

Le pèlerinage

Tout comme la prière et l'aumône, le pèlerinage doit être considéré comme une des formes naturelles de la piété parmi les hommes. Nous le rencontrons à toutes les époques, chez tous les peuples, dans toutes les religions. Les lieux consacrés comme Lhassa, la Mecque ou Bénarès ont toujours attiré des foules de croyants. Dans l'Ancien Testament, les Juifs se rendaient à Jérusalem, au Temple de Yahvé, et c'est dans un récit de pèlerinage que nous lisons les premières paroles de Jésus (Lc, 2, 41 ss.). Il est donc tout naturel que l'Église chrétienne ait adopté la pieuse pratique de visiter les lieux saints, aussi bien ceux de la vie et de la Passion du Christ, que ceux des souffrances des martyrs.

Depuis l'an 326, date du voyage de l'impératrice Hélène à Jérusalem, auquel la tradition rattache l'invention de la Sainte Croix, les pèlerinages sont devenus une forme reconnue, presque une habitude de la piété chrétienne. Il nous en reste quelques descriptions, telle celle de la dame espagnole Ethérie au V^e siècle, celle de l'Abbé Daniel au XII^e qui, de la lointaine Russie, vint en Terre Sainte. Au moyen âge, les pèlerinages se multiplièrent. Ils devinrent, en Russie, presque une manière d'être pour toute une classe de gens appelés « stranniki », passant toute leur vie à visiter sanctuaires, églises, monastères. L'histoire des pèlerinages est un thème bien spécial, qui possède sa littérature et ses sources.

Mais les pèlerinages ne sont pas seulement des faits historiques. Ils sont une forme de la vie religieuse, une expression de la piété et peuvent être étudiés comme tels. Pourquoi n'y aurait-il pas une théologie, une psychologie, une sociologie religieuse, une morale même du pèlerinage ? Il est surprenant qu'en ce domaine, nous nous trouvions sur une terre vierge, alors que des domaines très voisins, comme la prière et le sacrifice, ont attiré toute l'attention des docteurs. On s'est occupé de la description des lieux de pèlerinage, des mœurs des pèlerins, des incidents des voyages, mais le problème du pèlerinage ne s'est jamais posé aux théologiens ni aux philosophes.

Les pages qui suivent veulent être considérées comme un essai de défrichage et une esquisse doctrinale de cet élément de la piété jadis si répandu, puis tombé dans l'oubli, et qui tend à se renouveler de nos jours...

Le pèlerinage étant une forme de piété universelle, nous devons commencer notre analyse par les éléments qui découlent de la nature humaine comme telle. Le philosophe doit précéder ici le théologien, l'explication dogmatique ne viendra qu'après, quand les pierres du fondement naturel seront déjà posées. Que trouvons-nous donc dans ce narthex du pèlerinage, qui nous dévoile la beauté du temple, sans nous faire entendre encore les paroles de l'enseignement divin ?

Le pèlerinage comprend toujours un effort physique, un don de nos forces et de notre temps, bref un sacrifice de soi. Le pieux pèlerin en voyant le but de sa pérégrination, descend de sa monture ou de son car, et continue son chemin à pied. Et nous voilà sur « la route », qui est l'élément essentiel de tout pèlerinage. Qu'est-ce donc que « la route », la route du pèlerin, la marche vers un lieu saint ? Cette route a son attrait spécial, son sens, sa valeur et même sa mystique. « La grande route, nous dit Dostoïevsky, c'est quelque chose qui semble ne pas avoir de fin : c'est comme un rêve humain, la nostalgie de l'infini... La grande route contient son idée (tandis qu'un billet de chemin de fer n'en contient aucune). Vive donc la grande route !¹ »

Péguy lui fait écho dans une exaltation de la route : « Quand on marche sur une route, c'est une joie, phénomène mystérieux et profond... Nous entrons ici dans un domaine inconnu, dans un domaine étranger qui est le domaine de la joie. Cent fois moins connu, cent fois plus étranger que le royaume de la douleur. Cent fois plus profond, je crois, et cent fois plus fécond. Heureux ceux qui un jour en auront quelque idée. »

Et dans son admirable *Présentation de la Beauce*, il marque le caractère religieux de cette marche : « La route nationale est notre porte étroite. » Jetons un coup d'œil sur cette marche, sur cette route, qui certes ne peut être détachée de son but, mais sans laquelle le but, lui aussi, perd quelque chose de sa valeur humaine. Car ce but représente l'accomplissement, l'objectif, le statique ; tandis que la route, c'est l'effort, la tendance, le mouvement, « des champs les plus présents vers les champs les plus proches ». Il n'y a rien au monde qui démontre à l'homme l'insignifiance de son corps et en même temps la grandeur de sa persévérance qu'une marche journalière à travers la nature. Perdu dans l'infini des steppes, écrasé par les montagnes, englouti par les vallées, il

1. *Les Possédés*, III^e partie, ch. vii.

sent ce qu'il est en comparaison du monde : un atome, une nullité. Rien de plus humiliant pour l'homme que cette nature qui le dépasse, en éveillant en lui un sentiment d'effroi devant son immensité et la nostalgie d'une limite-symbole d'un achèvement et d'un repos.

C'est dans ce sentiment que nous trouvons les origines de l'Apeiron d'Anaximandre, ainsi que du « mauvais infini » hégélien. Mais quand après une marche journalière nous jetons un coup d'œil en arrière et du haut d'une colline nous percevons le chemin que nous avons fait, nous avons peine à croire que nos faibles pieds, notre corps chétif ont pu franchir un tel espace. C'est alors que nous comprenons que la volonté de l'homme règne sur l'inertie de la matière et que nous retrouvons la place qui nous appartient dans cette nature qui semblait nous accabler par son immensité et qui est pourtant soumise à notre effort. La marche devient pour nous un symbole : symbole de travail, de vie, de victoire... C'est d'ailleurs de cette façon que la marche est conçue dans la Bible, où elle est décrite tantôt comme moyen de la pédagogie divine, tantôt comme symbole de la vie humaine.

Nous pouvons donc dire que du point de vue philosophique la marche signifie notre victoire sur l'espace : l'homme n'est plus attaché à un point de l'univers; il se libère de la servitude spatiale, il se meut, il tend à franchir les murs de l'espace. Il veut être partout. N'est-ce pas cette sorte d'« ubiquité » que nous trouvons à la base de toute passion de vitesse, de tout déplacement et voyage?

La vitesse nous grise non seulement par ses effets physiques, mais bien plus parce qu'elle signifie pour nous un dépassement de nos limitations, une victoire de notre intelligence et de notre volonté sur l'inertie de la matière. Mais ceci se rapporte plutôt à la spiritualité des sports, empoisonnée par toutes les tentations de la technique. Tandis que la marche « d'un pas toujours égal, sans hâte ni recours » reste éternellement ce mouvement classique de l'homme, la forme la plus primitive et en même temps la plus inspirée de son activité : « car c'est par Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Act., 17, 28).

*
**

Mais la marche n'est pas seulement une victoire sur le temps, elle est aussi une libération des sollicitudes du monde. Le pèlerin quitte sa maison; tous les soucis de la vie quotidienne donnent place à son bâton de voyage; c'est un détachement complet : il est dans le désert. La notion de désert a toujours joué un grand rôle dans la vie ascétique; au sens littéral du mot c'était un « re-

fuge » géographique, un endroit inhabité. « La vie dans le désert, loin des hommes et de leur péché ne signifie pas seulement un éloignement du monde pécheur. Elle est comme une mort, une grande consécration de l'homme à Dieu. Être dans le désert signifie non seulement se libérer de la société humaine, mais vivre avec Dieu. C'est un don total de toutes ses forces à la connaissance de Dieu². » On peut porter le désert dans son âme (comme on peut peupler un désert physique de ses vanités). Dans ce sens le pèlerin, qui marche entre le « passé » de la vie qu'il a quittée et le « futur » du but vers lequel il se dirige, traverse un désert, passe par un présent, qui n'a pour lui que la valeur d'une purification. « Dans le désert l'homme se prépare à tout exploiter », dit l'éternel pèlerin-héros de *l'Adolescent* de Dostoïevsky... La « théologie du pèlerinage » touche ici la voie de la mystique : avant de voir la lumière divine, tout mystique passe à travers les ténèbres et la solitude du désert intérieur; la marche du pèlerin n'est pas un simple *footing*, exercice des pieds et du corps — elle peut et doit être une expérience spirituelle.

Mais le « désert » — synonyme de l'illimité, — peut avoir pour l'homme encore une autre signification. Car le désert n'est pas un milieu neutre, une sorte de néant qui dissout tous nos soucis. Il a sa nature, sa richesse, sa force qu'il peut nous communiquer dès que nous lui ouvrons notre âme.

Le désert en nous, c'est le sentiment cosmique, l'expérience du tout, qui devient pour un croyant la contemplation de la Sagesse et de la Beauté du Créateur reflétées et visibles dans ses œuvres.

« Le désert n'a ni corps ni âme, mais il n'est pas privé de vie : il vit et respire la beauté incorruptible de l'Esprit. C'est le grand calme, l'impassibilité, la paix éternelle. A l'âme humaine, insatiable de toutes les richesses du monde, il confère la paix du Seigneur... Comment décrire le désert? C'est un océan figé en formes éternelles, plein de vagues de sable immobiles, avec un jeu inconcevable de la gamme des couleurs. Le désert est la poussière reflétant le ciel. Son mystère, sa force invincible dépendent de ce qu'il semble être une incarnation même du spirituel...³ » Telles sont les richesses que le pèlerin trouve sur la « route », dans le « désert », pendant sa « marche ». Il est tout naturel que parmi les peuples contemplatifs, dont l'âme n'est pas rongée par le pragmatisme de la civilisation, la route, le désert et la marche comblent la vie entière de milliers de gens : les moines errants

2. S. BOULGAKOFF, *L'Ami de l'Époux* (en russe), p. 58.

3. I. K., *La Terre sainte* (en russe), dans *Messenger du Mouvement russe des Étudiants chrétiens*, 1933, n° 1.

du moyen âge, les « stranniki » de l'ancienne Russie, les sages des peuples bouddhistes pérégrinaient pendant toute leur vie et ne voulaient être domiciliés nulle part. La grande route était leur « porte étroite » — aussi ne la quittaient-ils pas...

Ceci peut avoir son danger; le « sentiment cosmique », même éclairé par la religion révélée n'est pas seulement un enrichissement; il est aussi un dépersonnalisation. L'union avec l'infini dans lequel on se trouve dès qu'on le franchit, peut mener à une perte de soi, à une dissolution dans le tout, auquel le moi cesse d'être opposé. Qu'on se rappelle ce curieux phénomène historique des *Wandervögel* (oiseaux voyageurs) qui se répandirent en Allemagne avant la première guerre, groupes de jeunes enthousiastes allant et courant partout sans but ni destin, et qui se laissèrent finalement accaparer par les idoles des partis.

*
**

C'est le but du pèlerinage que nous devons maintenant étudier. Pourquoi tant d'efforts pour l'atteindre? Pourquoi ces sacrifices, cette perte de temps et de forces? Ne pouvons-nous donc prier Dieu, sans quitter notre maison? Avons-nous vraiment besoin d'aller sur « cette montagne, ou à Jérusalem pour adorer le Père »? (Jn, 4, 21). Ces questions nous poussent à considérer « le problème du but » : quelle est la nature et le sens de la vénération des lieux saints? N'est-ce pas une sorte d'idolâtrie, d'adoration de la matière? Nous trouvons la réponse dans les œuvres de S. Jean Damascène, qui compare les lieux saints aux icônes et explique leur vénération par les vérités énoncées par le VII^e concile.

« Nous vénérons les choses créées par lesquelles et dans lesquelles Dieu a réalisé notre salut, écrit-il⁴. C'est ainsi que je vénère et que je salue le mont Sinaï, Nazareth, Bethléem, la Grotte, le Calvaire, le bois de la sainte Croix, le sépulcre, le Mont Sion, le Mont des Oliviers, le Jardin de Gethsémani, etc. Je vénère tout Temple de Dieu et tout lieu où le Nom de Dieu est invoqué; je les vénère non pour leur nature, mais parce qu'ils sont des vaisseaux de l'action de Dieu, parce que Dieu les a choisis pour accomplir notre vie. C'est ainsi que je vénère et que je salue les anges, les hommes et toute matière qui sert à mon salut dans l'action de Dieu ».

C'est donc une vénération d'icônes au sens le plus large, qui est sous-entendue dans toute vénération de la créature. L'icône

4. *Troisième lettre pour la défense des icônes.*

est quelque chose de bien plus large que ce qu'on comprend ordinairement sous ce mot : une image sacrée peinte sur du bois. Pour saint Jean Damascène tout ce qui représente Dieu est image. C'est ainsi que le Christ est la première icône du Père; que les hommes, créés à l'image de Dieu sont des icônes vivantes de leur Créateur (et doivent être vénérés comme tels), que les choses qui représentent, préfigurent ou rappellent les événements de l'histoire sainte sont des icônes de ces événements, c'est-à-dire des actions de Dieu, de Dieu Lui-même révélé dans l'histoire. Or, toute vénération d'icônes a pour base l'axiome de saint Basile (répété par les autres Pères) : « La vénération du type monte au prototype. » C'est Dieu que nous adorons en vénérant ses icônes; cela se rapporte à toute la piété chrétienne, à toute vénération de Dieu dans la créature. C'est pour cette raison que la proclamation de la vérité sur la vénération des icônes est considérée par l'Église comme le « triomphe de l'Orthodoxie », comme la juste expression de la juste foi⁵. Dans les œuvres de saint Jean Damascène, ainsi que dans celles de ses contemporains, les arguments en faveur de la vénération des icônes sont tirés du domaine christologique. C'est le côté sotériologique de l'Incarnation — le salut de l'homme par le Christ incarné — qui est la base de toute piété. Mais l'incarnation du Verbe a été effectuée par la force du Saint-Esprit (Lc, 1, 35). Si le Christ est l'Icone du Père, si c'est la Vierge qui Lui a donné son sang et sa chair pour tisser le corps du *Logos* incarné⁶, c'est le Saint-Esprit qui en est l'artiste et l'ouvrier. C'est pourquoi l'élément pneumatologique doit avoir sa valeur dans la théologie de l'icône, comprise comme forme générale et schème universel de la vénération de Dieu dans et par les choses créées. Ceci devient évident (et logiquement inévitable) quand nous nous tournons vers les « choses saintes ». « L'Église connaît la sanctification de la matière, qui prend place dans la plupart des sacrements et sacramentaux : la bénédiction des eaux du Jourdain par la descente du Saint-Esprit, d'où proviennent toutes les bénédictions des eaux (baptismale et autres) (« par la puissance, l'action et la descente du Saint-Esprit »), celle du saint-chrême et de l'huile, du pain et du vin (eucharistiques ou non), la consécration des églises, des objets de culte, etc. Que représente donc cette sanctification dans son principe? Comment les choses et la matière peuvent-elles être bénites, c'est-à-dire

5. La fête du « Triomphe de l'Orthodoxie » est célébrée en Orient le premier dimanche du grand carême. Logiquement ce jour devrait être la fête des pèlerins, qui n'ont pas d'anniversaire dans l'année liturgique.

6. D'après les paroles du *Theotokion* de la huitième ode du grand Canon de saint André de Crète.

recevoir et retenir l'action du Saint-Esprit, la grâce surnaturelle? On pense communément que seul le spirituel peut recevoir le spirituel, alors qu'ici les choses absorbent en quelque sorte, comme la terre l'eau, la grâce du Saint-Esprit invisiblement descendue... Dans la sanctification il s'effectue une descente du Saint-Esprit, une communication de sa force au créé naturel et porteur d'esprit. Il se produit une « transsubstantiation » mystérieuse, non seulement dans l'eucharistie, mais aussi dans tout acte sacramental : la matière est ravie de ce monde dans celui du siècle futur où Dieu sera tout en tous. Il s'effectue une transfiguration de la créature, mystérieuse, c'est-à-dire invisible aux regards. Demeurant ontologiquement elle-même, elle reçoit la faculté de communier avec la Divinité, elle se divinise⁷ ».

Ceci complète les arguments christologiques de la vénération des icônes. En saluant les reliques du passé sacré, en baisant les pierres saintes, en nous inclinant devant les choses qui ont vu le Christ, les martyrs, les saints, et qui portent pour ainsi dire leur empreinte, nous nous unissons à l'Esprit qui réside en eux, nous absorbons, nous buvons la grâce inhérente à cette matière élue et exaltée par l'inconcevable volonté de Dieu. Ne craignons donc pas de vénérer les lieux saints, de nous incliner devant eux, d'en baiser les pierres et les murs, car leur sainteté n'est pas une métaphore, mais une réalité évidente à chaque pèlerin qui a eu le bonheur de les voir.

*
* *

Mais ce n'est pas tout. La vénération des lieux saints doit être considérée non seulement sous la catégorie de la « matière », mais aussi sous celle de la « mémoire ». Nous touchons ici au grand thème de la philosophie du temps, familière à tout philosophe initié à la pensée bergsonienne. Cette dernière doit être prise en considération quand nous nous tournons vers la nature ontologique de « l'anamnèse ». Généralement on l'accepte comme telle sans même se demander ce qu'est le souvenir dans son essence métaphysique. Pour éclaircir ce problème, suivons la pensée du philosophe russe S. Askoldov, qui a tiré les conclusions religieuses de l'analyse de Bergson. « Quel est l'objet de la mémoire? demande-t-il : est-ce une image du passé — répétée et affaiblie, sorte d'écho? ou bien est-ce le passé lui-même au sens propre du mot? L'anamnèse est-elle un moment du présent, que nous interprétons comme passé (qui en réalité n'existe plus), ou est-ce le passé lui-même qui se tend vers nous du gouffre de l'irrévo-

7. S. BOULGAKOFF, *Le Paraclét*, p. 213.

cable, pour se souder avec un *nunc* qui reflète cette unité du passé et du présent⁸? » Une analyse métaphysique approfondie montre à l'auteur que « c'est le passé lui-même, en tant qu'une réalité *sui generis* qui est présent dans les actes de la mémoire. En nous souvenant du passé, nous le touchons pour ainsi dire par un organe spécial qui est celui de la mémoire. C'est à la réalité du passé que nous avons affaire, et non à des images reproduites par notre pensée. Car si le présent, devenant passé, tombait dans un néant absolu, le souvenir et la faculté même de la mémoire seraient logiquement impossibles. D'autre part si le présent ne changeait pas et restait ce qu'il est, la catégorie du passé n'existerait pas. Mais en réalité le présent change, devient constamment passé; il périt, mais cette perte n'est pas absolue; il continue d'exister, quoique dans un autre mode d'existence⁹ ». C'est sous ce mode, cette forme du passé, que nous reconnaissons et expérimentons la réalité devenue éternelle. L'acte de cette expérience est précisément l'anamnèse; elle ne se limite pas à la psychologie, elle transgresse aussi la gnoséologie, car dans son essence elle constitue une pensée des limitations temporelles, une expérience de la réalité passée, une victoire sur le temps.

La structure métaphysique du pèlerinage ressemble donc à celle de l'eucharistie. Son essence est l'anamnèse. Le passé sacré devient présent *hic et nunc*. Dans la célébration de la sainte Cène nous devenons contemporains des apôtres, nous prenons réellement part au festin d'amour, nous mangeons le même pain et nous buvons le même vin que le Christ a donné à ses disciples... Et dans le pèlerinage, nous entrons avec le Christ à Jérusalem, nous assistons à sa passion sur le Calvaire et à son enterrement dans le saint Sépulcre... A Rome nous vivons les souffrances des apôtres dans la prison Mamertine et celles des martyrs au Colisée... A Subiaco nous prions avec saint Benoît dans le *Sacro Speco*... nous débarquons avec saint Columba sur l'île d'Iona... nous assistons à l'illumination du peuple russe à Kiev.

Si le moyen du pèlerinage — la marche — signifie pour nous la victoire sur l'espace, c'est la victoire sur le temps qui nous est donnée en l'atteinte de son but.

LÉON ZANDER.

Professeur à l'Institut de Théologie
orthodoxe de Paris.

8. S. ASHKOLDOV, *La pensée et la réalité* (en russe), pp. 159, 161.

9. *Ibid.*