

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J.

MAXIME LE CONFESSEUR

CENTURIES

SUR LA

CHARITÉ

INTRODUCTION ET TRADUCTION DE

Joseph PEGON, S. J.

ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS
ÉDITIONS DE L'ABEILLE, 9, RUE MULET. :: :: :: LYON

NIHIL OBSTAT :
Lyon, 8 avril 1943
J. DU BOUCHET, s. J.
Præp. Prov. Ludg.

IMPRIMATUR :
Lyon, 10 avril 1943
A. ROUCHE
v. g.

à l'époque de Maxime, et depuis longtemps, les progrès de la réflexion ne permettent plus d'hésiter sur l'affirmation de l'*unité du composé humain*. Une âme intelligente, un corps sensible, mais unis, selon le schéma aristotélien qui commence à apparaître chez Maxime, comme matière et forme. Trois « puissances » (δυνάμεις) : concupiscible, irascible, raisonnable, mais qui ne représentent que trois étages, si l'on peut dire, dans la spiritualité d'un seul et même être. Corps et âme ; raison et sensibilité, esprit, colère, convoitise... les mots n'ont pas changé depuis Platon, ni les réalités psychologiques qu'ils désignent ; mais leur contenu moral et spirituel s'est merveilleusement enrichi ¹.

Ainsi, le νοῦς est devenu en nous ce saint des saints où se conserve l'image divine, ce lieu où s'accomplira l'union déifiante, à peu près comme le mariage spirituel s'accomplit, pour saint Jean de la Croix, au « centre de l'âme » et, pour saint François de Sales, à la « fine pointe de l'esprit ». Cette union déifiante apparaît, comme dans toute la tradition alexandrine, sous les traits d'une connaissance et d'une contemplation supérieures (γνώσις, θεωρία). Elle survient à mesure que l'esprit, ou la raison (νοῦς, λόγος) échappe à l'influence des fonctions inférieures, d'ailleurs diversement désignées : colère et convoitise, ou bien : puissance de passion (παθητική δύναμις), sensibilité, parfois même simplement ψυχή, l'âme inférieure. Mais cette libération ne ressemble qu'assez peu à celle des philosophes : elle est don de Dieu, et non pas conquête de la volonté ; elle résulte d'un renoncement

1. *Questions à Thalassios*, 63 ; M. G. 90, 412 C. — *Ibid.*, 71 ; MG. 90, 630 B. — *Lettre 15* ; M. G. 91, 552-553. Tout ceci ne veut nullement dire, du reste, que Maxime ait été le premier à surmonter le dualisme platonicien et gnostique ; encore moins, que ce soit Aristote qui, par sa doctrine du composé humain, lui en ait fourni le moyen.

moral, et non pas d'un effort intellectuel ; elle se définit enfin comme un état où les passions sont maîtrisées, et non pas comme une évasion de l'intelligence hors des remous de la sensibilité. Il reste qu'à première vue esprit semble synonyme de vertu et de bien, tandis qu'une lourde méfiance s'attache aux deux facultés inférieures, comme à la « chair » et à la « sensibilité »¹. Est-ce à dire que, appliquant à l'homme de Platon une conception vaguement manichéenne, les Pères Alexandrins, et Maxime à leur suite, auraient distingué en lui deux principes, deux classes de puissances, les unes essentiellement bonnes et les autres essentiellement mauvaises ? Il n'en est rien. Mais, chez Maxime du moins, nous voyons la trichotomie platonicienne se prêter à une théorie nouvelle et profonde du mal, originel et actuel.

« En organisant la nature humaine, Dieu n'impressionna sa sensibilité ni dans le sens du plaisir ni dans le sens de la douleur. Mais il doua son esprit d'une puissance de plaisir qui le rendait capable de jouir ineffablement de Lui. Or, cette puissance (l'élan naturel de l'esprit vers Dieu), le premier homme, dès sa venue à l'existence, la livra à la sensibilité. Et du coup il se trouva orienté, contrairement à sa nature, vers le sensible, par le plaisir agissant en lui. Mais, face à cette force, l'auteur de notre salut dressa la puissance vengeresse de la douleur, qui implanta dans la nature humaine la loi de la mort, loi toute sage, limitant l'élan contre nature qui jette au sensible l'esprit en folie »².

Cette description de la faute d'Adam revient très souvent sous la plume de Maxime, et en des termes presque identiques. A l'origine de l'homme, elle place une « nature

1. Pour la traduction des noms des facultés humaines, voir nos notes explicatives aux sentences I, 49 et 51.

2. *Questions à Thalassios*, 61, M. G. 90, 628.

incorrupible et sans passion », incapable donc de pécher en cédant à une sollicitation des objets extérieurs. Mais cette nature n'est pas fixée dans la béatitude. Son état de perfection reste dynamique. Il lui incombe de tendre vers une « déification » qui la dépasse, mais que Dieu lui accordera si elle reste fidèle à sa loi propre. Pour cette marche vers l'union divine, elle possède un instrument admirable, un élan foncier (ἔφεσις, ὁρμή), un désir et un amour ardent (πρόθος καὶ ἔρωσις) pour le Créateur qui l'a faite à son image et à sa ressemblance¹. Cet élan, force qui constitue le centre de gravité de la personne humaine, trouve pour ainsi dire son point d'insertion au sommet de cette personne : dans l'esprit. Mais il a beau procéder purement de l'esprit et ne tendre qu'à l'Esprit, du moment qu'il porte la personne au delà d'elle-même, il ne va pas sans un certain danger². On le voit bien dès que cette merveilleuse créature humaine est livrée à l'existence (ἔμα τῷ γενέσθαι) : son centre de gravité se déplace ; son élan foncier vers Dieu tombe de l'esprit dans la sensibilité, et se détourne vers les objets matériels. On pourrait croire à un dérèglement quasi automatique. En fait, Maxime rattache cette catastrophe à une faute volontaire et personnelle du premier homme. Suivant la Genèse et saint Paul, il maintient, à la racine du *péché*, une *transgression* de la loi divine et une *chute* à partir d'un état meilleur. Quoi qu'il en soit, ce dérèglement initial, ôtant à l'esprit son rôle unificateur et directeur, a introduit le mal dans l'homme et dans le monde. Voyons s'en développer les conséquences.

1. *Ambigua*, M. G. 91, 1361 A ; *Questions à Thalassios*, 40 ; M. G. 90, 395 A.

2. La nature spirituelle, disait Grégoire de Nysse, se définit comme « toujours au delà d'elle-même » (ἀεί ὑψηλότερος ἑαυτοῦ). Sur ce caractère « extatique » de l'esprit, dans la tradition grecque, cf. H. VON BALTHASAR, *Le Mystèrian d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, 1936, pp. 519-523.

Et d'abord, au sein de la sensibilité, une force nouvelle se déchaîne, redoutable : le plaisir, qui réussit à orienter vers les réalités matérielles, par le moyen du sens, l'esprit fait pour Dieu. L'élan naturel vers Dieu, perverti, a changé d'objet. La sensibilité, violemment entraînée, n'agit plus « selon la raison », ou, ce qui revient au même, « selon la nature ». Bien plus, elle *est agie*, elle *subit* l'impulsion d'un désir aveugle, excessif, anormal. Ce désir qui affecte l'âme et la meut, alors qu'elle devrait se mouvoir d'elle-même, c'est, d'un mot dont l'étymologie même indique l'esclavage imposé à la nature, la passion (πάθος), ce que l'on *subit*. La passion, fait central de la psychologie et de l'ascèse monastique : car le mal moral, note Maxime à la suite des Pères du désert, ne se trouve nullement dans les choses, mais bien dans un abus (παράχρησις) que l'esprit fait d'elles ou de leurs représentations (λογισμοί, νοήματα). Alors que le mondain, vivant au milieu des objets, s'attache à eux directement, le moine, lui, s'attache aux représentations. Par la mémoire, monte jusqu'à l'esprit une « pensée passionnée » (λογισμός εμπάθησις), composé hybride d'une représentation intellectuelle pure (νόημα ψιλόν) et de passion. Cette pensée naturellement séjourne, « s'attarde » en lui, tourne par un progrès insensible à la suggestion-désir, et l'engage sur cette pente qu'est le péché : fléchissement du vouloir d'abord, et c'est le péché de pensée, le vrai péché, dont l'acte ne sera qu'un complément presque inévitable. Puis l'habitude suivra (ἔξις) le règne incontesté des passions. « Le plaisir, a fort justement noté M^{me} Lot-Borodine, apparaît comme l'indice d'un état anormal, pervers, où l'homme n'agit plus selon la nature. La passion, qui implique nécessairement le désir, se présente donc toujours comme un mouvement violent de la sensibilité, con-

traire à la raison. Un abus, voire un désordre inconnu *in statu naturae integrae*, car la nature créée reste bonne tant que règne l'ordre prescrit, tant que l'échelle des valeurs n'est pas renversée »¹. Ajoutons que cette psychologie du péché, dont un peu de réflexion montrera aisément la profondeur, ne réduit nullement la vie morale à une morne bataille d'instincts, où la faculté supérieure s'efforcerait, avec plus ou moins de succès, de rétablir l'ordre. Au fond de la scène, actionnant en maître ce mécanisme, le diable est toujours là : comme il a trompé Adam à l'origine, aujourd'hui encore il intervient pour suggérer à l'ascète les pensées de luxure, de tristesse, de vaine gloire. Sans cesse réintroduisant et entretenant la division, en chaque âme au sein du vouloir (γνώμη) et entre les frères d'une même communauté, l'action mystérieuse du « malin », du « diviseur » (διάβολος) anime tout ce jeu psychologique d'une redoutable signification surnaturelle².

Avec le mal moral, le dérèglement originel des facultés rend compte aussi du mal physique, ou, si l'on veut, de la douleur (ἔδυνή). Face au plaisir, elle surgit en adversaire. Elle résulte de l'impossibilité pour le désir passionné, à la poursuite du bien sensible, de se satisfaire jamais³. Elle s'explique comme un empoisonnement de la source même de la vie, empoisonnement qu'entretiennent et prolongent les nourritures terrestres⁴. Mais, si elle est châ-

1. Article cité, *Rev. Hist. rel.*, 1932, p. 557.

2. Inversement, les bons anges interviennent directement pour porter l'âme au bien et lui communiquer leurs « connaissances spirituelles ».

3. *Ambigua*, M. G. 91, 1156. « Quand le venin mortel du serpent eut pénétré en lui (Adam), il n'eut pas même, comme il le désirait, la jouissance de la sensibilité. »

4. *Ibid.* « S'il (Adam) s'était nourri de l'arbre de vie, il n'aurait pas perdu l'immortalité... (mais) il l'aurait entretenue par une communion continuelle à la vie, puisque toute vie s'entretient par une nourriture appropriée. » Cf. *Quest. Thal.* Avant-Propos, M. G. 90, 258 C : « L'arbre de la science du bien et du mal, c'est la créature visible. »

timent, elle est surtout remède. Comme celle des anges, en effet, la chute de l'homme aurait pu être irréparable. Par bonheur, la douleur et ses conséquences : peine et mort, viennent limiter les dégâts en brisant à temps l'élan dévoyé de la nature ¹. La réparation devient possible ; mais elle sera douloureuse : depuis le sacrifice du Christ jusqu'à la dure pénitence du moine, l'effort de restauration s'ordonne à procurer à la nature une nouvelle naissance-existence (γένεσις). La première débutait sous le signe du « plaisir injuste et sans cause » et aboutissait à la mort, « très juste conséquence de la juste douleur ». La seconde, don de l'Esprit-Saint, procède d'une douleur injuste et sans cause et s'ordonne à la vie éternelle. Par la Passion du Verbe Incarné, l'humanité est non seulement « rachetée », mais réconciliée avec Dieu : elle pourra reprendre sa marche, un instant interrompue, vers la déification. Au chrétien maintenant d'utiliser cette possibilité offerte par la grâce et d'engager librement, résolument, la lutte contre le mal : les *passions*, l'*abus* des choses et des pensées, voilà l'ennemi toujours présent au sein même de sa volonté divisée. Refaire l'unité, ramener les deux facultés inférieures, convoitise et colère (autrement dit : « la puissance de passion ») sous l'obédience de l'esprit ou de la raison, voilà le premier objectif, l'idéal de la « vie pratique ».

**Degrés
de la vie
spirituelle.**

La distinction entre vie pratique et vie gnostique (πρᾶξις et γνῶσις) est commune dans l'ancienne littérature monastique. Comme on trouve parfois le mot « contemplation » ou des équiva-

1. Pour Grégoire de Nysse, c'est l'insertion de la nature humaine dans le devenir qui rend possible la réparation.

Praxist
quous

lents substitués à « gnose », on traduit assez volontiers : vie active et vie contemplative, sans prendre garde qu'aujourd'hui, ces mots désignent deux genres de vie différents, tandis que « pratique et gnose » marquent seulement dans l'unique genre de vie du moine ermite ou cénobite, deux phases du développement spirituel. « Degrés de la vie spirituelle », dirions-nous, en dépouillant l'expression des résonances techniques dont l'ont chargée les querelles des théoriciens modernes...

Pour exprimer la croissance de l'âme dans le Christ, Clément d'Alexandrie utilisait déjà deux séries de comparaisons : les progrès de l'initiation, dans les « mystères » de la religion grecque, ou bien le développement intellectuel des élèves, dans le didascalée dont il était le maître. Mystes ou disciples, les chrétiens en marche vers la « connaissance » se répartissent en trois classes : commençants, progressants et parfaits. « Division courante, a-t-on remarqué, dans le monde païen des mystères, et qui a sa place dans tous les ésotérismes ¹. » En un langage plus abstrait, Evagre, au lieu de distinguer des groupes de personnes, parlera de « voies » (μεθοδοί) et de degrés : la pratique, champ des vertus (ἀρεταί) ou des commandements (ἐντολαί) ; la gnostique, champ des enseignements (δόγματα), des contemplations (θεωρίαι), et qui se subdivise souvent en deux degrés nouveaux : contemplation naturelle (φυσική θεωρία), où l'âme perçoit comme la structure spirituelle du monde créé, les « raisons des êtres », (τούς τῶν ὄντων λόγους) — et « théologie », contemplation suprême dont l'objet est Dieu en personne. Cette classification, avec le jargon qui l'exprime, a passé telle quelle dans l'œuvre de Maxime. Et, beaucoup plus

1. M. LOT-BORODINE, *art. cité*, R. H. R., 1932, p. 529.

explicitement que chez Evagre, elle y est rapprochée des degrés d'initiation aux mystères païens : ailleurs que dans les *Centuries sur la charité*, Maxime n'hésite pas à dire : « mystagogie théologique » pour « théologie »¹. Le paganisme n'étant plus, à son époque, qu'un vieux souvenir, il avait moins à craindre les confusions ou les comparaisons fâcheuses.

La vie pratique apparaît très nettement caractérisée par son but et par un certain nombre de phénomènes psychologiques et moraux facilement observables. Le but, c'est, selon Evagre lui-même « de purifier l'esprit et de le délivrer des passions »². Idéal de pureté et de liberté intérieure qui s'exprime dans le mot célèbre, emprunté aux stoïciens, d'« impassibilité » (ἀπαθία). Les faits caractéristiques de la montée vers cet idéal portent le nom de « vertus » ; d'observation des préceptes ; de lutte contre les démons, les passions et la volonté mauvaise ; de bon usage, suivant la droite raison, ou l'esprit, ou la nature, des choses et de leurs représentations... bref, une série de noms évoquant l'activité volontaire, l'entraînement (ἀσκησις) de l'athlète pour les luttes du stade. Tout cela ressemble assez à la phase des purifications actives de saint Jean de la Croix, par exemple. Néanmoins, le théologien ne devra pas se presser trop d'en tirer argument en faveur de la distinction des trois voies : purgative, illuminative, unitive. Car, en même temps que purification, la προᾶξις ou πρακτική μεθοδός est développement de la foi et montée dans l'échelle des vertus. La foi au Christ en est le principe ;

1. *Ambigua*, M. G. 91, 1285 A.

2. Cité par VILLER, *loc. cit.*, p. 168.

elle produit la crainte de Dieu : la crainte de Dieu donne naissance à la maîtrise de soi, cette « vertu-gardienne », la maîtrise de soi, à la patience courageuse, la patience à l'espoir en Dieu, et l'espoir en Dieu, enfin, à l'impassibilité. Cette échelle des vertus n'est pas un programme d'effort méthodique sur soi-même, d'examen particulier ordonné à la conquête successive de certaines habitudes morales : c'est un procédé, traditionnel depuis Clément d'Alexandrie et qui remonte peut-être à saint Paul, pour distinguer les étapes d'un progrès continu dans l'élimination des passions et la soumission de la « puissance pathétique » à l'esprit¹. Développement surnaturel, œuvre de grâce, à partir de la foi. Mais, au regard de la conscience psychologique, le travail de la volonté reste plus *apparent* que celui de la grâce. Les passions une fois définies et cataloguées, une seule attitude est de mise à leur égard : la maîtrise de soi, vertu gardienne, c'est-à-dire l'esprit montant la garde, non pour interdire l'accès de l'âme aux pensées passionnées — il ne le peut — mais pour empêcher ces pensées de s'attarder, de durer en elle. Moyens de diversion ordinaires : les occupations monastiques, prière, chant des psaumes, travail, mortification, pratique des commandements, et par-dessus tout l'exercice de la charité. Le mal consistant dans l'abus, l'usage déraisonnable des choses et de leurs représentations, qui produit « l'intempérance, la haine et l'ignorance », il n'est que de rétablir l'usage raisonnable pour que la grâce fasse fructifier en l'âme « la chasteté, la charité, la connaissance ». Au terme, ce sera le calme souverain de l'impassibilité.

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, II, 6 ; M. G. 8, 963 B. « Le premier pas vers le salut, c'est la foi. Viennent ensuite la crainte, l'espérance, la pénitence, la maîtrise de soi, et la patience qui, en se développant, nous conduisent à la charité et à la connaissance. »

A côté de l'impassibilité, jouant à première vue le rôle d'une charnière entre vie pratique et vie gnostique, apparaîtrait la charité (ἀγάπη). « Le commencement de la pratique, dira Thalassios, disciple de Maxime, c'est la foi au Christ ; son achèvement, c'est l'amour de Dieu ». Cette charité se définit comme un état, une attitude profondément enracinée dans l'âme et « qui lui fait à toute chose préférer la connaissance de Dieu ». « Porte de la gnose », avait dit Evagre. Et nous serions tentés de commenter : degré où l'âme, n'étant plus affectée, mue par les objets sensibles et créés — c'est le calme des passions, l'impassibilité, — est prête à se livrer tout entière à l'action directe de Dieu, *patiens divina* (θεῖα παθών) avait dit le Pseudo-Denys.

Mais, comme ce concept de la charité fait le sujet même de nos *Centuries* et occupe dans l'esprit de Maxime une place importante, nous aurons à le préciser davantage, après avoir achevé l'inventaire technique du degré supérieur de la vie spirituelle : la « gnostique », elle-même subdivisée en « contemplation naturelle » et « théologie ».

**Vie gnostique
et contemplation.**

Pas plus que nos trois voies purgative, illuminative, unitive — la « gnose » ne désigne un état *succédant* à la pratique comme une étape à une autre. On constate seulement, à un certain point de son progrès vers la déification, que l'âme est de plus en plus souple et passive sous une action de plus en plus directe et forte de l'Esprit-Saint lui-même. D'un autre point de vue, on dirait que dans sa première phase la vie spirituelle s'ordonnait à restaurer la *nature* humaine, c'est-à-dire *l'image* divine en nous, déformée par le péché, et que le mot d'ordre était : agir « selon la nature » (κατὰ φύσιν) ; tandis que main-

tenant, entrant dans le champ d'un idéal qui la dépasse — car la *θεωσις* est toujours dite « sur-naturelle » (*ὑπὲρ φύσιν*) — la nature n'a plus qu'à se laisser façonner à la similitude de Dieu ¹.

Le but, c'est donc cette union ineffable si hardiment nommée : déification ; la voie, une série de purifications passives, allant de pair avec une merveilleuse illumination de l'esprit. Purifications passives : par la pratique des commandements, dit Maxime, l'esprit se purifiait des passions ; la contemplation spirituelle des choses visibles le purifie des représentations passionnées ; la connaissance des choses invisibles le purifie de la connaissance des choses visibles ; de celle-ci enfin, il est purifié par la connaissance de la Sainte Trinité. Ou bien, reprenant presque textuellement une sentence d'Evagre : « Les vertus séparent (l'esprit) des passions ; les contemplations spirituelles, des représentations simples ; la prière pure l'établit en Dieu même » ². Ne croirait-on pas entendre saint Jean de la Croix décrivant, dans la *Nuit obscure*, l'efface-

1. Alors qu'en Occident la « nature », distinguée de la « grâce » ou « sur-nature », désigne assez tôt un principe de vie et une tendance fondamentale de l'être humain plus ou moins « antisurnaturelle », la spiritualité maximale ne semble voir dans *φύσις* et *ὑπὲρ φύσιν* que deux phases d'un développement unique. La nature, pour lui comme pour la plupart des Pères grecs, c'est l'homme-image de Dieu, c'est-à-dire la nature abstraite de nos théologiens, plus leurs « dons préternaturels ». En conséquence, suivre la nature signifiera, dans l'ascèse occidentale, aller à l'encontre de la grâce ; mais, chez Maxime, travailler, dans le sens de la grâce, à refaire l'image divine. Notre loi de la nature est presque la loi du péché ; pour Maxime, elle désigne à peu près nos exigences de la grâce. « Contre nature », dans la spiritualité grecque, s'applique à la passion et au péché ; « selon la nature » est quasi synonyme de « selon la raison », « selon la loi ». Quant à la qualification de « surnaturel », elle est réservée à ce qui touche directement à la déification. Sur la distinction entre nature et grâce, voir *Ambigua*, 28, 64 : « (L'homme)... demeurant homme tout entier, âme et corps, par la nature, et devenu tout entier Dieu, âme et corps, par la grâce. » Nous touchons là l'un des aspects les plus hardis et les plus originaux de la pensée de Maxime.

2. MAXIME, *Centuries sur la charité*, I, 6 ; III, 44.

indiqué +
Jean ?

ment progressif des connaissances distinctes dans l'oraison supérieure ? La ressemblance est assez frappante, mais elle ne doit pas nous faire conclure que les diverses « contemplations » distinguées par les moines grecs répondent exactement à ce que nous appelons les états d'oraison mystique. Outre que, chez eux, la démarcation n'est pas toujours très nette entre la connaissance, fruit de la spéculation philosophique et la connaissance, illumination de l'Esprit-Saint, les degrés divers qu'ils décrivent ne répondent exactement aux nôtres ni par leur objet ni par leurs traits distinctifs. Maxime, comme Evagre, après avoir divisé la gnose en contemplation — naturelle — des êtres et « contemplation de la Sainte Trinité » ou « théologie », subdivise la première en trois : connaissance des choses visibles (c'est-à-dire, indistinctement, vue plus pénétrante de ce que nous appellerions leur structure naturelle et surnaturelle) ; connaissance des êtres incorporels ; connaissance de Dieu, cette dernière ne consistant pas encore en des lumières spéciales sur la vie trinitaire, réservées à la « théologie », mais en l'intelligence du jugement et de la providence de Dieu sur les êtres. Evagre avait posé nettement la classification suivante : « Il y a cinq connaissances fondamentales qui renferment toutes les autres : la première est, au dire des Pères, la connaissance de l'adorable Trinité ; la deuxième et la troisième, celles des êtres incorporels et des êtres corporels ; la quatrième et la cinquième, celles du jugement et de la providence de Dieu ». Les divisions de Maxime sont loin d'être aussi claires ; et surtout, il ne semble pas se tenir à un seul schème avec une fidélité rigoureuse ¹.

Quant à leurs modalités, ces cinq θεωρίαι sont encore

1. EVAGRE, *Cent.*, III, 15.

moins nettement caractérisées. Et d'abord, au point de départ, Maxime n'a pas pris soin de noter, comme saint Jean de la Croix dans les deux textes célèbres de la *Montée du Carmel* et de la *Nuit obscure*, les indices psychologiques indiquant la présence en l'âme d'une contemplation non plus « naturelle », mais « infuse ». Sans doute ne faisait-il même pas cette différence entre le naturel et l'infus ! Bien plus, il se contente de mentionner sèchement les divers degrés sans jamais tenter de ces descriptions auxquelles nous ont habitués les mystiques latins. En cela, il suit toute la tradition grecque. « L'Orient monastique, a fort bien noté M^{me} Lot-Borodine, plus métaphysicien que psychologue, n'a jamais poussé l'analyse introspective des états d'oraison aussi loin que l'Occident latin qui, après l'avoir imité d'abord, finit par le dépasser par la richesse de son trésor, indéfiniment accru. Mais certaines formes supérieures de la prière - contemplation ont été creusées par les Grecs jusqu'à la racine de l'être orant ¹ ». Appliquée à Maxime, cette seconde remarque vaut peut-être de ce sommet de l'oraison qu'il nomme « sortie » (ἐκδημία) ou « transport de la charité » (ἔρως τῆς ἀγάπης). La question mérite d'être examinée.

ἐκδημία

1^o *Sortie des êtres et prière pure.* — « Quand, dans le transport de la charité, l'esprit émigre vers Dieu, il ne conserve plus aucun sentiment, ni de lui-même, ni d'aucune réalité existante. Tout illuminé de la lumière infinie de Dieu, il devient insensible à tout ce qui n'existe que par elle. Ainsi l'œil cesse de voir les étoiles, quand le soleil se lève. » Perte de la conscience sensible, dirait-on, en faveur d'une intuition ineffable qui, suivant la théorie alexandrine de la connaissance, consiste en une assimi-

1. Article cité, R. H. R., 1933, p. 9.

lation directe du sujet à l'objet. « Recevant les représentations des choses, l'esprit se modèle naturellement sur chacune d'elles. Quand il les contemple spirituellement, il prend diverses manières d'être, suivant les divers objets de sa contemplation. Parvenu en Dieu, il devient complètement sans forme et sans figure, car, contemplant le simple (μονοειδέῃ), il devient simple et tout lumière »¹. Ainsi donc, ce fait mystérieux de la plus haute vie spirituelle, cet acte d'union auquel Maxime conserve le nom d'ἐκδημία employé par Evagre, apparaît comme un phénomène de simplification surhumaine, par une sorte de concentration de la conscience en son sommet, l'esprit. La conscience « sensible », celle des phénomènes du monde extérieur et du moi intime, s'abolit, se retire comme à l'entrée d'un objet plus excellent... Il serait difficile de mieux caractériser cette connaissance supérieure.

pure prayer

Faut-il à présent la rapprocher de cet autre fait, plusieurs fois signalé dans nos Centuries sous le nom de prière pure ou : oraison pure (καθαρὰ προσευχή) ? Le chapitre 11 de la série I nous y invite : « Pour le transport de l'amour divin, toutes les vertus concourent avec l'esprit, mais en premier lieu la prière pure : par elle l'esprit emporté vers Dieu comme sur des ailes s'échappe complètement d'entre les créatures ». Mais d'autres traits nous montrent qu'il s'agit d'un état alors que l'ἐκδημία est un acte, et d'un état commun aux deux voies, la pratique et la gnostique. « Au sommet de la prière pure, on distingue deux états, l'un, pour les actifs, l'autre, pour les contemplatifs. Le premier résulte en l'âme de la crainte de Dieu et de la bonne espérance ; le second, de l'ardeur de l'amour divin et de la purification totale. Indices du

1. Centuries sur la charité, I, 6 ; III, 97.

premier degré : l'esprit se recueille, s'abstrait de toute notion humaine et, dans la pensée que Dieu est présent, prie sans distraction ni trouble. Indices du second : l'esprit est ravi, dans l'élan même de la prière, par l'infinie lumière de Dieu ; il perd tout sentiment de lui-même et des autres êtres, sauf de Celui qui par la charité opère en lui cette illumination ¹ ». Sans prétendre donner de ces sentences difficiles une explication satisfaisante, peut-être pourrait-on dire que, l'âme étant parvenue à la pureté qui couronne la vie active, c'est l'*oraison*, et une oraison distincte de la prière de demande (δέησις) comme du discours, puisqu'elle est dite « pure », une oraison « sans distraction ni trouble » (ἀπερισπαστῶς, porte le jargon traditionnel) ; c'est l'oraison qui opérera la concentration des vertus en l'esprit, d'où doit résulter la « sortie d'entre les êtres ». Dans le langage de nos techniciens modernes, la formule qui résumerait peut-être le mieux les notations maximiennes serait, semble-t-il, que l'ἐκδημία est « l'acte suprême de l'oraison mystique ». Et nous pourrions, prudemment, mais sans crainte, appliquer à Maxime notre concept des « états d'oraison ».

2^o « *Ignorance infinie* » et « *divine ténèbre* ». Mais déjà la tradition monastique s'était engagée plus avant encore dans la définition de la prière supérieure et, ce dont on ne se rendait peut-être compte que vaguement, deux tendances, pour ne pas dire deux théories, s'offraient au jugement et au choix des auteurs spirituels.

La plus ancienne, qui se rattache à Evagre, repose sur le principe de la connaturalité du νοῦς avec Dieu. Créé dans la vision divine, l'esprit ne semble pas avoir perdu sa réceptivité à l'égard de la contemplation de la Sainte

1. *Centuries sur la charité*, II, 6.

Trinité. Par « nature », il demeure apte à recevoir la connaissance de Dieu. Et pour voir Dieu « autant qu'il est possible à l'homme », il n'aura point à sortir de lui-même, mais simplement, ayant dégagé des passions et du sensible « l'image » qui lui est connaturelle, à contempler cette image en lui. Le plus haut état d'oraison se définit comme la parfaite transparence à lui-même du νοῦς déformé, l'« état spirituel » (κατάστασις τοῦ νοῦ), dit expressément Evagre. Sans doute, ce mode de connaissance reste obscur, supérieur à la pensée discursive, et donc ineffable (ἀπορητός) et c'est pourquoi, au chapitre 88 de sa troisième Centurie, il le nomme « ignorance infinie » (ἄπειρος ἀγνοσία, restitue Frankenberg d'après le syriaque). Mais, comme l'a montré Hausherr, ἄπειρος, ou plus exactement ἀπεραντός ἀγνοσία ne peut signifier pour Evagre que l'ignorance absolue de tout objet créé, le retrait des représentations sensibles et des concepts distincts, d'où résultera « le ravissement, la suspension des sens, mais non pas l'extase au sens philosophique de ce mot... C'est l'ignorance, non pas par rapport à Dieu, mais par rapport aux créatures, non pas comme signifiant mystiquement la même chose que la science, mais comme condition préalable de la science »¹. Car, note Evagre lui-même (Cent. Suppl. 4) « l'état de νοῦς, c'est la cime intellectuelle sur laquelle, au temps de l'oraison, resplendit la lumière de la Sainte Trinité ».

L'autre théorie, celle du Pseudo-Denys, se résume dans les deux termes d'extase (ἐκστασις) et de ténèbre divine (θεῖος γνόφος). Extase, « sortie de soi-même, dit fort bien Hausherr, non pas par l'inconscience de la suspension des sens, mais par une sorte de projection, sous l'impul-

1. I. HAUSHERR, « Ignorance infinie », *Orientalia Christiana Periodica*, 1936, pp. 351-362.

Contemplation en
Evagre-
Evagre no.
Evagre

pu

contemplation
in darkness
dans
l'obscurité

sion de l'amour, hors des lois de l'intelligence elle-même... L'amour (prétend) à une connaissance de Dieu extra-mentale ou supra-mentale... L'inconnaissance devient identiquement la connaissance. Il faut renoncer à faire de l'extase quelque chose de rationnel, et même d'intellectuel. Elle reste ἐκστάσις φρενῶν, même et surtout chez ses théoriciens les plus décidés : une folie, une ivresse, un désordre au point de vue de la nature et de ses lois. On sait du reste que ces qualifications n'effraient pas ces philosophes de l'irrationnel ». L'esprit est oublié, la connaissance recule à l'arrière-plan ; c'est l'amour qui arrache l'âme à elle-même et à toutes choses pour la jeter dans l'obscurité supérieure. Il y a sortie de soi et non plus seulement sortie des êtres. La connaissance de Dieu s'énonce par négation ; la théologie est essentiellement « apophatique », « mystique », et non pas « gnostique ».

Il serait facile de multiplier les citations d'Evagre montrant que pour lui, au contraire, la connaissance de la Sainte Trinité est bien *connaissance*, parce que « l'esprit est dit voir ce qu'il connaît », et qu'il n'a nullement, pour voir Dieu, à quitter ses limites propres ¹. Les deux théories, les deux techniques semblent s'exclure l'une l'autre. Or, Maxime, au lieu de choisir, les unit ; il n'hésite pas à écrire : « Dans le transport de la charité (Denys), l'esprit émigre (ἐκδημιῆ, terme d'Evagre) ». Et nous verrons d'autres exemples, tout aussi édifiants. Comment expliquer ce fait singulier ? Simple méprise, ou dessein arrêté ? C'est ce qui nous reste à examiner, en nous demandant si les *Centuries sur la charité* ne sont qu'une compilation où se mélangent sans fusionner des éléments disparates, ou si la pensée de l'auteur leur imprime une unité réelle, un *sens*.

1. Cf. EVAGRE, *Centuries*, VI, 56, 83 ; *De Oratione*, 83, 84.

Le sens.

Les quatre centuries sur la charité, a-t-on remarqué, sont le seul ouvrage de Maxime où il donne un exposé complet et systématique de sa doctrine spirituelle. Et de fait, nous venons de voir que tous les « degrés », états et phénomènes dont Evagre avait dressé le catalogue s'y retrouvent en bonne place. Jeu de concepts, pourrait-on croire, dont les pièces se prêtent à mille constructions diverses... En fait, l'auteur nous a prévenus dès le prologue qu'il a un sujet, un thème fondamental auquel peuvent et doivent se ramener toutes les variations ; et ce thème, c'est la notion de charité : c'est autour d'elle que va graviter tout le système.

En regroupant autour de la charité des concepts habitués plutôt, jusqu'alors, à s'ordonner derrière la « connaissance », Maxime n'entendait vraisemblablement pas opérer en spiritualité une révolution copernicienne. A-t-il même pensé à infuser comme une âme nouvelle à la vieille technique ? Nous l'ignorons, et peu importe. Ce qui est sûr, c'est que chez son maître Evagre la charité ne paraît pas jouer le rôle central d'animatrice que lui attribuerait volontiers, par exemple, le Pseudo-Denys. « La charité, disait-il, est la porte de la connaissance naturelle, à laquelle succède la théologie. » Elle couronne la vie pratique, elle prépare les voies à la sagesse ; elle se définit comme « l'état supérieur de l'âme raisonnable dans lequel il est impossible d'aimer quelque chose au monde plus que la connaissance de Dieu »¹. Il semble donc que la foi et les œuvres ne doivent pas conduire directement le moine à la perfection, mais simplement à la charité ; que cette

1. *Practicos*, préface, M. G. 40, 1221. — *Centuries*, I, 86.

Charité n'est
- que la connaissance
de Dieu et

charité n'est plus le but de toute la vie spirituelle, mais de la voie inférieure, celle des commandements ; qu'elle ne fait plus, enfin, qu'introduire l'esprit dans « le royaume des cieux » ou contemplation inférieure, au lieu d'être la reine du « royaume de Dieu » ou contemplation supérieure. Mais cette « connaissance » qui prend ainsi la place de l'amour, n'est-ce pas un concept compromis par ses accointances païennes ? L'effort d'Origène et de toute la tradition spirituelle alexandrine a-t-il suffi à le christianiser parfaitement ? On peut répondre oui sans crainte, car, en vérité, le mot de $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ne désigne plus chez eux que cette lumière intérieure supra-rationnelle qui résulte de l'union à Dieu. La question n'est pas là : autre chose est emprunter les concepts de la philosophie païenne pour leur faire exprimer en passant les effets de la grâce du Christ, autre chose les enchâsser, quelque mal dégrossis qu'ils soient, dans une construction notionnelle qui entend décrire la vie surnaturelle et fixer ses grandes lois. Or, oui ou non, Evagre a-t-il tenté de mettre sur pied cette hiérarchie de notions ? Oui ou non, a-t-il situé l'amour, l'*agapè*, à mi-chemin de la perfection, au terme de ce qu'il appelle « voie active », et à la porte de la contemplation ? Oui ou non, fait-il résulter cet amour d'une abolition de toutes les « passions » humaines, en soi mauvaises ? Oui ou non, place-t-il la perfection dans une « contemplation » dont les degrés semblent aller, sans qu'il songe à marquer une discontinuité nette, depuis une connaissance tout humaine et rationnelle des êtres créés, jusqu'à une sorte d'intuition mystique de la Sainte Trinité ? Faute de compétence, nous ne pouvons que faire confiance aux spécialistes qui l'affirment ¹. Mais devant

1. I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, pp. 121-124.

la sécheresse d'un pareil système, tout « homme spirituel » n'éprouvera-t-il pas cette méfiance instinctive qui a isolé Evagre l'origéniste, le moine-philosophe, dans l'histoire de la spiritualité grecque, puisque, seul de tous les grands « abbés » du désert, il n'a pas été proclamé saint ?

Aujourd'hui, la thèse fondamentale de la théologie spirituelle est que la perfection surnaturelle de l'homme se mesure à son amour au degré atteint en lui par la « *caritas* », première des vertus théologiques. Cette affirmation s'oppose d'abord, note le P. de Guibert dans sa *Théologie spirituelle*, à l'erreur gnostique, qui place la béatitude dans la contemplation et fait consister la perfection dans une « connaissance », une intelligence plus profonde de la vérité révélée¹. Bien entendu, la *gnose* des grands spirituels alexandrins n'est ni condamnée ni condamnable : hommes de pensée, profondément conscients de tous les événements de leur vie intérieure, ils ont retenu surtout parmi les effets de la grâce montant en eux cette illumination auprès de quoi la science humaine ne compte plus. Illumination qui procède de l'amour, car l'amour seul peut rendre clairvoyant au sujet du divin, mais qui à son tour provoque l'amour, car Dieu mieux connu est aussi mieux aimé. Dans ce jeu d'influences réciproques, il n'est pas question de préséances : la « connaissance », effet de l'union divine, effet et cause à la fois de la charité, ne lui est pas « supérieure », au sens où chez saint Thomas la *caritas*, unissant plus immédiatement l'âme à Dieu considéré dans sa perfection intime, sera la reine des vertus. Mais cette question de préséances, écartée tant que l'on maintient l'unité et la continuité de la vie spirituelle,

1. J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis*, Rome, 1937, p. 47.

réapparaît dès que l'on parle de « voies » et de « degrés ». Or, pour dresser une théorie, force est bien de distinguer ces voies et ces degrés. Le problème surgira donc fatalement. Et pour peu qu'un savant ait l'idée de dissocier amour et connaissance, faisant de l'un l'idéal de la voie pratique par exemple, et de l'autre l'idéal de la voie contemplative, ce découpage provisoire et artificiel deviendra vite un écueil sérieux à qui serait tenté de réifier ses concepts. D'où le danger d'une œuvre comme celle d'Evagre pour une âme pauvre encore d'expérience intérieure : les distinctions théoriques s'érigeant en lois, le jeune moine dédaignant la voie pratique et s'engageant délibérément dans celle de la gnose, puis, surpris de ne point trouver la lumière promise, inventant de savantes méthodes de réflexion pour parvenir plus vite au but. Si un directeur d'âmes comme saint Barsanuphe montre à l'endroit d'Evagre l'hostilité que nous avons constatée, c'est qu'il avait vu sans doute de tels cas. Aussi n'était-ce peut-être pas une entreprise banale ou inutile, au VII^e siècle, que de rendre à la notion de charité sa place centrale, et de simplifier la doctrine spirituelle : serait-ce le dessein que, consciemment ou non, Maxime aurait réalisé ?

Une première constatation, d'ordre général, nous invite à le penser : la charité tient, dans son œuvre et sa pensée, une place autrement importante que dans l'œuvre et la pensée d'Evagre. Rien d'étonnant à cela, d'ailleurs, chez un commentateur de Denys pour qui la charité constitue, dans l'œuvre de la déification, la force par excellence qui nous unit à Dieu et nous fait semblables à lui. Loin de s'ordonner à une forme d'union supérieure qui serait connaissance, elle opère l'union par delà la connaissance, au seuil de « l'obscurité super-lumineuse » où l'on voit et connaît précisément « par une non-vue et une non-con-

de l'autre
y avait
Evagre us ?

primacy ?
Love in
Denys

naissance »¹. Or, chez Maxime, même dans les *Centuries*, les textes abondent pour montrer que l'amour n'est pas simplement subordonné à la connaissance. Sans doute, les deux notions demeurent soigneusement distinguées, comme l'exigeait le jargon traditionnel, et la « vertu de charité » se situe entre la pratique et la gnose. Mais, plus que charnière ou trait d'union, elle est déjà sève vivifiante. Et dans le reste de son œuvre, surtout l'admirable lettre 2, à Jean le Cubiculaire, Maxime, libéré de la technique d'Evagre et de ses préoccupations gnostiques, nous présente en termes enthousiastes une charité qui n'est pas seulement la vertu « la plus haute », mais bien la réalité qui embrasse tout, *complectens omnia*. Excellence, mais surtout plénitude. Ce qui nous défie, ce n'est pas la gnose, mais bien la charité, ce « mystère ». Au delà d'elle, il n'est pas de degré plus élevé où l'ami de Dieu puisse monter, car à celui qui la possède Dieu se manifeste intérieurement. Avec elle viennent donc tous les biens ; elle les comprend en soi, les « informe », diraient les scolastiques. Et la raison profonde de cette excellence et de cette plénitude, c'est que la charité se définit d'abord comme la grande *force d'union* : union du Verbe et de la nature humaine, union des énergies personnelles que l'égoïsme a dispersées, union dans le Christ de tous les hommes... ce rêve grandiose, c'est l'histoire même de la charité. Le vieil ἔργον païen qui avait organisé et fécondé le chaos des cosmogonies primitives réapparaît dans l'ἀγάπη chrétienne, mais transfiguré. L'amour nouveau ne borne pas son action aux limites d'une conscience humaine : il est vraiment lien du monde de la grâce. Comme dans toute l'antiquité grecque, psychologie et cosmologie

1. *Théologie mystique*, II (M. G., 3, 1025).

se compénétrèrent et parfois se confondent ¹. Et l'on se demande, en parcourant ces pages éloqu岸tes, si elles sont bien du même auteur que les sentences brèves et sèches des *Centuries*, et comment, des premières aux secondes, la charité semble avoir passé dans les rangs des vertus morales et ne servir çà et là que d'introductrice à la connaissance. En fait, une lecture plus attentive nous en convaincra, la connaissance de Dieu n'est pas le *but* de la charité, au sens qui ferait de cette charité un *pur moyen* ordonné à un résultat. On dirait plus exactement que la connaissance est l'*effet*, le *signe* de l'union avec Dieu que l'amour opère, mais un effet qui à son tour réagit sur sa cause, intensifiant l'amour. « La vie de l'esprit consiste dans son illumination par la connaissance. Mais cette connaissance, c'est l'amour de Dieu qui la produit. D'où le bien-fondé de la formule : Au-dessus de l'amour

1. « La charité unifie ces vertus (la foi et l'espérance) et les achève, car, éteignant la totalité du suprême désirable, elle marque le terme de leur mouvement vers lui... et nous invite à le goûter comme présent. Elle seule rend effectif en l'homme son caractère d'image du Créateur. Car elle soumet les tendances à la raison ; elle fait que le vouloir se conforme à la nature, sans la moindre révolte contre sa règle. » Et encore : « L'œuvre la plus parfaite de la charité, c'est de faire que, par l'échange mutuel des manières d'être, les particularités des divers êtres qu'elle a unis deviennent interchangeable et leurs noms aussi. L'homme est fait Dieu ; Dieu prend la qualité d'homme et se manifeste comme tel. Les deux intentions, les deux activités se sont jointes dans l'unité de la volonté libre et ne peuvent plus se séparer. C'est ce que nous voyons dans le cas d'Abraham et des autres saints. C'est sans doute aussi ce qui est dit de la bouche même de Dieu : *In manibus prophetarum assimilatus sum*. A force d'amour pour l'humanité, selon la vertu active qu'il trouve dans le sujet, Dieu prend en chacun telle forme déterminée. Car la *main*, chez tout juste, désigne son activité dans l'ordre de la vertu : en quoi et par quoi Dieu accepte de revêtir la ressemblance des hommes ». (Lettre 2. M. G. 91, 392-408). Voir également H. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, pp. 348 sqq. et *Opus ad Marinum*, M. G. 91, 220-221 ; *Lettres* 27 et 43 ; *Questions à Thalassios*, prologue, M. G. 90, 246 ; 29, *ibid.* 365-368 (la charité de Paul) ; 40, *ibid.* 397 (la charité, réparatrice de la nature et mère des vertus) ; *Lettre* 5 (M. G. 91, 442) : « En elle, comme en une sorte de souche des choses belles, sont rassemblés et gardés tous les biens donnés aux hommes de la part de Dieu. »

de Dieu, il n'y a rien ». « Il est normal que la connaissance traîne après soi la présomption et l'envie... La charité supprime tout cela. Au-dessus de toutes les vertus, est la charité...¹ ». Depuis la simple disposition d'âme « issue de la liberté intérieure », et qui nous fait préférer à tout la connaissance de Dieu, jusqu'au lien ontologique qui fait une seule chose de Dieu et de l'esprit humain, la même réalité de l'amour s'étend sans discontinuer. Aussi bien cette notion est-elle profondément traditionnelle. Depuis Clément d'Alexandrie, si les deux termes d'ἀγάπη et de γνῶσις se définissent l'un par l'autre, leurs rapports ne sont pas de moyen à fin, mais d'une causalité réciproque, où l'amour reste premier et déterminant. Même la célèbre formule évagrienne de l'amour « porte » de la connaissance — qui d'ailleurs n'a pas été reprise dans nos Centuries, on ne saurait trop souligner ce fait² — ne doit pas s'entendre comme si l'amour n'était qu'une étape, un moment dans la montée de l'âme vers la contemplation de la Sainte Trinité. Pour les Grecs, l'amour se trouve également au début et au terme, puisque seul il peut déifier, puisque seul il produit la connaissance immédiate et supérieure de Dieu, et cela parce qu'il recrée l'unité originelle de l'être humain et son union au Créateur par l'image et la ressemblance. Les controverses médiévales au sujet de la béatitude-amour bonaventurienne et de la béatitude-connaissance des thomistes nous obsèdent encore au point que nous saisissons fort mal comment, pour les Pères grecs, la question ne se pose même pas. Leur théorie innéiste, qui fait dériver la connaissance non des objets extérieurs, mais des *idées* immanentes et pose un esprit humain naturellement déiforme, les conduisait à

1. *Centuries*, I, 6 IV, 61.

2. *Centuries*, I, 2 et la note.

cette conclusion que la charité, force unifiante, réalise seule l'adhésion de tout l'être à Dieu, d'où résulte la découverte consciente de la vérité. Principe très simple, mais laissant sans objet bien des problèmes que les *Centuries sur la charité* ne peuvent manquer de poser à un Occidental formé par la scolastique.

Acceptons donc, sous bénéfique d'inventaire, l'hypothèse que l'originalité des *Centuries* consiste à replacer la charité au cœur d'un système qui tendait à réduire sa place au profit de la gnose. Elle va résoudre, croyons-nous, plusieurs questions délicates posées par le texte même.

Et d'abord, elle peut expliquer la confusion déjà signalée entre les conceptions évagrienne et dionysienne du sommet de l'oraison. Pour Evagre, l'esprit purifié « sort des êtres », reste face à face avec l'image de la Trinité selon laquelle il est formé. Connaissance qui abolit les autres, d'où l'appellation d' « ignorance infinie ». Pour Denys, après une série de purifications plus passives qu'actives, l'esprit emporté par son désir sort de lui-même : c'est l'extase, et Dieu connu dans la *nuée obscure*. Miroir, nuée, les deux comparaisons étaient déjà connues de Grégoire de Nysse et classiques¹. Or, chose étonnante, les *Capita de Caritate* ne les utilisent pas. Lorsqu'en passant, Maxime entreprend de décrire cette connaissance sublime, nous assistons à d'étranges compromis de ce genre : « Quand dans le transport de la charité l'esprit émigre vers Dieu, il ne conserve plus aucun sentiment, ni de lui-même, ni

1. G. HORN, *Le « miroir », la « nuée » : deux manières de voir Dieu d'après saint Grégoire de Nysse, Revue d'ascétique et de mystique*, 1927, pp. 113-131, a rassemblé un certain nombre de textes assez significatifs. Mais il n'en tire pas une signification technique, et peut-être Grégoire lui-même ne le faisait-il pas. La question, du reste, n'a pas grande importance pour Maxime : il apparaîtrait bien que, s'il connaissait fort bien, pour l'avoir commenté, Grégoire de Nazianze, les deux autres Cappadociens n'ont pas eu grande influence sur sa pensée et sa doctrine spirituelle.

d'aucune réalité existante. Touché par la lumière infinie de Dieu, il s'illumine tout entier, et devient insensible à tout ce qui n'existe que par elle. Ainsi l'œil cesse de voir les étoiles, quand le soleil se lève » (1,10) ; ou bien : « L'esprit est parfait, quand, grâce à une foi véritable, il possède dans la super-ignorance la super-connaissance du super-inconnaissable ; quand il saisit dans les créatures leurs raisons universelles ; quand sur l'action en elles de la Providence et du jugement divin il a reçu de Dieu la connaissance qui comprend tout en soi » (3, 99). Le « transport de la charité », l'inconscience : traits dionysiens. Mais l'esprit qui « émigre » leur interpose le terme technique si particulier d'Evagre. L'illumination qui suit, familière aux Alexandrins, suggère une idée tout autre que la Ténèbre de Denys. Mais puisque c'est l'esprit qui s'illumine, comment dans cette lumière même devient-il inconscient ? Les traits semblent mêlés jusqu'à l'incohérence. Quant à la seconde sentence, malgré l'amphigouris des termes en hyper-, elle semble exprimer une pensée tout évagrienne. Même le « super-inconnaissable », allusion lointaine à la fameuse connaissance de Dieu par négation, n'est pas absolument propre à Denys. Mais le mot « super-ignorance » nous offre, sur toute la longueur des Centuries, la seule allusion à l'« ignorance infinie » d'Evagre, et cette allusion est faite en un terme tout à fait dionysien : ὑπεργνωστῶς, comme si les deux notions étaient équivalentes et les doctrines dont elles procèdent, conciliables ! De tels assemblages se passent de commentaire. Comment n'ont-ils pas fait reculer Maxime ? On a déjà indiqué des éléments de réponse : âgé, riche d'expérience intérieure, il se soucierait moins de technique et de théorie. Ou bien, trompé par la similitude « ignorance-ténèbre », il aurait cru voir en Evagre un continuateur de « saint »

Denys. Ne pourrait-on pas tout aussi bien parler d'une correction d'Evagre par Denys ? L'extase, en effet, ne dit-elle pas l'union de l'âme avec le Tout-Autre beaucoup mieux que la sortie des êtres qui laisse l'esprit seul en face de lui-même ? Ne se rapproche-t-elle pas davantage, par conséquent, du sujet central des *Centuries*, de l'idée chère de l'auteur : la charité, force unifiante ? Conscient donc de la différence des deux pensées, Maxime aurait pourtant mêlé l'une à l'autre pour mieux rendre à l'amour sa place dans la doctrine spirituelle. Et, formé cette hypothèse, on voit nombre de formules s'éclairer d'un jour nouveau : l'ardent désir du Dieu transcendant et unique, la conversion des passions, et surtout maints petits faits de vocabulaire qu'on ne remarque pas assez : Evagre parle d'« état spirituel » (*καταστάσις τοῦ νοῦ*), de l'homme « qui s'est emparé de la connaissance » ; Maxime dira : « la *vie* de l'esprit » ; l'homme qui « a été jugé digne de la connaissance » et insistera sur la gratuité des dons divins, puisque la grâce est encore un lien d'amour.

Second trait remarquable, où Maxime semble affirmer son originalité : la fameuse « impassibilité » perd chez lui les derniers traits qu'elle pouvait garder encore du stoïcisme, pour apparaître sous l'aspect franchement chrétien de la liberté intérieure. Sans doute, conservant les cadres de la psychologie alexandrine, il continue de définir la passion comme un mouvement, contraire à la nature, des deux puissances inférieures de l'âme. Mais, nuance significative, ce mouvement n'est plus essentiellement mauvais. La passion devient ambivalente : louable ou blâmable, selon l'usage qu'en fait l'esprit. Aussi sera-t-il question, moins de refouler, de retrancher (*ἐκκόπτειν*) comme chez Evagre, que d'affranchir, de libérer, de purifier, et même de convertir (*ἐπιστρέφειν*). Le calme sou-

verain de l'impassibilité n'est pas une conquête de la volonté, après l'écrasement des instincts ; c'est une grâce, dont Dieu nous « juge dignes », et par laquelle notre « puissance de passion se tourne tout entière vers lui ». Parce que l'homme est déchu, en lui la colère et le désir ne sont plus soumis à l'esprit, et la passion est dangereuse. Mais que l'ordre se rétablisse, et l'on verra ce merveilleux retournement : « Passion d'amour blâmable, celle qui donne à l'esprit pour objet le matériel ; passion d'amour louable, celle qui l'attache au divin. Car c'est la loi de l'esprit que, s'il s'arrête à un objet, il s'y dilate et que là où il se dilate viennent converger ses désirs et son amour : aussi bien vers les réalités divines et intelligibles, qui lui conviennent, que vers les réalités et passions charnelles » (3, 71). « Conversion au divin » — le mot est de Maxime — qui laisse loin derrière elle, dans l'oubli complet, la résignation stoïcienne. « Si nous aimons sincèrement Dieu, notre amour même chasse nos passions » (3, 50). « Un moineau pris par la patte, s'il veut s'envoler, est retenu par son lien. Ainsi l'esprit qui n'a pas encore l'*apathia*, s'il tente de s'élancer vers la connaissance des réalités célestes, retombe sur terre, entraîné par la force des passions. Mais, libre de toute passion, il s'élance sur la route sans tourner la tête, vers la contemplation des êtres, et, au delà, vers la connaissance de la Sainte Trinité » (1, 85-86). Il sera même question de « cette passion bienheureuse de la sainte charité » (3, 67), tant il est vrai que la force qui nous pousse vers Dieu et vers le prochain pour ne faire avec eux, autant que possible, qu'une seule chose, n'est pas d'une autre nature psychologique que celle qui nous fait aimer (*ἀγαπᾶν*) l'argent et les plaisirs. On voit que le mot traditionnel « impassibilité », s'il rappelle mieux l'étymologie du grec *ἀπάθεια*, n'exprime

pas suffisamment le travail de sublimation opéré par la grâce, et l'élan nouveau qu'il imprime à la vie spirituelle. « Liberté intérieure » semble plus heureux.

Reste un troisième trait sur lequel nous serions tentés de faire silence parce qu'il embarrasse notre souci d'exactitude théologique, mais sur lequel Maxime insiste trop pour que nous puissions éviter de le regarder comme significatif. Evagre notait expressément : « Il n'est pas possible d'aimer également tous les frères, mais il est possible de vivre avec tous sans passion. » Or, les *Centuries sur la charité* répètent sur tous les tons que l'amour parfait est égal pour tous les hommes, justes ou pécheurs, amis ou ennemis. Comme Dieu aime d'un amour égal tous les hommes, œuvre de ses mains ; comme Jésus-Christ a prouvé son amour en souffrant pour l'humanité entière, donnant à tout le monde la possibilité de ressusciter un jour ; comme le Père veut que tous ses enfants soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité... « Dieu, par nature bon et sans passion, dit le chapitre 25 de la première Centurie, aime d'un amour égal tous les hommes, œuvres de ses mains ; mais il glorifie le juste, uni intimement à lui par sa volonté, et dans sa bonté il a pitié du pécheur, qu'il cherche en cette vie à convertir par ses leçons : Ainsi l'homme dont la volonté est devenue bonne et libre des passions aime d'un amour égal tous les hommes, les justes pour leur nature et leur bonne volonté, les pécheurs pour leur nature, et par cette pitié compatissante qu'on a pour un fou qui s'en va dans la nuit. » On admirera la précision de cette sentence : elle maintient ce que nous appelons l'ordre de la charité, en ce sens qu'on ne peut ni ne doit aimer le juste *comme* le pécheur. Le motif surnaturel et les modalités psychologiques de l'amour ne sont plus les mêmes dans l'un et dans l'autre

cas. Mais à cela près, semble dire Maxime sans craindre le paradoxe, la charité reste *égale*. Ses accidents changent, sa substance demeure, c'est-à-dire, ce lien universel et identique entre les hommes, et des hommes à Dieu : l'unique image divine, constituant leur nature, et qui les fait tous participants, ou capables de participer à la même vie. L'ordre de la charité est sauf, dans les dispositions affectives du sujet qui aime, mais la charité, considérée, si l'on peut dire, dans sa structure ontologique, demeure égale. « La charité parfaite n'admet, entre les hommes qui ont tous même nature, aucune distinction basée sur la différence des caractères. Elle ne voit jamais que cette unique nature ; elle s'attache avec une force égale à tous les hommes, aux bons à titre d'amis, aux méchants à titre d'ennemis, pour leur faire du bien, les supporter, endurer patiemment tout ce qu'on reçoit de leur part, refusant obstinément d'y voir de la malice, allant jusqu'à souffrir pour eux si l'occasion s'en présente ¹. » Il ne s'agit pas, on le voit, d'un simple aspect de l'impassibilité, d'une abolition stérile des préférences naturelles, mais d'un élargissement infini. Vues d'un sommet, les maisons du village, dans la plaine, paraissent de niveau. Ainsi nos pauvres préférences humaines, quand l'amour divin envahit l'âme. Et Maxime, moine contemplatif qu'on s'attendrait à voir mettre au-dessus de tout la solitude et le silence, insiste longuement sur la pratique quotidienne de cette égalité d'amour. Trait remarquable : il va jusqu'à lui rattacher les vertus caractéristiques de l'impassibilité, patience et égalité d'âme dans l'épreuve. Jésus, en effet, a souffert pour accomplir le dessein de son Père, ramener

1. *Centuries* I, 25 et 71. Voici d'ailleurs les chapitres qui traitent de l'amour universel et égal pour les hommes : I, 17, 24, 25, 61, 62, 71, 74 ; II, 10, 30 IV, 90, 98. Voir la note à I, 13.

à l'unité les hommes que le péché a en tous sens divisés. Donc, refuser sa part d'épreuve, c'est s'exclure volontairement de cet amour universel. Le prochain, déclare la lettre 2, c'est Dieu qui s'offre à nous pour que nous l'aimions dès à présent, en pratique, à notre manière humaine. Derrière lui apparaissent, très nets, les traits du Christ. Et les deux amours, du Christ et du prochain, seront un élément nécessaire de la divine connaissance : « Si, ayant obtenu la grâce de la connaissance, on garde rancune à quelqu'un, c'est comme si l'on se crevait les yeux aux buissons. Il faut absolument joindre connaissance et charité. » « Puisque, selon le divin Apôtre, le Christ habite en nos cœurs par la foi, et que d'autre part tous les trésors de la sagesse et de la connaissance sont en lui cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance sont dans nos cœurs, mais cachés. Ils se révèlent au cœur dans la stricte mesure où l'on se purifie, chacun pour sa part, en gardant les commandements » (4, 70).

*
* *

Nous voilà donc ramenés, avec cette dernière sentence, assez loin des finesses de l'analyse évagrienne : Dieu se révèle non plus à l'esprit, mais au cœur ; il se révèle non plus directement dans sa majesté unique, mais par son Verbe fait chair, Jésus-Christ ; enfin purification et illumination vont de pair : il n'est que de faire en soi place à la grâce. Ainsi, pour mieux s'exprimer, se mettre à portée de l'intelligence humaine, l'idéal de sainteté évangélique emprunte à des philosophies leurs systèmes de notions. Dans sa nouveauté, ce langage découvre aux contemporains les merveilleuses richesses de cette sainteté et les fixe en une doctrine raisonnée qui pourra se déve-

lopper par la suite. Puis, avec le temps, ces notions s'usent. Relisant aujourd'hui les *Centuries sur la charité*, nous sommes d'abord déconcertés par leur sécheresse, et l'idéal que nous y cherchions disparaît derrière cet écran sombre. Mais un effort, et l'écran se déchire : sous les concepts un peu hermétiques de gnose ou d'impassibilité, voici de nouveau qu'apparaissent désormais les formulés évangéliques bien connues et enrichies cette fois de tout le contenu d'une tradition que notre réflexion féconde vient de ranimer soudain.

Maxime lui-même a peut-être été l'un de ces réanimateurs. Au système d'Évagre partout répandu, mais vieux de plus de deux siècles, il aurait rendu sa force agissante en y versant une expérience personnelle, donc riche et neuve, de la charité, force vivante assurant à la vie spirituelle son unité et sa continuité. Unité et continuité, nous l'avons vu, que les découpages conceptuels pouvaient méconnaître et faire oublier. Mais pour les rétablir, il suffisait de se replonger dans la simple tradition. L'Église avait toujours, bien que plus ou moins clairement, reconnu la charité comme la sève même de la vie de la grâce, le *vinculum perfectionis*. Si, dans leur effort pour mieux définir la perfection, les Alexandrins avaient pu faire trop large la place à l'illumination de la connaissance, ils n'avaient jamais du moins prétendu que cette connaissance dût être le fruit d'une spéculation humaine, mais bien un don de Dieu, couronnant une purification morale à base de foi. Maxime reprend la technique d'Évagre. Mais, cette fois, la notion de charité en est bien l'âme vivante. D'une impassibilité un peu stoïcienne d'allure, elle fait la vraie liberté intérieure et d'une contemplation dont l'« intellectualisme » a choqué certains, l'union à Dieu. Bien entendu, on ne trouvera nulle part

sa définition claire, ni l'énumération complète de ses propriétés. Sève, lumière, chaleur diffuse, avons-nous dit, elle est partout présente tout entière, animant et unifiant tout l'itinéraire de l'âme vers la connaissance-union. Examinées chapitre par chapitre, nos *Centuries* apparaissent découpées dans les œuvres des vieux auteurs. Mais on ne saurait les « expliquer » ainsi, ni même par l'influence combinée d'Evagre et de Denys. L'âme en est neuve. Elles sont mieux qu'une pure résultante ou que l'écho affaibli du grand combat livré deux cent cinquante ans plus tôt par les moines, d'Evagre, dans l'arène brûlante du désert de Scété.

CENTURIES SUR LA CHARITÉ

PROLOGUE

Avec le *Traité sur la vie ascétique*, voici encore, Père Elpidios, un ouvrage sur la charité que j'envoie à votre Honneur, en quatre centuries : autant que d'évangiles. Il ne répondra peut-être pas à votre attente, j'ai du moins fait tout ce que j'ai pu. Du reste, que votre Sainteté le sache, ce n'est pas un pur fruit de ma pensée : j'ai parcouru les œuvres des saints Pères, et recueilli des extraits qui ramènent l'esprit à mon sujet. Souvent, j'ai résumé en sentences brèves de longs développements, pour que, plus faciles à retenir, ils puissent être embrassés d'un seul coup d'œil. J'envoie ce livre à votre Sainteté, en lui demandant de le lire avec bienveillance, sans chercher autre chose que le profit, d'oublier l'inélégance de mon style et de prier pour le pauvre homme que je suis, si dépourvu d'utilité spirituelle. Je vous prie, en outre, de ne pas croire que j'ai écrit cela pour vous rompre la tête : je n'ai fait qu'exécuter un ordre. (Si je vous parle ainsi, c'est qu'aujourd'hui nous sommes nombreux à nous rompre la tête à force de théorie ; mais à instruire les autres et à nous instruire nous-mêmes par la pratique, fort rares.) Au contraire, appliquez-vous de toutes vos forces à chacune des

sentences. Car elle ne sont pas toutes, je crois, faciles à saisir pour tous ; mais la plupart ont bien souvent besoin d'une longue explication, même si l'expression paraît fort simple. Peut-être aussi vous révéleront-elles quelque secret utile pour l'âme. Mais ce sera entièrement l'effet de la grâce de Dieu et d'une lecture pure de toute curiosité, pleine de crainte de Dieu et de charité. Mais pour qui ne recherche pas l'utilité spirituelle, et qui au lieu de s'y efforcer comme je viens de dire ou d'une manière analogue, épluche les phrases dans le but de critiquer l'auteur et, par orgueil, d'établir une comparaison flatteuse pour son propre savoir, rien d'utile ne se manifestera jamais nulle part¹.

1. Pour se retrouver dans la variété des thèmes que Maxime enchevêtre parfois comme à plaisir, il n'y a pas lieu, semble-t-il, de chercher d'autre fil conducteur que celui qu'indique le titre même : la charité. A défaut d'autres arguments, le simple fait que le nom *χαριτης* ou le verbe *αγαπαω* reviennent dans près de la moitié des chapitres suffirait à montrer que c'est bien d'elle avant tout qu'il s'agit, de son œuvre dans l'âme humaine, de son rôle dans la vie spirituelle. Elle produit la connaissance, illuminatrice de l'esprit, non pas en vérité comme un moyen atteint son résultat, mais comme une force vivante se manifeste dans la conscience et dans le monde, par son action. Provoquant dans l'âme la décision fondamentale de préférer à tout le Dieu transcendant, elle ouvre la lutte contre les passions qui font obstacle, et de cette lutte résultera la purification ou libération nécessaire. A l'imitation de Dieu qui aime également tous les hommes, elle exige un amour du prochain absolument universel. Enfin, à l'esprit qui possède la connaissance, elle se révèle, présente et agissante partout, dans l'ordre de l'univers et dans la marche de l'histoire. Ce dernier point, à vrai dire, est moins net : les *Centuries* n'étant qu'un florilège ordonné à la pratique, on y trouvera surtout une abondance de conseils et diagnostics destinés à aider le combat de la volonté contre les passions. Pourtant, lorsque Maxime décrit en passant les sommets de la liberté intérieure ou lorsqu'il s'arrête à contempler Dieu créant et ordonnant le monde, alors il laisse voir ce fond de sa pensée. Initiatrice du combat spirituel et de la montée vers la gnose, autrement dit, lien de l'homme ; source des relations fraternelles entre les hommes, autrement dit, lien de l'humanité ; force d'union cosmique, à travers le temps et l'espace, autrement dit, lien de l'univers : telle apparaît la charité.

avec
humilité

avec un
un peu d'humilité
en l'esprit
en l'esprit

2. Si l'esprit s'arrête longuement sur un objet sensible, c'est qu'une passion l'y retient attaché : convoitise, ou tristesse, ou colère, ou rancune. Et tant qu'il ne méprise pas cet objet, il ne peut s'affranchir de cette passion.

3. Les passions qui subjuguent l'esprit le lient aux objets matériels, le séparent de Dieu en l'occupant tout entier de ces objets. Mais si l'amour de Dieu prend le dessus, il le délivre de ces liens et lui fait mépriser non seulement les objets sensibles, mais même notre vie temporelle.

4. L'effet des commandements, c'est de rendre simples les représentations des choses. Celui de la lecture et de la contemplation, c'est de rendre l'esprit sans matière et sans forme. D'où résulte la prière sans distractions ¹.

5. Pour délivrer l'esprit des passions si parfaitement qu'il puisse prier sans distraction, la voie active ne suffit pas, si elle n'est suivie de diverses contemplations spirituelles. L'action en effet ne libère l'esprit que du dérèglement et de la haine ; les contemplations l'arrachent en outre à l'oubli et à l'ignorance. Ainsi délivré, il pourra prier comme il faut ².

6. Au sommet de l'oraison pure, on distingue deux états, l'un pour les actifs, l'autre pour les contempla-

1. La distinction indiquée semble celle des pratiques et des gnostiques, sur laquelle Maxime reviendra souvent (cf. *infra*, 55 et la note. Sur l'esprit sans matière ni forme, voir II, 61-62 et la note).

2. Cf. EVAGRE, *Practicos*, I, 50-51 : « La pratique est une voie spirituelle qui purifie à fond la partie pathétique de l'âme. Insuffisante est l'activité des préceptes pour guérir parfaitement les puissances de l'âme, si des contemplations ne leur succèdent, l'une après l'autre, dans l'esprit ». Maxime a gardé l'indéterminé : « diverses contemplations ».

tifs. Le premier est dans l'âme l'effet de la crainte de Dieu et de la bonne espérance ; le second, de l'ardeur de l'amour divin et de la purification totale. Indices du premier état : l'esprit se recueille, s'abstrait de toutes les pensées du monde et, dans la pensée que Dieu est présent — et il l'est en effet — fait oraison sans distraction ni trouble. Indices du second : l'esprit est ravi, dans l'élan même de la prière, par l'infinie lumière de Dieu ; il perd tout sentiment et de lui-même et des autres êtres, excepté de Celui qui par la charité opère en lui cette illumination. Alors aussi, attiré par les propriétés de Dieu, il acquiert de lui des notions pures et pénétrantes¹.

7. A ce qu'on aime on s'attache sans réserve, méprisant tout obstacle, de peur d'en être privé. Qui aime Dieu s'applique à l'oraison pure, et toute passion qui lui fait obstacle, il la rejette.

8. Rejette l'égoïsme, source des passions, et tu n'auras plus de peine, Dieu aidant, à écarter les autres : colère, tristesse, rancune, etc... Mais cède à la première, et tu seras, malgré toi, blessé par la seconde. Par égoïsme, j'entends une passion dont l'objet est le corps.

1. Unique exemple, dans les *Centuries sur la charité*, d'une distinction entre deux états d'oraison pure (sur le terme *κατάστασις*, état, voir IV, 86, note). Comme toute la doctrine spirituelle de Maxime, sur ce point fidèle continuateur de l'alexandrinisme, subordonne la pratique à la gnose, il est difficile d'interpréter ce texte dans le sens de deux sommets, égaux mais indépendants, de la perfection, au sens où certains modernes, par exemple, parlent d'une extase de l'action, en face d'une extase contemplative. Ailleurs (*Questions à Thalassios*, 25, M. G. 90, 329, 336), Maxime distingue l'oraison du pratique (la demande des vertus), celle du « physique » (la demande de la connaissance des créatures), celle du théologien (le silence profond où l'esprit dépasse pensée et connaissance). Il semble que cette incohérence de la terminologie soit due à l'érudition même de l'auteur, qui mêle ses sources sans aucun souci de les faire concorder.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.

L'auteur.....	4
Le milieu.....	10
La date.....	20
L'ouvrage.....	25
La technique.....	32
Le sens.....	50

TRADUCTION.

Prologue.....	67
Première Centurie.....	69
Deuxième Centurie.....	92
Troisième Centurie.....	123
Quatrième Centurie.....	157

3/25/58 St. J. B.