

Les limites de la discursivité : « honorer par le silence » chez Maxime le Confesseur

Florin Crismareanu
Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iasi

Abstract

Limits of Discursivity: “Honor by Silence” in Maximus the Confessor

Maximus the Confessor granted in his works a certain attention to the issue of *silence* (σιωπή). The majority of the researchers that interpret the Maximian writings, especially, E. Michaud, V. Grumel and H.U. von Balthasar, have approached the theme of *silence* by referring to the difficult issue of the *apocathastasis*. Recently, C. Boudignon discusses about silence as tightly related to the Maximian exegesis. In this study I aim to highlight the interpretations of modern scholars in order to show, on one hand, that in the writings of the Confessor the influence of monastic sources is evident and, on the other hand, that one may observe many contexts in which silence occupies a meaningful place.

Keywords: Maximus the Confessor, silence, *honor by silence*, anagogy, tradition, interpretation

Maxime le Confesseur (580-662) appartient à une tradition qui a accordé dans ses textes une importance assez grande à la question du *silence* (σιωπή), qui s'étend chronologiquement – sans syncope, mais avec les nuances de rigueur –, de Pythagore jusqu'à Wittgenstein. Généralement, les chercheurs qui se sont penchés sur les écrits maximiens (notamment E. Michaud, V. Grumel, H.U. von Balthasar), ont abordé le thème du *silence* dans le cadre du problème ardu de *l'apocatastase*, analysé par Maxime dans *Quaestiones et dubia*

* **Acknowledgment:** This work was supported by a grant of Ministry of Research and Innovation, CNCS - UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0941, within PNCDI III.

19 (Daley 1982, 309-339)¹. Christian Boudignon a analysé la place qu'occuperait le silence dans le cadre de l'exégèse maximienne – vu surtout *Quaestiones ad Thalassium*, Prooemium, 43 et 44 (Boudignon 1998, 353-363). En ce qui suit, après une brève énumération des auteurs qui auraient pu influencer Maxime à cet égard, je me propose de nuancer les interprétations que proposent certains exégètes contemporains et de montrer qu'on peut rencontrer dans les œuvres du Confesseur des contextes où le silence joue plusieurs rôles.

Je suis enclin à croire que ce registre ambivalent du silence qu'on rencontre dans les œuvres de Maxime se présente dans une progression qui part du *silence* (vu comme la solution la plus adéquate, apophatique concernant les questions divines), et va jusqu'à *l'abandon du silence* (lorsqu'il s'agit de la défense de la foi). Le silence, *maintenu* à propos de mystères divins, est *abandonné* lorsque la défense de la foi est en jeu.

I. Du point de vue historique, Platon, sous l'influence de l'école pythagorique (qui « imposait à ses disciples un silence de cinq ans » – Sénèque 1897, 114), est parmi les premiers auteurs à parler d'un « solennel silence » (Platon 1989, 180), tandis que Plutarque nous dit que « le silence a quelque chose de profond, de religieux, de sobre » (Plutarque 1975, 232). Une source très importante pour notre sujet est Damascius, qui affirme : « mais celui-là [l'Indicible], c'est par un silence parfait qu'il faut l'honorer, et d'abord même par une inconnissance parfaite, celle qui tient toute connaissance pour indigne » (Damascius 1986, 11). Dans l'espace latin, Sénèque écrit à Lucilius que « la philosophie veut un culte muet » (Sénèque 1897, 115). On a assez parlé de l'influence d'Évagre le Pontique sur Maxime², pour notre cas est utile l'affirmation du moine Évagre conformément à laquelle « la contemplation de la Trinité sainte c'est la paix et une quiétude ineffable » (Évagre le Pontique 1958, 46). Parmi les auteurs que Maxime a lu directement on compte aussi Diadoque de Photicé (env. 400-486), dont on a gardé l'apophtegme suivant : « Abba Diadoque dit : „De même que les portes des bains continuellement ouvertes font très vite partir la chaleur au-dehors, ainsi l'âme, lorsqu'elle veut dialoguer beaucoup, même s'il lui arrive de dire de belles choses, dissipe sa propre chaleur par la porte de la parole. Il est

donc beau, le silence opportun, puisqu'il n'est rien d'autre que la mère des pensées les plus sages" » (Diadoque de Photice 1943, 130). Dans le cadre de cette tradition qui a précédé Maxime, une place importante revient, certainement, à Denys l'Aréopagite, qui conseille maintes fois de pratiquer le silence, ce « chaste silence » (Denys l'Aréopagite 2016a, 325). En synthétisant l'attitude des Pères Grecs, H.U. von Balthasar disait que « la pensée grecque s'abîme dans un silence de plus en plus profond devant l'ultime mystère de Dieu » (von Balthasar 1947, 59; Ică 1998, 447).

Pour ce qui est du silence, de l'attitude d'« honorer par le silence » du mystère, Maxime se revendique d'une tradition monastique³, et notamment d'Évagre, de Diadoque et de Denys, qui, à leur tour, ont assimilé la tradition philosophique (notamment l'École pythagorique et Platon, Sénèque étant ici un exemple qui annonce le passage de cette problématique dans l'espace latin aussi).

II. Je considère que, du moins dans les textes des Pères de l'Église, chez Maxime en particulier, il ne faudrait pas voir le discours humain seulement comme un acte de communication d'un message précis, parce que le discours patristique visait toujours la finalité sotériologique pour la personne à laquelle on adressait le message. « Je t'en prie, Père, dis-moi quel a été le but de l'incarnation du Seigneur ? » demande souvent le disciple au vieillard (*geron*) et il répond « c'est notre salut qui a été le but de l'incarnation du Seigneur » (Deseille 1990, 227-228). Comme on peut voir de ses textes (en particulier dans les prologues à la *Mystagogie* et aux *Quaestiones ad Thalassium*), Maxime n'aurait peut-être eu l'intention d'écrire *Liber Asceticus* non plus, si ce livre n'avait pas été utile aux moines, qui l'ont probablement demandé d'ailleurs⁴. Maxime n'écrit jamais pour le simple plaisir d'écrire, comme le pense J.-L. Marion sur la théologie : « il ne devrait falloir aucune justification à s'essayer à la théologie, que l'extrême plaisir d'écrire. La seule limite à ce plaisir, en fait, se trouve dans la condition de son exercice » (Marion 1991, 9; Crîșmăreanu 2016, 59-71), mais toujours à la demande des frères, qui attendent l'éclaircissement d'une certaine question difficile. Faute de pareilles demandes explicites, Maxime se serait tu.

Surtout lorsqu'il s'agit du discours sur la divinité, *se taire* ne signifie point *ne pas parler*. « Honorer la vérité par silence » est une expression qui se réfère à la voie apophasique, notamment quand il est question d'un dogme. « Silence divin » (Maxime le Confesseur 2010, 123) est pour Maxime similaire aux « ténèbres divines » (Denys l'Aréopagite 2016b, 291-295). « Honorer par le silence » s'applique à ces parties de la théologie, comme par exemple l'eschatologie, la christologie, la doctrine sur la Trinité où notre langage et notre compréhension sont tout impuissants (Maxime le Confesseur 2010, 145). Autrement dit, il s'agit de cet aspect « *impensé* de la question de la science divine » (Boulnois, Schmutz, Solère 2012, 16), ce reste-là impossible à exprimer par des paroles. Paul Evdokimov donne une interprétation intéressante dans ce sens: « Quand les Pères ressentent l'impuissance des mots, leur conseil est d'honorer le mystère par silence. C'est précisément le cas de l'icône. L'icône d'un saint ne nous dit rien à propos de son anatomie, ne nous en offre nul détail historique, biographique ou sociologique. Elle nous montre l'éclat d'un homme au-delà de l'histoire » (Evdokimov 1964, 107).

Les endroits où Maxime parle du silence sont *Quaestiones et dubia* 44; *Quaestiones ad Thalassium* Prologue, 21, 43, 44 (Blowers 1991, 231-232). Là, d'habitude, Maxime associe *la méthode anagogique* et l'expression *honorer par le silence*. C'est Christian Boudignon (1998, 353-363) qui entreprend son analyse à partir de la thèse posée, entre autres, par P. Blowers, selon laquelle Maxime utilise dans son exégèse l'anagogie dans le sens origénien et monastique du terme, à savoir une pratique spirituelle par laquelle l'âme est élevée vers la connaissance véritable. L'exégète français se demande quand même si « *l'ἀναγωγή* est-elle [...] distincte d'un sens plus mystique qui serait voué au silence ? »; la réponse affirmative à cette question suppose « la distinction entre un sens pédagogique, ascétique et anagogique d'une part et un sens mystique et ésotérique d'autre part ». Après plusieurs questions et distinctions qu'il propose, C. Boudignon affirme: « Maxime renonce en fait à cette loi du silence » (Boudignon 1998, 356). Situation d'emblée évidente, autrement, nous ne pourrions lire aujourd'hui aucun texte maximien !

Pour ce qui est de l'exégèse maximienne, le silence me semble plutôt lié à la problématique de la réceptivité de l'homme par rapport à Dieu. Dans ce sens, saint Ignace d'Antioche (*Ad Magnesios* VIII, 2) considérait qu'il faut être silencieux pour recevoir les paroles du Sauveur, silence qui implique à la fois notre présence et notre réceptivité (Louth 1989, 92-93). Dans le même registre, comme en anticipant *intentio lectoris* dont parlait Umberto Eco, Maxime se réfère aux destinataires de la parole divine (les lecteurs ou les auditeurs) quand il leur recommande le silence: la valeur et la profondeur d'une interprétation ne dépend pas exclusivement de l'interprète, mais aussi des destinataires du message. Dans ce sens, Maxime est assez explicite lorsqu'il affirme que « les docteurs de l'Église, qui, par la grâce qui est en eux, sont capables de parler abondamment sur la recherche proposée, ont estimé qu'il valait mieux, parce que la réflexion de beaucoup d'entre eux n'étaient pas capable d'atteindre la profondeur de ce qui est écrit, honorer plutôt ce passage par un silence, puisqu'ils ne pouvaient rien dire de plus profond. Et même si certains en ont parlé, après avoir discerné la capacité de leurs auditeurs, ils n'en ont d'abord parlé que partiellement en vue de l'utilité de ceux qu'ils enseignaient, et ont laissé de côté la majeure partie des points à examiner » (Maxime le Confesseur 2012, 31).

Il ne serait pas trop erroné, à mon avis, de considérer ce sens apophatique du silence comme étant du même rang que *la prière*, s'identifiant même, parfois, à celle-ci. Car qu'est-ce qu'une prière intérieure sinon un « silence dialogique » (Garcea 2007, 157-176), selon l'expression que saint Augustin utilise dans les *Enarrationes in psalmos* 59, 13? Ce « silence dialogique » n'apparaît pas, par exemple, chez Plotin, pour lequel, au moment de l'union, même la prière (εὐχή) intérieure se tait (Plotin, 2003, 156). La prière est plus proche du silence que le discours parce qu'elle n'a pas besoin d'être proférée *de vive voix*, on peut la faire aisément *dans le cœur*.

« Priez sans cesse! » dit l'Apôtre (I *Thessaloniens* 5, 17), et l'on n'arrive pas à suivre cette exhortation de Saint Paul que par la prière du cœur, qui n'a pas besoin de paroles dites. Le dialogue le plus efficace entre l'homme et Dieu s'accomplit par la prière, dont le succès ne dépend pas de la verbalisation.

Le silence est la langue la plus simple et la plus universelle de ce dialogue, car il n'existe pas à ce niveau une médiation verbale entre la vérité et la parole (Garcea 2007, 176). Pour Maxime, *la prière* s'avère être l'autre nom de la *théologie*, entendue comme *doxologie*. D'ailleurs, pour les Pères de l'Église grecque en général, prier signifie *s'abandonner à Dieu*, L'évoquer et invoquer Son nom en essayant de faire un avec Lui. La prière et la théologie s'unissent par un lien indissoluble. Il n'y a pas de théologie sans prière; l'acte même de la prière se présente comme acte théologique, et la théologie s'avère être, pour reprendre la belle expression de Nikos Nissiotis, « une pensée priante » (Nissiotis 1960, 294). *Praxis* ne représente rien d'autre qu'un temps pour *le silence* (σιωπή), tandis que *theoria* (θεωρία) est un temps pour *la transfiguration*, du, dans le terme d'Isaac le Syrien, « le silence est le mystère du siècle à venir, tandis que la parole est l'instrument du monde présent » (Isaac le Syrien 1993, 461).

III. Il existe une « diversité des silences » (David Le Breton), chose applicable dans le cas de Maxime. Comme il résulte de ses textes, le Confesseur n'invoque pas le silence seulement quand il parle de l'apocatastase, mais dans d'autres contextes aussi : par exemple, dans les *Capita gnostica*, Maxime parle du novice dans la vie monacale, « celui auquel le silence a été ordonné par la crainte » (Maxime le Confesseur 2004, 425). Le silence dont il est question ici est différent du silence qu'implique un discours sur Dieu, car son sens est pédagogique (voire discipliner celui qui vient de commencer sa vie monastique). Il faut donc considérer le silence comme un *moyen* : « le silence n'est pas un but en soi, c'est sa qualité qui est plus importante; il ne signifie rien s'il n'exprime pas un rapprochement à Dieu. Dans ce sens, la parole équivaut au silence, si les deux sont pénétrés par amour » (Le Breton 1997, 190).

Dans un autre texte on mentionne « les verbes naturels des êtres, annonçant silencieusement en Esprit le Verbe » (Maxime le Confesseur, 1994, 343). Si Maxime s'était tu, en l'absence de demandes d'un frère, sans rien écrire, il ne se serait pas pourtant tu quand il aurait dû défendre la juste foi. Le Rédempteur Lui-même, même s'Il a Ses propres moments de

silence (*Matthieu* 26, 63; *Marc* 14, 61; *Luc* 23, 9), nous dit clairement que nous serons jugés selon nos paroles aussi: « Je vous le dis : au jour du jugement, les hommes rendront compte de toute parole vaine qu'ils auraient proférée. Car par tes paroles tu seras justifié, et par tes paroles tu seras condamné » (*Matthieu* 12, 36-37). En ce qui concerne l'expression de la foi, dans *Disputatio inter Maximum et Theodosium Caesareae Bithyniae*, Maxime est très clair en affirmant que *taire ces paroles* signifie *supprimer ces paroles* [...] la parole qui n'est pas prononcée n'existe même plus. Qui plus est, dans *Relatio motionis*, 7, le Confesseur dit encore je ne peux pas attrister Dieu en me taisant sur ce qu'Il a ordonné Lui-même d'être prononcé et exprimé. Quelques siècles plus tard, entre autres, Théodore Stoudite dira explicitement que lorsque la foi est en danger, nous sommes sous le commandement de Dieu de ne pas garder le silence.

Silentio conclusit

L'homme doit trouver une solution de réconcilier de nombreux contraires dans la vie quotidienne, par exemple le discours et le silence, la pluralité et l'unité, le temps et l'éternité. Serait-il possible d'atteindre à l'unité par le silence ? Si nous nous taisons, serait-il possible de sortir du temps, de choir de lui, pour goûter l'éternité, d'après la belle expression de Cioran (1995, 1152) ? Il m'apparaît comme évident qu'il ne faut pas entendre le silence comme *interdit* mais comme partie d'un discours incapable de tout dire. Il y a toujours un reste qu'on n'arrive jamais à exprimer de manière discursive. D'autant plus, dans le cas de Dieu, qui est au-delà des paroles, des pensées, de tout ce qui naît dans notre esprit, et c'est pourquoi il est impropre de se servir du langage lorsqu'on parle de la divinité : « Le langage s'avère souvent nécessaire, même pour dire, comme les mystiques, l'impossibilité de dire » (Le Breton 1997, 185).

Pour tout chrétien, il y a entre l'homme et Dieu une relation, de quelque manière qu'on la définisse (filiale, paternelle, ontologique). Or, si l'on transpose cela dans les termes de *Tractatus Logico-Philosophicus*, « ne peut se dire, mais se montre » (Wittgenstein 1993, 93). C'est la raison pour

laquelle il vaut mieux se taire sur les choses divines que d'en parler. Cette relation, que chacun d'entre nous établit, et qui se soustrait à toute forme discursive, doit être rendue manifeste et communiquée aux autres. Selon cette perspective, les limites de la discursivité sont assez faciles à saisir, puisqu'on reconnaît la différence ontologique entre le Créateur et la créature. Le silence possède sa valeur dans les textes patristiques, mais si l'on le pratiquait totalement, on ne discuterait plus de la parole divine et on ne pourrait plus l'interpréter. Par ailleurs, il est bien évident que le discours humain ne peut tout dire sur les questions divines, à cause d'une limitation originaires entre la créature et son Créateur.

C'est une position classique de la patristique grecque, qui s'est vu contredire au cours de l'histoire de la philosophie surtout lorsque l'enjeu a été la connaissance de Dieu (par l'homme) ou la connaissance que Dieu avait de soi-même. On pourrait citer de nombreux auteurs pour lesquels la question du discours humain sur Dieu ne se décline que selon le versant cataphatique, mais s'il faudrait choisir un auteur privilégié, je m'arrêteraï au *moment Malebranche*, étant donné son extrême importance dans l'histoire du concept de *scientia divina*, comme le montre Jean-Christophe Bardout : « Malebranche est l'un des acteurs principaux d'une mutation déterminante dans le traitement de la science divine » (Bardout 2002, 223). En tant que théologien (augustinien) et philosophe (postcartésien), Malebranche a un rôle privilégié parce qu'il « assume pleinement les transformations qui affectent le concept de science divine au XVIIe siècle » (Bardout 2002, 224), tout en étant lui-même un acteur de ces transformations. Autrement dit, il ne se contente pas de se faire l'écho de ces mutations de la science divine, mais il en joue un rôle déterminant, proposant, d'une manière très audacieuse, la mise hors-jeu de la dimension apophatique de la théologie. Or, il arrive que dans les *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (son œuvre de maturité), Malebranche refuse explicitement d'adopter une position apophatique. Ariste, un des personnages, qui craint de « former sur les perfections divines des jugements qui le déshonorent » et qui se demande s'il « ne vaut-il pas mieux de les honorer *par le silence* et par l'admiration » (nous

souignons), est ouvertement contredit par Théodore, qui assume une thèse selon laquelle l'impératif de la connaissance de Dieu oblige à abandonner la position apophasique qui imposerait le silence: « Nous sommes faits pour connaître et pour aimer Dieu : eh quoi ! Vous ne voulez pas que nous y pensions, que nous en parlions, je pourrais donc ajouter, que nous l'admirions ? Qu'admirez-vous dans la Divinité si vous n'en connaissez rien ? » (Malebranche 1965, 170). Pour Malebranche, *aimer* Dieu requiert *la connaissance (positive) de Dieu*, qui ne saurait se manifester par le silence. C'est une approche que des fins exégètes viennent confirmer, reconnaissant que « Malebranche ne reconnaît qu'un silence naissant de la parole et de l'adoration » parce que « le seul silence que Malebranche admette en cet ordre est final et non pas initial, il ne saurait pour nous être un choix premier » (Chrétien 1990, 301). Or, rien n'est plus anti-apophasique que *la primauté de la connaissance sur l'adoration*, puisque la définition malebranchiste de la connaissance (« Connaître, c'est d'avoir une idée claire de la nature de son objet et en découvrir tel ou tel rapport par lumière et par évidence » – Malebranche 1965, 60) ne laisse aucune place au mystère et au silence. Dans ce contexte précis, « l'universelle prétention de la métaphysique à statuer sur la nature du savoir, comme sur tous les modes d'apparition de l'étant » (Bardout 1999, 144) ne permet aucune dérogation, la théologie apophasique et le silence étant mis hors-circuit par une métaphysique qui assume, au défi de toute la tradition patristique, le présupposé non-critique de la connaissance de Dieu par l'idée, ne fut-ce qu'une idée *infinie* (néanmoins toujours *une idée*): « Je veux néanmoins qu'on voie l'infini, *qu'on connaisse Dieu par une idée*. Mais certainement cette idée sera Dieu même » (Malebranche 1966, 166).

Contrairement à ce qu'allait soutenir plus tard Malebranche, pour saint Maxime, l'institution du silence ne fait qu'exprimer la conscience qu'a l'esprit humain de ses propres limites. Tout discours à propos du divin laisse toujours un reste, et dans ce cas on pourrait se demander à juste raison si le silence n'est pas la solution la plus adéquate. Dans la paix que le silence offre, il se peut que nous sentions la présence de Dieu. Le sens que chacun d'entre nous cherche dans les lectures, par

les dialogues, en faisant des commentaires, n'est pas retrouvé, car le sens de la vie et en dehors du monde (Wittgenstein 1993, 109).

Si le silence indique la limite de notre discursivité, et que parfois Maxime encourage ce genre de silence, cela est possible pour deux raisons : d'une part, la conscience des propres limites de rendre par discours certains éléments de la doctrine chrétienne, d'autre part, la faible capacité de l'auditoire, des lecteurs incapables de comprendre le message transmis. Il ne s'agit plus ici d'une limite de l'interprète d'un texte des Écritures ou des Pères, mais d'une limite du récepteur du message. D'où la connexion entre le silence et le problème de la réceptivité que nous avons déjà mentionnée.

A mon avis, on peut considérer l'acceptation apophasique du silence, que Maxime assume lui aussi à un moment donné, comme *une thérapie*. « La conclusion d'une pareille thérapie est qu'il faut se taire sur ce qu'on ne peut pas dire. Chose étrange, un tel silence, par son assertion même, ne conduit pas au scepticisme » (Ungureanu 2009, 32). Face au mystère, le silence est, pour Maxime aussi, l'approche la plus juste, rien d'autre qu'un simple « hymne de silence » (Grégoire de Nazianze, *Carmina*, 29: « σιωπόμενον ὑμῶν »), où « ni la raison ni l'intellection ne peuvent en aucune manière manifester ce silence » (Maxime le Confesseur 2010, 109).

NOTES

¹ Il y des exégètes qui affirment que « Maximus' reason for not speaking is not a desire to honor a doctrine in silence but to pass it over for the present, because he is not equal to the heights of Gregory's teaching » (Sherwood 1955, 210).

² Maxime a sans doute lu les écrits d'Évagre, et en particulier *Kephalaia gnostica* (comme l'avait prouvé, par des arguments, M. Viller 1930, 150-184; 239-268; 331-336). A. Lévy retient deux aspects essentiels dans la discussion des érudits à propos de l'influence d'Évagre sur Maxime : 1. Maxime a lu *Kephalaia* – pourtant, il les a lues en syriaque, car il ne cite pas la version originale, mais la variante revue par le rédacteur syriaque (le plus probablement, Philoxène de Mabboug). Cette connaissance du syriaque (par Maxime) confirme la *Vie* de la même origine: jusqu'à la moitié du VII^e siècle, c'est le syriaque la langue parlée dans les monastères palestiniens, avant le grec; 2. Maxime s'inspire des écrits évagriens – plus exactement, des passages

où ces derniers ont été artificiellement composés selon une interprétation conforme à celle des Pères (et implicitement de Denys), en perdant ainsi ce que leur conférait leur saveur hétérodoxe. Situation qui pousse A. Lévy à renverser la thèse soutenue par I. Hausherr 1936, 351-362 (conformément à laquelle Maxime a exprimé, à travers des termes dionysiaques, des idées évagriennes) et à affirmer que c'est Évagre qui est superposé à Denys, et non l'inverse : à l'aide de mots évagriens, Maxime n'a fait qu'exprimer des idées dionysiaques (Lévy 2006, 488)

³ L'exhortation au silence est souvent rencontrée dans le milieu monastique, comme il résulte des *Apophtegmes des Pères. Collection systématique* (vol. I), 1993 et (vol. II), 2003. Par exemple: Abba Isaïe dit que « la fatigue, la pauvreté, la vie à l'étranger, le courage et le silence engendrent l'humilité, et l'humilité supprime beaucoup de fautes; mais chez celui qui n'observe pas cela, le renoncement est vain » (I, 107). « Un vieillard dit: si quelqu'un demeure clans sa cellule et y pratique le silence, attentif de toute son âme à la prière et au travail, il peut être sauvé en ce siècle » (I, 143). « Abba Isaïe dit: „Aime te taire plus que parler. Car le silence thésaurise tandis que parler disperse” » (I, 195). « Un vieillard dit: „L'absence d'inquiétude, le silence et la méditation secrète engendrent la pureté” » (I, 267). « Un frère demanda à abba Poemen: „Comment faut-il demeurer dans la cellule ?” Le vieillard dit: „Demeurer dans la cellule c'est, pour l'extérieur, le travail manuel, ne manger qu'une fois par jour, le silence et la méditation” » (II, 73). « Un vieillard dit: „...rien n'est-il préférable au silence” » (II, 99). « Un vieillard dit: „Il y en a qui gardent le silence non à cause de Dieu, mais pour s'acquérir de la gloire. Mais si quelqu'un garde le silence à cause de Dieu, c'est vraiment de la vertu, et il en reçoit la grâce de Dieu et du Saint Esprit” » (II, p. 131). « Un vieillard dit: „Pratique le silence, ne te soucie de rien, applique-toi à la méditation, te couchant et te levant dans la crainte de Dieu, et tu n'auras pas à craindre les assauts des impies” » (II, 193). « Abba Poemen dit: „La victoire sur toute peine qui te survient, c'est de garder le silence” » (II, 399). En définitive, les récits sur les vies des moines et la *Philocalie* sont riches en apophtegmes conseillant au silence

⁴ « Malgré leur caractère souvent érudit, tous les ouvrages maximiens ne sont pas des actes d'érudition écrits dans le silence d'une bibliothèque pour un public intellectuel et en visant des objectifs académiques. Ils ont tous été écrits dans le contexte vivant de la formation spirituelle dans le cadre de communautés monacales concrètes » (Icã 1998, 429-430).

REFERENCES

Apophtegmes des Pères. Collection systématique. 1993. Introduction, texte critique, traduction, et notes par Jean-Claude Guy, s.j. Vol. I. Paris: Éditions du Cerf.

Bardout, Jean-Christophe. 1999. *Malebranche et la métaphysique*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bardout, Jean-Christophe. 2002. « Science divine et philosophie selon Malebranche. Contribution à l'histoire des sources du malebranchisme ». Dans *Le contemplateur et ses idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, édité par O. Boulnois, J. Schmutz J. et J.-L. Solère, 223-248. Paris: J. Vrin.

Blowers, Paul. 1991. *Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor. An investigation of the. Quaestiones ad Thalassium* (Christianity and Judaism in Antiquity, 7). Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press.

Boudignon, Christian. 1998. « Silence ou exégèse de Maxime le Confesseur ». Dans *Annali di Storia dell'Esegesi* 15(2): 353-363.

Boulnois, Olivier, Schmutz J. et Solère, J.-L. 2002. *Le contemplateur et ses idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*. Paris: J. Vrin.

Cioran, Émile. 1995. *Œuvres, Exercices d'admiration, Essais et portraits*. Paris : Gallimard.

Chrétien, Jean-Louis. 1990. *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. Paris: Minuit.

Crîșmăreanu, Florin. 2016. « Jean-Luc Marion, lecteur de saint Maxime le Confesseur ». Dans *Lectures de Jean-Luc Marion*, édité par Cristian Ciocan et Anca Vasiliu (coord.), 59-71. Paris: Éditions du Cerf.

Daley, Brian Edward. 1982. « Apokatastasis and „Honorable Silence” in the Eschatology of Maximus Confessor ». Dans *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, édité par F. Heinzer et C. Schönborn. 309-339. Fribourg: Éditions universitaires de Fribourg.

Damascius. 1986. *Traité des Premiers Principes*. Traduction J. Combes. Vol. I : *De l'Ineffable et de l'Un*. Paris : Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).

Denys l'Aréopagite. 2016a. *Les Noms Divins (Chapitres I-IV)*. Traduction par Ysabel de Andia. Paris: Éditions du Cerf.

Denys l'Aréopagite. 2016b. *Les Noms Divins (Chapitres V-XII). La Théologie Mystique*. Traduction par Ysabel de Andia. Paris: Éditions du Cerf.

Deseille, Placide. 1999. *L'Évangile au désert, des premiers moines à saint Bernard*. Paris: Éditions du Cerf.

Diadoque de Photicé. 1943. *Cent chapitres gnostiques sur la perfection spirituelle*. Introduction et traduction par Edouard des Places. Paris: Éditions du Cerf.

Évagre le Pontique. 1958. *Les six Centuries des « Kephalaia Gnostica »*. Edition critique et traduction par Antoine Guillaumont. Paris : Firmin-Didot et Cie.

Evdokimov, Paul. 1964. *Les âges de la vie spirituelle*. Paris: Desclée de Brouwer.

Garcea, Alessandro. 2007. « Prière et silence: quelques considérations autour de Saint Augustin, *De Magistro 2* ». Dans *La prière en latin. De l'Antiquité au XVI^e siècle*, édité par Jean-François Cottier, 157-176. Turnhout: Brepols.

Hausherr, Irénée. 1936. « Ignorance infinie ». Dans *Orientalia Christiana Periodica 2*: 351-362.

Ică, Ioan I. jr. 1998. *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul/ Mystagogia Trinitatis. Problèmes de la théologie trinitaire patristique et moderne avec référence spéciale à la triadologie de Maxime le Confesseur*. Sibiu : Deisis.

Isaac le Syrien. 1993. *Œuvres Spirituelles*. Traduction et notes de Jacques Touraille. Paris: Desclée de Brouwer.

Le Breton, David. 1997. *Du silence*. Paris: Editions Métailié.

Lévy, Antoine. 2006. *Le créé et l'incrélé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: aux sources de la querelle palamienne*. Paris: J. Vrin.

Louth, Andrew. 1989. *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford: Clarendon Press.

Malebranche, Nicolas. 1965. *Entretiens sur la métaphysique et la religion*. Edités par A. Robinet. Paris : Vrin.

Malebranche, Nicolas, 1966. *Réponse au Livre des vraies et des fausses idées*. Tome VI (1) des *Oeuvres complètes de Nicolas Malebranche*. Paris: J. Vrin.

Marion, Jean-Luc. 1991. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF.

Maxime le Confesseur. 1994. *Ambigua ad Thomam, Ambigua ad Johannem*. Traduction par Emmanuel Ponsoye. Paris: Les Éditions de l'Ancre.

Maxime le Confesseur. 2004. « Centuries sur la Théologie et l'Économie de l'Incarnation du Fils de Dieu ». Dans *Philocalie des Pères neptiques*. Tome A, 3. Bégrolles en Mauges : Abbaye de Bellefontaine.

Maxime le Confesseur. 2010. *Questions à Thalassios*. Traduction par Françoise Vinel. SC 529, Tome I (questions 1 à 40). Paris: Éditions du Cerf.

Maxime le Confesseur. 2012. *Questions à Thalassios*. Traduction par Françoise Vinel. SC 554, Tome II (questions 41 à 55). Paris: Éditions du Cerf.

Nissiotis, Nikos. 1960. « La théologie en tant que science et en tant que doxologie ». Dans *Irénikon* 33: 291-310.

Platon. 1989. *Phèdre*. Traduction par Luc Brisson. Paris: Flammarion.

Plotin. 2003. *Traité 7-21*. Traduction par F. Fronterotta *et al.* Paris: Flammarion.

Plutarque. 1975. « Traité sur le bavardage ». Dans *Œuvres morales*, tome VII-1. Trad. J. Dumortier & J. Defradas. Paris: Belles Lettres.

Sénèque. 1897. *Lettres à Lucilius*. Paris: Delagrave.

Sherwood, Polycarp. 1955. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. Roma: Herder.

Ungureanu, Cristinel. 2009. « Tăcerea ca terapie. Wittgenstein și problema limitelor vorbirii cu sens » [« Le silence comme thérapie, Wittgenstein et le problème des limites du discours sensé »]. Dans *Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism* 9: 31-42.

Viller, Marcel. 1930. « Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique ». Dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 11 : 150-184; 239-268; 331-336.

von Balthasar, Hans Urs. 1947. *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*. Paris : Aubier.

Wittgenstein, Ludwig. 1993. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traduction de Gilles Gaston Granger. Paris: Gallimard.

Florin Crișmăreanu est chercheur habilité à diriger des recherches (HDR) à la Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Université Al. I. Cuza, Iasi, Roumanie. Doctorat en cotutelle internationale en 2009 (Université François-Rabelais - Tours, France et Université Al. I. Cuza - Iasi, Roumanie). Ses recherches portent sur la patristique et la scolastique, spécialement sur la divinisation, la doctrine de l'analogie de l'être et la question de la hiérarchie. Il est l'auteur de plusieurs volumes sur la patristique grecque et la scolastique latine.

Address:

CS III habil. Florin Crișmăreanu

Department of Philosophy

Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences

Al.I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11, 700506 Iasi, Romania

Tel: (+)40 232 201054

Email: fcrismareanu@gmail.com