

Jean de Carpathos : l'homme, l'œuvre, la doctrine (2e article)

In: Échos d'Orient, tome 39, N°199-200, 1941. pp. 290-311.

Citer ce document / Cite this document :

Disdier M. Th. Jean de Carpathos : l'homme, l'œuvre, la doctrine (2e article). In: Échos d'Orient, tome 39, N°199-200, 1941. pp. 290-311.

doi : 10.3406/rebyz.1941.2965

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1941_num_39_199_2965

JEAN de CARPATHOS

l'homme, l'œuvre, la doctrine spirituelle

(2^e Article (1))

Rien de plus abondant, mais aussi peut-être, — mises à part les œuvres des grands docteurs, honneur de la vie monastique, les saints Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile, Jean Chrysostome, celles encore d'Evagre le Pontique, initiateur de génie, de saint Diadoque de Photicé, aux pénétrantes analyses, du mystérieux Pseudo-Macaire et de quelques autres — rien de moins original que la littérature monastique à tendance ascétique et morale des premiers siècles byzantins. C'est au point que l'historien de la pensée attiré par les personnalités qui savent donner aux problèmes une solution originale, tout au moins en sa présentation, sera tenté de qualifier de monotone la spiritualité byzantine de cette époque.

Aussi bien, le but de nos écrivains ascètes n'est pas le sien : uniquement soucieux du bien à faire, des âmes à sauver, à relever, à sanctifier, à éclairer, ils s'oublient délibérément ; les situations spirituelles étant presque toujours les mêmes, malgré la diversité des âmes conduites par l'Esprit-Saint selon leur vocation particulière, ils estiment qu'identiques doivent être et les conseils et les remèdes et les procédés enseignés, dut le lecteur plus exigeant avoir l'impression de les retrouver tous en l'un chacun. Mieux encore, comme Jean de Carpathos, ils viseront souvent de propos délibéré à l'impersonnalité, dans le dessein d'être compris jusque des plus simples et des gens sans culture (L. *in finem*) (2). *

(1) Voir un premier article : *Jean de Carpathos, l'homme, l'œuvre, la doctrine spirituelle*, dans E. O. t. XXXI, 1932, p. 284-303.

(2) Les citations seront faites en tenant compte de nos précédentes remarques littéraires. Pour les *Chapitres Parénétiques* (*Capita Hortatoria sive documenta spiritualia XC VII*) nous ne renvoyons pas à la traduction de Pontanus, P. G. T. LXXXV, col.

C'est à quoi, sans doute, notre Jean de Carpathos, précisément, comme bien d'autres, dut l'infortune de n'être pas appelé à déposer en faveur de la spiritualité monastique (1). Qu'il y eût quelque droit, il suffit de le lire en regard de tel autre mieux partagé, un Marc l'Ermitte, par exemple, pour en être édifié. A la vérité, tout n'est pas nouveau dans son ascèse, à preuve la pauvreté de nos glanes ; bien des idées, des phrases même passent de ses lectures dans son œuvre et la chose est même si fréquente et si évidente que les gens de métier comprendront que nous renoncions à instituer ici l'étude parallèle un instant envisagée (2) Puis, les hauts sommets de la vie spirituelle sont à peine dénoncés de loin, comme s'ils débordaient nettement le

791-812, mais au texte grec publié par Nicodème l'Hagiorite dans le recueil *Philocalta*, Venise, 1792, p. 241-261, Athènes 1893, t. I., p. 165-181, donné par Migne en appendice du volume cité, col. 1837-1860 : on ne le trouve pas dans les premiers tirages de ce volume, tout au moins dans celui de 1861. Pour les *Chapitres théologiques* ou gnostiques, aussi intitulés *Ad eosdem capitula physiologica ascetica CVXIII*, encore inédits en grec, nous devons nous contenter de la traduction défectueuse de Pontanus. Nous citerons comme œuvre à part d'après l'édition de Nicodème l'Hagiorite le *Λόγος ἀσκητικός και παρηγορητικός* qui constitue le 96^e chapitre des *Capita Hortatoria* de Pontanus et qui a été publié par Nicodème en appendice aux *Chapitres Parénétiqes*.

Ces trois œuvres seront citées sous les sigles suivants :

H. — *Chapitres Parénétiqes, Capita Hortatoria*.

Th. — *Chapitres théologiques et gnostiques*.

L. — *Λόγος ἀσκητικός*.

Enfin le chiffre arabe dont nous ferons suivre H. ou Th. indiquera le numéro du *capitulum* de la centurie citée. Par ailleurs, les *Chapitres Théologiques* offrant l'anomalie de la répétition à deux ou même à trois exemplaires du même n^o, nous ferons suivre le chiffre arabe des lettres A. B. C.

(1) Pour ne donner qu'un exemple, P. Pourrat dans sa « *Spiritualité Chrétienne* », que l'on continuera à consulter avec fruit tant que le travail n'aura pas été repris à pied d'œuvre pour le faire bénéficier des éditions et des études récentes, consacre, dans son premier volume (Paris, 1926, p. 117-127), une centaine de pages au Monachisme oriental, histoire et doctrine, et ne trouve pas l'occasion d'y citer une fois notre auteur.

(2) Par exemple, l'on pourrait, avec quelque fruit, reprendre l'excellent parallèle institué par le R. P. M. Viller, S. J., entre saint Maxime et Evagre le Pontique (*Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, T. XI, 1930, pp. 156-184, 239-268, 331-336). Il est évident qu'Evagre est pour beaucoup dans la spiritualité du Carpathien. Mais, outre que ces études comparées risquent d'amoinrir plus que de raison l'apport personnel de celui qui se présente comme le disciple, il ne faut pas oublier que l'on n'avait pas, en ces temps, notre conception sur la propriété littéraire. Chacun prenait son bien où il le trouvait et le fait d'insérer de larges emprunts ne constituait pas, pour lui, l'obligation d'embrasser les thèses de son auteur préféré. Plus que d'autres peut-être Jean de Carpathos a abusé de ces emprunts : il lui arrive même, quand l'une de ses propres pensées lui paraît intéressante, de la répéter à quelques *capitula* de distance.

programme que l'auteur s'est tracé. Mais, après cela, sa valeur rigoureusement traditionnelle, son inspiration profondément scripturaire au point qu'un bon quart de son œuvre est tissé de textes sacrés, plus encore son franc optimisme, assez nouveau alors, lui méritaient quelque audience. Ajoutez-y que les exhortations du Carpathien n'ont rien perdu, aujourd'hui encore, de leur actualité et que plus d'une âme religieuse pourrait leur demander, en ses angoisses, un nouveau motif de persévérance.

Et c'est assez, ce nous semble, pour excuser cette modeste synthèse de sa doctrine spirituelle, en cette revue qui, voilà dix ans déjà, essayait de retrouver les traits de sa physionomie et de fixer son dossier littéraire (1).

La distinction de la vie spirituelle en vie active et en vie contemplative, alors commune à un très grand nombre d'auteurs et reçue du Carpathien (Th. 40 ; H. 17), nous fournira notre propre division. Nous verrons que la « vie active » du moine est un dur combat qui a et ses armes et ses méthodes, avant d'avoir ses victoires et ses récompenses dans la « vie contemplative ».

1^o La « Vie active » : son combat et ses armes.

La preuve en est faite avec surabondance, les auteurs monastiques ont compris, médité, goûté plus que tous autres les paroles par lesquelles saint Paul exhortait les Ephésiens à se revêtir de « l'armure de Dieu » et de « la cuirasse de la justice », à prendre « le bouclier de la foi, le casque du salut et le glaive de l'esprit » (2), pour résister aux embûches du diable, en un combat à sang. Notre auteur a surtout retenu cette autre parole en laquelle l'Apôtre énonce la condition essentielle du bon combat, à savoir le dépouillement de tout ce qui gênerait l'athlète du Christ dans sa lutte (3). Car, pour lui aussi, la vie monastique est au premier chef un combat dont la victoire et la récompense se trouvent déjà dans ce repos, *hesychia*, indicible que beaucoup ne comprennent pas (H. 94).

De quoi s'agit-il, en effet, pour le moine, si ce n'est de suivre à

(1) *Echos d'Orient*, 1931, t. XXX, p. 284-303.

(2) *Ephes.*, VI, 11-17.

(3) *I Cor.*, IX, 25.

la trace le Seigneur qui l'a appelé : son bonheur, sa gloire, sa grandeur, c'est son titre de chrétien, plus encore — car il y a plusieurs catégories de chrétiens et plus d'une demeure dans la maison du Père (H. 41) — c'est d'entendre Dieu l'appeler son Enfant (H. 44), c'est de mériter le titre de sage, de contemplatif, d'ami de Dieu.

Or, pour en arriver à ce point de la vie spirituelle où il méritera, avec la couronne du ciel, les louanges des anges, il doit apporter au Christ une âme telle qu'il l'a reçue de lui, c'est-à-dire une âme pure et sans blessure (H. 89), une âme à son image et ressemblance (Th. 82).

Une âme telle que le moine l'a reçue de Dieu : le Carpathien ne pouvait trouver une expression plus exacte pour mettre ses correspondants en garde contre le manichéisme envahissant, qui faisait alors tant de mal jusque dans les couvents et contre lequel les mystiques avertis, un saint Maxime par exemple, sont en garde. Il fallait maintenir avant tout qu'œuvre de Dieu, notre âme ne pouvait être à l'origine que belle et bonne, dès là que Dieu, l'Être bon, ne peut rien faire qui ne le soit (Th. 1-4), dès là encore qu'il a créé l'homme spécialement dans la bonté, entendez qu'il l'a créé par bonté et qu'il l'a créé bon (Th. 50), et qu'en dehors de lui il n'est être qui ait pouvoir d'agir hors de sa dépendance. Aucune place, dès lors, pour le principe du Mal qui, singeant l'action divine, nous aurait faits, lui aussi, à son image et ressemblance, à moins encore que nous ne soyons que le produit d'un démiurge, assez indifférent à son œuvre que de nous abandonner à la lutte à mort des deux principes, celui du Bien et celui du Mal.

Cette vue de l'esprit suffisait déjà à estimer la distance qu'il y a malheureusement entre l'état actuel de notre âme et celui qui constituait sa beauté et sa gloire à sa sortie des mains divines. Jean de Carpathos en fournit un autre moyen à la portée de tous dans la considération du péché : « Voyez ce que vous-même avez fait de votre âme et, en en prenant exactement la contre-partie, vous aurez l'œuvre de Dieu » (Th. 79).

Ainsi donc pour le Carpathien, comme pour l'ensemble des mystiques byzantins, faisant en cela une ingénieuse adaptation de la philosophie stoïcienne, la vie chrétienne se présente avant tout comme un retour à l'image et à la ressemblance divines, par une négation généreuse et totale de notre œuvre à nous. Douleuruse, pénible remontée

de la « vie active », couronnée par l'*apatheia*, au faite de laquelle il nous sera possible de nous adonner sans danger et avec fruit à notre vie personnelle, à cette « vie contemplative » qui est justement celle de l'être à l'image et ressemblance de Dieu (Th. 46, 82). Dieu, certes, pourrait abréger l'étape — il le fait parfois (H. 38) —, il pourrait même en dispenser, mais il s'est fait une règle de ne couronner que celui qui aura combattu. Les joies de la vie contemplative ne sont, en somme, que la moisson du grain jeté avec larmes dans les sillons de la vie active (Th. 46, 25).

Or, ce combat de la vie active auquel les anges et démons assistent non seulement en spectateurs vivement intéressés à son issue, mais en acteurs aux rôles singulièrement importants (Th. 81), se présente précisément sous deux formes : la lutte contre nos passions et la lutte contre les démons.

Et d'abord la lutte contre les passions. Le moine doit avant tout connaître à fond le jeu de son activité. Le Carpathien l'y aide en rappelant les grandes lignes de la psychologie reçue, selon laquelle notre âme est composée de trois facultés essentielles, celles-ci inférieures l'*epithymia* et le *thymos*, celle-là supérieure, la raison, *logistikon*, appelée aussi esprit, *nous*, et qualifiée de faculté maîtresse (Th. 61, 65 C).

Les deux premières sont justement le siège des passions (*pathetikai dynameis*) ou mouvements contraires à la raison — les byzantins disent d'ordinaire « contre nature », notre auteur, qui connaît aussi l'expression stoïcienne, adopte plus volontiers la première — et constituent le *pathetikon meros*, qu'il faut préalablement guérir, ramener à la pureté originelle d'image de Dieu. Je dis bien guérir et non point supprimer, car l'*apatheia* n'est pas l'insensibilité, et les passions peuvent être bonnes et le sont en fait si leur mouvement est conforme à la nature, quand, par exemple, la partie concupiscible s'enflamme pour le bien et que la partie irascible en mène la conquête (Th. 72 B.).

Au reste, comme il est sage d'aller d'abord à la racine du mal, on commencera par guérir l'*epithymia* puisqu'elle est la source de tous les mouvements désordonnés du *thymos* : on tenterait vainement d'imposer à celui-ci des lois à observer, si l'on n'a d'abord pris garde de supprimer la propension du désir pour les voluptés périssables et de le ramener à son activité de nature (Th. 61 C.).

Mais encore, quel remède ou quelle méthode employer ? Le Carpa-

thien dénonce dans la continence (*enkrateia*) et la patience (*hypomonè*) les deux vertus, entendez plutôt l'ensemble des vertus propres à guérir ces passions.

En gros et à condition de négliger les nuances, la « continence » restaurera l'image dans l'*epithymia* et la patience dans le *thymos*, ce qui permettra finalement à la charité contemplative d'achever la ressemblance sous l'action du Saint-Esprit (Th. 70, 63).

Les travaux de la vie active ou de la « Pratique » vont donc débiter par ceux de la continence, afin de tarir la source de tous nos mouvements passionnels contre nature. Mais qu'est-ce que la continence ? Rien de plus compréhensif, alors, que l'*enkrateia* : elle est à la fois chasteté, continence, abstinence, tempérance, dépouillement, maîtrise de soi... Cependant je ne sais si, jamais, personne ne lui a fait la part aussi belle que le Carpathien. Il en tente cette définition pratique : « Est continent quiconque se garde constamment, perpétuellement de toute volupté qui répugne à la raison » (Th. 62 B. 63). Tous les mots, on le voit, sont pris dans leur extension absolue et englobent tout un monde qui ferait, pour nous, l'objet propre d'un essaim de vertus. Le plaisir des sens, le plaisir du palais, le plaisir de l'esprit, le plaisir de l'âme même, c'est de tout cela que la « continence » doit nous priver. Je ne lui prête rien et notre auteur lui-même s'en explique en deux définitions opportunes : « la continence sensible nous éloigne de toute action déraisonnable qui s'exerce par le moyen du corps, et la continence intellectuelle nous met à l'abri de toute pensée passionnée. » Il note, au reste, — et la remarque en a été faite par tous les auteurs de ce temps, que la première est absolument impossible à qui n'a pas d'abord pratiqué la seconde, l'acte extérieur n'étant jamais que l'écoulement de la pensée ou de l'image (H. 36 ; Th. 68, 69), le fruit du chêne dont la pensée est la racine (H. 93). Mais, à son sens, ce n'est pas encore assez dire et, pour inonder de clarté ce sujet d'importance, Jean de Carpathos tente d'inclure, dans une nouvelle définition, les actions même dont la continence doit nous préserver ; il écrit en effet : « La continence est un frein qui empêche notre cupidité de se satisfaire dans la nourriture, les possessions et la gloire. » (Th. 81). Et voilà la continence qui fait, à la fois, fonction de tempérance, de pauvreté et d'humilité.

Vous comprenez alors que le Carpathien la nomme en tête des vertus pratiques (Th. 63, 83), ce d'autant que le soin du ventre et du palais, disons la glotonnerie, *gastrimargia*, l'avarice, *philargyria*,

la gloire vaine et inutile, *kenodoxia*, se trouvent être pour lui, comme pour tous les auteurs du désert monastique, les trois idoles dont le moine évitera de devenir l'esclave, les trois maux contre lesquels il doit mener une lutte implacable (H. 86).

La matière vaut la peine qu'on s'y arrête de loisir. La vaine gloire est particulièrement dangereuse pour le moine qui vise à la vie sublime d'union, d'amitié avec Dieu. Car Dieu se détourne de celui qui a bonne opinion de lui-même, jusqu'à se nourrir de vaine gloire et à se gonfler d'orgueil, de celui dont toute la belle apparence n'est au fond qu'une outre gonflée et une vessie (H. 59). Avec la vaine gloire, il n'arrivera jamais à la sagesse (*sophia*). Ferait-il mille prières, Dieu ne lui en accorderait pas les richesses, puisqu'il veut les consommer dans les voluptés de la vaine gloire (Th. 26). Mieux encore, si le moine était déjà parvenu à cet état et en prenait occasion de se complaire en lui-même, Dieu le priverait de la sagesse et il retomberait dans l'ignorance (Th. 14). Vous avez là, sans doute, la meilleure raison des épreuves et des retraits de dons que Dieu fait aux âmes avancées. Car s'il les a créées dans la bonté et les reçoit, repentantes, dans la miséricorde, il se doit de les corriger dans la justice et c'est encore bonté (H. 38, 22, 62, 63, 71 ; Th. 50, 10).

Le soin du ventre, le croirait-on, est un autre écueil de la vie monastique, consistant moins, il est vrai, dans la gourmandise, péché des faibles, que dans la gloutonnerie, erreur de ceux qui craignent de mourir de faim. Tous les maîtres du désert ont mis en garde contre elle, et c'est encore là un trait de la spiritualité ancienne que l'on ne trouve pas cependant chez Maxime le Confesseur. Le Carpathien ne décrit pas le détail des méfaits de la *gastrimargia*, mais il remarque fort bien qu'elle est à l'origine de préoccupations insensées. Se trouvait-il parmi ses correspondants de ces gloutons ? En tout cas, il leur rappelle, non sans humour, que la Providence, qui nourrit tout être, saura bien leur éviter la mort de faim. Qu'ils se mettent, par exemple, à l'école de l'araignée. Y a-t-il un être plus faible : il n'a pas de propriétés, n'entreprend pas de grands voyages par mer, ne recueille pas dans des greniers, ne conteste contre personne au tribunal, n'espionne pas curieusement tous ses voisins. Sa vie s'écoule dans une tranquillité idéale. Plus silencieuse que Pythagore, elle vit recueillie en elle-même dans le petit sanctuaire de sa toile et y reçoit de Dieu, à l'heure de sa faim, l'insecte qui suffit à sa subsistance (H. 47). Sans doute, tous les hommes ne sont pas d'un appétit d'araignée, et d'aucuns ont

même de tels besoins, qu'ils pourraient se croire excusables de s'adonner avec inquiétude aux mille soins requis par leur grand nécessaire ? « Qu'à cela ne tienne, répond le Carpathien, considérez les grands cétacés de l'Atlantique que Dieu nourrit en surabondance. Ont-ils jamais eu faim ? Et pourtant, en un seul de leurs plats, ils consomment plus de poissons qu'il n'en faudrait à une ville pour toute une journée. » Si grand et si vaste que soit votre appétit, il n'est donc que d'en abandonner le rassasiement à la Providence (H. 48).

Ce rappel de la confiance évangélique ne s'accompagne pas, chez le Carpathien, des longs commentaires habituels sur les dangers des repas et la conduite à y tenir, non plus que sur le jeûne. Il note que le plus sanctifiant est d'éviter la variété des mets, de s'en tenir autant que possible à un plat uniforme et sans condiments, que l'on prendra le plus tard possible, les jours de jeûne (Th. 74, 77). Et puisqu'il est question du jeûne, il nous plaît de l'entendre remarquer que le jeûne n'est pas une fin en soi, que celui qui n'a pas la santé suffisante pour l'observer peut le remplacer avantageusement par l'oraison d'action de grâces et par l'humilité (H. 12). Car le jeûne n'étant, comme le silence et la garde de la langue (H. 90, 59), comme la tempérance, les vêtements grossiers, la fuite des conversations inutiles, oiseuses (H. 20) ou même légères avec les enfants et les jeunes filles (Th. 73), qu'un moyen au service de la « continence », le meilleur jeûne sera encore celui des passions et l'attention apportée à conserver l'*hesychia* (H. 9).

Le troisième vice généralement signalé à l'attention spéciale du moine était l'avarice (*philargyria*) provenant, sans doute, de la même crainte de mourir de faim, éprouvée par celui qui s'est dépouillé de tout et ne peut plus compter sur ses réserves. Le Carpathien la rappelle, mais n'y insiste point, si ce n'est pour dire que le détachement doit être sincère, c'est-à-dire consister dans un dépouillement complet entre les mains des pauvres et des moines, pour suivre le Christ dans cette mort volontaire qu'est la pauvreté (H. 92). Ici encore l'essentiel est de ne pas se reprendre. et toute aumône reçue pour avoir simulé une trop grande pauvreté, ne pourrait être qu'un vol (Th. 60 B, 61 B).

Tel est le vaste champ des luttes de la « continence ». Est-il encore besoin de noter que l'*enkrateia* n'est pas une vertu que l'on n'ait à pratiquer qu'occasionnellement ; elle s'impose toujours, en tout et partout. Jean de Carpathos le répète à monotonie, il écrit notamment : « L'indulgence envers une petite tentation empêche le progrès dans la vertu.

A preuve le rémora qui, par la seule application de son disque adhésif contre la coque, peut arrêter un grand bateau de transport et empêcher complètement sa marche. » (H. 26). On peut dire « qu'aucun bien ne saurait être acquis sans la continence générale, qu'il est impossible, sans elle, de satisfaire au devoir chrétien et d'atteindre à la béatitude promise, puisque l'Apôtre a dit : « quiconque veut lutter doit s'abstenir de tout (1) ». Ici le mot « tout » doit signifier « toujours » : il faut donc s'abstenir de toutes les pensées et de toutes les actions contraires à la raison. Que la continence se détende sur un point donné, et aussitôt les forces du péché s'y décupleront » (Th. 67, 63, 74). On ne saurait trop le répéter, la moindre négligence, c'est la porte ouverte au démon, c'est compromettre les fruits de la vie active (H. 27), c'est provoquer Dieu à retirer ses dons (H. 5).

Une telle constance est grosse de fatigue et peut laisser craindre un instant de relâchement. On fera alors appel à la crainte de Dieu, puisque cette vertu joue à l'égard de la « continence » le rôle bienfaisant d'étai et de soutien que la charité joue à l'égard de la patience (Th. 64 B). Rien de plus facile à comprendre : « celui qui craint Dieu est nécessairement religieux et adonné à ce qu'il y a de meilleur ». En pourrait-il être autrement, quand on a sans cesse devant l'esprit la pensée de la mort et celle du jugement inévitable (Th. 30) ? Où l'on voit que la crainte reprend, par un chemin détourné, le rôle de tête de file des vertus pratiques universellement reçu par les auteurs, dès là que la continence ne peut se maintenir à la place qu'elle a usurpée que si elle bénéficie de sa coopération. Le Carpathien en est ainsi amené à donner des vertus une énumération que ses prédécesseurs signeraient volontiers : « La crainte de Dieu est la mère de la prudence et celle-ci engendre l'observation sincère des commandements, suivie elle-même de sa compagne nécessaire, l'*apatheia*, couronnée par la sagesse et la théologie » (Th. 33). Ajoutons qu'une crainte si précieuse est toujours, comme la continence (Th. 70,74), à notre portée, puisqu'elle peut s'alimenter par la méditation attentive de la parole de Dieu (Th. 80 B).

L'image une fois rétablie dans la partie concupiscible, grâce à la continence, pourra l'être facilement dans la partie irascible par la patience. L'*hypomonè* est tout aussi nécessaire que la continence :

(1) *I Cor.*, IX, 25.

sans elle aucun bien, aucune vie chrétienne ne sont possibles. Jésus a pris soin de nous en avertir : « Vous sauverez vos âmes dans la patience » : Ce n'était pas, là, nous indiquer un des moyens du salut, mais le moyen du salut (Th. 74, 63). Et Jésus ne demandait rien d'impossible. L'on peut dire, certes, que les occasions d'exercer cette vertu nous sont fournies de l'extérieur par le hasard des circonstances ; mais si imprévue et si grave que soit l'attaque à laquelle il nous faut faire face, elle ne peut rien contre cette charité chantée par l'Apôtre, cette charité qui « souffre tout, supporte tout, espère tout et ne passera jamais » (Th. 70). Avec elle le moine tiendra debout envers et contre tout, au milieu de la tempête effroyable que le démon déchaînera autour de lui pour l'engloutir ou, à tout le moins, pour le faire renoncer à la traversée projetée. La patience se présente donc comme la vertu spéciale des assaillis de l'enfer, et c'est pourquoi son rôle était au désert de premier plan (Th. 63).

Ce n'est pas tout malheureusement, car, dans ce champ clos de la *praktikè*, nos passions rencontrent un allié puissant en la personne du démon, qui, s'il ne peut pas compromettre notre victoire, s'entend cependant à merveille à rendre des plus ardues la lutte géante de la continence et de la patience.

Le démon, en effet, occupe dans la vie monastique une place que nous voudrions moins prépondérante. Qu'il y ait à cela quelque excès, personne n'en doute. Mais, au fait, sommes-nous bons juges ? Il est bon de nous souvenir que, bénéficiaires de près de deux millénaires de christianisme, nous sommes moins à la portée du Mauvais qu'en ces temps où son influence se décuplait de celle du paganisme évanescent. Peut-être aussi, aujourd'hui, attribuons-nous à des causes qui n'y sont pour rien plus d'un tour de sa manière. Quoi qu'il en soit, sur ce point encore, le Carpathien est bien dans la ligne de ses devanciers, Il dénonce dans le démon, appelé des noms les plus divers : amorrhéen, égyptien, troglodyte, Amalec (H. 87, 93 ; Th. 54), sans préjudice pour une quantité de qualificatifs qui disent assez ses méfaits, le grand ennemi du moine, un adversaire acharné et personnel qui l'assailera tout au long de la vie et même au delà de la mort pour lui reprocher les fautes commises en son existence terrestre (H. 23). En ressuscitant, en renouvelant, en multipliant ses mauvaises passions (H. 16), il s'efforce de l'acculer au péché, dans l'espoir de diminuer, par la faute, sa foi dans le Christ, son espérance, la fréquence de son recours à la prière (H. 65). Au reste, le moine partage l'honneur de ses attaques

les plus violentes avec les âmes qui imitent son *hesychia*, qui s'adonnent comme lui, aux exercices de la piété ou se livrent avec ardeur à leur purification. La lutte devient alors si atroce que, prises de dégoût, ces âmes se surprennent, comme l'Apôtre, à souhaiter la mort (H. 25, 64).

Comment le démon procède-t-il dans ses attaques ? Bien qu'il ne connaisse pas nos pensées, — car Dieu seul, pour l'avoir créé, peut connaître notre esprit (Th. 29), — il a mille et un moyens de nous faire la guerre. Par exemple, on inscrira à son actif les pensées de blasphème contre le ciel, contre les mystères du Christ (H. 24), les pensées impures et passionnées (H. 51), les démangeaisons étonnantes que l'on a de manquer à ses résolutions et à ses fermes propos à peine formés (II. 39). Au besoin, il se servira des louanges du prochain pour nous inspirer de la vaine gloire (II. 10) et même, si étrange que cela puisse paraître dans un monastère, des mauvaises compagnies (II. 88,61). En un mot, tout lui est bon pour nous attaquer, on doit le craindre à tous les carrefours de l'existence et jusque dans ses vertus, notamment les jours de fête, au cours des synaxes, plus particulièrement si l'on se dispose à prendre part à la table mystique (H. 18). Ce n'est point là agiter un vain épouvantail : que les moines de l'Inde se rappellent « le prêtre à la droite de qui le diable se tenait sans cesse pour s'opposer à chacune de ses pensées, de ses paroles et de ses actions » (II. 74). Et s'il le faut, pour tant de besogne, il saura se faire légion (II. 55).

Au fort de cette tempête y a-t-il lieu de se décourager ? Non, car Satan ne peut nuire qu'à celui qui le veut bien et lui donne, pour le vaincre, à exploiter ses passions (Th. 66).

Mais ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur cette démonologie somme toute traditionnelle. Un point cependant doit nous retenir. La tentation que le moine doit craindre le plus est celle qui vise son état religieux lui-même. C'est de quoi Jean de Carpathos parle d'abondance, comme il a été convié de le faire. Certains moines de l'Inde, aux prises avec les difficultés de la vie monastique et sentant la réalité de leur vie à mille coudées de leur idéal, finissaient, après une lutte courageuse sans résultat tangible, par douter du bien fondé de leur entrée au monastère. N'y sont-ils pas venus pour y mener une vie angélique dans le calme, la paix, la quiétude, le repos du cœur et des sens et s'y livrer totalement à la contemplation ? Or voici que malgré leurs prières continuelles, leurs saintes psalmodies, leurs efforts, non seulement ces moines sont sous le coup de tentations horribles, doulou-

reuses et de tous les instants qu'ils ne connaissaient pas dans le monde, mais il leur échappe encore des indécicatesses, des faiblesses et parfois, hélas ! des chutes affligeantes, des colères incoercibles, quand, dans le siècle, les gens mariés cumulent, avec les avantages certains de la famille, toutes les joies, toute la paix, une vie pour ainsi dire absente de tentations et la possibilité de s'adonner aux bonnes œuvres et de faire d'abondantes aumônes.

N'y a-t-il pas là un cruel paradoxe ? Pour le résoudre, le Carpathien a écrit aux sollicitateurs sa première Centurie, mais, sur le point de la faire porter, il en reprend le sujet à loisir dans cette longue lettre d'envoi intitulée *Λόγος ἀσκητικὸς καὶ πάνυ παρηγορητικὸς*.

L'auteur apporte à développer le paradoxe plus d'acuité sans doute que n'en avaient mis ses correspondants. Il pousse la comparaison à l'extrême, noircit à plaisir la condition du moine, brillante encore celle du chrétien du monde. Mettons que celui-ci ne pêche pas, qu'il soit d'une vertu inégalée, ajoutez-y qu'il n'ait que joie en son foyer comme en sa vie spirituelle et en ses relations, paix au dedans et au dehors. Voici en regard un moine dont la vie est un affreux martyre : tristesse de l'âme, lassitude, amertume insondable, remords de la conscience, angoisses de l'esprit, confusions, contrition, misère, mépris et, pire encore, péché. Eh bien, ce moine ne laisse pas de rester l'enfant de la maison, le fils légitime, quand le séculier si bien partagé n'est après tout qu'un bâtard et qu'un serviteur. Le péché de l'enfant, racheté par une telle somme de souffrances, donnant lieu à une profonde humilité, est bien préférable à la justice du serviteur et ses souillures sont plus enviabiles que la pureté de celui qui n'a pas fait le sacrifice de ce monde.

Que l'hypothèse du Carpathien procède par impossible, c'est évident ; que, prise à la lettre, elle sonne faux à nos oreilles, tout le monde en convient, bien qu'il y ait là une âme de splendide vérité. Tout au moins, elle dit bien la pensée de l'auteur et les moines en concluaient justement que l'essentiel pour eux était de persévérer dans la lutte monastique, de se relever sans cesse, seraient-ils tombés des milliers de fois par fragilité (H. 84, 44, 29), que le découragement et le désespoir sont pires que le péché, comme nous le voyons dans les cas si semblables à la fois et si différents de Pierre et de Judas (H. 85). Ils attendront avec confiance et patience, même pour ici-bas, car la tentation aura un temps (H. 33), l'heure de la splendide récompense dans les délices de la vie contemplative. Ils penseront, en outre, que si

l'épreuve vient du démon, après tout c'est Dieu qui la permet, voire la veut, pour cette moisson finale de la grâce et de l'union qu'on engrangera au terme de la vie active. C'est au point que dans un cri de triomphe le Carpathien peut aller jusqu'à dire : toutes ces tribulations accumulées devant lesquelles vous êtes en tentation de regarder vers la sortie sont, somme toute, la plus grande grâce de Dieu (L., passim).

Jean de Carpathos estime cette doctrine si importante qu'il y revient à tout propos dans ses deux centuries. Il suffit largement d'en énoncer les idées maîtresses. La tentation, de quelque ordre qu'elle soit, celle surtout qui nous étonne et nous humilie, est de toute nécessité pour le commençant (H. 30) et même pour celui qui a déjà reçu les premiers rayons de la sagesse. Par exemple, n'est-elle pas la pierre de touche de ce que vaut notre connaissance des Ecritures ? Nous saurons que notre étude ne fut pas le fait de la vaine gloire si, à l'heure de la tentation, nous pouvons tirer de notre mémoire, comme d'un carquois, les paroles dont nous avons besoin contre nos passions et les démons (Th. 78 B). Qui peut compter sur le soldat qui n'a point combattu ? C'est le combat qui fait la preuve du sérieux de son instruction militaire (Th. 79 B). N'est-ce pas pour nous en donner un exemple que Dieu permit la tentation de reniement de Pierre après la remise du pouvoir des clés plutôt qu'avant ? (H. 30, 62). Le moine ne laissera donc pas son allégresse spirituelle se dissiper au hasard des tentations qui le soufflètent. Il doit savoir que sa couronne est sertie de toutes les pierres précieuses de ses tribulations, que la vertu se parachève dans les infirmités du Christ et que l'esprit y trouve le climat de ses plus belles floraisons. Ne vaut-il pas mieux, pour lui, se réjouir et redoubler de foi et d'espérance, le démon lui-même lui fournissant la preuve, dans son acharnement et son envie, qu'il est vraiment dans la voie royale des enfants de Dieu (H. 19, 16).

Et même si, d'aventure, il lui arrivait de tomber par fragilité et de prendre le remède en manière de poison, il ne devrait pas se laisser abattre (H. 29). Qu'il considère le cours de la lune ; sa luminosité croissante et décroissante représente excellemment l'état de l'homme tantôt bon et tantôt mauvais, mais ayant, dans la *metanoia*, la pénitence, le moyen de revenir à sa dignité première. Qui croit dans le Christ, « fût-il mort, vivra ». Alors d'un mot, d'un vouloir, à la simple invocation du nom de Jésus, Dieu le purifiera, le lavera si bien de toute souillure, qu'il sera aux yeux divins aussi pur que ses prophètes et ses saints au point de ne pouvoir plus en être distingué (H. 4).

Cette purification, le Carpathien l'attribue spécialement au Saint-Esprit et il se plaît à le répéter. « Dieu dit à l'âme assez dégoûtée à la vue de la multitude de ses péchés et de ses tentations que d'être en danger de se décourager : « Vivetis et cognoscetis quia ego sum Dominus » (1), et à l'âme qui ne peut croire qu'elle ait jamais assez de vertus pour enfanter le Christ, il reedit comme à la Vierge « Spiritus Sanctus superveniet in te » (2). Là où l'Esprit-Saint intervient, il n'y a pas lieu de juger des choses d'après la nature ou la coutume. Cet adorable Esprit peut tout, jusqu'à produire en toi ce qui manque » (H. 81). Prenons un exemple dans la nature : « si, pour l'avoir arrosée, tu vois dans la plaine ou sur la colline une vieille souche reverdir comme un plant nouveau, se pourrait-il qu'avec la grâce du Saint-Esprit, nous ne retrouvions pas l'incorruptibilité originelle, nous ne reflleurissions pas comme une jeune pousse, même s'il n'est que trop vrai que nous ayons revêtu le vieil homme » (H. 80) ?

On le voit, l'optimisme du Carpathien ne connaît aucune timidité : non content de promettre au pécheur son pardon, il lui laisse même entrevoir un certain recouvrement de ces dons préternaturels qui étaient en nos premiers parents les prérogatives de l'image de Dieu et que notre théologie réserve aux élus ressuscités.

Notons encore que, dans ce grand œuvre de purification et de restauration, l'Esprit-Saint — et c'est pure sagesse pour contrecarrer l'action du démon — se sert du ministère des anges. Jean de Carpathos se plaît en leur compagnie plus qu'aucun autre peut-être, et c'est d'eux, en somme, qu'il attend toute chose, non seulement à la manière dionysienne, l'initiation mystique, mais encore tous les services qu'un aîné bien né a coutume de rendre aux plus jeunes. En tout état de cause, la puissance angélique dépasse de loin celle du démon : « S'il n'est que trop vrai que le diable peut achever la déchéance de l'âme infidèle à sa nature et l'acculer à la perdition, combien plus, au temps marqué, l'ange mandaté par Dieu pourra-t-il ramener l'égaré à sa dignité première. Car si l'aquilon glacial réduit l'eau en pierre, l'auster brûlant a tôt fait de lui rendre sa limpidité. De même, sous l'action angélique, le charbon noir et froid de notre esprit retrouvera, avec sa chaleur, tout son éclat (H. 66). Certes, les anges doivent se tenir à

(1) Isaïe, XLIX, 18.

2) Luc, I, 35.

l'écart, à l'heure du diable et du mérite — le disciple ne peut pas être mieux traité que le Maître —, mais que le démon se retire, les anges aussitôt paraissent et servent celui qui a combattu, le guérissent, le secourent, l'illuminent, le consolent et lui communiquent tous les dons utiles à l'âme (H. 73).

Du reste, en attente de cette magnifique revanche prise sur le démon et sur le péché, le moine doit savoir utiliser ses fautes. Le Carpathien ne sait rien de mieux pour conquérir l'amitié divine (H. 57). Se voyant tout couvert de ses fautes, il se frappe humblement la poitrine, les confesse à Dieu avec confiance, sachant que Dieu transformera tout cela en or précieux par la componction (H. 97).

* * *

Tel est le combat géant dans lequel, de par sa vocation, plus que tout autre chrétien, le moine se trouve engagé, contre l'irascible et le concupiscible et leur allié le démon-légion ; et il ne saurait désertier sans être frappé dans le dos (H. 84). Quelles armes a-t-il en mains ? Jean de Carpathos en fait, en maints endroits, des énumérations à allure complète et pourtant légèrement divergentes entre elles. Vous y voyez revenir le plus fréquemment, outre les vertus déjà signalées et les trois que nous appelons théologiques, « l'hymnodie » ou chants des cantiques spirituels, la psalmodie, les veilles, le ministère à l'égard du prochain, la miséricorde, l'action de grâces, la lecture des saintes Écritures, la gravité, la religion, l'humilité, autant de fosses creusées sous les pieds de l'ennemi et de pièges placés sur sa route (H. 51, 87, 20, 50).

Mais en cette panoplie singulièrement riche, il est telles armes auxquelles le moine aura une particulière confiance. La continence et la patience, vertus maîtresses de la vie active, sont, en effet, impossibles si elles ne sont pas épaulées. Le Carpathien le répète plusieurs fois dans les mêmes termes : « La continence ne saurait être parfaite sans la prière assidue, puisque l'Apôtre dit : « Priez sans cesse » (1). Mais à son tour la prière n'est pas agréable à Dieu sans l'humilité et le psalmiste nous assure que Dieu « s'est tourné vers la prière du misérable et qu'il n'a pas dédaigné ses supplications (2). » Si donc nous voulons

1) I. Thess. IX, 25.

(2) Ps. CI, 18.

obtenir les vertus, la continence et la patience, soyons des habitués de l'humilité, et avant tout de l'oraison assidue par laquelle nous obtiendrons facilement ce que nous nous efforçons si laborieusement d'acquiescer (Th. 74, 63).

Et d'abord, la prière, « le colloque avec Dieu arrache l'esprit aux pensées mondaines, l'enchaîne à Dieu et par cette familiarité le remplit de douceur et de piété, au point qu'il n'éprouve plus de tendance à vivre hors des choses divines (Th. 63). Elle est cette nuée bienfaisante qui éteint l'incendie allumé par le démon au moyen de nos passions, luxure, colère, vaine gloire ou tout autre vice (H. 60). Satan ne craint rien tant que la prière : « le fer rougi au feu n'est pas plus intouchable que ne l'est pour le démon un esprit enflammé par l'oraison continue ». C'est pourquoi il n'a rien tant à cœur que de nous en inspirer l'horreur (H. 76). Sous le couvert de culture humaine indispensable, il pousse les moines à revenir aux disciplines helléniques abandonnées en entrant au monastère et à y vaquer. C'est autant de temps pris sur l'oraison, mais c'est aussi se réserver pour la saison de la cueillette, au lieu de figes et de raisins, des épines et des ronces, la sagesse de ce monde n'étant que folie devant Dieu (H. 13).

L'oraison fait mieux encore que de nous rendre inciniviles (H. 96), elle met l'âme qui s'y adonne constamment à l'abri de certaines tentations plus horribles et plus atroces (H. 41), que le démon déchaîne contre ceux qui prient moins ou ne prient pas.

Une telle fécondité lui mérite, à bon droit, de la sainte Ecriture le titre de vertu des vertus : « C'est, en effet, en leur nom à toutes qu'elle se présente devant Dieu, le suppliant de les fortifier dans ce combat gigantesque des passions fouettées par le démon. Et tel Moïse sur la montagne reconfortant les guerriers d'Israël et mettant en fuite Amalec de ses bras élevés, elle obtient la victoire » (Th. 54), et, avec elle, une infinité de dons que nous n'oserions pas nous promettre (H. 45), surtout si elle emploie dans son adresse à Dieu les paroles même de la sainte Ecriture (Th. 57). Le Carpathien insiste beaucoup sur cette efficace de la prière scripturaire : « La méditation de la parole de Dieu, celle notamment qui s'accompagne de larmes, tue les passions mauvaises et les déracine quelque invétérées qu'elles soient ; elle réduit peu à peu les funestes péchés de l'âme et du corps, pourvu que nous ne nous lassions pas de fatiguer le Seigneur de notre prière assidue, importune et confiante » (H. 6).

C'est dire qu'on ne saurait avoir trop de confiance. Le Carpathien en donne un exemple qui ne manque pas de réalisme : il note que le Pharaon obtint le retrait des plaies d'Égypte l'une après l'autre et que les démons des bords du lac de Génésareth furent exaucés dans leur désir de n'être pas précipités aux enfers et purent élire domicile dans un troupeau de porcs. Après cela, le moine, qui est tout de même plus habilité à présenter sa requête, pourrait-il douter ? (H. 69).

Mais de quelle prière s'agit-il ? Nous avons déjà vu que l'emploi des textes scripturaires est recommandé. Il n'en faudrait pas conclure que, seule, la prière vocale peut toucher Dieu. Nous avons en faveur de l'efficace de l'oraison mentale l'exemple du larron sur la croix, celle du serviteur d'Abraham au sujet de Rébecca, celle encore de l'Hémorroïsse (H. 56). L'idéal est la prière simple qui sort de la bouche des enfants (H. 7).

Mais si telle est la puissance de la prière bien faite, quel en est le secret ? Celui même des enfants, l'humilité (Th. 74). La vallée est le lieu d'élection des lis. L'âme donc qui vit dans la vallée par l'humilité, produira dans leur fraîcheur les lis des vertus et de la prière. Ne lisons-nous pas dans le Cantique des Cantiques : « Je suis la Fleur des champs et le Lis des vallées » (Th. 15) ?

Qu'est-ce donc que l'humilité ? Jean de Carpathos en multiplie les définitions et descriptions. Celle-ci, pour être quelque peu métaphysique, ne manque pas cependant de conséquences vitales sur le plan moral et notre auteur sait les tirer. « L'humilité est cette connaissance de notre propre indignité et indigence, née de la considération des déficiences et de la pauvreté de notre nature de créature. Y découvrant qu'il n'est venu à l'être que par le bon plaisir de celui-là seul qui soit, le moine ne trouve pas en lui-même la raison suffisante de ce qu'il est ou de ce qu'il peut devenir dans l'ordre de l'être et du bien et en conclut qu'il doit rapporter à son Créateur, avec tout son être, tous ses accroissements » (Th. 18).

Cette humilité de base, toujours valable quelque méritante qu'ait été sa vie passée, inspire au moine toute sa conduite envers le prochain et constitue le meilleur auxiliaire de sa charité fraternelle. Cueillons, parmi vingt autres, cette pensée : « L'humilité nous apprend à nous connaître et à nous juger nous-mêmes, à remettre à Dieu seul, qui connaît le fond de chacun, tout jugement, incline notre esprit à la mansuétude et à la paix, nous introduit enfin dans le vrai repos, en ce fond de nous-même où nous retrouverons Dieu » (Th. 63, 7, 31, 32,

34, 35, 51, 54, 55, 58, 61, 62). En conséquence, l'humilité sera encore pour le moine le principe de son obéissance totale aux supérieurs plus jeunes que Dieu pourrait lui donner, voire à des supérieurs apparemment moins vertueux et auxquels normalement il aurait dû lui-même être préféré (H. 31 ; Th. 82). En bref, comme l'oraison est la vertu des vertus l'humilité, elle, est le fondement et la base de toutes les vertus (Th. 73).

Elle a, du reste, ses méthodes, ses signes sur lesquels le Carpathien n'insiste pas, si ce n'est pour noter que la véritable humilité ne dit pas des paroles d'humilité, qu'elle ne s'accuse pas devant le prochain pour que celui-ci la réfute par des louanges et qu'elle préfère à tout, même au mépris, l'oubli autrement mortifiant pour la nature (Th. 71, 72, 33, 34).

Heureuse l'âme qui a su la comprendre et la pratiquer dans toute sa délicatesse : dans la vallée ombreuse de l'oubli, elle verra pousser les lis, elle trouvera son Dieu et aura la joie de lui être une véritable hôtellerie, un lieu de repos (Th. 19).

Mais avant de la contempler à ce faite de la vie spirituelle, avant de quitter le champ clos de la vie active, une remarque s'impose : toute cette ascèse aura paru singulièrement négative. Il est vrai que le but que se proposait le Carpathien et le point de vue auquel il se plaçait de la remontée à l'état originel, considérée comme indispensable avant de se livrer à la vie proprement chrétienne, le comportait. Ne devait-il pas aider ses correspondants dans leur lutte, leur apprendre à retrouver la netteté de l'image originelle d'où ils pourraient partir, avec la grâce de Dieu et dans le calme retrouvé, pour la conquête de la vie splendide de la contemplation ? Sans doute, et son excuse, s'il lui en fallait une, serait d'avoir imité ses devanciers. Au reste, s'il ne s'attarde pas à la stratégie de la conquête, il a cependant, çà et là, quelques conseils d'un réalisme averti, celui-ci par exemple : « L'âme qui s'est proposé un bien à faire doit subir un triple combat : exécuter sa résolution envers et contre tout, ensuite ne pas laisser le bien exécuté devenir la proie d'autrui, en refoulant mentalement les louanges que notre action a pu soulever, enfin contre la propre complaisance en soi » (Th. 48). Et cela, c'est aller très loin, chacun le voit. Il rappelle volontiers contre les paresseux de la famille des Euchites le mot de saint Jacques que la foi sans les œuvres est morte (Th. 36) et qu'il est inutile de s'adresser à Dieu si l'on n'accomplit pas les commandements (Th. 37).

II. — Les triomphes de la « Vie contemplative ».

Voici qu'au terme de cette lutte magnifique, lutte menée par le moine adonné avec sincérité à la vie active, ses puissances inférieures, l'*epithymia* et le *thymos*, qui furent pour lui, en qualité de malades, l'objet de tant de combats et de tant d'angoisses, dans lesquelles encore le démon, son ennemi personnel, trouva ses meilleures alliées, deviennent ses collaboratrices les plus ardentes, les artisans de sa victoire, les servantes dévouées de l'esprit. Portée par les saints désirs, soulevée par une juste colère, l'âme s'adonne de toutes ses forces décuplées à la pratique du meilleur. C'est là même ce qu'annonçait le psalmiste dans ce mot : « Mettez-vous en colère, mais ne péchez point » (H. 27, 45).

Oui, un jour vient, si tard qu'on le veuille, où l'ascète peut chanter ses victoires, où il moissonne en gerbes de connaissance, mieux encore de filiation divine, le grain qu'il a jeté patiemment, courageusement au cours des étapes douloureuses de sa vie active. Certes, ces grains identiques des vertus ne portent pas pour tous la même moisson. Celle-ci, suivant le motif de crainte, d'espérance ou d'amour qui inspira le semeur, sera une moisson de serviteur, d'ami ou d'enfant de Dieu. Mais il ne tient qu'à la persévérance du moine d'obtenir la plus belle des largesses divines (Th. 46, 47).

Au premier abord vous reconnaîtrez l'âme parvenue à ces sommets à son impassibilité, cette *apatheia* si vantée au désert monastique. Ne demandez pas au Carpathien de s'y étendre d'abondance à la manière d'un Evagre le Pontique ou d'un Maxime le Confesseur. Aussi bien, — et la remarque est à retenir —, ne traite-t-il de la dernière étape de la vie spirituelle que par mode d'allusion, pour la raison qu'elle débordait son cadre, celui que lui fixaient les courages lassés à relever. Quoi qu'il en soit, son *apatheia* ne laisse pas d'être authentiquement orthodoxe : elle est un don de Dieu accordé à l'effort généreux, à la foi, à la prière et à l'humilité (H. 15), elle apporte à l'âme émigrée d'Egypte après la noyade des passions et de leurs servants les démons, dès ici-bas, les arrhes de la paix éternelle (H. 42). Elle est un don même du Christ, son repos, son sabbat, le Christ lui-même dans l'âme (H. 50). Fruit normal d'une longue ascèse et de la grâce de Dieu, il se peut même qu'exceptionnellement Dieu l'accorde par pure bonté à des âmes encore

aux prises avec leurs vices (H. 78). Mais elle est avant tout le fruit de la charité et celle-ci, appelée aussi douceur, sera toujours sa force (Th. 64 B).

Au reste, que le moine n'y voie pas une confirmation en grâce et une assurance donnée du ciel qu'il peut avoir les coudées franches. La crainte du péché augmente en proportion de la sainteté. Quand on se souvient de Salomon ou de Pierre comblés de tant de faveurs, pourrait-on se reposer sur sa foi, sur sa contemplation, sur sa science, sur les longs travaux de sa vie monastique alors que l'on a conscience de n'avoir pas atteint la taille de Moïse (H. 43) ? Le Carpathien insiste sur ce point et il n'est pas impossible que la peste messalienne y soit pour quelque chose. Je choisis un texte entre plusieurs : « Il faut toujours tempérer notre joie de crainte de Dieu, selon le dit de David : « Exultate in Domino cum tremore ». En s'éloignant du sépulcre Marie courait avec crainte, tremblement et joie. Je m'étonne qu'on puisse être sans crainte quand il n'est personne sans péché, ni Moïse, ni Pierre. Pour être sortis du sépulcre spirituel, ne laissons donc pas de courir avec crainte et joie » (H. 14).

On le voit, crainte et joie doivent toujours aller de concert, ici-bas, aussi haut que l'on soit parvenu. Mais après cela il est bien vrai que la joie tend à prendre le pas chez les parfaits, elle est une de leurs prérogatives, comme l'*apatheia*. Il arrive alors qu'on se réjouit dans les tribulations et les opprobres (H. 19), mieux encore que l'on se surprend à désirer cette mort que les âmes moins élevées craignent si fortement (Th. 42,44).

Mais le trait qui est peut-être le plus caractéristique du contemplatif est l'état d'éminente perfection auquel toutes ses vertus, alors pur don de Dieu, sont parvenues. Elles sont tellement différentes de celles que nous pouvons acquérir par l'exercice (H. 72). Vous êtes surtout frappé de l'harmonie qui règne entre elles : le parfait les possède toutes avec une certaine égalité : il n'est pas plus doux que tempérant, pas plus tempérant que sage (H. 64 B). Et s'il est vrai qu'il y ait plusieurs degrés ou plusieurs espèces de progrès, il n'y a cependant qu'une seule perfection : elle a pour fin la connaissance uniforme qui est la fin suprême, le but dernier de l'action et de la contemplation (Th. 11).

Nous avons hâte d'entendre le Carpathien nous parler de cette cime de la vie spirituelle. Encore une fois, il faut nous résigner à ne

trouver chez lui que de maigres allusions, mais il ne fait pas de doute que, pour lui aussi, les luttes de l'ascèse n'ont de sens que par ce couronnement, bien qu'il sache qu'il y a plusieurs demeures dans la maison du Père et que Dieu se plaît à sauver celui-ci par la contemplation, celui-là par la simplicité, cet autre enfin par la sincérité (H. 41)

Que cette cime, en tout cas, doive être le but du moine, cela ne fait aucun doute. « L'or, dit-il, constitue le trésor royal, mais le trésor du moine, du vrai moine s'entend, est rempli par la science des intelligibles » (H. 34). Qu'est-ce à dire ? Le Carpathien qui met au pouvoir de l'homme, sans exclure, sans doute, la grâce concomitante de Dieu, le domaine de la vie active, nous veut, au contraire, totalement en dépendance de Dieu dans l'ordre de la contemplation. Il dit nettement : « La vie active est au pouvoir de l'homme ; ce sont les anges qui le font monter à la contemplation des natures, mais c'est le Verbe seul qui l'introduit dans la *theologia* (Th. 12). On peut donc distinguer la connaissance supérieure de l'homme en deux, celle des natures corporelles, incorporelles, voire même de la nature divine, mais seulement considérée sous le rapport d'être par essence et de cause exemplaire et efficiente de tout ce qui participe à l'être, et celle de Dieu considéré dans sa vie divine. La première, que notre auteur appelle sagesse (*sophia*), peut ne pas déborder l'ordre naturel et l'on a tort, certes, de s'obstiner à voir dans la *theoria* des anciens l'équivalent de notre contemplation mystique. Cependant elle aussi peut être d'ordre mystique. Le Carpathien l'insinue clairement, ici, en en attribuant la cause, comme le faisait déjà le Pseudo-Denys, à l'action illuminatrice des anges. Qu'elle ne soit qu'au pouvoir de l'âme avancée, c'est un fait : il faut avoir quitté l'Égypte, être arrivé à l'*apatheia*, avoir soutenu victorieusement l'assaut de l'enfer pour voir les anges s'empresser à nous servir, pour entendre ce langage angélique qui transforme l'esprit et auquel jusque-là on n'entendait rien (H. 63). Et notre auteur en prend occasion d'une remarque qui l'apparente aux Apologistes des premiers siècles. Seul connaît les natures l'être qui est l'intelligence par essence, donc Dieu, et par participation ceux-là qui l'approchent de plus près, qui sont illuminés par ce soleil des êtres. Les plus proches de Dieu, ce sont évidemment les anges ; ils diffusent la divine lumière sur ceux qui, grâce à la pratique des commandements, se sont refaits à l'image et à la ressemblance de Dieu et donc peuvent se nourrir de sa sagesse. Il en faut conclure que les Grecs n'ont pas le

droit de se donner le titre de sages et de prétendre à la connaissance des natures.

Mais en revanche sur ces prétentieux et, quelque peu aussi, sur les écrivains chrétiens des premiers siècles tentés de la réserver à une élite intellectuelle, cette sagesse, trésor du moine, Dieu l'accorde toujours à ceux qui peinent (Th. 25), à ceux qui observent les commandements (Th. 4, 5, 26), à ceux qui sont parvenus à l'*apatheia* (Th. 23), à ceux encore qui ont soin de purifier leur intelligence (Th. 6 ; H. 82). Il l'accorde surtout à celui qui croit en lui, ne pouvant rien refuser à la grande foi d'une âme qui l'aime de charité. Nous en avons un exemple dans Abraham qui, par suite d'une foi absolument ferme et sûre de Dieu, est devenu cet ami de cœur pour lequel Dieu ne peut avoir de secret, même dans sa vie divine (Th. 60). Mais elle est refusée au paresseux (Th. 25) et nous savons qu'elle peut être retirée pour un temps à celui qui en prend occasion de vaine gloire (Th. 14).

Qui la possède est à la fois lévite et prêtre (H. 78), car, dans ses mains que sont les vertus de la vie active prérequise, il tient l'hostie de louange et peut l'offrir à Dieu dans le Christ Jésus (Th. 40), soit celle de la contemplation des créatures dans laquelle le moine doit savoir s'attarder à l'exemple de David (H. 2), soit celle que constitue la révélation des mystères de Dieu, l'ineffable théologie (Th. 41).

Vie bienheureuse que celle de cette âme qui se nourrit, jour et nuit, de l'oraison et de l'Écriture et se prépare, au surplus, une joie débordante accumulée pour l'autre vie (H. 83). Elle est devenue elle-même un sanctuaire dans lequel le Christ habite (H. 52, 92), ce Christ qui est non seulement son repos (*hesychia*), son impassibilité (*apatheia*), mais encore sa sainteté et sa sagesse, comme son maître en théologie, celui qui lui révèle les mystères de la vie divine (H. 52, Th. 12).

Nos glanes s'arrêteront là. Nous aurions désiré les enrichir de plus beaux épis encore cueillis dans les sillons de la contemplation. Le Carpathien jugeait qu'il lui suffisait d'en parler par allusion à des moines qui savaient fort bien que la vie contemplative constituait le couronnement normal de leur vie consacrée, la victoire splendide de leur combat spirituel. Néanmoins, tel qu'il est, si peu original qu'on le trouve, n'est-il pas vrai que le témoignage de Jean de Carpathos valait la peine d'être recueilli ?

M.-Th. DISDIER.