

La vie spirituelle selon Élie l'Ecdicos

In: Échos d'Orient, 35e année, N°166, 1932. pp. 144-164.

Citer ce document / Cite this document :

Disdier M. Th. La vie spirituelle selon Élie l'Ecdicos. In: Échos d'Orient, 35e année, N°166, 1932. pp. 144-164.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1932_num_31_166_2710

La vie spirituelle selon Élie l'Ecdicos

Les idées d'Élie l'Ecdicos sur la vie spirituelle sont excellemment condensées dans trois ou quatre petits écrits sententiaires, édités, sous le titre général d'Ἀνθολόγιον, dans la *Philocalie* et reproduits dans la *Patrologie* de Migne (1), écrits qui, nous l'avons dit d'abondance, doivent être réservés à l'Ecdicos à l'exclusion de saint Maxime le Confesseur et de Jean de Carpathos (2). Peut-être devrions-nous encore les compléter par le Περὶ ἐργασίας νοός, petit écrit, sans doute inédit, que le manuscrit athonite 3083 attribue à notre auteur? Quoi qu'il en soit de l'existence, de l'attribution et de l'importance, invérifiables pour nous, de cet écrit, nous ne pensons pas que l'œuvre du poète, du mélode et du prédicateur que notre Elie fut tout à la fois, ainsi que nous avons eu l'occasion de le montrer, puisse enrichir de nouvelles données son système de spiritualité. Nos recherches ne débordent donc pas l'Ἀνθολόγιον.

Cet ouvrage, on se le rappelle, se divise en chapitres éthiques, chapitres consacrés à l'oraison et chapitres gnostiques, quitte à se reprendre, comme dans une manière de résumé, dans des chapitres traitant de la vie active et de la vie contemplative. Les trois premières parties de l'ouvrage correspondent assez bien aux trois étapes traditionnelles de la vie spirituelle. Dans le détail cependant, encore que notre écrit offre un tout assez compact, encore surtout que la pensée s'y développe avec plus de progression qu'en n'importe quel autre recueil similaire de sentences ascétiques, bien des chapitres appartenant à la première division seraient tout aussi bien à leur place dans la deuxième ou dans la troisième et *vice versa*. L'on ne peut donc se promettre de trouver dans l'Ἀνθολόγιον un traité proprement dit de spiritualité. Les préoccupations de ce genre sont, comme chacun sait, relativement récentes, surtout en Orient.

Néanmoins, il n'est pas tellement exagéré de parler de la spiritualité d'Élie l'Ecdicos. A les examiner de près, ses sentences,

(1) Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νεπτικῶν, Venise, 1782, p. 527-548; Athènes, 1803, t. I, p. 375-390; *P. G.*, t. CXXVII, col. 1128-1176 et *P. G.*, t. XC, col. 1401-1461, édition de Combefis, Paris, 1675, t. I, p. 640-672.

(2) *Echos d'Orient*, 1932, t. XXXII, p. 17-43.

apparemment réunies par la loi du hasard, trahissent un système sous-jacent, aux grandes lignes assez nettement tracées pour qu'il soit possible de les dégager dans une synthèse rapide, sans que les exigences du sens historique nous donnent tellement à craindre d'avoir lu l'Ἀπολόγιον à la lumière d'un système préconçu.

C'est la tâche même que nous nous sommes donnée dans cette nouvelle étude sur l'œuvre d'Élie. Il fallait s'y atteler, car si tout n'est pas neuf ici, si l'Ecdicos parle une langue acclimatée dès longtemps chez les ascètes de Byzance, au point que d'excellents juges dont la pensée mérite toute considération, même s'il arrive que la réalité la trouve en défaut sur un point particulier, ont cru trouver dans notre écrit la répétition en beauté des meilleures pages du moine mystique de Chrysopolis, il faut toutefois reconnaître que nul n'a su, comme lui, nous donner, en si peu de pages, l'essentiel de la spiritualité byzantine, que nul peut-être n'a su à ce point faire sienne une matière, sujette aux redites à l'égal de la prédication. C'était donc à la fois se donner la joie intellectuelle d'une vision rapide, comme dans une image composite et harmonieuse, de la spiritualité des mystiques de Byzance et goûter l'un des panégyriques les plus fervents et les plus personnels qui aient été faits de l'oraison que de se mettre à l'école du prêtre Élie. A tort ou à raison, il nous semble que c'était plus qu'il n'en fallait pour légitimer cet essai de synthèse.

Et encore, notre auteur, qui seul ici doit tenir la plume, tracera lui-même notre champ d'étude. Il n'a pas concentré son rare esprit d'observation et la richesse de son expérience sur un point particulier de la vie spirituelle. Il envisage résolument la vie intérieure dans toute l'étendue de son domaine, depuis son éclosion dans la pénitence purificatrice jusqu'à son dernier développement dans l'oraison sans espèce, du moins sans espèce consciente, prometteuse de l'union éternelle. A la manière de celle des maîtres byzantins — d'un saint Maxime par exemple (1) — sa spiritualité se présente comme un retour à l'état originel par la vie active et la vie contemplative, nous dirions volontiers, sous le bénéfice de toutes les nuances nécessaires, par la vie ascétique et la vie mystique. A la vérité — et c'était faire preuve d'un franc optimisme — l'Ecdicos choisit son disciple parmi les malheureux que leurs passions débridées tiennent en Égypte dans le honteux esclavage du péché. Il le conduit, à tra-

(1) *Echos d'Orient*, 1930, t. XXIX, p. 296-313.

vers la mer Rouge purificatrice et la solitude orante du désert, jusqu'à la quiétude de l'impassibilité et à la contemplation, ce lait et ce miel de la Terre promise, elle-même image presque achevée du ciel (1). Car il croit très justement que si l'Évangile, non moins que la philosophie, nous appelle à franchir le seuil du temple, ce ne peut être pour consumer sa vie dans l'atrium, mais bien pour entrer finalement dans le Saint des saints (2). La vie active n'aurait pas de sens si elle ne se parachevait dans une étape moyenne, où l'âme purifiée achève de se parer dans l'oraison pour l'entrée bienheureuse dans la chambre nuptiale de la vie contemplative parfaite, ou gnostique (3). Au reste, mettre un terme à ses aspirations ne pour-

(1) Cette comparaison de la vie spirituelle avec l'évasion du peuple de Dieu, une des plus heureuses, à notre avis, qui aient été menées, est empruntée à saint Nil l'Ascète, chez qui elle éclaire toute la vie intérieure; cf. notre article du *Dictionnaire de théologie catholique*. t. XI, col. 672 et 673.

(2) *P. G.*, t. XC, n. 121, 151, 156, 242, etc. L'édition de Combefis ayant sur celle de Nicodème l'Hagiorite l'avantage d'une numérotation continue, elle aura (citée d'après Migne) notre préférence dans les renvois, à l'exception cependant de certains *capitula* que, seule, l'édition de Nicodème nous fournit. A ce propos, qu'on veuille bien, vu et le peu d'étendue de l'œuvre étudiée et la fatigue que la méthode contraire ne manquerait pas d'engendrer pour le lecteur, nous dispenser dans cet exposé synthétique de justifier chaque mot par un renvoi au chapitre particulier ou aux nombreux chapitres que nous avons eus à l'esprit en écrivant. Qui voudrait contrôler l'exactitude de notre résumé devrait lire l'*Ἀπολόγιον* en son entier et réunir souvent des éléments demandés aux différentes parties de l'ouvrage étudié.

(3) Ces termes de vie active et de vie contemplative, comme tels autres du vocabulaire philosophique et ascétique, feront longtemps le tourment des philologues, s'il est vrai qu'ils peuvent avec les auteurs, parfois même chez le même auteur et dans le même écrit, qualifier les doctrines les plus diverses. « C'est vouloir marcher sur des échasses pointues, en plein sable mouvant, que de pénétrer sur ce domaine avec des définitions toutes faites. » Cette remarque du R. P. I. Hausherr (Cf. *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, Rome, 1928, p. xxvi) ne manque pas d'à-propos. D'où la nécessité de dégager au préalable le concept de chaque auteur en particulier, comme d'aucuns l'ont assez heureusement tenté. (A. MÉNAGER, *La doctrine spirituelle de Clément d'Alexandrie, Vie spirituelle*, 1923, p. 407 et suivantes; le même, *La doctrine spirituelle de Cassien, ibid.*, t. VIII, p. 189) et suiv.; R. ARNOU, *Ἠρᾶξις* et *Θεωρία*, Paris, 1921; F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927, t. I, p. 31-44; A. VACCARI, *la Θεωρία antiochena* dans *Biblica*, t. I, fasc. 1; Dom L. GOUGAUD, *Θεωρία* dans *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1922; P. DE GUIBERT, *L'appel à la contemplation, ibid.*, juill.-oct. 1927...) Pour les philosophes, à négliger résolument les nuances individuelles, *Ἠρᾶξις* est synonyme d'activité inférieure, matérielle et extérieure, cependant que *θεωρία* englobe toute activité intellectuelle, supérieure et intérieure, dans toute l'échelle de son être. Chez les anciens auteurs ascétiques, *Ἠρᾶξις* désigne d'une part l'activité purificatrice de la pénitence et l'activité sanctificatrice des vertus, même portées à leur point d'excellence passive, tandis que la *θεωρία* revendique l'activité de l'intelligence depuis son acte le plus imparfait jusqu'à sa contemplation la plus sublime. Pris dans un sens plus strict, qui ne leur est pas étranger, leur *Ἠρᾶξις* et leur *θεωρία* équivalent assez bien à notre ascèse et à notre mystique. Nous retrouvons à la fois chez Elie l'Ecdicos, encore que point si nettement différenciés, ce double concept large et strict. Ici l'activité même du *νόος* est rangée dans le domaine de la *Ἠρᾶξις*, quand ailleurs l'auteur déclare que chez les gens instruits la *θεωρία* paraît avant la *Ἠρᾶξις*. (Cf. n. 161.) Là, au contraire, *Ἠρᾶξις* et *θεωρία* se présentent clairement comme deux étapes extrêmes, ayant entre elles une étape

rait que profondément troubler l'harmonie intérieure voulue par Dieu. En effet, la vie active et la vie contemplative sont si intimement unies que, pour mépriser le joug de celle-ci, celle-là jetterait sa barque à la dérive et que, dépouillée de la tunique de la vertu, la vie contemplative aurait perdu toute sa beauté, alors même qu'il n'en paraîtrait rien [3, 4, 142]. Imagine-t-on une matière sans forme, un visage sans yeux, un corps sans âme [144, 157]? Dès lors, pour n'être pas soumis aux préceptes de l'ancienne Loi, le chrétien n'en doit pas moins offrir les prémices de l'aire et du pressoir [138]. Il est cette âme virile qui parcourt son chemin de beauté tenant dans ses mains deux flambeaux [6], ce matelot prudent que ses rames et ses voiles mettent en mesure d'affronter les chances de l'océan [150]; il est tout au moins cette colombe qui ne peut espérer prendre son essor vers la demeure où tous sont dans la joie, si elle n'a au préalable demandé à l'action d'argenter ses ailes et à la contemplation d'embellir l'extrémité de son dos du pâle éclat de l'or [137].

I. — Le départ de l'Égypte ou l'élimination du péché par la purification du corps.

Or, si la conquête de la Terre promise de l'impassibilité et de la contemplation qui, de droit, reste malgré tout le patrimoine de l'esprit, νόος [78, 79, 82, 114, 115, 125, 195, 212, 217], se présente, en fait, comme une remonte laborieuse du courant des besoins psychologiques [212] ou comme un arrachement ardu et douloureux à l'habitude tyrannique, engendrée par un commerce intime et déjà ancien, φιλία, συνήθεια, de l'esprit avec la sensibilité [87, 114], elle doit avoir sa stratégie. Ainsi, un travail négatif s'impose tout d'abord au commençant : il lui faut abandonner l'Égypte et traverser la mer Rouge; entendez qu'il doit purifier intégralement le domaine de la sensibilité supérieure et inférieure, éliminer résolument la partie peccable de l'âme agissante, parlante ou pensante, jusqu'à ramener son moi irraisonnable, c'est-à-dire les cinq sens et la langue, à l'innocence [121, 18-19].

Car, pour aller à contresens, la marche spirituelle ne laisse pas cependant de copier le processus de la genèse du péché. Ici, la simple imagination, représentation ou pensée du mal, φαντασία, qui

moyenne qui, comme il arrive pratiquement dans la vie intérieure vécue, participe des deux : couronnement en perfection de la vie ascétique et aurore timide de la vie mystique achevée. (Cf. n. 151.)

taquine encore celui-là même qui approche de l'impassibilité, *προσπαθής*, se dégrade peu à peu en désir de la chose pensée, *ἐπιθυμία*, et c'est la pierre d'achoppement de l'habitué du désert, *μεθριοπαθής*. Puis, cette pensée-désir, fortifiée par une complaisance ou une répugnance passionnée, dévale à travers la sensibilité supérieure et c'est la part de l'*ἡδουπαθής* qui, nonobstant sa louable tentative de passer à pied sec la mer Rouge des passions psychiques, se surprend cependant, encore qu'il en ait et comme entraîné par le poids d'une nécessité irrésistible, à abuser quelquefois du créé en cédant à la sensation du mal. Enfin, l'*ἐμπαθής* s'abandonne au péché, sans remords et sans douleur, en Égypte, c'est-à-dire dans cette partie inférieure et grossière de la sensibilité qu'est le toucher [70-72, 227 et 228].

Tel est le courant impétueux que l'ascète doit remonter à force de rames jusqu'à l'heure où, arrivé en mer plus calme, il lui sera possible de s'abandonner au vent qui gonfle la voile [212, 150 et 151]. Nouvel Abraham, il commencera par quitter la maison paternelle, je veux dire qu'il s'arrachera à la loi naturelle [164] ou, ce qui est la même chose, aux passions corporelles [226], en un mot à l'*ἐμπάθεια*, cet état d'asservissement aux passions, aussi étranger à l'*ἀπάθεια* que l'Égypte l'est à la Terre promise [73, 121]. Le besoin du péché est, en effet, ici si violent que, même s'il ne se trahit pas toujours à l'extérieur, il devance cependant toujours le *velo* de la raison [72]. Le champ d'œuvre de l'*ἐμπάθεια* se trouve dans ce plus grossier de nos sens qu'est le toucher [70], pour ne pas dire dans le corps tout entier. Car c'est le corps qu'il faut de toute nécessité purifier si l'on veut assécher la source prochaine des passions corporelles [68, 231]. Par ailleurs, il faut savoir que ces passions, que l'on se représente assez bien sous les traits de bêtes sauvages [163], sont la volupté, *ἡδονή*, et sa fille, naturelle et nécessaire, la douleur, *ὀδύνη* [10]. La volupté fait sentir sa dissolvante influence dans tous les membres du corps, encore qu'elle ne les trouble pas tous de la même manière. Ici, elle enflamme d'avantage l'appétit concupiscible par la gourmandise et la concupiscence, *γαστριμαργία* et *ἐπιθυμία*; là, elle énerve de préférence l'appétit irascible par l'emportement, *ὄξυγολία*; chez d'autres enfin, et il sont de beaucoup les plus à plaindre, elle pervertit la raison par la malice, *πονηρία*, cette plus scélérate des passions [229, 231].

Or, la vertu pratique, en ceignant les reins de l'ascète [166], va à entourer la vigne spirituelle d'une haie qui la met à l'abri des

bêtes sauvages [163]. Comment l'ascète s'y prendra-t-il? Il est certains principes généraux qu'il ne devra pas oublier dans les purifications supérieures, mais qui cependant veulent avoir ici une particulière efficace. Ils seront devant ses yeux comme une lumière pour le guider dans la mêlée. Ainsi, il ira débusquer le mal dans sa racine, le haïra dans sa cause, s'il ne veut y succomber souvent et de propos délibéré [12, 76]. Il jouerait évidemment de malheur de se permettre de succomber au mal, alors que celui-ci n'est qu'en formation, en se promettant de le vaincre quand il aurait atteint sa taille parfaite. L'on ne voit généralement pas renverser les grands obstacles avant ceux de moindre importance [63, 64]. Sans doute l'on peut, sans s'y complaire, accepter la première suggestion du mal, προσβολή. C'est, je le veux bien, ne l'accepter qu'à la condition qu'elle ne touche à rien. Ce n'en est pas moins admettre dans son âme ces bêtes sauvages que sont les mauvaises pensées. On ne tardera pas, par leur intermédiaire, à lier commerce avec les passions. Et alors, refuserait-on son consentement, l'on ne pourrait être cependant que l'imprudent qui admettrait un sanglier dans sa vigne et ne lui permettrait pas de se gorger de raisins. La lutte avec un pareil adversaire ne tarderait pas à devenir par trop inégale et la défaite irrémédiable très prochaine [232]. Quand, au contraire, couper court à la première suggestion du mal, φαντασία, à la première tentation, προσβολή, ç'aurait été brûler dans son germe toute la floraison de péché et entourer sa vigne d'une haie infranchissable [227, 232].

L'ascète n'oubliera donc jamais que les mauvaises pensées, λογισμοί, sont ce qu'il y a de plus dangereux. Inutile qu'il se promette de voir le visage de la vertu du désert, tant qu'en Égypte il se complait par la pensée dans la contemplation du visage du mal [16]. Du reste, c'est par les mauvaises pensées, plus que par les choses, contre lesquelles il est facile de se prémunir en fermant les portes de ses sens, comme l'on fait de celles d'une ville [17, 230], que le démon a coutume de mener l'attaque. Qui veut avoir la paix de ce côté, et c'est à quoi tend l'ascète, doit donc avant tout assécher la source des mauvaises pensées [231]. Or, quand celles-ci ne viennent pas directement du démon, elles sont le fruit du commerce contre nature que l'esprit tombé entretient avec la sensibilité, συνήθεια [17]. Et celui-là seulement s'en prend à la source qui s'est décidément résolu à la pénitence [12, 13].

A la lumière de ces préceptes généraux, l'ascèse corporelle,

dirigée elle-même par la vertu de crainte, ce commencement de tout bien, cette fille de la foi et cette gardienne des commandements, sans laquelle nos pensées ne pourraient qu'aller à l'aventure comme un troupeau sans pasteur [2, 238, 239], devra s'adonner à ses vertus propres, les jeûnes et les veilles, sans lesquelles le corps ne peut être purifié [20]. C'est avec grande raison, à la vérité, que le psalmiste souhaite à l'ascète de voir son entrée gardée par le Seigneur (*Ps. cxx, v. 8*), car le commençant doit tout spécialement prendre garde à la nourriture qu'il reçoit en lui [51]. La lutte contre la gourmandise lui est indispensable, s'il est vrai qu'étant la première de toutes les voluptés, celle du goût entraîne nécessairement après elle toutes les sensations de la volupté, là même où la vieillesse et un tempérament froid l'empêchent, en fait, d'éveiller la chair. Car si, de par sa consommation, le vieillard ne sent plus tellement l'action du feu, il n'en faut point pourtant conclure que celui-ci ne brûle point. Il ne viendra davantage à l'esprit de personne d'appeler chaste, parce que stérile, la femme de joyeuse vie. Celui-là seul est pur qui ne brûle pas dans son cœur et ne porte pas la séduction dans ses yeux [238].

La sagesse vous montrerait tout ceci dans une lumière de midi, en vous faisant remarquer qu'autre chose est la faculté et autre chose son activité. Cependant que celle-ci est le sujet de l'acte peccamineux, celle-là l'est de la passion [237]. Or, et c'est ici qu'on voulait en venir, celui qui garde la sobriété dans la nourriture se met à l'abri non seulement du péché en acte, mais encore de la concupiscence elle-même, assurant de la sorte à sa vertu pratique une singulière vigueur [51], dès là que ses reins, brûlés par l'abstinence, mettent l'appétit concupiscible lui-même au service de la vertu [54].

Au reste, pour mettre les choses au mieux, supposons que le corps s'affaiblissant, l'on soit vraiment à l'abri de la chair, la volupté de la bouche, elle, resterait toujours. Il ne faudra donc pas cesser de la poursuivre dans sa cause, la nourriture, pour n'avoir pas à rougir d'être trouvé étranger à la tempérance [55]. L'on ne rompra donc le jeûne que par une nourriture permise [124].

Et ceci encore demande une grande sagesse. D'une part, chacun doit savoir s'il doit traiter son corps en ennemi, en ami ou en malade. Car s'il lui arrivait de donner à l'ami ce qui ne convient qu'à l'infirmes ou à l'ennemi ce qui ne revient qu'à l'ami, il se préparerait un redoutable adversaire pour l'heure de la tentation [56].

Mais, par ailleurs, il est bien évident que, pas plus que les veilles, le jeûne n'est toujours en notre pouvoir. Il dépend avant tout de notre complexion organique [60]. Le jeûne louable et raisonnable se fera une règle générale de prendre moins de nourriture que n'en voudrait la satiété ou le plaisir [53]. Si ce faisant et par le seul fait qu'on prend la nourriture nécessaire, l'on donne cependant, sans le vouloir, occasion à la gourmandise de se réveiller, Dieu nous fera ce don des larmes qui, par leur suavité, feront oublier toute autre douceur [57], don des larmes d'oubli qui coulent, ainsi qu'un fleuve abondant, en celui qui mène une vie austère, cependant qu'elles sont inconnues de qui marche dans la voie large [58].

Ces larmes purificatrices et préservatrices, le commençant les trouvera surtout dans la prière. Sans doute, sa vie est-elle encore trop imparfaite, trop dépourvue de recueillement, son âme est-elle trop divisée pour que la méditation, la prière à considération λογισμός lui soit possible. Toute ensevelie encore dans la sensibilité, son âme n'est pas arrivée au stade de l'activité proprement humaine [26, édit. de Nicodème, II^e partie]. Les anges, en revanche, ont licence de lui inspirer de bonnes pensées tant sur la Providence que sur la justice, ces fondements ultimes de la vie spirituelle comme de la terre [130]. Et si elle ne peut entrer dans la vigne si riche des fruits de l'oraison, elle peut néanmoins s'adonner à la psalmodie, à la prière vocale, comme le pauvre qui a toute liberté de grappiller après la vendange [167]. Puis, en attendant que sonne l'heure de l'oraison, il n'y a qu'à rassasier son corps de la pensée de sa misère. Ce sera par la miséricorde de Dieu commencer à s'acheminer vers la dignité originelle [115].

II. — Le passage de la mer Rouge ou la mortification des passions par la purification de l'âme.

Or, encore que nul, avant sa mort, ne puisse avec certitude se flatter d'être mort au péché [77], s'il y en a beaucoup, ἴσως πολλοί, qui ont dépassé ce premier stade de la vie chrétienne, qui ont quitté l'ἐμπάθεια égyptienne et dépouillé la φιλαυτία, cet amour charnel de soi à l'exclusion de Dieu, pour entreprendre le passage de la mer Rouge, le renoncement à l'amour du monde, φιλοκοσμία, représenté par les passions, il en est relativement peu, ὀλίγοι δὲ, qui arriveront à la perfection de ce deuxième degré [76, édit. de Nicodème, I^{re} partie], avec lequel commence, à proprement parler, par la tem-

pérance et la vérité, ἐγκράτεια et ἀλήθεια, la vie ou la vertu active [138, 139].

Et, à la vérité, il est douloureux de constater que beaucoup se contentent de purifier leur corps, d'en éliminer les péchés extérieurs, κατ' ἐνέργειαν, et négligent totalement de purifier leur âme, de s'en prendre aux passions [69, 121]. Alors qu'ils veillent soigneusement à leur entrée, à ne pas s'écarter de la sobriété dans la nourriture, ils n'ont cure de leur sortie, je veux dire des paroles qui sortent de leur bouche [52]. Illogisme dangereux s'il en fut, car, en somme, quelle différence y a-t-il entre l'ἐμπαθής, le pécheur en acte, et l'ἡδοναπαθής, le passionné ou le pécheur en désir, ou entre l'ἐμπαθεια, l'état de péché, et l'ἡδοναπαθεια, l'état des passions surexcitées? Tout au plus celle qui distingue la puissance de l'acte et la fleur du fruit [71, 237]. Je veux bien que la raison ait ici assez d'empire sur le sujet pour barrer la route au péché afin qu'il n'atteigne pas son plein développement, mais elle n'est pas tellement maîtresse chez elle qu'elle puisse l'empêcher d'infecter la sensibilité supérieure, y compris la langue, κατὰ διάνοιαν [73]. Laisser ainsi la bride aux passions psychiques quand on a muselé les passions corporelles, leurs sœurs à peine plus grossières, ne serait-ce pas, après avoir entouré sa vigne d'une haute haie pour la mettre à l'abri des bêtes sauvages, laisser à plaisir les oiseaux s'y gorgier de raisins [226]?

Sans doute, et Dieu ne demanda pas seulement à Abraham de quitter sa maison, cette loi naturelle, mais encore sa parenté, τῆς ἑλικοῦ κατὰ σφίσι ζωῆς [164], c'est-à-dire la vie des passions, qu'il faut désigner d'un mot, l'ἡδοναπαθεια, car il serait vain d'être crucifié avec le Christ, si l'on n'était encore enseveli avec lui [123].

Le nouvel Abraham s'adonnera donc à l'ascèse spirituelle, à la purification de l'âme dans sa sensibilité supérieure [70], où la concupiscence et la tristesse, ἐπιθυμία et λύπη, ont le rôle néfaste tenu par l'ἡδονή et l'ὀδύνη dans la sensibilité inférieure [10]. C'est précisément contre ces passions qu'il faut maintenant mener la lutte, mais comment? L'ἡδοναπαθεια ne laisse la place que devant les veilles et le silence [73]. Par ailleurs, c'est un principe incontestable que l'âme ne saurait être purifiée sans miséricorde et sans vérité [20] et que la tempérance et la simplicité sont ses vertus spécifiques [3]. C'est de la sorte tout un monde de vertus que l'âme doit conduire avec elle dans cette traversée de la mer Rouge pour s'y purifier de toute passion.

En voici d'abord le chef de file dans le silence, σιωπή. Au dire.

de saint Jacques, celui qui ne souille sa langue et sa sensibilité supérieure d'aucun péché est un homme parfait qui a dans la main le pouvoir de tenir sa chair en bride [18]. Le psalmiste fait au silence une part encore plus belle, quand il nous assure que si le Seigneur veille sur la sortie des paroles, on sera tout à la fois à l'abri de la colère et en état de se livrer à la contemplation [51], car le silence, non moins que la prière, est cette lampe allumée que la vertu contemplative emprunte à la vie active pour orner la chambre nuptiale, en vue de la venue de l'Époux [166]. Il vient du reste à propos pour achever la purification. Si, tout à l'heure, la tempérance dans la nourriture permettait au commençant de transformer son appétit concupiscible, ἐπιθυμία, en source de bien, maintenant l'abstinence du parler va mettre l'appétit irascible, θύμος, au service de la vertu [54]. Mais encore, tout comme le jeûne, sur lequel il a cet avantage d'être toujours en notre pouvoir [60], le silence doit avoir sa mesure. Il est juste et raisonnable quand il se tient à temps opportun et de la manière convenable, quand il se nourrit de vérité et a pour but d'empêcher le père du mensonge d'avoir quelque part que ce soit dans notre âme [25]. Mais aussi, faut-il savoir le rompre chaque fois que la parole est meilleure que le silence [53]. On s'efforcera alors de faire de l'entretien une conversation pieuse [124]. Tout au moins demandera-t-on au bon sens et à la conscience d'être les inséparables compagnons de sa parole, en sorte que le Christ, qui a promis de se trouver au milieu de nous, n'ait pas à rougir de notre démangeaison de parler et de notre manque de mesure [14].

Une autre vertu caractéristique de ce degré, c'est la miséricorde unie à la vérité, directement opposée au pire des vices de l'âme, la πονηρία [185]. Elle appelle sur l'âme la complaisance divine, car là où la miséricorde est unie à la vérité, il y a tout ce qui plaît à Dieu, puisque, alors, la vérité ne juge personne sans miséricorde et que, de son côté, la miséricorde n'use pas de clémence et d'humanité en dehors de la vérité [66]. Mais, pour être sincère, la miséricorde doit se nourrir d'aumône, cette vertu pratique de la main qui met en possession de richesses immatérielles [3, 27]. Or, c'est le lieu de rappeler que le vrai miséricordieux n'est pas celui qui donne spontanément de son superflu, mais celui-là qui abandonne au voleur jusqu'à son nécessaire [26]; oui, celui-là qui, tout maître qu'il est, pour imiter Jésus, prend la forme du serviteur, lave les vêtements du pauvre par de bonnes paroles et les raccommode par le

moyen de l'aumône, à condition toutefois qu'il se conduise en ceci avec modestie et n'y cherche pas, comme le mercenaire, une récompense de vaine gloire [49]. S'il accumule encore ces œuvres, s'il y ajoute toutes sortes de souffrances, endurées pour le bien de la paix, il aura libre accès au royaume de Dieu [222, 225].

Ce royaume de Dieu, par l'arrachement à la vie multipliée de l'Égypte et le retour à l'harmonie partielle de la dyade, par la réduction de la sensibilité à la sensation uniforme, l'âme en progrès le trouve déjà, en partie, dans son oraison, quelque imparfaite qu'elle soit [178, 130; édit. de Nicodème 25]. L'oraison ici se déroule dans l'atrium du temple, en dehors du premier voile [102, 158]. La multiplicité des considérations qui s'y entre-choquent ne lui permet pas l'entrée du sanctuaire. Au reste, toute terrestre et toute ivre encore de plaisir, l'âme qui passe la mer Rouge ne peut se livrer à la prière sans être distraite par toutes sortes de pensées importunes qui coassent en elle, telles des grenouilles [102, 180]. Dans cette méditation, nécessairement sujette à beaucoup de distractions, toutes les puissances vitales : appétits irascible et concupiscible, transformés par l'ascèse, conseil et volonté, passent à la meule le froment des bonnes pensées pour en extraire la blanche farine ou se débloquent à travers les siècles, comme les abeilles par les prés, à dessein d'y cueillir leur miel. Pour employer encore une autre image, cette méditation rappelle assez bien la navigation à rames [150, 128]. Elle en connaît les fatigues et les dangers. Contrariée par la tempête des passions, sa traversée est si douloureuse que l'âme se sent toujours à la veille de la laisser par découragement [152]. Le maître de céans est si dur qu'on n'entend que plaintes, lamentations et soupirs dans sa maison [105, 159.] Comme l'enfant irrasasié sur le sein de sa mère défunte, l'âme désire mourir pour aller voir le Christ [89, 160.] Comment en pourrait-il être autrement? Elle demande si peu! la simple consolation de jeter un regard dans le jardin fleuri de l'oraison contemplative, et elle ne peut même cela, tant est haute et opaque la haie qui l'enserme et tant est tyrannique le bandeau que la connaissance sensible a jeté sur ses yeux [162, 155].

Sans doute, l'oraison se présente comme un maître austère, dans la traversée de la mer Rouge, mais elle ne manque pas d'être toujours juste. Si l'âme ne laisse pas de persévérer à son service, si elle continue à se nourrir du pain sec qu'il lui donne, elle se fortifiera peu à peu, elle se préparera insensiblement pour la venue de l'Époux. Le souvenir de Dieu et de la mort achèvera de la purifier

au désert. Et alors, totalement libérée de la triple concupiscence, ἡδυπάθεια, des corps, de la nourriture et des richesses, elle verra toutes ses œuvres acceptées par Dieu, comme un don très pur. Les yeux de son cœur s'ouvriront, idéalement préparés, pour déchiffrer dans une douceur, qui laissera très loin derrière elle celle du lait et du miel, les lois divines inscrites en elle [105, 176, 118, 119, 120, 117].

III. — Le séjour au désert ou la dernière étape vers la vie contemplative par la purification de l'esprit.

Mais l'Israël nouveau ne peut entrer dans la Terre promise de ἡἀπάθεια, fût-ce pour une exploration rapide, qu'après un séjour au désert, dans cette terre purifiée de tout mal [121, 122.] Il lui servirait de peu d'avoir quitté l'Égypte pécheresse et d'avoir passé la mer Rouge toute troublée par le remous des passions, je veux dire d'avoir purifié et son corps et son âme, s'il ne portait encore le feu purificateur dans son esprit. Car, tant que son esprit ne sera pas délivré de cette tendance au mal, de ce poids qui l'entraîne, aussi irrésistible que le courant d'un fleuve, loin de son monde connaturel [212], de cette disposition contraire à sa vraie nature, ἐναντία διάθεσις, de la προσπάθεια pour l'appeler de son nom [70], l'ascète sera toujours à la merci des chutes. Il y a, en effet, si peu de distance entre ἡδυπαθής et le προσπαθής [71]. Celui-ci, je le veux bien, jouit d'une certaine liberté au désert. Mais cette liberté, elle-même, est une autre servitude qui l'empêche aussi bien d'entrer dans la Terre promise à l'esprit que de retourner dans l'Égypte du corps [72]. Avant de pousser plus avant, le nouvel Abraham doit recevoir, dans le désert, la circoncision de la προσπάθεια qui lui rendra sa liberté originelle [164]. C'est là, après le crucifiement et l'ensevelissement avec le Christ, la résurrection, absolument nécessaire pour commencer la vie nouvelle et pleine de l'esprit [123].

Mais comment s'opère cette résurrection, cette circoncision du désert? L'esprit ne peut être purifié de la προσπάθεια sans contemplation et conversation avec Dieu [20], sans solitude et vigilance, ἡσυχία et προσοχή [73], en d'autres termes, sans l'oraison et les vertus qui en assurent la possibilité. C'est même de ces vertus que l'âme doit d'abord s'inquiéter au désert, dès là surtout qu'elles parachèvent l'ascèse inférieure. Ainsi la vérité, grâce à qui l'on a heureusement fait la traversée de la mer Rouge, serait parfait-

tement aveugle sans l'humilité, fille du désert [45]. De son côté, la justice ne ferait pas son apparition dans l'âme, amenant avec elle toutes les vertus et jusqu'à la béatitude elle-même, si l'on ne prenait soin de marier la tempérance des libérés de l'Égypte à la simplicité [44, 67]. Donc, tout autant de vertus que l'ermitte du désert devra se concilier. Et justement parce qu'il a surtout en vue l'oraison, cet excellent artisan des purifications suprêmes, il en poursuivra tout particulièrement deux, et pour cause : la patience, qui est comme l'habitation de l'oraison, et l'humilité, qui en est la nourriture [61].

L'humilité, qui partage avec l'oraison le privilège de suppléer aux déficiences de l'ascèse [43, 85, 153, 223], s'impose tout la première. Car il ne suffit pas, à moins de se résigner à perdre tout le fruit de ce que l'on a fait, que le monde soit crucifié pour nous par le jeûne et les veilles, il faut encore vouloir être crucifié pour le monde par le mépris de soi et le renoncement [219]. Et voici précisément, dans ce territoire des vertus moyennes [139], après avoir avec le grand nombre laissé en Égypte, aux mains de la chair, le manteau de la φιλαυτία; après avoir, ce qui est plus rare, noyé dans les eaux de la mer Rouge la tunique de peau de la φιλοκοσμία, formée de l'ensemble des vices, le lieu de se dévêtir, dans les larmes et les gémissements, de ce plus intime de nos vêtements qu'est la κενοδοξία, de cette septième et dernière tunique matérielle que, seuls, les habitants de la Terre promise peuvent se vanter d'avoir échangée, à la sortie du désert, contre le vêtement splendide, l'Apôtre dirait tout céleste, de l'impassibilité [134, 236 ; édit. de Nicodème, I^{re} partie, n. 76]. Pour ce faire, il devra mépriser la complaisance en soi-même dont la vaine gloire n'est que la fille [235] et ne pas accepter pour lui-même la louange humaine qu'il est obligé de recevoir [236].

Mais l'humilité, nourrice de l'oraison, ne fait finalement que s'exercer, comme elle, dans la patience, ὑπομονή, qui est leur demeure commune [61]. D'où l'importance de cette autre vertu qui, encore que caractéristique du stade de la foi, trouve cependant au désert, dans les souffrances passives, son champ d'œuvres idéal [86]. Les souffrances, il fallait prendre occasion de le noter, sont le couronnement absolument nécessaire de l'ascèse volontaire ou d'initiative personnelle [7]. L'âme parfaite n'est infrangible en toute rencontre que parce qu'elle est ce glaive trempé qui a été passé par l'eau aussi bien que par le feu [8]. Qui ne voudrait manger son pain que recouvert de miel, sans sel, ne manquerait

pas, quelque plaisir qu'il y trouverait, d'arriver au rassasiement et au dégoût [48]. Et néanmoins, c'est la grande majorité des âmes qui portent la croix avec enthousiasme, quand il n'y en a que quelques-unes pour accepter d'y être fixées avec des clous [234], je veux dire par les humiliations, les calomnies, les pertes de bien, les persécutions du démon et par les tribulations en général, destinées à parachever la couronne de notre patience [1, 9, 48, 234].

La demeure est ornée, la nourrice est prête, l'ascète du désert n'a plus, pour couronner son espérance et donner à sa vertu pratique l'éclat du fini, qu'à se livrer à l'oraison, dans laquelle il trouvera la dernière purification de l'esprit [85, 86]. Sans doute, pour pouvoir s'exercer avec fruit, l'oraison exige déjà une certaine pureté d'âme, l'humilité [95], le dégagement des passions [80], des distractions intérieures et des bavardages de société [97], le dégagement des sens [82] et, en général, le renoncement à tout ce qui n'est pas nécessaire à la vie [91]. Mais, par un juste retour des choses, l'oraison, née de la pureté, accroît à son tour cette pureté et lui fait atteindre sa dernière beauté. De quoi, en effet, s'agit-il ici ? Tout simplement de délivrer le νοῦς de cette tendance instinctive, en quelque sorte irrépressible, vers tout ce qui est du domaine des sens. Oublieux de ses origines et de sa lumière propre, notre esprit humain, uniquement allumé pour la contemplation des choses spirituelles, s'est enseveli à plaisir dans les ténèbres de la matière [88]. Il lui faut donc s'en dégager pour revenir à son domaine. Mais l'accoutumance qu'il y a prise est telle que seule l'oraison, parce qu'elle lui donne comme un mépris de sensibilité pour tout ce qui passe, est capable de le ramener à ses origines et de lui donner la connaissance de sa dignité [82, 78]. Elle le familiarisera peu à peu avec son objet propre, en sorte qu'il lui deviendra aussi difficile de s'en abstraire, qu'il lui est actuellement difficile de s'arracher à la tyrannie du sensible, tant il est vrai qu'on finit par aimer ce que l'on fréquente [87]. Que cette oraison soit encore engraisée de larmes et ce retour se fera à belle allure [84, 98]. On aura soin, du reste, de s'y maintenir, car la pureté retrouvée n'est pas plus inamissible que l'état primitif. Le soleil ne laisse jamais de diffuser ses rayons. L'esprit ne peut davantage délaissier l'oraison, s'il ne veut pas courir les risques certains de voir des nuées arides s'interposer entre lui et sa lumière [79]. Persévérance doublement heureuse, parce que, s'ajoutant à celle du jeûne, dans lequel l'âme orante puise toute sa vigueur, pour le dire au passage [81], elle ne

manquera pas d'arracher l'âme au désert, pour l'introduire dans la Sion des contempleteurs, cette cité de la joie, d'où la douleur, la tristesse et les gémissements s'enfuirent dans le Christ Jésus [*Isaïe*, LI, v. 11; n. 84].

Programme réjouissant que l'âme du désert va s'empresser de remplir. Son oraison ne se déroule plus, comme celle de l'ἡδουπάθης, dans les approches, mais à l'intérieur du temple. Elle nous paraît comporter trois modes assez irréductibles les uns aux autres : oraison à considérations multiples ou méditation, oraison à considération unique ou invocation répétée du nom de Jésus, dite μονολόγιστος ou ἀπλῆ, et l'oraison honorée d'un commencement de contemplation.

La méditation proprement dite introduit ici à l'intérieur des préceptes divins, pour donner une conviction efficace de leur obligation et en inspirer une pratique parfaite. Elle chante à Dieu un hymne d'action de grâces, parce qu'il a brisé nos chaînes de péché et de passions [148]. Les pensées ne viennent plus l'importuner comme des grenouilles feraient de leurs coassements. Toutes bonnes désormais, elles se succèdent l'une à l'autre pour la charmer, ainsi que le feraient des rossignols sautillant de branche en branche [180].

Néanmoins, quelque bonne et désirable qu'elle soit, cette oraison de l'entrée du désert ne laisse pas d'avoir ses dangers. N'y a-t-il pas lieu de craindre, par exemple, que l'imagination tente d'en abuser, et ne faut-il pas souhaiter un frein à cette vagabonde [169] ? Et, sans doute, est-ce chose douloureuse que cette compression ? Mais alors qu'elle était impossible tout à l'heure, l'âme du désert a désormais en main le pouvoir de soumettre sa sensibilité à l'oraison [116]. Son idéal serait de se résigner à une oraison plus parfaite que la méditation et, au début, plus douloureuse, je veux dire à cette oraison spécifique du désert, appelée l'oraison simplifiée, μονολόγιστος (1). Qu'il le veuille ou non, l'athlète doit se restreindre à un seul genre de nourriture. Tout de même, l'esprit doit finir

(1) M. SAUBREAU (Cf. *Vie spirituelle*, 1920, t. I, p. 261; *La vie d'union à Dieu*, 1921, p. 73 et 74) voit dans la prière μονολόγιστος telle que la décrit notre auteur « l'oraison toute simplifiée... qu'on appellera plus tard oraison de simple attention à la présence de Dieu ». Le P. VILLER, avec plus de raison peut-être (Cf. *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, p. 42, n. 161), y reconnaît l'invocation du nom de Jésus, perpétuellement répétée, déjà donnée par saint Jean Climaque; cf. *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 889 D. Notre auteur la décrit trop peu, nous semble-t-il, pour qu'il soit possible de trancher définitivement la question.

par se contenter de l'oraison simplifiée, s'il est vrai qu'affranchi par cette oraison de toute pensée, parce qu'elle coupe les ponts entre lui et le monde sensible, il se met en état d'être totalement ravi par Dieu au cours de l'oraison [178].

Cette oraison — et l'esprit doit bien s'y attendre — ne sera pas d'abord de son goût. Dans la mesure où l'âme est encore sensuelle et sans renoncement, elle y trouvera une telle répugnance que, prise d'angoisse, elle importunera son maître spirituel pour qu'il lui donne licence de revenir aux oraisons inférieures qu'elle a laissées [113]. Mais à mesure qu'elle progressera dans le renoncement, elle se fera si bien à ce frugal aliment qu'elle ne s'en lasera plus [156].

Alors aussi, loin de regarder en arrière et parvenue au faite de l'oraison la plus parfaite à laquelle l'ascète, livré à ses propres forces, puisse se livrer, et soupçonnant qu'elle est dans l'état où Dieu peut la ravir pour lui donner une oraison plus excellente encore, si haute même que ses seuls bras ne la peuvent étreindre, l'âme de ce degré s'écriera avec l'Épouse du Cantique : « Sur ma couche, pendant la nuit, j'ai cherché celui que mon âme aime ; je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé. Je l'ai appelé et il ne m'a pas entendu. » [201 ; *Cant.*, III, 1.] Et, tout uniment, elle entendra l'oraison lui répondre par la voix de la même Épouse du Cantique : « C'est ici, sur le lit austère de la vie vertueuse, que je t'offrirai mes mamelles, si toutefois tu te livres entièrement à moi. » [90 ; *Cant.*, VII, 12.] Et l'âme comprend qu'il n'en peut être autrement, qu'elle ne peut espérer couper dans son champ la belle moisson de l'oraison que si elle l'a, au préalable, soigneusement cultivée par une vie active parfaite et une oraison continue [153]. La terre fréquemment damée devient, elle le sait, un chemin lisse pour le pied le plus délicat ; tout de même l'âme, ainsi travaillée par l'ascèse, est toute prête à recevoir les prières pures [édit. de Nicodème, n. 49, II^e partie]. Aussi, sa résolution est bien arrêtée ; écoutez-la : « Je me lèverai donc, dit-elle, je me lèverai dans une prière plus laborieuse. Je ferai le tour de la ville ; par les rues, sur les places publiques, je chercherai Celui que mon cœur aime. Sans doute le trouverai-je, lui qui remplit cet univers et le déborde, assurée que je serai rassasiée dès que m'apparaîtra sa gloire. » [201]

Que dit-elle ? rassasiée de bonheur, elle l'est déjà, cette âme pieuse, qui peut audacieusement adresser à Dieu ces paroles : « Apprenez-moi, ô vous le bon Pasteur, où vous faites paître vos

brebis, où vous faites reposer à midi vos agneaux, afin que, me mettant à leur suite, je ne sois pas exposée à errer après les troupeaux de vos compagnons. » [200; *Cant.*, I, 6.] Oui, bienheureuse, car la gloire de Dieu, elle va déjà la voir en partie dans une oraison plus parfaite, dont l'oraison simplifiée n'était que l'introductrice, dans cette oraison contemplative, qui, en son degré inférieur, s'abandonne à l'âme du désert, μετὰ τινος θεωρίας [176].

L'on sait, en effet, qu'après un certain temps de séjour au désert, Moïse put envoyer deux explorateurs dans la Terre promise. Ainsi, il sied au nouveau Moïse parfaitement purifié de dépêcher sa sensibilité et son intelligence. Et lui qui, hier, dans son oraison discursive, avait déjà comme un avant-goût du lait et du miel, rien qu'à en entendre parler, les comprend maintenant en suavité sentie, pour les avoir dans le rayon de son regard [121 et 122]. Non, l'oraison n'est plus ce maître dur qui fixe au commençant sa tâche austère, mais l'amour qui convie l'affamé à un somptueux festin [105]. On ne lui servira plus ici le pain sec, la manne désespérément monotone, mais l'huile dont on s'humecte [176; *Ps.* XXII, v. 5.] Là, l'oraison vous verse une joie inénarrable qui vous porte à crier : « Que tu es beau, ô mon Époux, paradis de ton Père, lis des vallées, tes cèdres sont comme les cèdres du Liban. Selon mon désir, je me suis assise à ton ombre et ton fruit est doux à mon palais. » [204] Là, elle vous couvre d'une colonne de nuée [*Exode*, XIV, 19] et repousse les pensées qui brûlent comme le feu [199]. Et là, elle vous inonde de larmes qui vous ouvrent les yeux sur le monde des contemplations spirituelles [106]. Et alors, tout noyé de pleurs, vous pouvez audacieusement crier : « Que mon Bien-Aimé vienne dans son jardin et qu'il mange du fruit de ses arbres, je veux dire de la consolation qui est le fruit de ma vie active. » [202]

Toutefois, ce n'est pas encore le bonheur complet. Les envoyés de Moïse ne firent que passer dans la Terre promise et durent, sans tarder, retourner au désert, y emportant, il est vrai, un violent désir de retour. L'âme de ce degré n'est pas autre que ce voyageur admis un instant, à titre d'hospitalité, dans la demeure du contemplatif et qui ne peut tarder à la quitter [147, 162]. Car, semblables aux cerfs, ses pensées ne peuvent pas toujours tenir les hauteurs de la contemplation spirituelle. On les voit parfois dévaler dans les vallées vers les pâturages de la contemplation naturelle [209]. L'âme se lamente, alors, tout comme le général qui

ne rapporte aucune dépouille de la guerre [192], ou comme l'enfant irrassasié sur le sein de sa mère défunte [89]. Admirable jeu de cache-cache, de poursuite, navigation tantôt à voiles, tantôt à rames, tantôt un plaisir et tantôt une fatigue* [150, 151] : celle-ci, pour faire porter la vie active à son point d'excellence dans la paix des pensées, dans la consécration du corps et dans la mort des passions, en un mot dans cette ascension vers la vie « monadique » et angélique, où le purifié ne perçoit plus la distinction des sexes [131, 143, 130; ét 25 édit. de Nicodème, II^e partie]; celui-là pour le blesser d'amour afin qu'elle coure, sans perdre haleine, vers les eaux de l'esprit, comme le cerf qu'un serpent a piqué se rue vers les eaux corporellés [193].

Mais, d'ores et déjà, l'âme est prête pour les dernières ascensions. Il ne lui est plus que de franchir le Jourdain pour posséder la Terre promise. Le dernier voile du temple va retomber sur elle, car les contemplations spirituelles, qui tantôt paraissaient pleuvoir sur elle de tous les points de l'horizon, semblent maintenant jaillir de son intérieur purifié, comme de leur propre foyer [196].

IV. — La Terre promise ou le recouvrement de l'état originel par la vie intégrale de l'esprit.

De la multitude de ceux qui ont quitté l'Égypte pour se livrer à l'action du désert, y courir dans l'arène des vertus, un seul remporte le prix, un seul a licence d'entrer dans la Terre promise, celui qui vise à atteindre le but par la vie contemplative [145]. Principe incontestable, étant donné que la vie proprement humaine est celle de l'esprit [78, 79, 82, 114, 115, 125, 195, 212, 217], quand, par ailleurs, l'esprit ne peut conserver la similitude divine qui est l'essence de son être, qu'en restant dans son propre domaine [125]. Il est néanmoins tout aussi vrai, comme nous venons de le voir, que, pour n'être que préparatoires, et justement parce qu'elles sont préparatoires, de cette vie contemplative connaturelle, les purifications successives et les œuvres de l'ascèse se présentaient, au préalable, comme absolument indispensables. Tombé des cieus, l'esprit n'y pouvait revenir que par le mépris universel du créé et l'entrée sans repentance dans la pure région de la prière [144, 33]. Le soleil spirituel ne pouvait pas plus l'illuminer quand les passions lui fermaient les yeux sur son domaine, en les ouvrant sur le monde sensible, que le soleil matériel ne pourrait plonger ses rayons dans

une maison aux orifices fermés [126]. Oui, aveuglé par les passions, l'esprit ne pourrait non plus connaître sa propre nature que l'œil corporel, affligé d'une membrane de cécité, ne pourrait voir, fût-ce un petit grain de froment [194]. Car la porte de l'oraison est à ce point étroite, qu'une âme, matérialisée par les passions, ne peut prétendre à la franchir [80]. Il ne faudrait pas penser plonger au fond des eaux pour y chercher une perle précieuse, si l'on ne s'était, tout d'abord, défait de l'entrave de ses vêtements. Dès lors, comment vouloir dérober la perle spirituelle aux profondeurs célestes, si l'on ne commence pas par dévêtir la sensibilité [170]?

L'ascèse purificatrice se présente donc comme le voyage vers la Terre promise de l'esprit, comme la préparation nécessaire de la contemplation [204, 206]. Mais, condition nécessaire de ce retour au domaine de l'esprit, l'ascèse en est aussi la condition suffisante. Quand, en effet, une âme a rejeté loin d'elle les choses extérieures, elle se trouve, tout uniment, entourée de flammes, tel le fer rougi au brasier. C'est bien le même esprit, mais qui ne peut absolument pas être touché, non plus que le fer rouge [103]. Insigne faveur, certes, que d'être ainsi tout enflammé par la grâce en cette pauvre vie alors que l'on n'est qu'un peu de boue [104].

Insigne faveur, oui, car — et c'est leur premier caractère — les grâces éminentes de la Terre promise, pour rester dans la ligne de la vocation humaine, puisqu'elles ne sont que le retour de l'esprit à son domaine originel qu'il n'aurait pas dû quitter, ne laissent pas cependant d'être, en fait, au delà des capacités de notre activité, en sorte que Dieu seul nous les puisse départir. Il les réserve à ses intimes: « De même que tous ceux qui sont admis à l'audience du roi ne dînent pas avec lui, de même tous ceux qui s'adonnent à l'oraison ne touchent pas tous à la contemplation. » [168] Comment, je le demande, sauraient-ils prier ainsi, si l'Esprit ne venait en aide à leur faiblesse? [*Épître aux Rom.*, VIII, 26.] Et comment leur cithare jetterait-elle cette harmonie d'ivresse si elle n'était pincée d'en haut [107]?

Ces grâces éminentes de la Terre promise se partagent la double activité spécifique de l'esprit, je veux dire sa prière contemplative et sa contemplation orante, ces deux aspects, à peine différents, de la même âme, tantôt dominée par l'élément contemplation et tantôt par l'élément prière [3]. On peut les ramener aux cinq contemplations spirituelles et à la prière pure.

La première et la deuxième de ces θεωρίαι dont, grâce au minis-

tère des anges, l'âme d'Égypte, quoique incapable de méditation, pouvait déjà, par une intuition inconsciente, atteindre l'objet [130], concernant la justice et la providence divines. La gnose de ces attributs divins, représentés par le lait et le miel, est bien caractéristique de la Terre promise. Lors de son exploration rapide, l'âme n'avait pu que les entrevoir. Installée à demeure, elle goûte maintenant dans l'admiration de ces deux attributs de Dieu qui sont, nous l'avons dit, comme les fondements de toute chose, le plein rassasiement de son sens spirituel [156, 112]. Son cœur s'y embellit comme une terre de jardin toute couverte de violettes [182].

Et voici la première des trois connaissances essentielles de la vie gnostique, la contemplation spirituelle des choses visibles. Elle ne vise pas à considérer ce que sont les corps, comme le feraient la contemplation naturelle du désert ou la contemplation dangereuse de l'Égypte, mais bien leur nature, voire — et c'est atteindre l'objet intégral de la contemplation [141] — leurs « raisons », si l'on est arrivé à la plénitude de la vie de l'esprit [156, 188]. Contemplation réservée, elle aussi, à la Terre promise, car ces « raisons » des êtres sensibles, dans lesquelles l'âme parfaite contemple les êtres spirituels [189] et en petit la gloire de Dieu [155], sont comme les ossements des êtres que ne peuvent voir ceux-là qui, n'étant pas encore purifiés, s'arrêtent à leur revêtement de chair [190, 155]. Contemplation encore qui fait de l'homme la langue de la création [216]. Son regard purifié, plongeant dans l'essence des êtres, est rempli d'une telle admiration, que rien d'humain, même pas les choses qu'il convoitait le plus, hier, ne le peut retenir [213]. Les lois de la nature lui deviennent comme des pelouses délicieuses, aux fleurs immortelles, qui lui versent en abondance, tel un nectar céleste, la douceur d'un festin de paradis [214]. Et comme l'on voit par les prés en fleurs, tout couverts de rosée, les abeilles d'un essaim se serrer autour de leur reine, toutes les puissances de l'âme se recueillent autour de l'esprit perdu dans cette oraison contemplative [215]. Souvent cette contemplation se produit au cours de la prière vocale, tant l'âme parfaite a de facilité à soumettre l'oraison à la contemplation [116]. Alors, cependant que la bouche n'abandonne pas les versets de la sainte psalmodie, le cœur devient cette bonne terre où poussent les lis [182].

Montons encore. Les êtres incorporels dont l'âme parfaite a entrevu la beauté dans les êtres sensibles l'attirent maintenant. C'est dans leur contemplation qu'elle trouve et sa demeure stable

et son paradis [147, 162]. Et comment en serait-il autrement, quand, dans leurs « raisons », c'est la Raison suressentielle qui lui apparaît et vers laquelle désormais tout en elle l'entraîne [189] ?

La contemplation de la Trinité marquera la dernière ascension de l'esprit. Impossible à l'âme dyadique de la mer Rouge et à l'âme « monadique » du désert, cette contemplation est à la portée de l'esprit devenu parfaitement simple dans la prière pure [211].

Le moment, en effet, est venu d'entrer dans le Saint des saints. Les considérations naturelles ont cessé. L'âme s'est élevée au-dessus de toute essence [102]. Elle est ce soldat qui se défait de ses armes au retour de la bataille, ce guerrier qui, libéré du service, quitte l'armée [187, 191]. Car de même que les étoiles s'effacent au lever du soleil, les pensées, λογισμοί, doivent cesser quand l'esprit revient à son domaine [195, 131]. Au reste, après lui avoir été une aide dans les choses matérielles, elles ne pourraient plus lui être qu'un soufflet [154]. Parvenu à l'impassibilité, il ne connaît plus, dans son oraison, les trilles des rossignols ni le coassement des grenouilles, mais seulement la paix des pensées [180]. Et là, dans cette paix que ne vient même pas troubler la conscience de son être *ἑαυτὸν ἀγνοῶν* [146], il est favorisé d'une « photophanie », d'une manifestation de lumière [102]. Son oraison sans image, *ἀνείδεος*, lui est ce vin de bonne odeur, *εὐώδης*, qui verse l'extase [176].

Ivresse si douce [146] que l'âme ne pourra plus quitter l'oraison que pour la contemplation [124]. Et si d'aventure [184], tombant pour ainsi dire du haut du ciel, elle est ramenée en bas par les nécessités naturelles, on l'entend s'écrier : « Qu'est-il de plus admirable que la beauté de Dieu ? Qu'y-a-t-il de plus ravissant que sa grandeur ? Et quel sentiment est aussi violent, aussi difficile à contenir que celui versé par Dieu même dans une âme qui, totalement purifiée de tout mal, s'écrie : Je suis malade d'amour ? » [197].

Sa vie apparaît désormais toute transformée. Elle est un chef-d'œuvre de beauté. L'impassibilité, qui fait couler de ses lèvres, comme un rayon de miel, les paroles de la vie éternelle et parfume ses vêtements d'une odeur d'encens [74], la rend pour ainsi dire impeccable [233]. Son oraison la met déjà en possession du royaume des cieux [208]. Dieu ne peut rien lui refuser dans les effusions de la vision [207]. Et l'amour, qui était à la fois l'initiateur et l'adomètre de sa vie contemplative, ne cessera plus qu'il ne soit devenu l'incendie sur lequel se ferme la vie spirituelle [2, 138, 181, 183].

M.-TH. DISDIER.