (et non seulement), la vision du commentateur a son noyau dans la *Présence* permanente du Père au cœur de l'action dont le personnage central est le Fils, dans le déchiffrement continu de la transcendance sur un plan qui, autrement, risquerait de s'appauvrir. Et André Scrima d'insister sur ce sujet :

« Jésus ne parle qu'une présence du Père, et en unité étroite et invisible avec lui... Ce sceau de vérité imprimé par la présence du Père. » (*ESJ*, p. 24)

De fait, le Père est avec le Fils et le Fils est avec le Père, et cela dès le début et incessamment, avant que le Fils ne s'élève au plan où se trouve le Père, pour le rejoindre...

Ce poids de la présence de Dieu, relevé avec tant d'insistance par André Scrima dans ses commentaires à l'*Évangile* – après tout, un récit des événements concernant le Fils de Dieu dans ce monde-ci, d'en-bas – nous autorise à reconsidérer le terme de « théologien ». En effet, ce n'est pas pour l'inclure dans la catégorie ultérieure des auteurs ecclésiastiques ainsi désignés que, selon la tradition orientale, Saint Jean est nommé Théologien, mais par contre, dans l'acception première du mot, comme quelqu'un « qui parle de Dieu » (λέγων περὶ τοῦ Θεοῦ). C'est dans le même sens que doit être prise cette affirmation d'André Scrima au sujet de la Croix :

« C'est par elle que s'opère non seulement le retour au sein du Père mais, l'on peut dire avec nos paroles, c'est elle qui marque la béance, l'ouverture, par où le mystère à jamais inépuisable de l'intériorité de Dieu, de Dieu en Soi, de la vie même de Dieu, se déverse maintenant à travers Jésus sur le monde. Oui, *la Croix est théologienne* (n. s.) avant tout, pour Jean. » (*ESJ*, p. 35)

Ces considérations font sans doute ressortir le rôle essentiel que le commentateur confère à la Croix dans la perspective – chrétienne dans ce contexte – de la *topologie de l'Être*. Allant plus loin encore, il touche aux significations universelles de la Croix, à son symbolisme cosmologique : le bras horizontal en est celui qui sépare l'en-Haut de l'en-Bas, alors que le bras vertical rend possible la communication des deux plans (voir *ESJ*, p. 36).

Mais cette plénitude de la Présence coïncide, paradoxalement, avec l'expansion maximale de l'absence :

« Sur la croix on arrive à l' "anéantissement" de ce Dieu qui est mis à mort en la personne de Jésus Christ. Et ainsi, le néant vers lequel Il s'achemine par sa propre volonté devient (...) la suprême attestation de l'être. (...) Pour nous il est difficile à comprendre, mais si on approfondit le sens de la croix, on se rend compte, je le répète, que par elle le néant devient une modalité d'attester l'être. La croix constitue le "niveau zéro" de la présence de Dieu. » (TRA, p.79)

On peut ajouter à cet égard que dans la *BṛhadĪraṅyaka-upaniṣad* V, 1, le Plein, désignant l'Absolu, s'identifie au vide :

« Cela est plein (*pūrja*), ceci est plein ; le plein surgit du plein. Une fois ôté au plein le plein, c'est toujours le plein qui reste. *Brahman* c'est le vide (*kha*) ; le vide est ancien, le vide comporte l'air. »

De même, dans la philosophie bouddhiste *MĪdhyamika*, l'Absolu, conçu comme « vide » (*śūnya*) ou « vacuité » (*śūnyatā*), est dénommé « brillant », « resplendissant » (*prabhāsvara*), pour que dans sa variante lamaïste le « Vide » (*sto, -pa-ñid*) soit identifié à « La Claire Lumière » (*'od-gsal*).

Si on peut parler de la Croix en termes de « niveau zéro » de la présence, c'est dans le même esprit qu'on comprendra aussi l'assertion suivante :

« Dans la topologie de l'Être, le désert marque le lieu "blanc" de la néantisation. » (*DsL*, p. 289)

Et cela d'autant plus que le désert, cet espace du « manque » par excellence, du « rien », connaît une seule et unique présence : celle du Soleil, de la Lumière. Pour fermer le cercle, rappelons-nous l'importance dont jouit la lumière chez Saint Jean, importance que les commentaires d'André Scrima ne manquent pas de souligner avec insistance.

L'herméneutique religieuse a en principe pour objet les Écritures, les textes primordiaux, révélés. Dans ce cas, les difficultés sont dues, en tout premier lieu, à l'« antiquité » de ces textes, conçus à époque ancienne et rédigés en langues anciennes. Pour restituer les significations d'un tel texte,

l'audace interprétative doit être doublée de finesse philologique et prudence intellectuelle, assumant de manière créatrice sa lettre comme son esprit. Les interprétations bibliques d'André Scrima, nous espérons l'avoir montré précédemment, se rangent parmi les succès indiscutables de ce type d'approche. On pourrait cependant être surpris de retrouver la même stratégie herméneutique si complexe appliquée pas à l'*Exode* ou à l'*Évangile selon Saint Jean*, mais à l'*Épître du Père Jean l'Étranger*. Ce n'est pas un texte datant de deux millénaires près, mais seulement d'un demi-siècle, qui ne vient donc pas de l'Antiquité, mais de la contemporanéité, qui n'est pas en grec (ou quelque langue orientale), mais en bonne langue roumaine (encore qu'il fût initialement pensé en russe, comme le *Nouveau Testament* fût pensé en araméen...) Par conséquent, on s'attendrait à un texte qui se livre à nous directement, sans recours aux savantes méthodologies de lecture. André Scrima se penche pourtant sur l'*Épître* exactement comme il s'est penché autrefois sur l'*Écriture* : la même approche fraîche, en « prise directe » avec le texte, la même ouverture maxima à ses suggestions, la même attention au détail révélateur, la même acuité de la mise en relief des mots-clé, la même sensibilité à l'artisticité du texte, à la *beauté* d'une expression heureusement employée, d'une situation évoquée avec prégnance, etc. Pas en dernier lieu, et complémentaires de la « fidélité » au texte, la liberté et l'envergure de sa propre pensée, rendant le commentaire un texte à grand souffle lui-même : non pas un adjoint, mais un partenaire de l'autre. Si le traitement idéationnel d'écrits tellement différents et éloignés dans le temps et l'espace – quoique relevant de la même Tradition – ne peut avoir les mêmes raisons philologico-historiques, il s'ensuit que la raison de leur traitement identique se trouve ailleurs.

Il ne s'agit alors pas d'approcher un ouvrage moderne – en l'occurrence, ledit « statement » du moine russe – conformément aux approches des écritures anciennes, mais bien à l'envers : d'approcher les écritures anciennes comme si elles étaient modernes. Aux yeux d'André Scrima, nous croyons l'avoir compris, tous les textes religieux importants sont *modernes*, dans la mesure où ils parlent avec authenticité aux esprits élevés de notre époque – et à ceux de toute époque –, dans la mesure où ce ne sont que des expressions différentes de la même tradition qui est toujours vivante. Il n'existe donc pas de textes *anciens* et de textes *nouveaux*, il existe seulement des textes essentiels. Dans ce sens, André Scrima arrive à nous persuader que l'*Épître du Père Jean l'Étranger* est bien un texte essentiel.

Non désireux de tenter l'impossible, nous ne nous proposons pas de résumer, d'exposer de manière synthétique et systématique le premier chapitre du livre *Le Temps du Buisson Ardent*, ni de l'analyser à proprement parler. L'entreprise nous semblant téméraire, on se confinerà à quelques impressions de lecture et observations.

Ce qui frappe, du premier moment, dans la « lecture herméneutique » effectuée par André Scrima, c'est une mobilité intellectuelle hors du commun : l'élan de la pensée qui se promène avec la même audace dans le domaine de la religion, mais aussi de la métaphysique ; des arts, mais aussi des sciences ; des auteurs anciens ou médiévaux, mais aussi des modernes ; du Christianisme, mais aussi de l'Islam, du Bouddhisme ou de l'Hindouisme. Loin d'être éclectisme ou frivolité culturelle, il s'agit d'une attitude principielle, que l'auteur expose ailleurs très clairement :

« Comment rester en dehors des textes fondamentaux, de la Sagesse rendue palpable dans le texte révélé et, par lui, accessible au-delà de toute limitation. (...) On fuit justement sa nouvelle offre [scl. de Dieu], étonnante, enrichie, inattendue, qui fait exploser nos préconceptions de la manifestation divine. » (*DIL* 295, p. 8)

Le caractère prolifique, polymorphe du discours est, à première vue, tout à fait déconcertant : déceler, parmi les volutes herméneutiques, l'idée centrale, l'unité de vision, représente un véritable « challenge ». Mais ce qui se montre au premier abord comme une incomparable vivacité mentale s'avère, à un examen plus poussé, une profonde dynamique de l'esprit. L'itinérance, la pérégrination, la progression se laissent saisir comme un vrai leitmotiv : un sous-chapitre contient dans son titre le mot « voie », un autre – « trajet », un troisième – « itinéraire ». Il y a là une *méthodologie* de lecture ; c'est pourquoi un terme qui préoccupe l'auteur est précisément celui de « méthode » (μέθοδος), qu'il prend dans le sens de « faire chemin avec », « avancement sur la voie et avec elle » (*TRA*, p. 26), ou, sur les traces de Platon, « procéder », « poursuivre sur la voie » (*TRA*, p. 72).

Partageant la vision pluraliste d'André Scrima, nous signalons le fait que, dans la culture indienne aussi, toute expérience intellectuelle – expérience spirituelle à la fois – est regardée comme un cheminement, une traversée, celle d'un trajet initiatique. Il est parlant que le texte le plus important d'exégèse du ritualisme védique est intitulé *atapatha-brāhmaṇa*, c'est-à-dire « le Brāhmaṇa des cent chemins ». Pareillement, le vocable *adhyāya*, dont le sens usuel est celui de « livre » ou « chapitre »,

dérive du verbe *adhi-I* (« apprendre », « étudier ») qui, étymologiquement, signifie « parcourir », « aller jusqu'au bout ». Enfin, un fameux traité de dogmatique bouddhiste, composé en langue pĀli par Buddhaghosa, s'appelle *Visuddhi-magga*, c'est-à-dire « Chemin de la pureté »...

La vocation religieuse se révèle comme foncièrement non statique : il s'agit en fait d'une stabilité dans le mouvement... La relation de l'homme avec Dieu consiste en une *quête*, donc un voyage vers Lui ; le médiateur de cette relation – le père spirituel – est un *envoyé*, donc un voyageur à son tour, guidant l'autre sur un chemin commun à tous les deux. C'est une « fluidité », pas dans l'acceptation d'évanescence, d'inconsistance, mais dans celle de mobilité créatrice, à laquelle s'oppose, dévastatrice, la « solidification de l'humanité ». L'existence est un *chemin* parsemé de *signes* qui attendent à être déchiffrés pas à pas, même si la signification globale et ultime se dévoilera beaucoup plus tard, tout en restant « l'énigme maximum »... :

« Dans l'Écriture on rencontre parfois des allusions à une "astuce" divine, une manière de conduire les voies de l'histoire là où ceux qui s'imaginent les diriger ne le soupçonnent même pas. (...) Le Christ parle de notre presque obligation de lire "les signes des temps". (...) Et ces "signes" ne sont pas seulement ceux venant de l'avenir, mais surtout ceux déjà inscrits dans notre histoire, dans la substance du temps qui sollicite sans cesse notre intelligence, notre discernement vivifié par la foi. » (*DIL* 295, p. 8).

Un chemin « porteur de signes » – à la fois « signifié » et « signifiant » – est aussi tout écrit religieux, dont la lecture adéquate « distingue un fil conducteur serpentant à travers le texte, guidant le lecteur de station en station » (*TRA*, p. 39). Caractérisant en ces mots la lecture des écritures « en état de prière », André Scrima applique la même méthode à l'*Épître du Père Jean l'Étranger*. « Le fil conducteur » nous apparaît être ici l'*actance* du Saint Esprit à travers la personne *dépersonnalisée* du maître spirituel, appartenant à la Tradition et exposant celle-ci. Et Tradition (*παράδοσις*) veut dire « transmettre », « remettre » aux autres la présence de l'Esprit qui opère dans le « starets », de l'Esprit qui s'est déversé sur le monde lorsque Jésus Christ, crucifié, expira, « remit son esprit » (*παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*). En suivant ce fil, l'herméneute fait de multiples et dynamiques arrêts, en fait des incursions pénétrantes dans divers territoires qui lui sont familiers,

des territoires apparemment divergents quelquefois, mais dont la haute convergence sera, pour nous, bientôt mise au jour.

Il n'est plus question – on l'a déjà dit – de textes anciens et textes nouveaux, mais uniquement de textes *actuels*, dans la mesure où ils témoignent tous de l'*actance* divine.

En outre, ce type d'herméneutique et la vision qu'il vient exprimer supposent, inévitablement, le déchiffrement d'autres signes aussi, en d'autres endroits. Se soulève ainsi le problème du pluralisme religieux, sur les fondements duquel André Scrima s'interroge :

« Or, un des ces signes n'est-il pas l'intuition du Logos de Dieu, comme il le décide, en d'autres lieux, sous d'autres formes ? Ce traitement *créateur* de la foi me semble quelque chose d'exaltant, de libérateur... » (*DIL* 295, p. 8)

Quand, pour élucider les sens de la *bénédiction* – à côté de la *Genèse*, l'*Évangile*, les penseurs du Moyen Âge occidental, l'iconographie byzantine, Saint Syméon le Nouveau Théologien – on invoque des prières judaïques, des épithètes musulmanes ou la cosmologie hindoue, n'y a-t-il pas du pluralisme religieux ? Un pluralisme religieux en vertu duquel l'auteur peut déclarer que

« La Résurrection christique, eschaton réalisé, se situe *extra-* ou *meta-*traditionnellement. Autrement dit, elle ne se réfère plus à une tradition délimitée. » (*TRA*, p. 63, n. 20)

C'est dans le même esprit qu'il peut parler, par contre, des « déterminations diminuantes du statut religieux » (*TRA*, p. 45), ou affirmer que l'attitude hautaine et les tendances dominatrices de l'Église chrétienne sont allées « à l'encontre de l'esprit de son Fondateur divin » (*TRA*, p. 131).

De fait, la prémisse de tout pluralisme religieux ne peut être que l'unité (nommée parfois « transcendante ») du Sacré, du Divin, et portant l'unité (nommée parfois « archaïque ») de la pensée religieuse, unité qui se reflète diversement dans la multitude des croyances particulières :

« Exclure, interdire l'étranger et l'étrange, c'est se clore, s'amoinrir, se scléroser en fin de compte : même dans la manière de concevoir sa propre appartenance religieuse, qui devient habitude, routine. » (*DIL* 308, p. 11)

Enfin, l'important c'est de ne pas ignorer l'unicité de la Lumière, pour se laisser aveuglé par la diversité de ses couleurs :

« Dieu ne saurait être confiné dans une forme prélevée de nos domaines naturels : ethniques, nationaux ou même religieux. Comme jadis, sur le Thabor, sa réverbération est lumière pure : le blanc de la lumière créée. Je ne crois pas qu'on le verra mieux en le teignant en rouge, vert, bleu, indigo ou violet... » (*UTR*, p. 15)

Sur la plan des préoccupations savantes, la solution de ce dilemme risque soit d'incliner à la « timidité » du comparatisme morphologique ou phénoménologique, soit de glisser dans le réductionnisme frustrant à la René Guénon. À propos de ce dernier, dont il reconnaît par ailleurs les mérites de pionnier en matière, André Scrima dit :

« Il a tracé un schéma tellement large qu'on n'en perçoit plus les frontières ; mais cela reste quand-même un schématisme. » (*DIL* 295, p. 8)

Dans les deux cas, l'appétit *corrélatif* l'emporte sur la sensibilité à la prégnance et à la substance de chaque *corrélat* particulier. Le goût pour le général, l'élan de la généralisation se trouvent ainsi satisfaits, parfois, au détriment de l'individuel, encore que ce dernier soit le seul qui nous fût donné comme voie d'accès au général, à l'universel.

André Scrima évite de main de maître tous ces risques. La clé de sa réussite herméneutique est livrée, à coup sûr, par l'armature d'un texte, relevant d'une tradition, texte dont les « structures fines » sont scrutées d'abord en profondeur, pour que la syntagmatique s'en ouvre ensuite aux associations les plus généreuses sur le plan paradigmatique. Le bon équilibre donc – la bonne tension plutôt – entre le particulier et le général, équilibre et tension en l'absence desquels le particulier risque l'opacité, et le général la désincarnation.

On peut bien s'imaginer sans peine une lecture herméneutique tout aussi percutante, tout aussi riche en corrélations avec d'autres traditions, effectuée par André Scrima lui-même – ou par un autre André Scrima – sur un texte de mystique islamique, disons, ou sur un ouvrage philosophique sanskrit :

« L'avènement du Christ n'exclue pas, comme certains représentants du Christianisme pourraient se l'imaginer, la survenance d'autres voix, d'autres

figures de la vraie révélation, tel un Muhammad, par exemple. Le Christ, qui ne fait pas nombre avec ces figures, connaît dans une perspective surtemporelle leur apparition. Or, un chrétien devrait se comporter à leur égard avec responsabilité, avec compréhension des profondeurs et avec ouverture vers un avenir, autre que celui conçu, proposé et même imposé par l'histoire immédiate, matérielle. Il y eut des chrétiens qui se sont comporté ainsi... » (*DIL* 308, p. 11)

Dans le désir de donner un exemple de réussite herméneutique – quoiqu'en face d'un vrai embarras du choix –, on s'arrêterait finalement au sous-chapitre intitulé « Le livre circulaire », figurant dans la première partie du volume *Le Temps du Buisson Ardent. L'Écriture*, le livre circulaire, enroulé, dont parle l'*Apocalypse*, et le *Codex*, le livre rectangulaire renfermant entre ses couvertures la pensée juridique de l'Empire Romain, sont rapportés, en vertu de l'homologie Livre/Cosmos, aux « deux figures essentielles de la manifestation » (I, p. 88, n. 25) : le *cercle* et le *carré*, dont le premier symbolise la dynamique céleste, et l'autre la stabilité terrestre.

« On passait donc – explique André Scrima – du livre circulaire, solidaire de l'image de la circularité du temps et du devenir, au livre rectangulaire, solidaire de l'expression ferme, instituée, installée, de la forme quadratée. Le livre devient, dès lors et jusqu'à nos jours, l'objet rectangulaire qu'on n'enroule et déroule plus en entier, mais on feuillette feuille après feuille, c'est-à-dire on le soumet à la succession et à la fragmentation. » (*TRA*, pp. 88-89)

Devrait-on identifier encore d'autres mots-clé dans le discours d'André Scrima – ce qui revient à se laisser inspirer par sa propre méthode herméneutique –, on choisirait sans hésitation « vivant », ainsi que « libre »/ « liberté ». Dans leur sens fort, ces termes viennent, sans doute, structurer la vision de l'auteur, centrée sur le dynamisme et l'authenticité maxima de l'aventure spirituelle.

L'association de ces mots-clé en syntagmes comme « L'Absolu Vivant », « Le Vivant-Absolu », « L'Infini vivant », « La Vérité vivante », « L'Être ouvert et vivant » (à côté de « Dieu le vivant »), mais également « œuvre et relation vivante avec Lui », « tradition vivante », « gnose vivante » et, enfin, « la liberté de l'être », « liberté ressuscitée », « l'interminable liberté de l'homme vivant », pour culminer avec : « Mais le Christ a apprécié essentiellement et uniquement notre liberté » (*TRA*, p. 107), ne fait que confirmer, croyons-

nous, la grille herméneutique selon laquelle nous avons tâché d'approfondir les écrits et la pensée d'André Scrima.

Remarquons qu'une lecture herméneutique tout aussi révélatrice suscite à André Scrima non seulement l'*Écriture*, mais également l'*Image*. N'oublions donc pas que, dans le territoire spirituel « originant » où l'auteur nous invite et nous guide, la pensée s'exprime essentiellement par l'*image* – fût-elle noétique, poétique, plastique, etc. – puisque la pensée est née grâce à l'image. De même, n'oublions ni le fait que les « traces » (γραμμά) que son herméneutique tâche de déchiffrer partout viennent, en langue grecque, du verbe γράφειν, qui signifie « écrire » et, à la fois, « dessiner », « peindre »... La solidarité des deux formes d'expression se trouve relevée par l'herméneute :

« Le texte même de l'*Écriture*, mais le témoignage iconographique aussi, offrent, tous les deux, une graphie, c'est-à-dire un enfilage organique de *traces*, de *grammai* ; dans le second cas, elles revêtent l'aspect d'une *eikon*, d'une forme-image, d'une figure (...) le témoignage de l'*Écriture* et de l'iconographie et, en fin de compte, la créature – regardée comme catégorie synthétique de ce que nous appelons manifestation, création – relèvent, tous, du texte, de la texture, d'un tissu. » (*TRA*, pp. 82-83)

Reprenant à notre tour cette idée, on pourrait dire que la quête de la « topologie de l'Être » se conjugue naturellement avec le déchiffrement de la « topographie de l'Être » ; dans la diversité déconcertante de leur propres expressions, les deux démarches restent complémentaires. Ainsi toute création véritable – religieuse, philosophique, poétique, plastique, musicale, scientifique – est part de la grande Création, portant de la sorte – sous différents aspects, en différentes mesures – des *traces* qui attendent d'être cherchées, des *signes* qui demandent d'être déchiffrés, pour nous communiquer, pareillement, l'omniprésence du Divin. Par conséquent, si

« sous le signe de l'Absolu vivant, la circulation de l'aspiration montre les uns, tout comme les autres [scl. ecclésiastiques et laïcs], équidistants du but » (*TRA*, p. 154),

alors un passage de l'*Écriture* et un ouvrage « profane » (par exemple un poème du XIX^e-XX^e siècle : Poe, Mallarmé, Apollinaire, Rilke...) peuvent

aussi être équipollents dans l'horizon de la vérité première et, en même temps, ultime.

Se penchant sur l'*image*, l'auteur choisit avec prédilection des spécimens d'art religieux de tradition byzantine – une patène d'Antioche, une mosaïque de Kahriye Djami illustrant l'*Apocalypse*, l'icône *Les Saintes Femmes au Tombeau* appartenant à l'école d'André Roubliov, – mais il s'occupe aussi d'une croix hispano-américaine. Il s'agit, dans tous les cas, d'œuvres dont la réception purement esthétique doit être doublée de l'attention à leur signification spirituelle :

« L'objet d'"art religieux" (nous préférons "art traditionnel"), si beau et précieux soit-il par ailleurs, recèle une autre fonction, voire une autre qualité d'être dont le seul regard fût-il admiratif accordé à son apparence extérieure n'en assure pas l'intelligence. Il se propose – discrètement, mais essentiellement – comme *médiateur* d'un processus de connaissance vécue. (...) L'"objet d'art" nous engage ainsi sur une *voie* au long de laquelle l'esprit rejoint le songe (n'est-ce pas l'aspiration définissant quelque part l'art lui-même ?) ; au bout de laquelle (mais ceci est la visée cachée, intime de l'art *traditionnel*), l'imaginaire réintègre à son tour l'Esprit. » (MAR 4, p. 39)

André Scrima commence par exalter la qualité intrinsèque de l'objet d'art, en usant d'expressions comme « une grande beauté plastique, parfaitement dominée esthétiquement » (TRA, p. 84), pour en annoncer tout de suite le contenu d'ordre spirituel :

« un objet fin, voire élégant, qui fut de toute évidence travaillé avec une maîtrise exceptionnelle mais aussi avec un savoir particulier, inscrit et révélé à la fois dans les figurations symboliques qu'elle porte. » (MAR 4, p. 40)

L'analyse plastique vise la détection et l'intelligence des *traces*, des *signes*. Puisqu'on se maintient dans le domaine de la *topologie de l'Être*, il s'agit de déceler la signification cosmique de l'image qui, par des moyens spécifiques, vient figurer justement le *topos* en question. Dans ce sens, l'icône *Les Saintes Femmes au Tombeau* représente

« le paysage cosmique, réduit à la tension polarisante entre le gouffre ouvert dans la caverne et le sarcophage qui semble surgir de son obscurité. » (TRA, p.74)

Outre la signification de la découverte du tombeau vide dans l'épisode de la Résurrection, on doit noter que cette image est « lue » comme un cosmogramme : le sépulcre, endroit central et lieu de l'Absence, marque le mont cosmique ; la sphère figure

« la circularité de la manifestation et le devenir cosmique » (*TRA*, p.76),

tandis que les ailes de l'ange indiquent, respectivement,

« le passage de l'axe du monde de l'inclinaison spécifique de la condition manifestée à la rectitude zénithale de la résurrection. » (*TRA*, p. 77)

Mais la circularité n'est pas forcément celle de la manifestation : elle est à même d'en représenter précisément le contraire, à savoir la fin des temps, la contraction de l'univers, dont parle l'*Apocalypse* :

« le cosmos visible peut s'enrouler, peut se replier en vue d'autres destinées futures. » (*TRA*, p. 84)

Expliquant d'une manière proche à la classique méthode « iconologique » – par référence à l'arrière-plan théologique de la zone et de l'époque où l'image fut créée –, la présence des seuls apôtres Pierre et Paul à la Communion, André Scrima relève, à côté des connotations liturgiques de la représentation, ses suggestions cosmiques. L'espace qui abrite la scène de l'eucharistie s'identifie, de par sa circularité, au Cosmos même ; si le pain du saint sacrement y est figuré de façon strictement frontale (à l'encontre des lois de la perspective), c'est pour marquer le centre de cette patène-cosmos, la place où Jésus Christ apparaît « en sa présence personnelle (transmondaine) » (*MAR* 4, p. 53).

On retrouve, dans l'interprétation en cause, le type de jeu étymologique cher à l'auteur, dont nous avons fait mention plus haut. Les parcelles imprimées sur le pain eucharistique, pour suggérer la distribution de celui-ci à tous les membres de la communauté chrétienne, sont nommées par André Scrima *myrides*. Toutefois, ce terme n'existe pas en grec ; il y a, en échange, *merides* (μερίδες, « parties », « portions »), comme il y a *myrioi* (μυριοί, « innombrables »). Par la contamination des deux vocables, l'herméneute a forgé un nouveau mot, mettant davantage en relief l'idée de l'infinitude de la distribution sacramentale du corps de Jésus...

Enfin, en interprétant une croix hispano-américaine, André Scrima insiste – comme on pouvait s’y attendre – sur le fait qu’elle doit être *parcourue* pendant l’exercice de contemplation, étant, évidemment, porteuse de *signes*. Elle participe en même temps du symbolisme cosmique, ou plutôt anthropo-cosmique, ce qui dépasse – sans la diminuer – sa signification d’instrument de la Passion du Christ. La croix portant la représentation stylisée de la couronne d’épines devient ainsi symbole de l’Axis Mundi, associé avec le symbole Solaire, pour évoquer le solstice, le moment de la Manifestation. La perspective pluraliste n’y manque pas, car André Scrima élargit, et avec profit, son commentaire par recours à d’autres traditions : l’Inde pour le poteau sacrificiel (*yāpa*), les *maḍala*, ainsi que pour le Géant cosmique primordial (*puruḍa*), mais aussi la tradition hébraïque et l’Islam pour les variantes de ce dernier motif.

L’herméneutique de l’image chez André Scrima mériterait sans doute d’être traitée plus amplement. Si nos considérations à cet égard ont été peut-être trop sommaires, c’est aussi parce que l’*image* occupe une moindre place, par rapport au *texte*, dans son œuvre herméneutique. En tout cas, ce qui vient d’être dit est à même, espérons-nous, de répondre affirmativement à la question de l’auteur même :

« Could it be that what we – somehow casually – call “art” conceals in some of its “less visible” quarters, precisely, the tracing, the remembrance of its original “topology of Being” ? » (*AIV*, p. 165)

Pour définir sa propre démarche, André Scrima évoque « la lecture et l’interprétation “ vivante ” » (*TRA*, p.17), « une lecture “intérieure”, commentée » (*ESJ*, p.1), ou l’« exercice de lecture opérant un “déchiffrement en acte” » (*MAR 2*, p.189). C’est précisément ce type de lecture que nous avons essayé – en prenant l’auteur pour modèle – d’appliquer à ses écrits. Néanmoins, s’il s’agit en premier lieu d’« une herméneutique vivante, spécifiant les modalités de lire et de comprendre l’*Écriture* comme voie spirituelle » (*TRA*, p. 38), n’oublions pas que l’*Écriture*, en tant que « voie », comporte des « stations ». Loin d’être le *terminus* de notre cheminement à travers l’œuvre d’André Scrima, la présente étude n’en est rien qu’une modeste *station*.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages cités

- AIV** – André Scrima, « “Art” and the Topology of Being : Introducing a Threefold Homage to Kapila Vatsyayan », dans : *Art – The Integral Vision*, New Delhi 1994, p. 165-166.
- DIL 295** – « Dinamica întâlnirii: André Scrima în dialog cu Andrei Pleșu », *Dilema* 295 (1998), p. 8.
- DIL 308** – André Scrima, « Moduri de a sărbători *versus* înțelesul sărbătorii », *Dilema* 308 (1998), p. 11.
- DIL 331** – « Un “test de la capăt” al faptului religios: André Scrima în dialog cu Andrei Pleșu », *Dilema* 331 (1999), p. 8-9; 333 (1999), p. 11.
- DsL** – André Scrima, « Parabola unor aproape-întâlniri »; « Pustiul și Ființa – După o rostire inedită a lui M. Heidegger – », dans : Sorin Antohi, Aurelian Crăiușu (éds), *Dialog și libertate. Eseuri în onoarea lui Mihai Șora*, Bucarest 1997, p. 279-282; 286-296.
- ESJ** – André Scrima, *Évangile selon Saint Jean. Livre de la Passion – livre de la Résurrection*, 1985-1986 (en manuscrit).
- MAR 4** – André Scrima, « Deux pièces d’art traditionnel: regards, déchiffrement » (« In memoriam Dominique de Menil »; « Énigme d’une croix espagnole »; « Regards sur une patène byzantine »), *Martor* 4 (1999), p. 37-54.
- TRA** – André Scrima, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Bucarest 1996.
- UTR** – André Scrima, « Cuvânt înainte », dans: F. Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, Bucarest 1994, p. 5-18.

Ouvrages consultés

- André Scrima, « Despre munte », *Dilema* 254 (1997), p. 11; 255 (1997), p. 11.
- André Scrima, « Priceperea de a sărbători; priceperea sărbătorii », *Dilema* 307 (1998), p. 11.
- André Scrima, « Un pelerinaj, câteva întâlniri... – sau “cum neașteptatul mai coboară încă printre oameni” », *Dilema* 376 (2000), p. 11.
- André Scrima, « Stefan le Grand: du “récit initiatique” au “sanctuaire supérieur”. Interlude herméneutique en marge d’un légendaire roumain (I) », *Martor* 2 (1997), p. 189-198.