



HAL
open science

De l'homme extérieur à l'homme intérieur : l'anthropologie spirituelle de saint Jean Cassien

Florin Ciprian Petre

► **To cite this version:**

Florin Ciprian Petre. De l'homme extérieur à l'homme intérieur : l'anthropologie spirituelle de saint Jean Cassien. Religions. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAK001 . tel-04573445

HAL Id: tel-04573445

<https://theses.hal.science/tel-04573445v1>

Submitted on 13 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET SCIENCES RELIGIEUSES
ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377 Théologie Catholique

THÈSE présentée par :

Florin Ciprian PETRE

soutenue le : **15 février 2019**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Théologie Catholique**

**De l'homme extérieur à l'homme intérieur :
l'anthropologie spirituelle
de saint Jean Cassien**

THÈSE dirigée par :

VINEL Françoise

Professeur émérite, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

MUELLER-JOURDAN Pascal

VAN DER MEEREN Sophie

Professeur, Université catholique de l'Ouest établissement

Professeur, Université de Rennes

AUTRES MEMBRES DU JURY :

CHAPOT Frederic

Professeur, Université de Strasbourg

Remerciements

En premier lieu, je tiens à exprimer ma profonde gratitude à Madame le professeur Françoise Vinel, pour la qualité de son encadrement et l'énorme soutien qu'elle m'a accordé pour mener à bien ce travail. Ses commentaires rigoureux et ses précieux conseils m'ont permis d'améliorer grandement mon texte.

Je remercie ensuite tous les membres du jury d'avoir accepté de lire et d'évaluer ce travail.

Je remercie mes amis de Strasbourg et de la Roumanie : Ionut-Aurelian, Mircea, Andreea, Sergiu, Simona, Alex, Florin, pour leurs encouragements et leur soutien indéfectible lors des différents moments d'incertitude.

Je remercie le père Vasile Iorgulescu, doyen de la paroisse orthodoxe roumaine de Strasbourg, pour l'accueil chaleureux lors de mon arrivée en France, son écoute attentive et ses conseils spirituels.

Je remercie chaleureusement mon très bon ami Emanuel pour le temps investi dans la relecture et la mise en page de la thèse.

Je remercie Catalina, mon épouse, pour son amour, son soutien permanent et son incroyable patience pendant la longue et difficile période de rédaction.

Enfin, mes remerciements vont aux membres de ma famille de Roumanie, dont l'amour et les prières m'ont accompagné tout au long de cette aventure : ma mère, Teodora, que j'ai toujours portée dans mon âme malgré la distance physique, ma sœur, Ramona, et mes frères, Madalin et Razvan.

À mon épouse, Catalina.

À ma mère, Teodora.

À la mémoire de mon père, Stefan.

Sommaire

| | |
|---|------------|
| Remerciements..... | 3 |
| Liste des abréviations et sigles..... | 9 |
| Introduction | 11 |
| PREMIERE PARTIE : Jean Cassien, une œuvre consacrée à la vie monastique..... | 19 |
| CHAPITRE PREMIER : L'expérience vécue de la vie monastique et l'œuvre de Cassien..... | 21 |
| CHAPITRE DEUXIEME : Une source de la réflexion monastique de Jean Cassien : Évagre le pontique et la <i>praktiké</i> ou <i>scientia actualis</i> | 39 |
| CHAPITRE TROISIEME : La théorie des « deux vies » selon Cassien..... | 73 |
| DEUXIEME PARTIE : L'homme extérieur | 117 |
| INTRODUCTION : Les instruments ascétiques : leur rôle dans la manifestation de l'homme extérieur | 119 |
| CHAPITRE QUATRIEME : Les vêtements et leur sens symbolique..... | 123 |
| CHAPITRE CINQUIEME : Le jeûne | 139 |
| CHAPITRE SIXIEME : Le travail manuel – un moyen de l'ascèse..... | 169 |
| CHAPITRE SEPTIEME : La chasteté, une étape décisive de la vie ascétique | 197 |
| TROISIEME PARTIE : L'homme intérieur | 223 |
| CHAPITRE HUITIEME : La signification du « homo interior » à partir du binôme « extérieur-intérieur » | 227 |
| CHAPITRE NEUVIEME : L' <i>homo interior</i> exprimé par le <i>cor</i> | 239 |
| CHAPITRE DIXIEME : La notion de <i>cor</i> et celle de <i>mens</i> (νοῦς) dans le vocabulaire cassinien..... | 259 |
| CHAPITRE ONZIEME : Le discernement spirituel des pensées (<i>discretio</i> , διάκριση)..... | 307 |
| CHAPITRE DOUZIEME : De <i>discretione</i> – une conférence consacrée à la <i>discretio</i> (<i>Conf. 2</i>) | 325 |
| QUATRIEME PARTIE : La prière comme sommet de la contemplatio..... | 347 |
| CHAPITRE TREIZIEME : La prière dans les <i>Institutions</i> et <i>Conférences</i> | 349 |
| CHAPITRE QUATORZIEME : La prière pure-contemplative-perpétuelle dans les traités IX et X des <i>Conférences</i> | 379 |
| CHAPITRE QUINZIEME : La prière de feu (<i>oratio ignita</i>) | 411 |
| Conclusion..... | 435 |
| Bibliographie..... | 439 |

Liste des abréviations et sigles

Ancien Testament

| | |
|-------|-------------|
| Dt | Deutéronome |
| Eccl. | Ecclésiaste |
| Is | Isaïe |
| Jr | Jérémie |
| Lev | Lévitique |
| Nb | Nombres |
| Pr | Proverbes |
| Psa | Psaumes |
| Tb | Tobit |

Nouveau Testament

| | |
|------|---|
| Ac | Actes des Apôtres |
| 1 Co | 1 ^{ère} épître aux Corinthiens |
| 2 Co | 2 ^{ème} épître aux Corinthiens |
| Col | Épîtres aux Colossiens |
| Ep | Épîtres aux Éphésiens |
| Ga | Épîtres aux Galates |
| Mt | Évangile de Matthieu |
| Ph | Épître aux Philippiens |
| Rm | Épître aux Romains |
| 1 Th | 1 ^{ère} épître aux Thessaloniens |
| 2 Th | 2 ^{ème} épître aux Thessaloniens |
| 1 Tm | 1 ^{ère} épître à Timothée |
| 2 Tm | 2 ^{ème} épître à Timothée |

Bibliographiques

- CC* *Collectanea Cisterciensia*, 1965sq.
- CCSL* *Corpus Christianorum Series Latina*
- Com. Cant.* ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, texte de la version latin de Rufin, introduction, traduction et notes par L. Brésard et H. Crouzel, avec la collaboration de M. Borret, Ed. du Cerf, SC 375, Paris 1991.

- Conf.* *Conférences I-XXIV*, introduction, texte latin, traduction et notes par E. Pichery, Ed. du Cerf, SC 42 (1955), SC 54 (1958), SC 64 (1959). Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le livre. Après une virgule figure le numéro de chapitre.
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris, 1932-1995.
- HLMM* VOGÜÉ, A. DE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie : le monachisme latin. Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414-428)*, Ed. du Cerf, Paris, 2002.
- HM* RUFIN D'AQUILEE, *Historia monachorum in Aegypto*, édition critique du texte grec et traduction annotée par A. J. Festugière, Ed. Société des Bollandistes, Bruxelles, 1971.
- Inst.* *Institutions Cénobitiques*, texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-CL. Guy, Ed. du Cerf, SC 109, Paris, 1965. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le livre. Après une virgule figure le numéro de chapitre, et après une deuxième virgule figure le numéro de sous-chapitre.
- OC* *Orientalia Christiana*, Rome, 1935 sq.
- OCA* *Orientalia Christiana Analecta*, Rome, 1935 sq.
- OCP* *Orientalia Christiana Periodica*, Rome, 1935 sq.
- PG* J.-P. Migne, *Patrologiae Graecae cursus completus*, vol. 1-167, Paris, 1857-1866.
- PL* J.-P. Migne, *Patrologiae Latinae cursus completus*, vol. 1-227, Paris, 1844-1864.
- RAM* *Revue d'Ascétique et Mystique*, Toulouse, 1920 sq.
- SC* *Sources chrétiennes*, Paris, 1941 sq. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le tome.
- SM* *Studia monastica*, Monserat-Barcelone, 1958 sq.
- SO* *Spiritualité Orientale*, Abbaye de Bellefontaine, 1966 sq.
- SP* *Studia Patristica*, Berlin, 1957 sq.
- TP* ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, édition critique du texte grec, traduction, commentaires et tables par A. Guillaumont et C. Guillaumont, Ed. du Cerf, SC 171, Paris, 1971. Le numéro qui figure, non précédé de virgule, après le sigle, indique le chapitre.
- VA* ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. Bartelink, Ed. du Cerf, SC 400 Paris, 1994.

Introduction

Le IV^{ème} siècle chrétien marque une période extrêmement féconde du point de vue théologique et pour l'histoire du christianisme, raison pour laquelle il a été surnommé « l'âge d'or de la patristique ». À cette période, le monachisme oriental et la littérature spirituelle sont également en plein essor. Jean Cassien, l'auteur des écrits qui se trouvent au centre de notre recherche, vit dans un temps qui se situe à la confluence de deux siècles essentiels tant pour l'histoire de la pensée théologique que pour le développement du monachisme, surtout le monachisme occidental sur lequel Cassien aura une grande influence. Bien que la vie de Cassien reste très peu connue, on sait qu'en voyageant jusqu'en Palestine et dans le désert d'Égypte, il a gagné une expérience spirituelle profonde grâce aux rencontres qu'il y a faites. Cette expérience sera par la suite transmise aux moines latins à travers ses deux ouvrages spirituels, les *Institutions cénobitiques* et les *Conférences*, qui font de notre auteur un vrai porte-parole de la tradition monastique orientale. Par son arrivée en Occident, Jean Cassien prend conscience d'une réalité essentielle relative au fait que le monachisme n'y est pas développé au même stade que le monachisme oriental marqué par ses grands « fondateurs », Antoine, Pacôme, Basile le Grand. Pour combler ce manque, Jean Cassien rédige ces ouvrages, à travers lesquels il nous est possible de connaître sa vision anthropologique et théologique de la vie monastique.

L'importance de ce théologien pour l'histoire de la pensée théologique, et plus précisément pour le mouvement monastique, est évidente, car il a beaucoup influencé l'ensemble de la littérature postérieure. Pourtant, un grand nombre d'éléments de son œuvre n'ont pas encore été analysés. C'est le cas du discours cassinien relatif à la structure de l'être humain et à son progrès spirituel, que nous essaierons de présenter d'une manière à la fois analytique et systématique. Cassien met en dialogue les traditions orientale et occidentale du monachisme et devient un pont entre les deux, et notre objectif global est de mettre en évidence les deux « voix » de ce mouvement au sujet de la pensée sur la personne humaine, afin d'établir leur fond commun et les caractéristiques propres à chacune, ainsi que leurs éventuelles oppositions. Ce qui nous intéresse en premier lieu est la présentation que notre auteur fait des aspects christologiques et mystiques de son anthropologie, à travers la pensée

des pères du désert : l'être humain est perçu comme personne placée dans un incessant état de prière et tendue vers le but final, à savoir l'unification et l'union à Dieu. Nous soulèverons ainsi dans notre thèse la question de l'accomplissement spirituel de l'homme et du chemin ou des étapes pour y parvenir selon l'enseignement anthropologico-spirituel de Jean Cassien.

État de la question

Le nombre d'études et de travaux académiques dédiés aux écrits de Jean Cassien a augmenté considérablement à partir de la deuxième moitié du vingtième siècle. Au début du vingt-et-unième siècle nous connaissons également un renouvellement de l'intérêt pour cet auteur et pour son œuvre théologique et spirituelle.

Mais c'est d'abord l'édition et la traduction récente de son œuvre qui ont été la base de nos recherches : nous utilisons principalement les deux ouvrages spirituels traduits en français et disponibles dans la collection *Sources chrétiennes* (*Institutions Cénobitiques*, SC 109 ; *Conférences I-VII*, SC 42 ; *Conférences VIII-XVII*, SC 54, *Conférences XVIII-XXIV*, SC 64)¹, dont les introductions et les commentaires de J.-CL. Guy et E. Pichery se ont représenté comme un point de départ pour notre lecture initiale.

Le plus souvent, les travaux consacrés à l'étude de Jean Cassien dans les dernières décennies se sont limités à présenter la vie et l'œuvre de notre auteur sans développer les divers aspects de sa théologie ou de son anthropologie spirituelle, comme c'est le cas des monographies de J.-C. Guy, L. Cristiani ou O. Chadwick². Parmi les études les plus récentes qui se rapportent directement à des aspects fondamentaux de son anthropologie, notons

¹ Selon M.-O. GALLIARD, « Cassien », *DSp* II, col. 275, les *Conférences* et les *Institutions cénobitiques* ont été édités ensemble à Bâle en 1485, après à Venise en 1491, et de nouveau à Bâle en 1497. Cf. l'introduction de Guy (SC 109, p. 12) « les éditions et rééditions des *Institutions cénobitiques* sont extrêmement nombreuses, les plus notables sont celles d'Anvers (1578) et de Rome (1588), et finalement celle de Douai (1616, *Gazet*), qui sera reprise au tome 49 de la *Patrologie latine* de Migne. M. Petschenig publie en 1888 le premier texte critique des *Institutions* (volume XVII du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne) et c'est lui qui opère pour la première fois un choix restreint parmi les très nombreux manuscrits des *Institutions* en retenant que sept (voir la liste SC 109, p. 12). Concernant les éditions des *Conférences*, Galliard nous dit qu'elles ont été éditées à Bruxelles par les Frères de la Vie commune en 1476-1478. Comme dans le cas des *Institutions*, le texte latin établi pour les *Conférences* est aussi celui de M. Petschenig (signalons qu'à la fin de chaque volume des *Conférences* de SC il y a la liste des *leçons préférées à celles de M. Petschenig* pour le texte).

²J.-C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, éd. P. Lethielleux, Paris, 1959 ; L. CRISTIANI, *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, éd. Fontenelle, Lyon, 1946 ; O. CHADWICK, *John Cassian*, éd. Cambridge University Press, 1968. Les aspects biographiques de Jean Cassien seront traités dans le premier chapitre, « L'expérience vécue de la vie monastique et l'œuvre de Cassien ».

l'*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* de A. de Vogüé³, qui représente un guide permettant de repérer les lignes générales de la pensée spirituelle de Cassien, plus particulièrement sur les aspects qui touchent la manière de Cassien de concevoir son programme ascétique.

Par ailleurs, un bon nombre d'études et d'articles théologiques plus anciens restent toujours d'actualité par leur façon de traiter différents points essentiels de la pensée cassinienne. Nous rappellerons la série d'articles de M. Olphe-Galliard⁴ sur la vie contemplative et la vie active, ainsi que sur la pureté du cœur, qui restent fondamentaux pour l'initiation à la problématique des deux genres de vie spirituelle et de la conception sur l'*apatheia/puritas cordis* chez Cassien, ainsi que les plus récents travaux de A.M. Casiday⁵ sur le même sujet.

La monographie de C. Stewart⁶ est devenue un ouvrage de référence pour la vie et la pensée cassinienne, et elle nous a donné des pistes pour notre recherche. Signalons aussi la recherche en roumain de I.M. Ielciu⁷, qui analyse la conception cassinienne du rapport entre la grâce et la liberté. Il ne faut pas oublier non plus un des ouvrages les plus récents, paru en 2015, celui de B. G. Jedrzejczak⁸, dont le but est de mettre en évidence la place des Saintes Écritures dans les écrits de Jean Cassien. Comme notre thèse s'achève par des chapitres consacrés à l'analyse de la vision cassinienne de la prière, et de la progression de celle-ci qui s'accomplit dans la prière de feu, rappelons que sur ce thème de la prière de feu, nous avons trouvé des analyses intéressantes chez plusieurs auteurs, mais l'étude de M. Alexandre⁹ reste le plus profond et le plus analytique. Ainsi, une lecture attentive de deux ouvrages spirituels de saint Jean Cassien, les *Institutions cénobitiques* et les *Conférences*, et la consultation de

³ A. de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Première partie : le monachisme latin. Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414-428), Ed. du Cerf, Paris, 2002.

⁴ M. OLPHE-GALLIARD « Vie contemplative et vie active d'après Cassien », *RAM*, 1935, n° 61, p. 252-288 ; « La pureté du cœur d'après Cassien », *RAM*, 1936, n° 65, p. 28-60 ; « La science spirituelle d'après Cassien », *RAM*, 1937, n° 69, p. 141-160.

⁵ A.M. CASIDAY, « Apatheia and sexuality in the thought of Augustine and Cassian », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 45, n° 4, New York, 2001, p. 359-394

⁶ C. STEWART, *Cassian the Monk*, Oxford University Press, New York, 1998.

⁷ I.M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian* (Grâce et liberté dans la vision théologique de Saint Jean Cassien), Ed. Paralela 45, Bucarest, 2002.

⁸ B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures. Utilisation, interprétation et rôle des Écritures dans les œuvres de Cassien*, édité par Pontificia Università Gregoriana, Rome, 2015.

⁹ M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », dans C. Badilita et A. Jakab (éd.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001), Ed. Beauchesne et Polirom, Paris et Iasi, 2003, p. 169-204.

toute cette bibliographie nous ont conduit à éclaircir l'utilité de l'approche que nous proposons par notre recherche.

La problématique

Comme le titre de notre thèse – « De l'homme extérieur à l'homme intérieur : l'anthropologie spirituelle de saint Jean Cassien » – le suggère, l'essentiel de notre problématique consiste dans l'identification des fondements de la pensée anthropologico-spirituelle de Jean Cassien. La lecture approfondie des deux ouvrages spirituels de Cassien, les *Institutions cénobitiques* et les *Conférences*, nous a montré qu'un des aspects fondamentaux de sa pensée anthropologico-spirituelle consiste dans son enseignement sur la progression spirituelle, élément qui soulève une première question : est-ce que nous pouvons identifier et systématiser les étapes fondamentales de ce que signifie le progrès spirituel selon Cassien ? De même, dans la mesure où Jean Cassien utilise la distinction entre « homme extérieur » et « homme intérieur » nous nous proposons de comprendre en quoi consiste chaque expression à travers nos analyses des textes, et en même temps de voir s'il existe une relation synergique ou de subordination entre ces deux états ou dimensions de la personne humaine. Un autre point essentiel c'est la manière cassinienne d'exposer un programme ascétique qui a comme fonctionnalité principale de guider le moine vers la vie contemplative. Cette réalité exposée par Cassien interroge également sur la relation existant entre la vie ascétique, assimilée par Cassien à la vie cénobitique, et la vie contemplative, identifiée à celle anachorétique. Comme nous parlons d'une structure de la pensée cassinienne relative à l'ascension spirituelle nous nous interrogeons aussi sur la place qu'occupe la prière dans celle-ci. Entre autres, une des questions significatives à laquelle notre recherche se propose de répondre est de savoir dans quelle mesure le discours cassinien sur l'accomplissement de l'homme entier, extérieur-intérieur, peut ou a pu devenir normatif pour les deux traditions monastiques, orientale et occidentale.

La méthodologie

Ce travail procède avant tout à la lecture et à l'analyse des deux ouvrages spirituels de Cassien les *Institutions cénobitiques* et les *Conférences*, ce qui représente environ 1000 pages. Une première difficulté a donc été de maîtriser tout le corpus, et bien évidemment de

procéder à une enquête sur le lexique de Cassien et de mieux comprendre ainsi la façon dont Jean Cassien adapte le vocabulaire monastique grec, en particulier le vocabulaire évagrien, pour créer une langue spirituelle latine pour le milieu monastique occidental.

Cette étape de lecture nous a conduit à l'identification et à la définition des concepts-clés de la pensée cassinienne et à en mettre en évidence les enjeux anthropologiques et théologiques. Une autre étape, très difficile, consiste à identifier les influences philosophiques, théologiques et celles issues de la tradition apophtegmatique que la pensée anthropologique de Jean Cassien s'est appropriée. C'est aussi une difficulté réelle de mesurer le rôle que les devanciers et les sources de Cassien ont eu sur son discours relatif à l'accomplissement spirituel de l'homme entier.

Malgré cela, nous espérons avoir mis en valeur la richesse de l'œuvre et la pensée spirituelle de Jean Cassien et pareillement son rôle pour la littérature et la tradition monastique.

Toutes ces étapes de notre travail de recherche nous ont conduit à élaborer et à remanier plusieurs fois le plan de cette thèse.

Structure de la thèse

La première partie de notre recherche présente les repères essentiels de la biographie et de l'œuvre spirituelle de saint Jean Cassien. Nous nous intéressons également à la conception évagrienne des deux types de vies spirituelle, *scientia actualis* et *scientia spiritalis*, ainsi qu'à la façon de Jean Cassien de s'approprier et de développer cette conception. Dès le début de ses *Institutions*, Cassien nous parle en effet de ces deux types de vie spirituelle, vision qui le guidera dans la composition de ses deux ouvrages que nous avons étudiés, les *Institutions* et les *Conférences*. Notons, par ailleurs, que le premier ouvrage décrit d'une manière générale les aspects de la *Πρακτική* ou *actualis vita* et les *Conférences* développent tous les aspects qui composent la *θεωρητική* ou *contemplatio divina*.

Dans la deuxième partie nous nous proposons d'arriver à la compréhension théologique et anthropologique de l'homme extérieur (*homo exterior*), par une identification structurelle des éléments essentiels et constitutifs, comme les gestes et comportements qui deviennent de vrais instruments ascétiques, et qui définissent la dimension de l'extériorité

de l'homme dans la pensée de Jean Cassien, un aspect fondamental qui prépare, selon notre auteur, le passage vers l'homme profond spirituel, l'homme intérieur.

Dans la troisième partie, notre objectif est de faire une analyse de ce qui relève de l'intériorité de l'homme, de tous les aspects et éléments fondamentaux de l'*homo interior* et leurs manifestations dans la vie spirituelle du moine. Ainsi, au début de la troisième partie nous avons travaillé à une analyse du lexique spirituel cassinien, pour voir quels sont les éléments de son anthropologie qui définissent concrètement son concept d'*homo interior*. Nous insistons tout particulièrement sur sa doctrine spirituelle de la pureté du cœur (*puritas cordis*) pour comprendre le rôle fondamental que le cœur revêt dans son schéma du progrès spirituel. Puis nous poursuivons avec l'analyse de ce thème fondamental du Conférencier, le processus de déplacement de l'extériorité vers l'intériorité de l'homme dans la vie spirituelle. Nous nous sommes donné aussi comme tâche de relever les points pouvant éclaircir le rôle déterminant de la *discretio* dans l'acquisition de la *puritas cordis*.

La quatrième et dernière partie de notre recherche est consacrée à la place de la prière. Selon Jean Cassien, la *puritas cordis* est présentée comme la condition *sine qua non* pour faciliter l'accès au plus haut état mystique que le moine peut accomplir, celui de la prière incessante et pure (*oratio iugis*), par lequel l'homme arrive à la *contemplatio*, l'union à Dieu.

Notre visée principale consiste ainsi dans un processus d'analyse et de définition d'une structure cohérente de la pensée anthropologique et spirituelle de Jean Cassien, ainsi que de celle des Pères du désert avec lesquels il a été en contact pendant son séjour en Égypte et dont les récits constituent le matériau des *Conférences*, une œuvre très importante dans l'histoire du monachisme occidental.

C'est donc sur la base issue de la pensée de Cassien au sujet des deux aspects fondamentaux de l'homme entier, « extérieur » et « intérieur », que nous voulons construire notre recherche, en étudiant dans un premier temps tout ce qui constitue que nous appelons l'extériorité de l'homme, dans un second temps, ce qui relève du psychique ou du spirituel, en terminant par la prière, qui est le sommet de la doctrine spirituelle de Jean Cassien. Et il importe de souligner que la prière fait tout autant partie, par ses différentes caractéristiques, du domaine de la corporéité, que du domaine du spirituel par son intention et orientation eschatologique et par ses modes d'expression.

Par cette recherche, nous espérons donner une nouvelle clé de compréhension de la place qu'occupe la profonde pensée anthropologique cassinienne dans la littérature théologique et spirituelle. En outre, nous désirons renouveler l'intérêt pour un saint père de

l'Église dont l'œuvre et la vie peuvent servir aujourd'hui d'exemple d'approche des deux grandes traditions chrétiennes, celle d'Orient et celle de l'Occident.

PREMIERE PARTIE :

Jean Cassien,
une œuvre consacrée à la vie monastique

CHAPITRE PREMIER :

L'expérience vécue de la vie monastique et l'œuvre de Cassien

Bien que la biographie de saint Jean Cassien ne constitue pas le sujet principal de notre recherche, il nous semble nécessaire de donner les repères essentiels de sa biographie, afin de mieux comprendre que ses œuvres spirituelles sont le fruit de son expérience et de sa formation monastique. Le contenu du présent chapitre n'est pas inédit : les aspects historiques de la vie de Cassien, c'est-à-dire son origine, la date de naissance ou son nom, sont débattus d'une manière très approfondie depuis de décennies par les chercheurs et les historiens. Dans un premier temps, nous passerons donc en revue quelques-unes des positions en débat¹⁰, pour souligner ensuite les aspects que nous trouvons fondamentalement importants pour la vie et l'œuvre spirituelle de Cassien.

¹⁰ A. MENAGER, « La patrie de Cassien », *Échos d'Orient*, n° 123 (juillet-septembre), 1921, p. 330-358 ; J. THIBAUT, « Autour de la patrie de Cassien », *Échos d'Orient*, n° 124 (octobre-décembre), 1921, p. 447-449 ; H. I. MARROU, « Jean Cassien à Marseille », *Revue du Moyen Age Latin*, tome 1, 1945, n° 1, p. 5-26 ; H. I. MARROU, « La patrie de Jean Cassien », *OCP* 13, n° 3-4, 1947, p. 588-596 ; L. CRISTIANI, *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, éd. Fontenelle, Lyon, 1946 ; M. CAPPUYNS, « Cassien », *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, tome 11, éd. Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1949, col. 1319-1347 ; M. OLPHE-GALLIARD « Cassien », *DSP* II, Ed. Beauchesne, Paris, 1953, col. 214-276 ; Introduction de E. Pichery, de JEAN CASSIEN, Conférences I-VII, SC 42, éd. Cerf, Paris, 1955, p. 7-70 ; J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, éd. P. Lethielleux, Paris, 1959 ; O. CHADWICK, *John Cassian*, éd. Cambridge University Press, 1968 ; J. COMAN, « Le patrimoine de l'œcuménisme chrétien du IV^e au VI^e siècles en Scythie-Mineure (Dobrudja) », *Contacts* 22, n°69, 1970, p. 61-85 ; SFÎNTUL IOAN CASIAN, *Asezaminte Minastiresti si Convorbiri Duhovnicesti (Institutions cénobitiques et Conférences)*, étude introductive par N. Chitescu, traduction par V. Cojocaru et D. Popescu, éd. Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucarest, 1990, dans la collection Parinti si Scriitori Bisericesi (Pères et Écrivains de l'Église), p. 32-58 ; C. STEWART, *Cassian the Monk*, Oxford University Press, New York, 1998 ; Introduction par M. A. Vannier au *Traité de l'Incarnation de JEAN CASSIEN*, éd. Cerf, Paris, 1999, p. 9-33 ; M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », M. A. Vannier, O. Wermelinger et G. Wurst (éd.), dans *Anthropos Laïkos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 2000, p. 323-334 ; M. A. VANNIER, « Jean Cassien historiographe du monachisme égyptien ? », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la direction de B. Pouderon et Y. M. Duval, Ed. Beauchesne, Tours, 2001, p. 149-158 ; I.M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian* (Grâce et liberté dans la vision théologique de Saint Jean Cassien), Ed. Paralela 45, Bucarest, 2002 ; Sœur M. ANCILLA, *Saint Jean Cassien, sa doctrine spirituelle*, éd. Thune, Marseille, 2002 ; E. DIVRY, « Un Homme-Pont, Jean Cassien, un modèle pour aujourd'hui ? », dans *Nova & Vetera*, n° 4 (octobre-décembre), 2006, p. 61 – 78 ; R.J. GOODRICH, *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Ascetism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, éd. Oxford University Press, 2007 ; SHERIDAN, M., « John Cassian », *From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and Scriptural*

Parmi les multiples études et articles qui ont comme objet différents aspects de la biographie, nous retiendrons les plus amples, qui se constituent comme des synthèses de tout ce qui a été traité dans les dernières décennies.

Au début de la deuxième moitié du vingtième siècle, plusieurs historiens et théologiens portent leur intérêt sur Jean Cassien, démarche concrétisée par des traductions de son oeuvre et des monographies, comme celles de Guy, Cristiani, Coman, Cappuyns, Galliard ou Chadwick. À la fin du siècle et au début du vingt-et-unième siècle nous observons un mouvement de renouvellement par des études, comme celles de Ielciu ou Badilita dans l'espace roumain, de Vogüé, Vannier ou Jedrzejczak dans le monde francophone, et de Stewart, Sheridan, Chadwick ou Goodrich dans le monde anglophone. Tous ces historiens et théologiens sont en premier lieu intéressés par la pensée théologique et anthropologique cassinienne, mais parallèlement ils ont essayé d'élucider des aspects historiques controversés engendrés par le manque d'informations sur la vie de notre auteur. Entre autres, nous acquiesçons à l'opinion exprimée par Stewart¹¹ qui voit dans les études consacrées à la biographie cassinienne par Marrou, Chadwick et Cappuyns les plus complètes et synthétiques.

I.1. Un *curriculum vitae* de saint Jean Cassien

La vie de notre auteur reste aujourd'hui encore une énigme, car Cassien, à la différence de son contemporain Augustin, n'a pas souhaité écrire ses *Confessions*. Il a plaidé surtout pour une totale discrétion concernant sa propre vie et s'inscrit ainsi, comme le remarque Vannier, « dans la tradition monastique orientale qui ne proposait de biographie que pour édifier et exhorter, comme la *Vie d'Antoine* ou celle de Pachôme »¹². À cause de l'absence d'un biographe de Cassien, la postérité n'a pas reçu une *Vita Cassiani*, et les seules

Interpretation, Studia Anselmiana, Roma, 2012, p. 427-437 ; B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures. Utilisation, interprétation et rôle des Écritures dans les œuvres de Cassien*, éditée par Pontificia Università Gregoriana, Rome, 2015. Nous connaissons également les travaux de P. TZAMALIKOS (*A newly discovered Greek father. Cassian the Sabaïte eclipsed by John Cassian of Marseilles*, éd. Brill, Boston, 2012 et *The real Cassian revisited. Monastic life, Greek paideia, and origenism in the sixth century*, éd. Brill, Boston, 2012), qui attribue à Cassien le Sabaïte la paternité de certains textes tenus traditionnellement pour authentiques. Ce débat dépasse les propos de notre travail. Pour davantage d'informations, voir le compte-rendu fait par A. Casiday dans *The Journal of Medieval Monastic Studies*, vol. 3 (2014), p. 119-125.

¹¹ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, note 5, p. 141.

¹² M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 325-326.

informations parvenues à travers les notices de Gennade¹³ quelques décennies après sa mort « ont généré plus de controverses que des certitudes »¹⁴. Toutefois, une chronologie approximative de la vie de Cassien peut être reconstituée à partir de ses propres remarques qu'on trouve dans ses œuvres, mais nous devons parler plutôt de déductions que de preuves historiques solides.

Avant d'aborder la problématique de la date et du lieu de naissance de Cassien, il faut signaler que même son nom a fait surgir de nombreuses questions. Ses contemporains et ceux qui ont écrit sur lui à une date proche de sa mort l'appellent toujours *Cassianus*, chose intéressante puisque dans ses propres ouvrages le nom *Cassianus* n'apparaît jamais. Quant à *Iohannes*¹⁵, nous le rencontrons seulement deux fois, lorsqu'il se fait interpeller par l'abbé Théodore (*Inst.* 5, 35) et par l'abbé Nesteros (*Conf.* 14, 9)¹⁶.

La date de naissance de Jean Cassien est incertaine, comme pour d'autres Pères de l'Église. Nous pouvons la situer vers 360-365¹⁷. La première date précise de sa vie est celle

¹³ Voir GENNADE, *De viris illustribus*, PL 58, col. 1059C-1120B, particulièrement col. 1094A-1096A où il parle de « Cassianus natione Scythia » et présente d'une manière très concise les écrits de celui-ci et le fait qu'il a été disciple de saint Jean Chrysostome qu'il l'a ordonné diacre, et qu'il a construit deux monastères à Marseille, un pour des moines et un pour des moniales.

¹⁴ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 3.

¹⁵ Stewart et Ielciu reprennent la suggestion de Cappuyens, selon laquelle notre auteur emploie le nom de *Iohannes* pour honorer la mémoire de saint Jean Chrysostome qu'il a rencontré après avoir quitté le désert égyptien. Voir M. CAPPUYNS, « Cassien », *DHGE* 11, col. 1319 ; STEWART, *Cassian the Monk*, note 7 page 14 ; I.M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, p. 144-145 ; Voir également O. CHADWICK, *John Cassian*, p. 8-9. Marrou soutient la thèse selon laquelle le nom de *Iohannes* était le nom reçu à la naissance, et celui de *Cassianus* était un nom ethnique qui indique son lieu d'origine, un district de Scythie Mineure pas très loin de Histria en Dobrudja d'aujourd'hui, qui est une région de la Roumanie moderne (voir H. I. MARROU, « La patrie de Jean Cassien », *OCP* 13, p. 595-596). Le même Cappuyens explique dans son article (*DHGE* 11, col. 1320) que « dans l'onomastique latine, *Cassianus*, se présente d'abord comme l'adjectif de *Cassius*, nom gentilice extrêmement répandu dans tout l'Empire, tant en Orient qu'en Occident, entre le I^{er} et le IV^e siècles. À partir du II^e siècle, l'adjectif devient un nom ou un surnom, semble-t-il un prénom. L'Église elle-même connaît aux III^e-IV^e siècles, en Italie et en Afrique, plusieurs martyrs appelés *Cassianus* ». Voir C. BROU, « Jean Cassien, disciple de Jean Chrysostome », dans C. Badilita et A. Jakab (éd.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001), Ed. Beauchesne et Polirom, Paris et Iasi, 2003, p. 33-48.

¹⁶ Cf. *Inst.* 5, 35 : [*Theodorus*] *protrahens intimo corde suspiria meoque me uocitans nomine : quanti, inquit, o Iohannes, hora hac Deo conloquantur eumque in semet ipsis amplectuntur ac retinent ; et tu fraudaris tanto lumine, inertii sopore resolutus ? ;* et *Conf.* 14, 9 où l'abbé Nesteros s'adresse directement au jeune moine Cassien en disant : *Observate igitur in primis, et maxime tu, Iohannes, cui magis ad custodienda haec quae dicturus sum aetas adhuc adulescentior suffragatur, ne studium lectionis ac desiderii tui labor uana elatione cassetur, ut indicas summum ori tuo silentium.*

¹⁷ Voir J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 15 ; I.M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, p. 145 ; M. OLPHE-GALLIARD « Cassien », *DSp* II, col. 214 ; M. CAPPUYNS, « Cassien », *DHGE* 11, col. 1319 ; M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 326 ; C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 4.

de 399, qui ressort du contexte des *Conf.* 10, 2-4, quand Cassien se trouve dans le désert de Scété avec son ami Germain en suivant la deuxième conférence de l'abbé Isaac. À cette occasion il mentionne la *Lettre festale* du patriarche d'Alexandrie, Théophile, qui était destinée à mettre fin à l'hérésie anthropomorphite¹⁸. À partir de cette date, certaine, la plupart des historiens reconstituent une chronologie approximative de la vie de Cassien. En suivant Cappuyns, nous résumerions ainsi le *curriculum vitae* de Cassien : né vers 360 dans la Scythie Mineure ou dans la Provence, il est entré au monastère à Bethléem, vraisemblablement avant la fondation du monastère de Jérôme en 386. Il a passé après quelques années en Égypte, dans le but déclaré d'apprendre la vie anachorétique. Entre 403-404 on le retrouve à Constantinople dans l'entourage de saint Jean Chrysostome. Il sera ordonné diacre par ce dernier, après avoir quitté l'Égypte probablement vers 400 à cause de la crise origéniste. De Constantinople, il part à Rome en 405 pour défendre son père spirituel saint Jean Chrysostome. Il est ordonné prêtre soit à Rome, soit à Marseille, et dans cette dernière ville il vit comme moine dès avant 420 jusqu'à sa mort vers 435¹⁹.

I.2. Sa patrie

Sur le lieu de naissance de Cassien, beaucoup d'encre a coulé dans les dernières décennies. Jean Cassien lui-même nous offre très peu d'informations et celles-ci extrêmement ambiguës. Il s'agit de quelques descriptions assez vagues sur sa patrie dans *Conf.* 24, 1 lorsqu'il parle des propriétés détenues par sa famille²⁰, et dans *Conf.* 24, 8 où il est indiqué que le climat (le climat doit être compris aussi par rapport à la foi) était assez froid lorsque l'abbé Abraham dit à Cassien²¹ :

¹⁸ Cf. *Conf.* 10, 2 : *Secundum hunc igitur morem post dies admodum paucos quam superior cum abbate Isaac fuerat agitata conlatio Theophili praedictae urbis episcopi sollemnes epistulae commearunt, quibus cum denuntiatione paschali contra ineptam quoque Antropomorphitarum haeresim longa disputatione disseruit eamque copioso sermone destruxit.*

¹⁹ Pour toutes ces informations, voir M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, note 7 de bas de page 145 ; C. STEWART, *Cassian the Monk*, note 10 page 141 ; M. CAPPUYNS, « Cassien », *DHGE* 11, col. 1319 ; M. OLPHE-GALLIARD « Cassien », *DSp* II, col. 215.

²⁰ Cf. *Conf.* 24, 1 : *Tunc praeterea ipsorum locorum situs, in quibus erat maioribus nostris auita possessio, ipsarumque amoenitas iucunda regionum ante oculos pingebatur, quam grate et congrue solitudinis spatii tenderetur, ita ut non solum delectare monachum possent secreta siluarum, sed etiam maxima uictus praebere compendia.*

²¹ Cette évocation relative à sa patrie dans le contexte des *Conf.* 24, 8 est mise en relation par Cappuyns (« Cassien », col. 1321) avec la description que notre auteur a fait dans la Préface des *Conf.* 11-17, où il s'adresse à ses destinataires, Honorat et Eucher, lorsqu'il dit : *hanc quasi frigoris Gallicani rigore torpentem*

Mais examinez si, dans vos régions, roidies dans une torpeur d'hiver, à ce qu'on dit, et comme glacées par le froid d'une excessive infidélité, vous pourrez supporter l'espèce de nudité que vous voyez chez nous²².

De même, dans *Conf.* 24, 18²³ il nous laisse à comprendre que dans la région de son enfance il n'y avait pas beaucoup des moines.

Plusieurs hypothèses concernant le lieu d'origine de Jean Cassien se sont avérées peu convaincantes et nous ne voulons pas les approfondir ici²⁴. Nous nous contenterons de présenter brièvement les deux hypothèses principales selon lesquelles Cassien est originaire soit du Scythie Mineure, soit de la Provence. La source principale de la différence est la brève notice de Gennade de Marseille, que nous avons déjà mentionnée, qui parle de « Cassianus, natione Scythia ». Deux courants de chercheurs soutiennent les deux hypothèses : l'un est représenté par Cappuyns²⁵, qui plaide pour l'origine provençale, et l'autre est représenté par Marrou²⁶, qui développe la thèse selon laquelle notre auteur est né

provinciam. Ainsi, Cappuyns voit dans ces deux descriptions cassiniennes un de ses arguments dans la faveur de l'origine provençale de notre auteur. Par contre, J. Coman montre que la description cassinienne « du froid d'une excessive infidélité » correspond à l'arianisme des goths de Scythie Mineure décrit ainsi par Dionysius Exiguus (Denys le Petit) lorsqu'il dit : *Scythia quae frigoribus simul et barbaris probatur ess terribilis* (*Praefatio Dionysii ad Joannem et Leontium*, CCL 85, p. 55 dans *Scriptores Illyrici Minores*, Brepols, Turnouht, 1972, p. 55-56), (voir J. COMAN, « "Scitii" Ioan Casian si Dionisie cel Mic si legaturile lor cu lumea mediteraneana (« Les Scythes " Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monde méditerranéen, *Studii teologice* 27, 1975, nr°3-4, p. 189-195.

²² Cf. *Conf.* 24, 8 : [...] *diligenter expendite, utrum in illis torpidis ut fama est regionibus et uelut frigore nimiae infidelitatis obstrictis hanc ut ita dixerim nuditatem sustentare possitis.*

²³ Cf. *Conf.* 24, 18 : *Quod sine dubio nullatenus in nostra prouincia credimus euenturum, in qua aut nullum aut certe rarissimum professionis huius uirum inuenire possibile est.*

²⁴ Voir l'inventaire dans M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, notes 10 à 14 de bas des pages 146-147 ; A. MENAGER, « La patrie de Cassien », p. 330-331 ; M. CAPPUYNS, « Cassien », *DHGE* 11, col. 1320. Dans ces articles, sont présentées brièvement les théories qui suggèrent d'autres potentiels lieux de naissance de Cassien que Scythie Mineure : Scythopolis en Palestine, Syrie, Rome, Athènes, Serda ou Serta en Kurdistan, Constantinople.

²⁵ M. CAPPUYNS, « Cassien », *DHGE* 11, col. 1321-1322. Cappuyns essaie de démontrer en quatre points, en s'appuyant sur des textes cassiniens, l'origine provençale de Jean Cassien.

²⁶ Le premier qui a proposé cette thèse est L.S.L. Tillemont dans *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tome 14 : *Les histoires de saint Paulin, s. Celestin Pape, de Cassien, de s. Cyrille d'Alexandrie et du nestorianisme*, Paris, 1693-1709, p. 739-740. Après Tillemont c'est le professeur roumain Vasile Pârvan qui développe et argumente cette théorie dans « Descoperiri noua în Scythia Minor. Stâncile cu inscriptie din padurea Seremetului (« Des nouvelles découvertes en Scythie Mineure. Les rochers avec des inscriptions dans la forêt de Seremet »), *Analele Academiei Române*, série II, tome 25, Bucarest, 1913, p. 83, 84, 523-538. Ayant comme point de départ la notice de Gennade de Marseille, et en s'appuyant sur les textes même de Cassien, Marrou écrit son article « Jean Cassien à Marseille » en 1945 par lequel il veut résoudre *la controversia de sancti Cassiani patria*, et en 1947 décide de visiter la Roumanie pour examiner et approfondir les nouvelles découvertes déjà analysés par le professeur roumain Vasile Pârvan. Après, cette visite il écrit l'article « La patrie de Jean Cassien » où il présente sa théorie sur l'origine de Cassien en concluant que « Jean Cassien est originaire de la province romaine de Scythie Mineure : disons en termes modernes, que ce Latin d'Orient est un Roumain de Dobrogea » (« La patrie de Jean Cassien », 588).

en Scythie Mineure, une région appelée Dobrogea dans la Roumanie d'aujourd'hui. Une grande partie des commentateurs de Cassien plaide plutôt pour la version de Marrou²⁷.

I.3. Bethléem

Sans informations certaines, la plupart des historiens situent l'arrivée de Cassien et de son ami Germain²⁸ à Bethléem aux alentours des années 378-380²⁹ : étant donné que Cassien emploie et recommande les écrits de Jérôme³⁰ mais ne dit rien sur le fait de l'avoir rencontré à Bethléem, et en sachant que Jérôme y fonde un monastère en 386, on peut supposer que le jeune moine et son ami sont partis en Égypte avant l'installation de Jérôme. Le *coenobium* dans lequel ils sont devenus moines était probablement situé dans la proximité de la grotte de la Nativité, car dans *Inst.* 3, 4 Cassien parle de « notre monastère, là où notre Seigneur Jésus-Christ, né de la Vierge, daigna recevoir les débuts de l'enfance humaine et confirma par sa grâce notre toute première enfance dans la religion »³¹. Ce monastère est probablement celui de Posidonios, au-delà du Champ des Bergers où Pallade demeurera vers

²⁷ Voir quelques exemples : J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 14 ; J. COMAN, « Le patrimoine de l'œcuménisme chrétien du IV^e au VI^e siècles en Scythie-Mineure (Dobrudja) », p. 63-65 ; O. CHADWICK, *John Cassian*, p.9 ; C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 6 ; M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, p.147 ; C. J. KELLY, *Cassian's Conferences. Scriptural Interpretation and the monastic ideal*, Ashgate Publishing Limited, Surrey, England, 2012, p. 7 ; SHERIDAN, M, « John Cassian », p. 427, se contente de présenter les deux versions. Au-delà de toute polémique, l'un des arguments les plus forts pour soutenir la thèse de Marrou est le bilinguisme de Jean Cassien, car la Scythie Mineure à l'époque de celui-ci était une région bilingue où notre auteur a pu reçu une éducation latine classique dans un milieu où l'hellénisme était fortement présent (C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 6).

²⁸ Germain sera le compagnon permanent de Cassien pour les 25 années suivantes. Conf. 1, 1 et Conf. 16, 1 témoignent que les deux amis ont été ensemble dès le début de leur vie monastique, tant en Bethléem que dans le désert égyptien. Dans Conf. 14, 9 nous apprenons que Germain était plus âgé que Jean Cassien, car l'abbé Nesteros s'adresse à ce dernier comme à quelqu'un plus jeune : *aetas adhuc adulescentior*.

²⁹ J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 16 ; O. CHADWICK, *John Cassian*, p. 11-12 ; M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, p.155 ; M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 327.

³⁰ Cf. Préface 5 aux *Institutions* : [...] *sanctum Basilium et Hieronymum dico aliosque nonnullos*.

³¹ Cf. Inst ; 3, 4 : [...] *in nostroque monasterio primitus institutam, ubi Dominus noster Iesus Christus natus ex uirgine humanae infantiae suscipere incrementa dignatus nostram quoque adhuc in religione teneram et lactantem infantiam sua gratia confirmavit*. Voir également Inst. 4, 31 : [...] *nostrum monasterium...in quo Dominus noster ex uirgine nasci dignatus est* ; Conf. 17, 5 rappelle la promesse ou l'engagement que les deux moines ont fait lorsqu'ils ont quitté Bethléem pour Égypte, à savoir de revenir après un court pèlerinage dans leur monastère : [...] *ad nostrum coenobium recursuros...* ; et Conf. 20, 1 où Cassien raconte comme l'abbé Pinufe a quitté l'Égypte et il est venu secrètement en Palestine, province de la Syrie dans le monastère où lui et Germain vivaient, étant reçu comme un débutant : [...] *ubi uelut incipiens atque nouicius in illo in quo nos degebamur monasterii receptus habitaculo in nostra cellula ab abbate praeceptus est commanere*.

399 comme lui-même en témoigne³². Relativement au temps que Jean Cassien et son ami passeront à Bethléem nous n'avons pas d'informations³³, mais de ses textes nous apprenons qu'il ne s'agit pas d'une longue période³⁴. Le séjour de Cassien et Germain est profondément marqué par la rencontre avec l'abbé Pinufe, et leurs discussions nourrissent le désir des deux jeunes gens d'aller en Égypte pour découvrir le monachisme anachorétique à travers les personnalités représentatives de cette région³⁵.

I.4. Le séjour dans le désert égyptien

Jean Cassien n'indique pas son itinéraire complet pour les vingt années environ³⁶ qu'il passe en Égypte, de son arrivée à Thennesus³⁷, près des bouches du Nil, à son départ à Constantinople vers les années 400. Nous savons que les deux amis ont passé une période

³² Cf. PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, SO 75, éd. Abbaye de Bellefontaine, 1999, p. 157 (*Hist. Laus* 36, 1) : « J'ai vécu un an avec lui (Posidonios) à Bethléem lorsqu'il était établi au-delà du Champ des Bergers ». Observation trouvée chez Stewart (*Cassian the Monk*, p. 6) et Vannier (« Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 327).

³³ Cristiani est le seul qui parle sans raison d'une période de sept ans (L. CRISTIANI, Jean Cassien. La spiritualité du désert, p. 55). Guy estime que le séjour en Palestine a probablement duré environ deux années (J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 17).

³⁴ Cf. *Conf.* 19, 11 : *coenobialibus disciplinis tenuiter instituti...intempestive intermissa coenobii congregatione* ; *Conf.* 20, 2 : *Cum igitur post non longum tempus nos quoque Aegyptum petere sanctae institutionis desiderium compulisset, summo eum affectu ac desiderio perquirentes* De tout façon, comme déjà noté plus haut, au moment de quitter Bethléem pour aller en Égypte, Jean Cassien était toujours très jeune selon *Conf.* 14, 9 : *aetas adhuc adulescentior*.

³⁵ Dans *Conf.* 11, 1 Cassien évoque ainsi cet épisode : « C'était au temps que nous demeurions en notre monastère de Syrie. Après avoir reçu les premiers éléments de la foi et fait quelque profit, nous ressentîmes le désir d'une perfection plus haute, et résolûmes de gagner incontinent l'Égypte ». Ici, ils font un premier séjour de sept ans et après ils veulent rentrer au monastère de Bethléem qu'ils ont promis selon *Conf.* 17, 30 : « Rassurés désormais, nous décidâmes de rester en Égypte. Cependant, bien que notre promesse nous donnât dès lors peu de souci, nous ne laissâmes pas de l'accomplir, après sept ans écoulés. Nous fîmes alors un rapide voyage à notre monastère, quand nous avions la ferme confiance d'obtenir congé de retourner au désert. Cette visite nous permit d'abord de rendre à nos supérieurs l'honneur que nous leurs devons. De plus, telle était l'ardeur de leur affection, que nos lettres d'excuse, si fréquentes qu'elles fussent, n'avaient pas réussi à calmer leurs esprits : nous y fîmes reflourir la charité d'autrefois. Enfin, pleinement délivrés du scrupule que nous avait laissé notre engagement, nous reprîmes le chemin du désert de Scété ; et eux-mêmes se firent une joie de nous faire la conduite ». Et dans *Conf.* 17, 5 Cassien témoigne qu'ils sont rentrés à Bethléem pour respecter leur promesse, et peu de temps après ils regagneront l'Égypte : « Nous avons fait une promesse en présence de tous les frères, dans la grotte sanctifiée par la toute lumineuse naissance de Notre-Seigneur du sein de la Vierge, et nous l'avons pris lui-même à témoin. Si nous voulons y satisfaire, nous encourons le plus grave dommage spirituel. Mais si, oublieux de nos engagements, nous faisons passer le bien de notre perfection avant nos serments et demeurons dans ce pays, nous redoutons fort de tomber dans l'abîme du mensonge et du parjure ».

³⁶ M. CAPPUYNS, « Cassien », *DHGE* 11, col. 1324 ; C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 8 (Stewart parle d'environ quinze années).

³⁷ Cf. *Conf.* 11, 1.

dans les régions du Delta du Nil, du Scété et de la Nitrie. Il semble qu'ils ne sont pas allés plus loin au sud, malgré leur espoir exprimé dans *Conf.* 11, 1. Les informations qui ressortent des *Conf.* 11-17 nous aident à avoir une image de leurs visites aux monastères de Basse-Égypte³⁸. Lors du débarquement à Thénnesus, Cassien et Germain rencontrent un ancien anachorète Archebius³⁹, qui était alors évêque de la ville de Panéphysis⁴⁰, et qui leur propose de leur faire visiter la ville et de visiter, sur leur chemin, les anachorètes de la région⁴¹. Ainsi, les *Conférences* 11-17 seront attribuées par Jean Cassien aux trois anachorètes rencontrés dans cette région : Cheremon (*Conf.* 11-13), Nesteros (*Conf.* 14-15) et Joseph (*Conf.* 16-17)⁴². De même, près de Panéphysis, les deux moines pèlerins ont eu la possibilité de revoir l'abbé Pinufe qu'ils ont hébergé dans leur cellule à Bethléem et qui à son tour les accueille dans sa cellule au désert⁴³. Le monastère de Panéphysis est probablement le monastère de l'abbé Paul et donc le siège de la *Conf.* 19⁴⁴. D'ici, Cassien et Germain continuent leur pèlerinage vers Diolcos, un centre monastique déjà mentionné dans *Institutions*⁴⁵. Jean Cassien attribue la *Conf.* 18 à l'abbé Piamun et la *Conf.* 19 à l'abbé Jean, deux moines qui vivaient à Diolcos. Inspirés par les histoires concernant la perfection de la vie spirituelle trouvée dans le désert de Scété⁴⁶, les deux moines quittent Diolcos pour ce désert situé à l'ouest de Nil, région connue aujourd'hui comme Wadi al-Natrum⁴⁷. Aux yeux de Jean

³⁸ Pour des détails voir aussi les références données dans C. STEWART, *Cassian the Monk*, note 54 page 145 ; M. CAPPUYNS, « Cassien », *DHGE* 11, col. 1323-1325 ; O. CHADWICK, *John Cassian*, p. 14-15.

³⁹ Voir les observations et les références de Stewart qui montre que cet Archebius des *Conf.* 11, 1 n'est pas que celui des *Conf.* 7, 26 (*Cassian the Monk*, note 56 page 145).

⁴⁰ Cf. *Conf.* 11, 2 présente cet épisode.

⁴¹ Selon *Conf.* 11, 3.

⁴² Cf. Préface des *Conf.* 11-17 : « Je les ai entendues de trois Pères qui demeuraient dans un autre désert, les premiers qu'il m'ait été donné de voir ».

⁴³ Voir *Inst.* 4, 30-31 ; *Conf.* 20, 1-2.

⁴⁴ Voir *Conf.* 19, 1. Cette conférence suggère en quelque sorte qu'après la visite entreprise à Diolcos, les deux moines sont retournés à Panéphysis pour voir le monastère de l'abbé Paul, mais cette chose n'est pas certaine.

⁴⁵ Cf. *Inst.* 5, 36, 1 : « Venant des monastères de Palestine à une ville qui est appelée Diolcos ». Diolcos était une ville de Basse-Égypte, au bord de la mer, dans le Delta du Nil. Il aurait été donc normal d'apprécier cette affirmation comme une référence à leur arrivée initiale en Égypte, mais les indications des *Conf.* 11, 1 et *Conf.* 18 nous montrent que les premiers endroits visités par Cassien sont Thénnesus et Panéphysis. Pour avoir des détails géographiques et historiques sur cette ville il faut consulter les références de note 61 pages 145-146 de C. STEWART, *Cassian the Monk*.

⁴⁶ Ce centre monastique qui est la source des sentences des Pères qu'on trouve dans la collection des *Apophtegmes* devient la patrie égyptienne des deux moines. À côté du récit de Pallade (*Hist. Laus.* 23, 1 et 27, 1) publié en 419-420 environ, celui de Jean Cassien est parmi les premiers témoignages oculaires concernant ce très renommé centre monastique.

⁴⁷ De multiples monographies nous fournissent des riches descriptions de la vie monastique du Scété à l'époque de Jean Cassien, mais aussi des informations sur la localisation topographique de ce désert tellement connu

Cassien, Scété représentait le lieu de la perfection monastique⁴⁸. Comme le dit Cassien lui-même, lui et son ami Germain ont rejoint un groupe de moines qui avait comme père spirituel l'abbé Pafnucé, un adepte de la théologie d'Origène et prêtre de l'une des quatre églises de Scété⁴⁹. C'est à cet abbé que notre auteur attribue la troisième *Conférence*. De même, Cassien attribue d'autres *Conférences* aux cinq autres moines qui vivaient dans ce centre monastique du Scété : Daniel (*Conf.* 4), Sérapion (*Conf.* 5), Serenus (*Conf.* 7-8), Isaac (*Conf.* 9-10) et Théonas (*Conf.* 21-23). Il est intéressant de remarquer que notre auteur raconte quelques histoires concernant le fondateur du Scété⁵⁰, Macaire le Grand ou l'Égyptien⁵¹, sans préciser s'il l'a rencontré et sans lui attribuer de *Conférence*, mais l'on sait que Macaire était probablement vivant lors de l'arrivée des deux moines⁵².

Attristés par les nouvelles de Bethléem relatives à la mort de plusieurs moines qui ont été massacrés par une bande nomade de brigands sarrasins⁵³, Jean Cassien et Germain vont voir l'abbé Théodore, « homme d'un mérite singulier dans la vie ascétique ». Cet abbé vivait aux Cellules⁵⁴, selon la *Conférence* 6 qui lui est attribuée, pour demander des conseils par rapport à l'assassinat des moines de Palestine. C'est le seul texte cassinien qui mentionne

dans la littérature monastique. Voir les plus importantes : E. AMELINEAU, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, particulièrement p. 432-452 ; E. WHITE et G. HUGH, *The monasteries of the Wadi', Natrûn*, 3 volumes Publications of the Metropolitan Museum Art, New York, 1926-1933, particulièrement vol. 2 p. 60-144 ; J.-C. GUY, *Le Centre monastique de Scété dans la littérature du cinquième siècle*, OCP 30, 1964, p. 129-147. Notons ici que parfois Cassien utilise le nom de Scété dans un sens élargi, comprenant aussi les centre monastique des Cellules, qui est en fait un avant-poste de Nitrie.

⁴⁸ Cf. *Praef. Conf.* 1-10 ; *Conf.* 1, 1 ; 3, 1 ; 10, 2 ; 18, 16. Voir également l'analyse de J.-C. GUY, *Le Centre monastique de Scété dans la littérature du cinquième siècle*, p. 145-146.

⁴⁹ Cf. *Conf.* 3, 1 ; 10, 2 ; 18, 15.

⁵⁰ Cf. *Conf.* 15, 3 : *Sicut et abbate Macario, qui habitationem Scitioticae solitudinis primus inuenit...*

⁵¹ Voir A. GUILLAUMONT, « Macaire l'Égyptien », col. 11-13, dans *DSp* 10 ; J.-C. GUY, Introduction aux *Apophthegmes* SC 387, p.47-49 ; G. BUNGE, « Évagre le Pontique et les deux Macaire », *Irénikon* 24, 1983, p. 215-226. En ce qui concerne la confusion entre Macaire le Grand et Macaire d'Alexandrie il faut consulter A. GUILLAUMONT, « Le problème des deux Macaire dans les *Apophthegmata Patrum* », *Irénikon* 48, 1975, p. 41-59.

⁵² Selon Pallade, Macaire le Grand est mort environ 390 (*HL* 17), donc avec un an avant l'arrivée de Cassien dans le désert. Guillaumont croit que Jean Cassien est arrivée après la mort de Macaire, amis sans avoir un argument pour cette affirmation (A. GUILLAUMONT, « Macaire l'Égyptien », col. 12, dans *DSp* 10)

⁵³ Cf. *Conf.* 6, 1.

⁵⁴ Notons ici la description géographique que fait Cassien dans *Conf.* 6, 1 : « Il (Théodore) habitait le désert des Cellules, distant de cinq milles des monastères de Nitrie, séparé par une solitude de quatre-vingts milles de Scété, où nous-mêmes demeurions ». L'information sur la distance de Scété par rapport aux deux autres centres monastiques est inexacte, car le chiffre donné pour Nitrie est très petit et celle pour Cellules est plus grande qu'en réalité. Les chercheurs apprécient que ce soit l'effet sur la mémoire de Cassien du temps passé. Sur les informations données par Pallade et Rufin en ce qui concerne la localisation géographique du Scété en rapport avec les Cellules et la Nitrie il faut consulter C. STEWART, *Cassian the Monk*, la note 96 page 149.

les deux centres monastiques, et nulle part dans ses deux œuvres spirituelles Cassien ne se réfère à aucun des moines renommés de cette région, comme Amun, Macaire d'Alexandrie⁵⁵ ou Évagre le Pontique. Ce silence s'explique par le fait que Jean Cassien effacera d'une manière systématique toute trace qui pouvait incriminer son lien avec Évagre, après la condamnation de l'origénisme par Théophile d'Alexandrie en 400 et le succès ultérieur du mouvement opposé à l'origénisme. Cet effacement se traduit soit par une narration sélective dans le cas de la controverse anthropomorphite (*Conf.* 10), soit par le changement terminologique que Cassien opérera dans ses ouvrages concernant, par exemple, le concept d'*apatheia*⁵⁶. Pourtant, comme nous le verrons dans notre recherche, Cassien a été très largement influencé par la pensée évagienne.

I.5. Constantinople

Cassien et son ami Germain quittent l'Égypte probablement en compagnie d'autres moines origénistes exilés en cherchant refuge à Constantinople chez saint Jean Chrysostome, lui-même formé à l'école du désert. Les deux moines arrivent à Constantinople immédiatement après le début de la querelle origéniste des années 399-400, et ils deviennent tellement proches de Chrysostome qu'ils seront ses messagers dans les années 403-404, lorsqu'ils se déplacent à Rome pour le défendre. Saint Jean Chrysostome ordonnera Germain prêtre et Cassien diacre⁵⁷, en guise de reconnaissance pour leur vie passée⁵⁸. Il est toutefois étonnant que dans ses deux ouvrages spirituels Jean Cassien ne dit rien sur la période passée à Constantinople. La seule mention des *Inst.* 11, 18 est assez vague, car elle se réfère à cette période de sa vie où il n'a pas pu « fuir les mains de l'évêque », c'est-à-dire refuser l'ordination sacerdotale. Cassien oublie ainsi de nous dire que les mains dont il parle sont celles de saint Jean Chrysostome, et que le lieu où l'ordination a eu lieu est Constantinople. Néanmoins, dans son traité *De incarnatione Domini contra Nestorium*⁵⁹ il fait allusion à cet

⁵⁵ À l'exception des *Conf.* 19, 9 lorsqu'il parle des deux Macaire (*duosque Macarios*).

⁵⁶ Sur l'*apatheia* évagienne voir notre analyse dans le chapitre II.2 : « Les deux voies de la vie pratique » et X.3 : « La *puritas cordis* et les notions proches ». Voir aussi C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 11.

⁵⁷ Selon GENNADE, *De viris illustribus* 62 ; PALLADE D'HELENOPOLIS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome III*, SC 341, tome I, introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. Malingrey, éd. Cerf, Paris, 1988, p. 77.

⁵⁸ Cf. M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 330.

⁵⁹ Voir Cf. JEAN CASSIEN, *De Incarnatione Christi. Contra Nestorium haereticum*, PL 50, col. 269B.

épisode de son ordination, que Gennade consignera dans sa notice sur Cassien⁶⁰. En fait, Cassien clôt son traité de christologie avec un vrai éloge dédié à son maître Jean Chrysostome et à l'Église de Constantinople.

I.6. Rome

Deux documents importants, le *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* de Pallade⁶¹ et une *Lettre*⁶² du pape Innocent I, nous sont parvenus qui attestent le rôle joué par Cassien et Germain dans le contexte de la crise et de la persécution contre saint Jean Chrysostome⁶³. Le résultat de cette crise sera la déposition de ce dernier au concile de Chêne⁶⁴, suivie de son exil.

Le témoignage de Pallade est le plus significatif, car il mentionne le prêtre Germain parmi ceux qui ont transmis la réponse de saint Jean Chrysostome au concile de Chêne de 403, présidé par Théophile d'Alexandrie⁶⁵. C'est toujours Pallade qui nous apprend que Germain et Cassien étaient parmi ceux qui ont quitté Constantinople pour aller à Rome, après le deuxième et dernier exil de Chrysostome en 404, pour le défendre et pour demander le soutien papal :

Après Palladius, ce furent Germain, prêtre, et Cassien, diacre du parti du Jean, des hommes pieux, qui apportaient une lettre de tout le clergé de Jean où ils décrivaient la violence et la tyrannie que leur Église avait subies, quand leur évêque eut été expulsé par la force armée et envoyé en exil à

⁶⁰ GENNADE, *De viris illustribus* 62 où affirme que Cassien était *Constantinopolim a Iohanne Magno episcopo diaconus ordinatus*.

⁶¹ PALLADE D'HELENOPOLIS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, SC 341, tome I, introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. Malingrey, éd. Cerf, Paris, 1988.

⁶² Cette *Lettre* se trouve incluse dans SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique, Livres VII-IX*, SC 516 introduction G. Sabbah, annotation L. Angliviel de la Baeumelle, traduction A.-J. Festugière, éd. Cerf, Paris, 2008, p. 346-355 (8, 26, 2-19).

⁶³ Pour une analyse détaillée du contexte dans lequel Chrysostome a été déposé et exilé il faut consulter J.-M. LEROUX, « Jean Chrysostome et la querelle origéniste », dans éd. J. Fontaine et CH. Kannengiesser, *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, éd. Beauchesne, Paris, 1972, p. 335-341. Voir également C. BROU, « Jean Cassien, disciple de Jean Chrysostome », p. 33-48.

⁶⁴ Près de Calcédoine, à l'automne 403, cf. note 58 de bas de page 330 de M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal ».

⁶⁵ PALLADE D'HELENOPOLIS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome VIII*, SC 341, p. 170-173 : « Après la lecture de la lettre, les évêques réunis autour de l'évêque Jean expriment leur désaccord en faisant connaître leur réponse à Théophile par l'intermédiaire de trois évêques et de deux prêtres, Loupicipinos, Démétrios et les prêtres Germain et Sévère, tous des hommes saints et estimables... ».

cause d'un complot fomenté par Acace de Béroée, Théophile d'Alexandrie, Antiochus de Ptolémaïs et Sévérilien de Gabala ⁶⁶.

L'arrivée des deux moines, Germain et Cassien, est située en automne 404⁶⁷, et comme le soulignent les commentateurs⁶⁸, c'est probablement grâce à leur bilinguisme qu'ils ont été choisis pour cette mission de défense de Chrysostome auprès du pape. Dans sa lettre de réponse⁶⁹ pour saint Jean Chrysostome, le pape Innocent I rappelle la lettre de défense ramenée de la part du clergé et des fidèles de l'église de Constantinople par les deux moines, Germain et Cassien :

Innocent, évêque, aux prêtres, aux diacres, à tout le clergé et au peuple fidèle de l'église de Constantinople, celle qui est l'obéissance de Jean, à mes frères très chers, salut ! Par les lettres de votre Charité, que vous m'avez envoyées par le prêtre Germain et le diacre Cassien, j'ai appris avec une profonde sollicitude la tragédie de vos malheurs que vous m'avez mise sous les yeux⁷⁰.

La réponse du pape a été envoyée à Constantinople probablement vers la fin de 405 ou au début de 406 par une délégation qui avait la mission de porter des lettres de la part d'Innocent I pour Chrysostome et de la part de l'empereur Honorius pour l'empereur de l'Orient, Arcadius⁷¹. Honorius demandait à ce dernier de réexaminer la situation injuste dans laquelle se trouvait l'évêque de Constantinople. À partir de ce moment commence une période assez incertaine dans la biographie cassinienne. Il y a de multiples hypothèses concernant les douze années suivantes de la vie de Cassien, avant son installation en Gaule⁷². Une autre incertitude à remarquer est le fait qu'après 405 il n'y a plus aucune information sur Germain, qui est probablement mort avant le départ de Cassien à Marseille. Dans deux

⁶⁶ PALLADE D'HELENOPOLIS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome III*, SC 341, p. 77.

⁶⁷ Cf. La chronologie établie par Malingrey dans PALLADE D'HELENOPOLIS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, SC 341, p. 38 : « Septembre, arrivée de Palladios à Rome, fuyant l'édit contre ceux qui donnent asile aux johannites (*Dial.* III, 76-82 et IX, 210-212) ; arrivée de Germain et de Cassien relatant les faits de violence (*Dial.* III, 83-96).

⁶⁸ C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 14.

⁶⁹ Notons que cette lettre d'Innocent I est une lettre consolatrice, mais malheureusement elle ne comporte aucune promesse concrète de secours pour Chrysostome. Toutefois, Innocent I montre clairement qu'il ne reconnaît que l'autorité de l'évêque Jean Chrysostome pourtant condamné et exilé.

⁷⁰ SOZOMENE, *Histoire Ecclésiastique, Livres VII-IX*, SC 516, p. 348-351 (8, 26, 8).

⁷¹ Cf. PALLADE D'HELENOPOLIS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome III*, SC 341, p. 82-85.

⁷² Voir H. I. MARROU, « Jean Cassien à Marseille », p. 18-19 : il suggère que Jean Cassien revient à Constantinople avec la délégation qui devait transmettre la réponse à Chrysostome et après il rentre à Bethléem. Un autre scénario est proposé par Griffé qui soutient la thèse que Jean Cassien ira en Antioche où sera ordonné prêtre (E. GRIFFE, « Cassien a-t-il été prêtre d'Antioche ? », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 55, 1954, p. 240-244). Voir aussi C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 14-15 qui présente et approfondit ces hypothèses.

contextes (*Conf.* 1, 1 et 17, 3), lorsqu'il parle de Germain, Jean Cassien emploie l'appellation *sanctus*, probablement comme une allusion à sa mort, mais sans donner de date précise.

I.7. Marseille

Pour pouvoir établir approximativement la date d'arrivée de Jean Cassien à Marseille, nous devons, au-delà de toutes les hypothèses, nous appuyer sur les informations qu'on peut tirer de la source. Cassien dédie son premier ouvrage spirituel, les *Institutions cénobitiques*, à Castor l'évêque d'Apt au plus tard en 419, car celui-ci a été évêque jusqu'à cette année et il est mort avant que Jean Cassien écrive en 420 la première série des *Conférences*⁷³. Donc, si nous estimons que notre auteur avait besoin d'un certain temps pour se faire connaître dans le milieu monastique et ecclésiastique et pour devenir vraiment une autorité pour Castor et d'autres avant le début de son activité littéraire, son arrivée à Marseille pourrait être fixée avant cette année, probablement en 415-417⁷⁴. Comme l'atteste Gennade⁷⁵, Jean Cassien fonde à Marseille deux monastères, Saint-Victor et Saint-Sauveur, l'un d'hommes et l'autre de femmes, qui subsistent encore aujourd'hui. Ici, Cassien organise la vie cénobitique selon le modèle qu'il a appris en Égypte, et « il étendit également cette influence à Lérins, par l'intermédiaire de Castor d'Apt, qui lui demanda d'écrire ses ouvrages monastiques, et d'Honorat, fondateur de Lérins et responsable de ce monastère, et auquel il dédia, ainsi qu'à Eucher, les *Conférences* X-VII. Il resta à Marseille jusqu'au terme de ses ans, en 435 vraisemblablement »⁷⁶.

⁷³ Cf. *Praef. Conf.* 1-7.

⁷⁴ M. CAPPUYNS, « Cassien », *DHGE* 11, col. 1326 ; J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 28 ; I. M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, p. 190 ; M. OLPHE-GALLIARD « Cassien », *DSp* II, col. 217 ; C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 16.

⁷⁵ Cf. GENNADE, *De viris illustribus* 62.

⁷⁶ Cf. M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 332.

I.8. L'œuvre de Jean Cassien⁷⁷

a) *Les Institutions cénobitiques*

Le titre complet et originaire du premier ouvrage cassinien est, selon M. Petschenig⁷⁸, *De institutis coenobiorum et octo uitiorum principalium remediis*. Ce titre a été probablement repris par Petschenig de la *Préface* de la première série des *Conférences* lorsque Cassien dit :

La préface de mes précédents volumes contenait une promesse au bienheureux Castor qui me faisait son débiteur. Les douze livres que j'y ai consacrés, Dieu aidant, aux institutions des cénobites et aux remèdes des huit principaux vices (*de institutis coenobiorum et octo principalium uitiorum remediis*) ont satisfait tant bien que mal à mes obligations selon la mesure que pouvait prétendre la médiocrité de mes talents.

Ce premier ouvrage spirituel de Cassien a été rédigé vers 417-418⁷⁹, et il a été conçu comme un guide pour les débutants ou, pourrions-nous dire, comme une introduction aux *Conférences*⁸⁰. Il a été écrit à la demande de Castor, évêque d'Apt⁸¹, afin que « soit organisée la manière de vivre des Orientaux et surtout des Égyptiens dans une province qui n'a pas de monastères »⁸².

Comme le titre l'indique, cet ouvrage a été au début composé de deux parties. La première partie contient les quatre premiers livres et a pour but de présenter l'organisation des monastères de Palestine et Égypte où il explique ce que signifie l'« homme extérieur » dans le moine : Livre I : le vêtement des moines et leur symbolismes; II : la prière canoniale de nuit selon l'usage égyptien ; III : la prière canoniale de jour selon les rites de Palestine et de Mésopotamie ; IV : organisation de la vie cénobitique (commune) et vertus qui lui sont propres. La deuxième partie comporte huit livres, dont chacun est consacré à la présentation

⁷⁷ Pour des présentations très détaillées sur l'œuvre cassinienne, consulter la bibliographie donnée au début de ce sous-chapitre. Ici nous nous contentons de passer en revue les éléments que nous considérons essentiels pour avoir une image d'ensemble sur cette œuvre.

⁷⁸ Cf. *PL* 49, col. 53-476; éd. M. Petschenig, *CSEL* 17, p. 3-231; éd. J.-C. Guy, *SC* 109, p. 35-501 ; *PSB* 57, p. 59-266.

⁷⁹ Cf. J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 28 ; M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 332 ; I. M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, p. 201 (nous donne comme date l'année 420)

⁸⁰ M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 332.

⁸¹ *Praeface Inst.* 2.

⁸² *Ibidem*, 3 : *In provincia siquidem coenobiorum experti Orientalium maximeque Aegyptorum uolens instituta fundari...*

du combat contre un vice principal : Livre V : l'esprit de la gourmandise (*gastrimargia*) ; VI : de l'esprit de fornication (*fornicatio*) ; VII : de l'esprit d'avarice (*filargyria*) ; VIII : de l'esprit de la colère (*ira*) ; IX : de l'esprit de tristesse (*tristities*) ; X : de l'esprit d'acédie (*acedia*) ; XI : de l'esprit de vaine gloire (*cenodoxia*) ; XII : de l'esprit d'orgueil (*superbia*).

b) *Les Conférences (Conlationes)*

Ce deuxième ouvrage est composé d'entretiens, regroupés en trois séries (dix, sept et sept)⁸³, avec les pères du désert, et a été écrit entre 420 et 429⁸⁴. La première série comprend les *Conf.* 1-10 et a été écrite entre 425 et 426. Elle commence par une *Préface* d'où il ressort que Jean Cassien dédie cette œuvre à Léonce, frère de Castor et évêque de Fréjus (environ 400-432/433)⁸⁵, et à un certain moine Helladius. Nous lisons ici également que pendant ce temps Castor est mort. Cette première série reprend les entretiens que Jean Cassien a eus avec les pères du Scété, après sa rentrée de la courte visite entreprise à Bethléem. Ces dix *Conférences* ont été attribuées par Jean Cassien à sept pères du désert. Les *Conf.* 1-2 de l'abbé Moïse traitent du but et de la fin de la vie monastique, de la pureté du cœur ou la charité, et la contemplation, et également du discernement, qui consiste à garder le juste milieu. La *Conf.* 3 appartient à l'abbé Paphnuce, prêtre de Scété, et a comme sujets principaux les trois renoncements, les trois vocations, la grâce et le libre arbitre. Dans la *Conf.* 4, le moine Daniel, qui était diacre à Scété, se penche sur la présentation de la lutte qui existe entre la chair et l'esprit, en prenant comme point de départ les paroles de saint Paul (*Ga.* 5, 17), et il donne comme clé de garder l'équilibre car les deux peuvent porter à des excès dangereux pour la vie spirituelle. La *Conf.* 5 de l'abbé Sarapion traite des huit vices capitaux et de leurs origine et nature, en soulignant qu'ils sont reliés les uns aux autres. De même, il explique que la clé pour la réussite du combat spirituel se trouve dans une méthode précise. La *Conf.* 6 de l'abbé Théodore traite des trois catégories des choses qui sont dans le monde : les bonnes, les mauvaises et les indifférentes, en développant la problématique du mal et du péché. Les *Conf.* 7-8 de l'abbé Sérénus parlent du combat spirituel : le rôle de la

⁸³ Dans la *Conf.* 24 Cassien explique le caractère symbolique de ce nombre de 24 qui rappelle les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse.

⁸⁴ Cf. J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 29-30 ; M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 333 ; I. M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, p. 215.

⁸⁵ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 18.

volonté dans la garde des pensées et la stratégie des démons. La *Conf.* 8 se présente comme un traité démonologique dans lequel Sérénius présente une histoire des esprits : anges et démons. Les *Conf.* 9-10 de l'abbé Isaac forment un traité dans lequel Cassien déploie sa conception sur la prière incessante, les quatre formes de prière (*1 Tm* 2, 1), le *Pater* et la prière de feu.

La deuxième série, rédigée probablement avant 426⁸⁶, commence avec une nouvelle *Préface* qui nous fournit les noms des nouveaux destinataires : Honorat, le supérieur et fondateur du monastère de Lérins, et Eucher, un moine de ce *coenobium*⁸⁷. Les sept *Conférences* (11-17) qui composent cette partie ont été attribuées à trois moines de la région de Panéphysis. Ainsi, les *Conf.* 11-13 de l'abbé Chérémon nous exposent la pensée spirituelle de Cassien sur la perfection monastique qui est la charité, couronnée par la crainte filiale et les trois étapes à suivre pour y arriver : la crainte, l'espérance et la charité (*Conf.* 11). La *Conf.* 12 traite de la chasteté, ses différents degrés et la modalité de l'obtenir. La *Conf.* 13 parle des rapports de la grâce et de la liberté. Les *Conf.* 14-15 appartiennent à l'abbé Nesteros. La *Conf.* 14 est consacrée à la science spirituelle ou connaissance des Écritures, par laquelle nous gagnerons la contemplation, mais est aussi souligné le fait que nous n'arriverons à cette science que par la science ou la vie active. La *Conf.* 15 est un exposé sur les miracles : l'origine de ces charismes se trouve dans la purification des vices et l'acquisition des vertus. Les *Conf.* 16-17 de l'abbé Joseph parlent de l'amitié et de ses fondements (*Conf.* 16) et de la condamnation des engagements absolus (*Conf.* 17).

La troisième série, composée des *Conf.* 18-24, a été rédigée dans la période 426-429⁸⁸. Elle commence également avec un *Préface*, par laquelle Cassien rappelle les destinataires des deux autres séries et nous présente les nouveaux destinataires⁸⁹ de cette dernière série : « Maintenant encore, je crois devoir vous en consacrer un nombre égal, à vous Jovinien, Minervius, Léonce et Théodore, frères saints ». Il semble que ces quatre personnes étaient des moines qui vivaient dans un *coenobium* situé dans les îles Stoechades⁹⁰, comme Cassien lui-même nous le dit à la fin de la *Préface* de la deuxième

⁸⁶ Cf. J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 30.

⁸⁷ *Préface Conf.* 11-17. Pour les informations historiques sur les deux moines gaulois voir C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 18 et I. M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian*, p. 226.

⁸⁸ Cf. J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 30.

⁸⁹ Pour des détails historiques sur ces destinataires voir C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 18.

⁹⁰ Les îles d'Hyères d'aujourd'hui, pas très loin de Marseille.

série lorsqu'il affirme : « sept autres *Conférences*, que je dois envoyer aux saints des îles Stoechades ». Notons que les *Conf.* 18-20 sont des entretiens que Jean Cassien a eus avec des moines de Diolcos, le centre monastique situé au nord-ouest de Panéphysis, et que les *Conf.* 21-24 appartiennent soit à la période passée au Scété, soit à celle de Panéphysis. La *Conf.* 18 de l'abbé Piamun présente les trois espèces de moines : cénobites, anachorètes et sarabaïtes, en insistant sur l'origine et la naissance de la profession cénobitique et de la profession anachorétique. La *Conf.* 19 de l'abbé Jean reprend en quelque sorte le même thème de la *Conf.* 1 de l'abbé Moïse sur les fins du cénobite et de l'ermitte. La *Conf.* 20 de l'abbé Pinufe se concentre sur la question de la pénitence et sur sa fin, et sur les signes de cette fin. Les *Conf.* 21-23 sont attribuées à l'abbé Théonas. La *Conf.* 21 a pour but principal de mettre en lumière la liberté donnée par l'accomplissement de la perfection évangélique. La *Conf.* 22 traite des illusions de la nuit, en revenant en fait sur la problématique des tentations de la chair et leur incompatibilité avec la vraie perfection, ainsi que sur leurs remèdes. La *Conf.* 23 s'intéresse à l'impeccabilité, qu'on ne trouve pas dans ce monde. La *Conf.* 24 de l'abbé Abraham, sur la mortification, sert de conclusion à cet ouvrage et met en valeur les avantages pour la vie spirituelle du moine dans sa démarche d'arriver à la perfection de l'anachorétisme.

c) *Traité de l'Incarnation. Contre Nestorius (De Incarnatione Christi. Contra Nestorium haereticum)*⁹¹

Comme l'affirme Vannier, « Cassien aurait arrêté ses écrits [monastiques], s'il ne lui avait été demandé d'informer le pape Célestin sur l'affaire Nestorius »⁹². C'est ainsi que Jean Cassien rédige le *De Incarnatione Domini*⁹³, qui est un vrai traité de christologie destiné à combattre l'hérésie de Nestorius et à démontrer que le Christ est Dieu et homme.

Au terme de cette brève présentation des repères biographiques de saint Jean Cassien, nous pourrions dire que notre auteur doit être vu comme un pont entre l'Orient et l'Occident

⁹¹ Cf. JEAN CASSIEN, *De Incarnatione Christi. Contra Nestorium haereticum*, PL 50, col. 9-272. Voir JEAN CASSIEN, *Traité de l'Incarnation. Contre Nestorius*, introduction, traduction du latin et annotation par M.-A. Vannier, éd. CERF, Paris, 1999.

⁹² M. A. VANNIER, « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », p. 333.

⁹³ Pour toutes les circonstances et le motif de la rédaction de ce traité christologique écrit par saint Jean Cassien, ainsi que pour une compréhension du contexte historique et théologique de cette période il faut consulter l'introduction de Vannier (JEAN CASSIEN, *Traité de l'Incarnation. Contre Nestorius*, p. 27-71).

en ce qui concerne le développement de la vie et la littérature monastique. Cassien n'a pas été retenu par l'histoire du monachisme comme un simple maître, car ses ouvrages spirituels ont été beaucoup appréciés par la postérité et ont exercé une influence sur la plupart de législateurs spirituels qui sont venus après lui⁹⁴.

⁹⁴ M. OLPHE-GALLIARD « Cassien », *DSp* II, col. 274.

CHAPITRE DEUXIEME :

**Une source de la réflexion monastique
de Jean Cassien : Évagre le pontique
et la *praktiké* ou *scientia actualis***

Tomas Spidlik dans son ouvrage *La spiritualité de l'Orient chrétien (La prière)* nous rappelle que dès le temps d'Origène il y avait deux formules, concernant la relation entre la *praktikè* et la *théôria*, qui sont devenues classiques pour la pensée spirituelle postérieure : la première sentence affirme : « pas de *praxis* sans *théôria*, ni de *théôria* sans *praxis* (οὔτε γὰρ πράξις οὔτε θεωρία ἄνευ θατέρου) »⁹⁵, donc une relation d'interdépendance ; et la deuxième nous montre d'une façon toute à fait succincte comment se manifeste cette relation : « c'est par la *praxis* qu'on s'élève à la *théôria* (πράξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις) »⁹⁶. Cette deuxième affirmation deviendra en quelque sorte une devise pour les pères spirituels, comme Évagre le Pontique ou saint Jean Cassien⁹⁷.

De même, Spidlik, dans un autre ouvrage *Manuel systématique*, en se référant à l'évolution de la vie spirituelle nous dit qu'il y a deux dangers majeurs à éviter par rapport à ces deux étapes : 1) se placer à un degré supérieur avant d'être passé par ceux qui précèdent (par exemple chercher la *théôria* sans la *praxis*) ; 2) en croyant d'être dispensé des degrés inférieurs parce qu'on pratique les supérieurs ; les premiers ne sont pas abolis, mais plutôt contenus dans les deuxièmes ; en outre le dynamisme de la vie spirituelle comporte une continuelle ascension qui remonte toujours au premier point de départ⁹⁸, c'est en effet ce que Jean Cassien proposera par son discours.

⁹⁵ ORIGENE, *In Psalmos*, 5, 13 (PG 12, coll. 1173B).

⁹⁶ Cf. ORIGENE, *In Lucam, Homélie I*, p. 9-10, édité par M. Rauer, dans *Griechischen Die Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. 9, Leipzig, 1930.

⁹⁷ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. 2. La prière*, OCA n°230, éd. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1988, p. 190-191 ; cf. Conf. 14, 9 : *Hic est enim primus disciplinae actualis...ex illo autem fructus spiritalis scientiae...* ; la même idée dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *TP* 90 voir l'analyse de Guillaumont p. 690-691.

⁹⁸ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OCA n°206, éd. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1978, p. 74.

Donc, afin d'assurer un meilleur suivi du discours cassinien concernant ce que nous appelons la *praktiké* en tant que processus anthropologique dynamique de la connaissance de soi vers une connaissance de Dieu, qui est en effet le but de la fin (*finis, telos*)⁹⁹, c'est-à-dire la contemplation de Dieu, nous commencerons par une présentation synthétique de la doctrine de la *praktikè* d'Évagre le Pontique, celui-ci étant le premier qui a développé une conception chrétienne et spirituelle sur ce point-là¹⁰⁰, qui allait influencer la pensée spirituelle postérieure, y compris celle de Jean Cassien.

II.1. La *praktikè* selon Évagre le Pontique

Il faut savoir qu'Évagre traite ce sujet de la *praktikè* dans un certain nombre de textes de ses ouvrages, mais nous nous limiterons à l'ouvrage dédié par excellence à ce sujet, le *Traité pratique*¹⁰¹. Cela est d'ailleurs marqué par l'auteur lui-même dès le Prologue : « Nous avons condensé et réparti l'enseignement pratique en cent chapitres, et l'enseignement gnostique en cinquante en plus de six cents »¹⁰². Évagre nous dit en effet qu'il s'agit d'une sorte de trilogie, des trois livres ayant comme objet « l'enseignement pratique » et « l'enseignement gnostique ». Ainsi, le *Traité pratique*, composé de cent chapitres, traite de « l'enseignement pratique », ce qu'Évagre nomme *praktikè*, c'est-à-dire la voie par laquelle le moine acquiert l'impassibilité. Le deuxième, le *Gnostique*¹⁰³ est un petit livre formé de cinquante chapitres, et il traite du *gnostique*, c'est-à-dire de celui qui, parvenu à l'impassibilité, goûte à la contemplation spirituelle et peut à son tour enseigner les autres. Le troisième livre, *Les Képhalaia gnostica*, est formé de six centuries, et contient les grandes thèses origénistes sur la préexistence des âmes dans l'état d'intellects purs, qui furent anathématisées en 553¹⁰⁴.

⁹⁹ Conf. 1, 5 : *habentes quidem scopon uestrum in cordis puritate, finem uero uitam aeternam*. Sur la distinction des deux buts de la vie spirituelle nous allons parler ultérieurement dans un sous-chapitre intitulé « Skopos (destinatio) et Telos (finis).

¹⁰⁰ Voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, éd. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004, p. 205.

¹⁰¹ Pour des repères biographiques et pour une étude sur cet ouvrage évagrien voir l'introduction, les notes et le commentaire de A. Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC170, éd. CERF, Paris, 1971.

¹⁰² Cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *TP* Prologue 9 (p. 493).

¹⁰³ Cet ouvrage n'a été conservé intégralement qu'en syriaque et en arménien.

¹⁰⁴ Voir l'introduction d'A. Guillaumont du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC170, p. 31-32.

Notons ces quelques termes du vocabulaire évagrien que nous employons fréquemment dans les pages suivantes et qui représentent d'une certaine façon le schéma évagrien qu'on analysera tout au long de ce sous-chapitre :

- *πρακτική, πρακτικός* - la vie pratique, en tant que première étape de la vie spirituelle.
- *φυσική θεωρία* - contemplation des natures créées
- *θεολογική* - science de Dieu (ces deux derniers termes, *theologikè* et *phusikè*, peuvent être groupés sous un seul > *γνωστική, θεωρητικός* – la vie gnostique ou la vie contemplative, la deuxième étape de la vie spirituelle.

Ce sous-chapitre nous allons l'organiser en trois sections principales : dans un premier temps nous présenterons l'origine historique et philosophique du mot *πρακτική*, et son évolution chez Évagre, avec pour point de départ son schéma tripartite de la vie spirituelle ; ensuite nous examinerons, à partir de la définition que donne Évagre de la *praktikè*, les caractéristiques essentielles de sa vision ; et dans un troisième temps nous essaierons de suivre les méthodes utilisées dans cette étape en tant que lutte contre les pensées – l'aspect le plus original d'Évagre, qui confère à cette étape spirituelle une nuance intellectuelle en comparaison avec saint Jean Cassien qui, lui, va insister sur l'aspect ascétique de celle-ci.

a) *La notion de la πρακτική avant Évagre le Pontique*

Antoine Guillaumont, un des plus renommés spécialistes d'Évagre le Pontique, nous fait remarquer que l'auteur du *Traité pratique* commence son premier chapitre par une définition qui à première vue nous peut paraître surprenante¹⁰⁵ :

Le christianisme est la doctrine du Christ, notre Sauveur, qui se compose de la pratique (*πρακτική*), de la physique (*φυσική*) et de la théologie (*θεολογική*)¹⁰⁶.

En fait, il s'agit ici d'une division en trois termes qui correspond à un schéma tripartite d'origine stoïcienne : il définissait les différentes étapes de la vie spirituelle et était traditionnel dans l'enseignement scolaire de l'antiquité. Il semble qu'Origène ait été le premier à l'employer pour désigner les étapes de l'ascension spirituelle¹⁰⁷. Évagre le reprend

¹⁰⁵ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 205.

¹⁰⁶ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *TP* 1 .

¹⁰⁷ Cf. Introduction du *Traité pratique*, SC 170 en note p. 38-39, Origène dans son *Commentaire du cantique des cantiques*, (prologue), appliquait ce schéma aux trois livres attribués à Salomon : *les Proverbes*

en l'utilisant de la même façon. Ainsi, les trois mots désignent dans le discours d'Évagre, chacun une étape de la vie spirituelle ; la *praktikè* (πρακτική), représente donc une première étape, mais aussi une condition *sine qua non* pour parvenir à la « physique » (φυσική θεωρία), qui est la contemplation des natures créées¹⁰⁸. Il importe d'ajouter ici qu'Évagre comprend par les « natures créées » ce que les anciens comprenaient aussi quand ils divisaient tout ce qui existe entre les êtres visibles et les êtres invisibles. Pour cela, le Pontique met ensemble dans *θεωρία* cette *φυσική* les deux types de *thêdria* : celle des visibles ou des corporels (τῶν σωματῶν) ou des sensibles (τῶν αἰσθητῶν), et celle des invisibles, des incorporels, des spirituels (τῶν πνευματικῶν)¹⁰⁹. Et ensuite on arrive à la « théologie » (θεολογική), qui signifie la science de Dieu, la contemplation.

L'une des spécificités d'Évagre consiste dans la manière de simplifier ce schéma tripartite par le regroupement des deux derniers termes, la « physique » (φυσική θεωρία) et la « théologie » (θεολογική), sous un seul terme, celui de *gnostikè* (γνωστική), qui comprend la vie contemplative avec tous ses éléments. C'est vrai que cette simplification n'est pas une originalité de la pensée évagrienne, ce schéma à deux termes étant aussi familier à la tradition philosophique, qui opposait la *praxis* à la *thêdria*, le *bios praktikos* au *bios thêdrêtikos* ou *gnôstikos*, mais elle se transmettra dans la tradition monastique plutôt en ce format en deux étapes, que celui tripartite, grâce à Évagre¹¹⁰.

Le mot *praktikè*, sous ses formes les plus employées dans la littérature philosophique *πρακτική, πρακτικός, πρακτικόν*, connaît une très longue histoire avant d'être emprunté par Évagre le Pontique, qui va lui donner une acception spirituelle concrète, surtout pour la vie monastique¹¹¹. Dans ce qui suit nous voulons indiquer d'une manière brève le parcours historique de ce mot dans la philosophie antique, mais juste pour avoir une vue d'ensemble, car ce n'est pas le lieu ici d'approfondir ce sujet-là, notre but étant de souligner d'une part l'influence du vocabulaire des philosophes sur la pensée spirituelle postérieure, et d'autre part de comprendre l'origine et l'évolution des termes qu'on emploie.

correspondant à la purification de l'âme, l'*Ecclésiaste* à la connaissance des natures, le *Cantique* à la contemplation de Dieu.

¹⁰⁸ J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Ashgate Publishing Limited, Surrey, England, 2009, p. 47.

¹⁰⁹ T. SPIDLIK, *La spiritualité d'Orient chrétien. 2. La prière*, p. 196.

¹¹⁰ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 205.

¹¹¹ Cf. l'introduction par A. Guillaumont dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC170, p. 39.

Ainsi, l'histoire de ce mot remonte jusqu'à Platon, qui dans son système philosophique en essayant de trouver une définition synthétique pour exprimer les valeurs et les étapes de la science politique a utilisé le couple *πρακτική- γνωστική*. En effet, il a divisé l'ensemble des sciences en deux parties, la première c'est la *πρακτική*¹¹², qui a comme domaine d'activité les arts manuels (par exemple celui de charpentier), et la deuxième, la *γνωστική*¹¹³, qui se réfère par excellence à l'activité de l'esprit ou d'intellect (exemple : un roi a plus besoin d'intelligence pour gouverner son royaume que d'habileté manuelle et de force physique)¹¹⁴. En fait, c'est dans le *Gorgias*¹¹⁵ que pour la première fois Platon nous propose une théorie des genres de vie en opposant la vie contemplative de Socrate à la vie active¹¹⁶.

Pour les philosophes grecs, le mot *πρακτικός* désigne toujours une activité de caractère profane. Nous avons déjà vu que chez Platon, il s'agit d'une activité manuelle. Aristote va plus loin que son prédécesseur Platon. Ainsi, Aristote parle d'une opposition entre *πρακτικός* et *θεωρητικός* (non plus *γνωστικός*, le terme utilisé par Platon), et par cette nouvelle classification des sciences, le philosophe fonde les différentes formes de vie qu'on rencontre dans son ouvrage *Éthique à Nicomaque* (1095b, 15-20) où il oppose le *βίος πρακτικός* « la vie pratique » au *βίος θεωρητικός* « la vie théorique », cette dernière étant, par nature, étrangère aux activités politiques, mais entièrement consacrée à la vie contemplative¹¹⁷. Il s'ensuit que chez Aristote, le mot *πρακτικός* contrairement à la signification donnée par Platon, prend un nouveau sens, plus large que celui de Platon, car

¹¹² *Πρακτικός* - ordonné à l'action, pratique, fait pour l'action ; voir Édouard des Places, *Platon. Œuvres complètes. Lexique de la langue philosophique et religieuses de Platon*, éd. Les belles lettres, Paris, 2013, p. 434. Cf. PLATON, *Œuvres complètes. Le Politique*, tome 9, texte traduit par A. Diès, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 3 (258e), p. 5 (259d), p. 87 (311a) ; PLATON, *Œuvres complètes. Les Lois*, livres VII-X, tome 12, texte traduit par A. Diès, éd. Les Belles Lettres, 2007, Paris, p. 155 (894d) ; PLATON, *Œuvres complètes. Définitions*, tome 13, texte traduit par J. Souilhé, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2003, p.167 (413e).

¹¹³ *Γνωστικός* – théorique ; voir Édouard des Places, *Platon. Œuvres complètes. Lexique de la langue philosophique et religieuses de Platon*, p.114. Cf. PLATON, *Œuvres complètes. Le Politique*, p. 3 (258e), p. 5 (259 c-d), p. 5-6 (260a-b), p. 12 (263e), p. 17 (267a).

¹¹⁴ Selon l'introduction d'A. Guillaumont du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170, p. 40.

¹¹⁵ Cf. PLATON, *Œuvres complètes. Gorgias-Ménon*, tome 3, texte traduit par A. Croiset et L. Bodin, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2008, p. 175 (493d).

¹¹⁶ Pour ce thème des deux genres de vies voir l'analyse R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, éd. Palais des Académies, Bruxelles, 1956, p. 69-72.

¹¹⁷ Pour Aristote « la vie contemplative est la vie la plus heureuse, car elle constitue un bonheur surhumain », et « l'activité contemplative est la seule activité qui soit aimée pour elle-même » (ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, introd. trad. et commentaire par R.A. Gauthier, tome 1, éd. Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1958, p. 308, 1177b1), et on ajoute « L'échelle du bonheur : Dieu possède dans la contemplation le bonheur parfait, l'homme en possède une image, l'animal n'en a rien » (p. 310, 1178b7).

il inclut d'un côté tout le domaine des arts manuels, mais aussi tout ce que désigne l'action en général, donc y compris l'activité politique¹¹⁸.

Il faut rajouter ici le fait qu'avec Aristote le mot *βίος* devient vraiment d'usage courant, de même c'est lui aussi qui adjoindra à *βίος* une épithète en *ίκος*, donc celui qui fixera pour la postérité le vocabulaire propre au thème des genres de vies : *πρακτικός βίος* ; *θεωρητικός βίος*¹¹⁹.

Les Stoïciens vont prendre à leur tour le nouveau sens qu'Aristote a donné au mot *πρακτικός*. Ils ont essayé de le mettre en relief en élargissant son sens pour le définir comme une activité pratique d'essence sociale ou politique. Nous avons choisi un texte représentatif pour ce courant de la pensée stoïcienne qui montre cet aspect social. Il s'agit d'un texte d'Ammonios, le commentateur d'Aristote, qui affirme que « l'activité pratique, *τὸ πρακτικόν*, a pour matière les choses humaines et pour fin le bonheur de la vie humaine, que la politique s'applique à réaliser, tandis que l'activité théorique, *τὸ θεωρητικόν*, a pour matière les affaires divines et pour fin le « bonheur théorique »¹²⁰. En fait, par cette manière de concevoir la vie pratique, les Stoïciens nous montrent que l'essentiel de la *πρακτικός βίος* consiste dans ce que Platon en excluait pour l'attribuer à la *γνωσική*¹²¹.

Il ressort de ce que nous venons dire que chez les Stoïciens la *πρακτική* qui fait partie intégrante de la vie politique, fait aussi partie des obligations de l'homme sage, qui n'est pas un homme solitaire, au contraire c'est un homme de la cité en étant par nature sociable et « pratique » comme nous le présente Chrysippe, selon Diogène Laërce dans le *Stoicorum veterum fragmenta* : « L'homme vertueux, en effet, ne vivra pas dans la solitude, car il est par nature, sociable et pratique »¹²².

En ce qui concerne le schéma stoïcien, il faut préciser que le même Chrysippe distinguait trois genres de vie : théorique *θεωρητικός βίος*, pratique *πρακτικός βίος* et logique *λογικός βίος*¹²³. Chrysippe, d'après Diogène Laërce, exhortait à choisir entre ces trois types de vies le troisième parce que, disait-il, « l'animal raisonnable a été engendré par

¹¹⁸ Cf. introduction d'A. GUILLAUMONT du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC170, p. 41.

¹¹⁹ R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, p. 188.

¹²⁰ J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tome II, éd. STEREOTYPA, Stuttgart, 1964, p. 19, n° 49.

¹²¹ Voir l'analyse d'A. Guillaumont dans l'introduction du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170, p. 42.

¹²² J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tome III, éd. STEREOTYPA, Stuttgart, 1964, p. 160, n°628 : *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐν ἐρημίᾳ, ψασί, βιώσεται ὁ σπουδαῖος. Κοινωνικός γὰρ ψύσει καὶ πρακτικός.*

¹²³ R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, p. 144.

la nature expressément à la fois pour l'activité théorique et l'activité pratique »¹²⁴, et en ce sens les stoïciens sont bien les héritiers d'Aristote. Cette sentence stoïcienne nous fait comprendre que ce type de vie logique (*λογικὸς βίος*)¹²⁵ présuppose ou permet la manifestation des deux autres types qui font partie de cette série proposée par Chrysippe¹²⁶. En d'autres termes, ce choix proposé par les Stoïciens est, en effet, l'idéal de la vie qui est à la fois pratique et contemplatif, et auquel nous pouvons arriver seulement par cette vie logique *λογικὸς βίος*, qui est selon leur conception la vie selon la nature. Ainsi, nous voyons que conformément à la doctrine stoïcienne l'homme n'est rendu apte que par la *λογικὸς βίος* qui inclut tant la vie active que la vie contemplative¹²⁷.

Après ces premières remarques sur la notion de *praktikè* selon la pensée philosophique grecque, nous nous arrêtons sur la conception de Philon d'Alexandrie, laquelle pour la première fois prend un nouveau sens, précisément spirituel. C'est lui qui va voir dans cette étape de la vie spirituelle une activité spécifiquement morale et religieuse. Dans son ouvrage *De praemiis et poenis*, Philon écrit que la meilleure des choses de la vie spirituelle est le *θεωρητικὸς βίος* (la vie contemplative), caractéristique à la vieillesse, qui est précédé par le *πρακτικὸς βίος*, mené durant la jeunesse :

Enfin pour qui s'est formé à la sagesse par l'entraînement, c'est la vision ; car la vie contemplative de la vieillesse, succédant à la vie active de la jeunesse, est la meilleure et la plus sainte [...] ¹²⁸.

D'ailleurs, Philon, dans les chapitres qui précèdent cette graduation de la vie spirituelle nous explique ce qu'il entend par la « vie pratique ou active » en nous donnant comme exemple le type de vie ascétique que pratiquait Jacob l'ascète, en comprenant ainsi, par *l'ἄσκησις*, la vie active par excellence :

¹²⁴ J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, tome III, éd. STEREOTYPA, Stuttgart, rééd. 1964, p. 173, n° 687 : *Βίων δὲ τῶν ὄντων, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογικοῦ, τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον γεγονέναι γὰρ ὑπὸ φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν.*

¹²⁵ Par rapport à l'expression *λογικὸς βίος* il faut noter que celle-ci n'a pas eu un véritable succès dans la pensée philosophique grecque. R. Joly dans son étude *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique* fait cette remarque et il explique qu'à sa connaissance cette expression n'a été employée que dans ce texte de Diogène Laërce et dans un seul texte de Philon d'Alexandrie (voir PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, §40, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, éd. CERF, Paris, 1961). Nous avons choisi de présenter cette expression parce qu'elle est en fait une synthèse des deux autres genres de vie, celle pratique et celle théorique qui nous intéresse.

¹²⁶ R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, p. 145.

¹²⁷ Voir l'analyse de A. Guillaumont dans l'introduction du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170, p. 42.

¹²⁸ PHILON D'ALEXANDRIE, *De praemiis et poenis de exsecrationibus*, introduction, traduction et notes par A. Beckaert, éd. CERF, Paris, 1961, p. 66-67 (§ 51).

Après l'autodidacte¹²⁹ qui dispose des largesses de la nature, le troisième type de perfection est l'ascète¹³⁰, gratifié d'une récompense de choix, qui est la vision de Dieu. Après avoir, en effet, expérimenté tout ce que touche à la vie humaine, après avoir tout pratiqué bien sérieusement sans éluder ni effort, ni danger dans l'espoir de dépister l'adorable vérité [...]. Alors donc qu'il avait tenu fermé l'œil de l'âme, il s'est mis à l'ouvrir non sans difficulté, par ces incessants combats¹³¹.

Il en ressort que Philon d'Alexandrie comprend la *praktikè* comme une ascèse, dont le modèle est Jacob, et qui consiste essentiellement dans l'effort manifesté par « ces incessants combats » pour avoir comme résultat la découverte de « l'adorable vérité » qui est la vie contemplative¹³². Et si pour Philon d'Alexandrie « la vie pratique » s'identifie à l'ascèse qui est ici symbolisée par la personnalité du grand patriarche de l'Ancien Testament, Jacob, nous devons voir ce que comprend notre auteur par l'ascèse. Ainsi, pour lui l'ascèse est un renoncement au plaisir, qui est vu comme une mauvaise utilisation des sens et qui a comme résultat les vices ou les passions. Mais cette libération présuppose l'essence même de l'acte ascétique, c'est-à-dire l'effort, le labeur qui fait possible le détachement du plaisir, la lutte contre ces passions et l'atteinte de son but¹³³. En effet, le but visé est une vie spirituelle vue comme une libération de cet asservissement, et en même temps une consécration totale de l'être humain à Dieu, en se décentrant de lui-même pour s'abandonner entièrement à Dieu¹³⁴.

Un autre passage qui prouve que la *πρακτική* était déjà conçue comme une activité de nature principalement morale et religieuse, directement ordonnée à la recherche de la vision de Dieu se trouve aussi chez Philon dans le début de son *De vita contemplativa*, où celui-ci oppose aux « Esséniens », qui mènent la vie pratique, les Thérapeutes, qui se consacrent à la contemplation¹³⁵ :

¹²⁹ Il s'agit de Jacob l'ascète.

¹³⁰ M. CANEVET, *Philon d'Alexandrie. Maître spirituel*, éd. CERF, Paris, 2009, p. 90 (note de bas page n° 3) : « Rappelons que les trois patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, représentent trois attitudes de l'âme humaine : la foi, la joie parfaite et l'effort ; mais ces trois attitudes doivent exister toutes les trois dans la même âme et personne n'est dispensé, au moins au début de sa vie spirituelle, de l'effort ».

¹³¹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De praemiis et poenis de exsecrationibus*, p. 66-67 (§ 36 - 37).

¹³² J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, éd. CERF, Paris, 2012, p. 190.

¹³³ PHILON D'ALEXANDRIE, *De sacrificiis Abelis et Caini*, introd. trad et notes par A. Méasson, éd. CERF, Paris, 1966, p. 99-105 (§ 35-41). Dans ces chapitres Philon fait un éloge de l'effort ascétique.

¹³⁴ M. CANEVET, *Philon d'Alexandrie. Maître spirituel*, p. 87.

¹³⁵ En partant de l'interrogation de F. Daumas dans l'introduction qu'il a fait au *De vita contemplativa*, dans le sous-chapitre « Les Thérapeutes et l'origine du monachisme chrétien » (voir PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, introduction et notes par F. Daumas, traduction par P. Miquel, éd. CERF, Paris, 1963, p.

Après mon traité sur les Esséniens, qui ont consacré à la vie active (*πρακτικός βίος*) leur zèle et leurs efforts [...], je vais toute de suite donner aussi aux adeptes de la vie contemplative (*θεωρητικός βίος*) la part qui leur revient dans mes propos [...]¹³⁶.

À première vue il semble que par ce texte Philon ne fait qu'une annonce de ce qui suivra son ouvrage, mais il y marque déjà une hiérarchie des étapes de la vie spirituelle. De même, saint Jean Cassien suivra l'exemple de Philon au début de ses *Institutions* quand il annonce que cet ouvrage aura comme objet la présentation de l'homme extérieur, alors que les *Conférences* vont aborder l'homme intérieur, en marquant ainsi les deux étapes de la vie spirituelle¹³⁷. Il faut, donc, préciser que pour Philon, comme après pour Origène, Évagre ou Cassien, il s'agit d'un chemin à parcourir pour arriver à la vision de Dieu, et celui-ci se réalise en commençant par la vie active, et ensuite continuera par la vie contemplative.

Parmi les auteurs chrétiens qui ont mis leur marque sur ce sujet-là et qui ont réellement influencé Évagre, il y a sans doute Origène. Il est important de noter que c'est Origène qui pour la première fois a conçu les deux étapes de la vie spirituelle comme symbolisées, celle de la *πρακτική* (comme action) par Marthe, et celle de la *θεωρητική* (contemplation) par Marie, dans son *Commentaire de Jean*¹³⁸. De même, Origène dans ses *Homélie sur Luc* développe sa conception sur la manière dont on doit concevoir chaque étape, mais il décrit aussi la relation qui se tisse entre ces deux étapes. Voici ce qu'il dit :

On pourrait admettre avec vraisemblance que Marthe symbolise l'action, Marie la contemplation. Le mystère de la charité¹³⁹ est ôté à la vie active si l'enseignement et l'exhortation morale n'ont pas pour but la contemplation : car l'action et la contemplation n'existent pas l'une sans l'autre¹⁴⁰.

Origène exprime clairement dans le texte qu'on vient de citer un aspect essentiel de sa doctrine. Il souligne le caractère d'interdépendance de ces deux voies en disant qu'elles ne peuvent pas exister l'une sans l'autre. Origène va plus loin, dans son *Commentaire de Jean*, en commentant le mot ἀρχή du Prologue johannique en affirmant que les deux voies

58) nous voulons remarquer que saint Jean Cassien va suivre la même méthode par laquelle il va attribuer la vie pratique aux cénobites et celle contemplative aux ermites ou anachorètes.

¹³⁶ PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, p. 78-79 (§ 1).

¹³⁷ Cf. *Inst.* 2, 9.

¹³⁸ Voir l'analyse de A. Guillaumont dans l'introduction du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC170, p. 43.

¹³⁹ Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc*, SC 87, introduction, traduction et notes par H.Crouzel, F. Fournier et P. Périchon, éd. CERF, Paris, 1962, - voir la note de bas page p. 521 : « Le mot « mystère » indique seulement ici la valeur surnaturelle des actes de charité ».

¹⁴⁰ ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc*, p. 521-522, (Fr. 72 – Lc, 10, 38).

πρακτικός et *θεωρητικός* ne doivent être qualifiées seulement comme deux activités égales et complémentaires, mais il nous présente une hiérarchie qui existe dans ce schéma, c'est-à-dire que la *praktikè* est subordonnée à la *théorétique*, et directement ordonnée à cette dernière :

L'une d'eux concerne un passage, ainsi le commencement d'une route et de son parcours, comme on le voit d'après le texte « le commencement de la bonne voie, c'est d'accomplir la justice » (Prov. 16, 7). Comme la bonne voie est la plus longue, il faut comprendre qu'au début se situe la vie pratique, indiquée par « accomplir la justice » et, dans la suite, la « vie contemplative¹⁴¹.

Il y a deux choses importantes à remarquer dans ce commentaire d'Origène : la première met en lumière le caractère moral de la vie pratique, lorsqu'il dit « qu'au début se situe la vie pratique qui est le commencement de la bonne voie et qui a comme attribut l'accomplissement de la justice », et une deuxième chose qui souligne est que cette vie pratique n'est pas l'étape ultime du chemin spirituel (« la bonne voie »), car elle doit être à son tour suivie par la vie théorique (contemplative).

Il est opportun de mentionner que le sens donné au mot *πρακτικός* par Origène dans ces textes est celui qui est le plus près du sens évagrien. Ainsi, après cette brève présentation du mot et de la conception du *πρακτικός*, tant dans la philosophie grecque que dans la pensée d'Origène qui ont influencé Évagre le Pontique, on va poursuivre une analyse plus détaillée de la doctrine spirituelle de ce dernier qui à son tour a beaucoup influencé saint Jean Cassien.

b) La doctrine évagrienne du πρακτικός : l'emploi du mot πρακτικός

Après Origène, tant Évagre que Cassien chargeront les deux concepts d'un nouveau contenu, spécifiquement chrétien, en mettant en relief la relation entre ces deux types de vie. Chez ces deux écrivains, les deux concepts constituent, comme on va voir, les deux piliers de la vie spirituelle¹⁴².

Pour Évagre, la vie pratique est le concept qui se trouve à la base de sa réflexion sur la vie spirituelle. Par l'utilisation du terme *πρακτικός* dans ses textes, Évagre nous offre deux perspectives sur cette notion. Ainsi, quand il utilise l'adjectif *πρακτικός*¹⁴³ de manière

¹⁴¹ ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, Tome I, SC 120, traduction et notes par C. Blanc, éd. CERF, Paris, 1966, p. 106-107 (§91 sur Jn 1, 1).

¹⁴² G. BUNGE, *Vases d'argile. La pratique de la prière personnelle suivant la tradition de saints Pères*, SO 73 Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1998, p. 38.

¹⁴³ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres des disciples d'Évagre*, SC n° 514, introduction, traduction et notes par P. Géhin, éd. CERF, Paris, 2007, p. 57.

substantivée au masculin c'est pour désigner le moine, plus exactement l'anachorète¹⁴⁴, c'est-à-dire celui qui s'est retiré du monde et a renoncé à s'occuper des affaires humaines d'un côté, et à assumer des fonctions actives dans l'Église de l'autre côté. En d'autres termes, il s'agit de quelqu'un qui vit dans l'*hésychia* (ἡσυχία)¹⁴⁵ et qui mène la lutte ascétique contre les passions et les pensées. En effet, la *πρακτική* telle qu'Évagre l'exprime dans son *Praktikos*, implique une anachorèse préalable, et déjà établie, l'*hésychia*. Il faut préciser que cette doctrine spirituelle exposée dans le contenu du *Praktikos* est consacrée entièrement et exclusivement aux moines qui mènent la vie anachorétique, ou du moins semi anachorétique, telle qu'elle se pratiquait au désert de Kellia, et non aux cénobites comme fera Jean Cassien dans ses *Institutions*¹⁴⁶.

La deuxième perspective donnée par Évagre, et celle qui nous intéresse plus dans notre démarche, vient de l'emploi du mot *πρακτικός* au féminin pour définir l'ascèse elle-même. Évagre va développer le sens déjà vu chez Philon et chez Origène, mais contrairement à ces deux auteurs, il donnera à la *praktikè*, comme nous allons le voir, un contenu essentiellement ascétique et adapté à l'état de vie anachorétique, en la définissant ainsi par rapport à son but, l'impassibilité (*apatheia*)¹⁴⁷. Mais celle-ci n'est pas le but ultime, elle n'est

¹⁴⁴ *Αναχωρήσις* – retraite. L'anachorète est celui qui vit seul, séparé des hommes ; c'est le moine solitaire ou ermite, par opposition au moine cénobite qui vit dans une communauté (voir P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, SO 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 67-72. Dans son *Traité pratique* §52, Évagre le Pontique en parlant de l'anachorèse dit que celle-ci a comme rôle la guérison des passions. Voir aussi une analyse sur la synonymie existante au début du monachisme entre ces deux termes *Αναχωρήσις* et *Ἠσυχία* dans I. HAUSSHERR, *La vie contemplative, d'après l'hésychasme*, SO 3, Abbaye de la Bellefontaine, p. 12-14.

¹⁴⁵ Ἠσυχία - solitude, tranquillité, silence. Voir P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, SO 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 143- 180. Tant Évagre, que Cassien décrit la manifestation de l'hésychia. D'après TLG Évagre utilise cette notion dans plusieurs de ses ouvrages : *Scholies aux Proverbes*, § 90, 91, 141 ; *Traité à Euloge*, vol. 79, p. 1100, 1109, 1113, 1117, 1125, 1133 ; *Principes de la vie monastique*, vol. 40, p. 1252, 1253, 1256, 1257, 1260, 1261 ; *Sentences aux moines*, § 95 ; *Sur les huit esprits du mal*, vol. 79, p. 1144, 1148 ; *Instruction aux moines*, vol. 79, 1236. Par exemple Cassien dans ses *Institutions* (4, 41, 1-2) prescrit à ses moines d'être comme s'ils étaient sourds, muets et aveugles, en soulignant ainsi que le silence est une ascèse de combat, une mortification des sens.

¹⁴⁶ Voir l'analyse de A. GUILLAUMONT dans l'introduction du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170, p. 48.

¹⁴⁷ Ἀπάθεια - l'impassibilité. Voir P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, SO 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 113-132. En fait, c'est Clément d'Alexandrie qui introduira dans le langage chrétien le terme d'*apatheia*, et à partir des Cappadociens, et surtout d'Évagre le Pontique cette notion sera reprise par la spiritualité monastique savante où elle jouera un rôle essentiel (voir L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité du Nouveau Testament et des pères*, tome I, éd. Cerf, Paris, 2011, p. 334-335). Pour Évagre cette notion a une grande importance, comme nous allons voir dans le sous-chapitre qu'on va dédier à la comparaison de la doctrine de Cassien et celle d'Évagre sur ce sujet-là. De toute façon, on souligne ici que tant chez Évagre que chez Cassien l'*apatheia* n'est pas simplement l'impassibilité, elle est plutôt définie comme *la pureté du cœur*, parce que traduire par « impassibilité » pourrait être interprété dans le sens de l'impassibilité divine. Saint Jean Cassien a senti ce danger, pour cela il va s'abstenir de rendre *apatheia* par le mot latin *impassibilitas*, mais il ne va pas employer ni le mot grec, par

recherchée que parce qu'elle est la condition de la science spirituelle ou de la vie contemplative comme nous dit Évagre lui-même :

Mais, tant que nous n'avons pas goûté de la science, exerçons-nous ardemment à la pratique, en montrant à Dieu que notre but est de faire toute en vue de sa science¹⁴⁸.

Ainsi, à l'acquisition des vertus, à l'observance des commandements, à la lutte contre les mauvaises pensées correspond ce que notre auteur appelle la vie pratique, la *praktikè*, qui n'est qu'une première étape à parcourir. Cette phase trouvera son achèvement dans la *gnostikè* (*phusikè* et *théologikè*) ou dans la vie contemplative qui constitue le but final, c'est-à-dire la science de Dieu. Pour cela Évagre exprime cette exhortation : « exerçons-nous ardemment à la pratique », car nous ne pouvons pas arriver à la science sans passer par la *praktikè*¹⁴⁹.

c) Une définition de la *πρακτική* évagrienne

En observant donc les deux perspectives qui ressortent de l'emploi de ce terme dans les textes évagriens, nous allons voir maintenant ce que comprend Évagre par cette vie pratique. La définition la plus renommée qu'on trouve chez lui est exposée dans son *Traité pratique* ainsi : « La pratique est la méthode spirituelle de purification de la partie passionnée de l'âme »¹⁵⁰.

Comme souligné dans le passage précédent, notre auteur définit d'une part la vie pratique par rapport à son but qu'il nomme « la purification de l'âme », c'est-à-dire

contre il va utiliser le vocable *puritas cordis*, *puritas mentis* ou *tranquilitas mentis* (voir aussi T. SPIDLIK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 264). Pour une étude approfondie sur cette notion voir M. SPANNEUT, « L'apatheia chrétienne aux quatre premiers siècles », article dans *Proche-Orient Chrétien*, Tome 52, Fasc. 3-4, p. 165-302.

¹⁴⁸ ÉVAGRE LE PONTIQUE, TP 32 : Ἐν ὅσῳ δὲ ἐσμεν γνώσεως ἄγευστοι, τὴν πρακτικὴν προθύμως κατεργαζόμεθα, τὸν σκοπὸν ἡμῶν δεικνύντες Θεῷ ὅτι πάντα πράττομεν τῆς αὐτοῦ γνώσεως ἕνεκεν.

¹⁴⁹ E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, éd. Artège, 2012, Perpignan, p. 90; voir aussi L. DYSINGER, *Psalmody and prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, 2005, p. 34-35.

¹⁵⁰ ÉVAGRE LE PONTIQUE, TP 78 : Πρακτικὴ ἐστὶ μέθοδος πνευματικὴ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.

l'ἀπάθεια, et en deuxième temps il exprime la relation de conditionnalité entre les deux, la *praktikè* étant ainsi tout ordonnée à la *gnostikè*¹⁵¹ (la vie contemplative)¹⁵².

Il est intéressant de marquer l'importance de cette définition que nous donne Évagre à la vie pratique en tant que *méthode spirituelle*¹⁵³ de purification par rapport à la conception sur la *praktikè*, tant dans la pensée platonicienne, stoïcienne, que chrétienne jusqu'à Évagre. Spidlik fait remarquer que si « la pratique est la méthode spirituelle de purification de la partie passionnée de l'âme »¹⁵⁴, et si donc la *praktikè* est identifiée à la purification, sa priorité sur la *théôria* est acceptable pour tous, platoniciens, stoïciens et chrétiens¹⁵⁵, d'où ressort clairement l'évolution que cette conception a connue sous la plume d'Évagre. Gabriel Bunge affirme que cette définition contient d'une manière précise et concise, en effet, le cœur de la doctrine d'Évagre relative à ce que nous appelons « la vie spirituelle »¹⁵⁶.

On voit que l'objet de la *praktikè* est l'âme, plus précisément sa partie passionnée, ce qui nous renvoie à la question de la structure de l'âme. Évagre reprend en effet la structure platonicienne de la division tripartite de l'âme en assumant le vocabulaire platonicien, auquel Évagre donnera un nouvel sens, chrétien.

Selon la terminologie évagrienne, reprise d'une large tradition philosophique antérieure et paulinienne, l'âme a différentes « facultés » ou « parties ». Toutefois, l'homme est conscient d'une manière tout à fait intuitive que, dans son être profond, il est *un*. Pour Évagre le Pontique ce noyau inaliénable c'est le *noûs*, l'intellect, en sachant que celui-ci n'est souvent qu'un synonyme de *pneuma* (l'esprit). Cet intellect (*noûs*) selon le vocabulaire

¹⁵¹ L. DYSINGER, *Psalmody and prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, p. 37.

¹⁵² I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité De l'oraison d'Évagre le Pontique*, éd. Beauchesne, Paris, 1960, p. 15.

¹⁵³ Nous observons qu'Évagre emploie le mot « méthode (*μέθοδος*) », dans le domaine de la foi, chose qui est en effet étrange. E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 43 fait une analyse tout à fait intéressante à ce sujet-là en disant que nous associons naturellement ce terme au domaine de la technique, d'où on peut conclure que la vie spirituelle n'est autre chose qu'un ensemble des procédés par lesquels nous acquérons d'une façon obligatoirement la purification visée. Le choix de ce terme par Évagre est expliqué par G. BUNGE (dans *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine, SO 67*, Abbaye de la Bellefontaine, 1996, p. 30-36) qui fait d'une part une analyse étymologique du mot *méthode* qui vient du grec « méta-odos » et désigne une voie, un chemin à suivre ; et d'autre part il souligne le fait que pour Évagre cette voie purificatrice suppose la collaboration de la personne humaine avec l'aide de Dieu. Cette deuxième perspective ressort aussi du fait qu'Évagre ajoute au mot méthode l'adjectif « spirituelle » qui montre clairement la présence de Dieu pour soutenir l'homme dans sa démarche

¹⁵⁴ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *TP 78*.

¹⁵⁵ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. 2. La prière*, p. 191.

¹⁵⁶ G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine, SO 67*, Abbaye de la Bellefontaine, 1996, p. 27.

évagrien désigne l'âme raisonnable qui a trois « facultés » distinctes ou « puissances » (*dynameis*)¹⁵⁷. Évagre, comme Platon¹⁵⁸, distingue, donc, dans l'âme trois parties : la partie rationnelle τὸ λογικόν (ou intellect *νοῦς* au sens restreint de l'intelligence ; faculté directrice τὸ ἡγεμονικόν), la partie irascible τὸ θυμικόν (ou irascibilité *θυμός*), la partie concupiscible τὸ ἐπιθυμητικόν (concupiscence *ἐπιθυμία*). Les deux dernières, la partie irascible et la partie concupiscible, que les hommes ont en commun avec les animaux, forment ensemble la partie nommée « la partie passionnée de l'âme », parce que c'est en elles que résident les passions. Parmi les passions, les unes relèvent particulièrement de la partie concupiscible, par exemple la gourmandise ou la fornication, les autres de la partie irascible, telle la colère. Évagre dénomme parfois les premières « passions du corps », parce qu'elles tirent leur origine du corps ou « des besoins naturels de la chair », les secondes les « passions de l'âme », parce qu'elles naissent « des mouvements de l'âme »¹⁵⁹, au contact des autres hommes¹⁶⁰. Pour conclure, ces deux parties ensemble représentent tant la partie irrationnelle que la partie dite passionnée (*pathétikon*) de l'âme, toutes les deux étant ainsi la porte d'entrée des passions¹⁶¹.

Guillaumont dans ses notes¹⁶² sur le *Traité pratique* explique que le traducteur syriaque a bien traduit le mot *praktikè* par *pulhânâ d'puqdânê*, « la pratique des commandements », en argumentant qu'Évagre lui-même, dans le chapitre 81 de son *Traité pratique*, soutient en effet cette compréhension de la *praktikè* qui a pour fondement la pratique des commandements : « La charité est la fille de l'impassibilité ; l'impassibilité est la fleur de la pratique ; la pratique repose sur l'observance des commandements [...] »¹⁶³. Guillaumont conclut néanmoins que la pratique ne se confond pas avec l'observance des commandements, elle se constitue, peut-on dire, comme un exercice des vertus, donc elle a plutôt pour objet l'acquisition des vertus. Voici donc un premier aspect essentiel positif de la vie pratique telle qu'elle est conçue par Évagre. Nous voulons rappeler aussi l'autre aspect, celui qu'on peut nommer négatif. Ce deuxième aspect relève du fait que pour Évagre la *praktikè* consiste principalement dans la lutte ascétique rude contre les pensées et les

¹⁵⁷ G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, p. 29.

¹⁵⁸ J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, p. 31.

¹⁵⁹ Cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *TP* 35 : « Les passions de l'âme tirent des hommes leur origine, celles du corps, du corps [...] ».

¹⁶⁰ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 208-209.

¹⁶¹ G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, p. 29

¹⁶² ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170, introduction par A. GUILLAUMONT, éd. CERF, Paris, 1971, p. 52.

¹⁶³ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *TP* 81 : Ἀπαθείας ἔργονον ἀγάπη· ἀπάθεια δὲ ἐστὶν ἄνθος τῆς πρακτικῆς·

passions. On va développer longuement ce deuxième aspect après avoir présenté le schéma évagrien concernant les vertus.

II.2. Les deux voies de la vie pratique

a) Une ascèse positive : le schéma des cinq vertus

Dans le *Prologue* de son *Praktikos*, Évagre nous présente cinq vertus fondamentales qui composent un schéma ascensionnel, schéma qui restera toujours inchangé en ce qui concerne l'ordre de ces vertus :

La foi (πίστις), enfants, est affermie par la crainte (φόβος) de Dieu, et celle-ci, à son tour par l'abstinence (ἐγκράτεια) ; celle-ci est rendue inflexible par la persévérance (ὕπομονή) et par l'espérance (ἐλπίς), desquelles naît l'impassibilité (ἀπάθεια) qui a pour fille la charité, et la charité est la porte de la science naturelle, à laquelle succèdent la théologie et, au terme, la béatitude¹⁶⁴.

On observe, donc, que la foi *πίστις* est au point de départ de la *praktikè*, en tant qu'exercice d'acquisition des vertus, sur elle s'affermi la crainte *φόβος* de Dieu, de laquelle découle *ἐγκράτεια*, vertu ascétique essentielle¹⁶⁵ ; là-dessus s'ajoutera la patience, qui a pour rôle non seulement de résister à l'attrait du plaisir mais de supporter tout ce qui est pénible. De celle-ci, enfin, naît l'espérance, qui représente l'attente des biens spirituels véritables. Le résultat de tout cet enchaînement c'est l'*apatheia*, cette dernière engendrant la charité. Cette explication est évidemment de la plus haute importance pour bien situer la place qu'occupe la *πρακτικὴ μέθοδος* dans l'ensemble du programme spirituel proposé par Évagre le Pontique¹⁶⁶. En outre, on voit bien que les trois étapes principales de ce parcours dessiné par Évagre nous rappellent les trois vertus majeures, la foi, l'espérance et la charité célébrées par saint Paul dans sa première *Epître aux Corinthiens*¹⁶⁷.

¹⁶⁴ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *TP* Prologue 8.

¹⁶⁵ La vision d'Évagre sur *ἐγκράτεια* en tant que dépassement du corps est aussi une influence qui vient de Clément d'Alexandrie. Lire aussi l'article de M.R. JURADO, « Le concept de « monde » chez Clément d'Alexandrie », *Revue d'histoire de la spiritualité (Revue d'ascétique et de mystique)*, tome 48, 1972, Paris, p. 5-24.

¹⁶⁶ L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité du Nouveau Testament et des pères*, p.463.

¹⁶⁷ I Cor 13, 13 ; voir A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie : Le monachisme grec. De la vie de Pacôme aux écrits d'Évagre le Pontique (IV-V siècles)*, éd. Studia Anselmiana, Roma, 2015, p. 209.

Ce passage de 1 Co est, en effet, une synthèse du chemin spirituel proposé pour que la *praktikè* arrive jusqu'au terme suprême, la béatitude. C'est un progrès continu, une croissance vitale comme le remarque Irénée Hausherr¹⁶⁸. Toutefois, il faut mentionner que ce lien entre *praktikè* et foi ne trouve pas son origine dans la pensée évagrienne, il a été repris par Évagre peut-être de Clément d'Alexandrie qui l'a créé et l'a employé pour la première fois dans son œuvre *Les Stromates*¹⁶⁹ :

C'est donc une chose divine qu'un si grand changement : passer de l'incrédulité à la foi et de commencer à croire par l'espérance et par la crainte. Précisément ainsi la foi nous apparaît comme le premier mouvement qui incline au salut ; après quoi, la crainte, l'espérance et le repentir, se développant avec la maîtrise de soi et la constance, nous conduisent jusqu'à la charité et à la gnose.

Comme on l'a vu, Évagre met dans un ordre bien défini les cinq vertus et ne suit pas exactement le même ordre que celui donné par Clément. L'idée essentielle qu'on peut tirer des textes des deux auteurs est qu'il s'agit d'une logique spirituelle dans cet ordre. Chaque vertu acquise donne la possibilité de gagner la prochaine. Cette façon de penser, d'une part l'ordre des vertus et de l'autre le fait que de chaque vertu naît une autre, est soutenue dans un autre passage des *Stromates* de Clément, quand il est dit que

[...] les vertus s'accompagnent les unes les autres, est-il besoin de le dire, que la foi s'exerce à propos du repentir et de l'espérance, [...], et que leur pratique persévérante, à toutes, jointe à l'effort et à l'étude, aboutit à la charité, et que celle-ci trouve sa perfection dans la gnose¹⁷⁰.

Donc, en empruntant la formule du Clément d'Alexandrie, Évagre réussit à transmettre « une formulation fixe et définitive à un enseignement traditionnel, qui avant lui avait encore une forme flottante » comme le souligne bien Guillaumont dans l'introduction du *Traité pratique*¹⁷¹.

Il est intéressant de noter, néanmoins, qu'Évagre dans un autre passage reprend le schéma des cinq vertus en inversant l'ordre dont nous avons parlé. Voici en effet comment dans le chapitre 81 de son *Praktikos* notre auteur présente ce programme ascensionnel de la vie spirituelle :

La charité est la fille de l'impassibilité ; l'impassibilité est la fleur de la pratique ; la pratique repose sur l'observance des commandements ; ceux-

¹⁶⁸ I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, p. 77.

¹⁶⁹ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate II*, SC38 introduction et notes par P.Th. Camelot, texte grec et traduction par Cl. Mondésert, éd. Cerf, Paris, 1954, p. 57 (ch. 6, 31).

¹⁷⁰ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates ; Stromate II*, SC38, p. 69 (§ 9, 45, 1)

¹⁷¹ Cf. l'analyse d'A. GUILLAUMONT dans l'introduction du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC170, p. 55.

ci ont pour gardien la crainte de Dieu, laquelle est un produit de la foi droite ; et la foi est un bien immanent, elle qui existe naturellement même chez ceux qui ne croient pas encore en Dieu¹⁷².

Donc, la pratique ou *πρακτικὴ μέθοδος* c'est le domaine par excellence des vertus ou des commandements selon Évagre, et elle s'achève dans l'accès à l'*apatheia*, c'est-à-dire à la libération des passions (*pathé*) qui jusqu'alors dominaient l'homme. L'*apatheia* ne doit pas être comprise comme l'absence totale de passions, mais par elle l'âme obtient un tel pouvoir sur ses facultés qui sont ainsi dirigées vers Dieu, et les passions ne sont pas laissées à prendre racine en elle¹⁷³. Évagre affirme nettement dans le *Praktikos* que l'*apatheia* ne suppose pas la suppression totale de la partie irascible (*θυμός*) et de celle concupiscible (*ἐπιθυμία*), mais qu'elle a comme rôle de les purifier¹⁷⁴, car celles-ci doivent agir en conformité avec leur nature ; la concupiscible en désirant la vertu¹⁷⁵, et l'irascible en luttant contre les démons¹⁷⁶.

Une fois l'*apatheia* acquise, commence l'autre processus fondamental de la vie spirituelle, c'est-à-dire le développement de la « gnose » ou de la contemplation, selon l'enseignement d'Évagre. De toute façon l'aspect le plus important à mentionner est qu'Évagre en prenant pour point de départ les analyses de Clément d'Alexandrie développe une conception tout à fait dynamique des vertus, et leur apporte cette rigueur cohérente qui sera un des traits les plus constants de la pensée évagrienne¹⁷⁷.

b) Une ascèse négative : la lutte contre les pensées

Si nous avons pu parler de la *praktikè* comme exercice des vertus, en mettant en lumière une perspective positive de l'ascèse, maintenant nous allons mettre en évidence le trait négatif de l'ascèse, celui du combat spirituel ou celui de la lutte contre les « pensées », tel qu'il est conçu par Évagre.

¹⁷² ÉVAGRE LE PONTIQUE, *TP* 81.

¹⁷³ E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 85.

¹⁷⁴ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 265.

¹⁷⁵ ÉVAGRE, *TP* 86 : « L'âme raisonnable agit selon la nature quand sa partie concupiscible tend à la vertu, quand sa partie irascible lutte pour elle [...] ».

¹⁷⁶ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *TP* 24 : « La nature de la partie irascible c'est de combattre les démons [...] ».

¹⁷⁷ L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, p. 461-462.

Le but de la *πρακτικὴ μέθοδος* est de « purifier » complètement les deux facultés qui composent la partie passionnée de l'âme, c'est-à-dire la partie irascible et la partie concupiscible, de toutes les souillures des passions et mauvaises pensées¹⁷⁸. Cette purification peut se réaliser par ce que notre auteur nomme le combat contre les démons (pensées- *λογισμοί*).

Le *Traité pratique* d'Évagre a, en effet, comme objet d'étude l'analyse des huit pensées fondamentales, l'examen de leur origine et la manière dont elles se manifestent, ainsi que les remèdes pour chacune d'elles. Ce traité contient presque entièrement la conception évagrienne sur le combat que le moine doit mener contre les pensées et comment il peut se servir des divers moyens pour réussir à arriver à l'impassibilité (*apatheia*).

Pour voir l'importance qu'occupent les pensées dans la doctrine spirituelle d'Évagre commençons par citer le chapitre 48 du *Traité pratique*, qui dit clairement que les instruments préférés par les démons pour attaquer les moines sont les pensées :

Avec les séculiers, les démons luttent en utilisant de préférence les objets. Mais avec les moines, c'est, le plus souvent, en utilisant les pensées ; les objets, en effet, leur font défaut à cause de la solitude¹⁷⁹.

Pour Évagre, le moine est celui qui par définition s'est retiré du monde par l'anachorèse avec pour but fondamental la contemplation de Dieu. Ainsi, le moine renonce à tout ce que signifie la vie du monde : le mariage, les richesses et les occupations humaines, qui ne sont pour lui qu'une source de division et d'agitation, et pour cela il s'est établi dans l'*hésychia* (*ἡσυχία*), c'est-à-dire dans le calme que procure la solitude où il peut se consacrer totalement à la recherche de la science de Dieu.

V. Desprez dans son ouvrage dédié au monachisme primitif¹⁸⁰ cite un texte évagrien dans lequel nous trouvons une caractérisation du style de vie qu'Évagre lui-même proposait aux moines. Il s'agit d'un passage du traité d'Évagre intitulé *Les bases de la vie monastique*¹⁸¹ :

¹⁷⁸ Voir l'introduction de G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, p. 38.

¹⁷⁹ ÉVAGRE, TP 48 : *Τοῖς μὲν κοσμικοῖς οἱ δαίμονες διὰ τῶν πραγμάτων μᾶλλον παλαίουσι, τοῖς δὲ μοναχοῖς ὡς ἐπὶ πλεῖστον διὰ τῶν λογισμῶν· πραγμάτων γὰρ διὰ τὴν ἐρημίαν ἐστέρηνται*.

¹⁸⁰ V. DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, SO 72, Abbaye de la Bellefontaine, 1998.

¹⁸¹ Voir A. GUILLAUMONT, Introduction *Traité pratique*, p. 33 : Le texte de ce livre, *Les bases de la vie monastique*, a été conservé en grec, et est un traité consacré aux débutants, il définit les traits spécifiques de la vie monastique et les conditions requises pour être moine : célibat, renoncement au monde, pauvreté, travail manuel, solitude (*hésychia*), cette dernière étant un des sujets principaux. Desprez utilise la traduction de ce texte fait par Benoît Lavaud dans *Lettre de Ligugé*, (LL 124, 1967/4, p. 5-12). Voir également la présentation de ce livre dans A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 114.

Le moine est d'abord célibataire comme Jérémie (§1) ; exempt de soucis, étranger à toute pensée d'affaires et d'action, il n'a en vue que la tranquillité et le genre de vie de l'*hésychia* (§2). Dégagé de la matière, il recherchera l'impassibilité et retranchera tout désir (§3) .

Pour marquer l'importance de l'anachorèse, y compris de l'*hésychia* (*ἡσυχία*), en ce qui concerne l'efficacité¹⁸² de la *πρακτικὴ μέθοδος* en tant que combat spirituel contre les pensées, mais aussi pour souligner la distinction qu'Évagre fait entre les deux modes de vie monastique, celui cénobitique et celui anachorétique, rappelons un autre passage du *Praktikos* :

Contre les anachorètes, les démons combattent sans armes, mais contre ceux qui s'exercent à la vertu, dans les monastères ou dans les communautés, ils arment les plus négligents d'entre les frères. Or, cette seconde guerre est beaucoup moins lourde que la première, parce qu'il n'est pas possible de trouver sur la terre des hommes plus rancuniers que les démons, ou qui puissent assumer à la fois toute leur malfaisance¹⁸³.

Voilà, donc, ici une distinction nette entre les deux espèces de moines¹⁸⁴. Ces trois passages ont un double but : montrer d'une part que celui qui s'est éloigné de tout ce que représente le monde pour s'établir dans l'*hésychia* (*ἡσυχία*) arrive par celle-ci à un état où il n'est plus sollicité par les « objets » (*τὰ πράγματα*), les hommes (les frères) et les choses de ce monde, dont la fréquentation excite et entretient les pensées et les passions ; et d'autre part montrer que par l'*hésychia* le moine n'est pas devenu tout de suite un impassible, car l'*hésychia* n'est pas l'*apatheia*, elle est seulement l'état propice dans lequel le moine se peut libérer de tout ce que signifie le passé et les souvenirs, parce que les pensées sont formées principalement du souvenir des objets jadis perçus.

Ainsi, cette guerre est présentée comme ayant deux facettes, l'une visible et l'autre invisible, parce que parfois elle est menée par l'âme, le lieu où les vices ou les vertus, l'esprit et la chair se livrent un combat spirituel continu, et d'autres fois c'est le moine lui-même (corps et âme) qui mène la guerre contre les ennemis¹⁸⁵. Les ennemis ou les démons luttent contre les hommes par deux façons, cette guerre peut être matérielle ou immatérielle¹⁸⁶. Dans la guerre matérielle, le démon se sert des objets (*τὰ πράγματα*)¹⁸⁷, c'est-à-dire de toutes les

¹⁸² I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, p. 173.

¹⁸³ ÉVAGRE, *TP* 5.

¹⁸⁴ A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie : Le monachisme grec. De la vie de Pacôme aux écrits d'Évagre le Pontique (IV-V siècles)*, p. 209.

¹⁸⁵ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 225.

¹⁸⁶ ÉVAGRE, *TP* 34 : *Plus difficile que la guerre matérielle est l'immatérielle*.

¹⁸⁷ *Ibidem*, *TP* 48.

créatures animées et inanimées pour mener l'homme à pécher, et pour ceux qui vivent dans les monastères, les armes des démons sont simplement « les plus négligents d'entre les frères »¹⁸⁸. Au contraire, pour combattre les moines, c'est-à-dire les anachorètes, c'est, le plus souvent, en utilisant les pensées (*λογισμοί*)¹⁸⁹, ce qui est une guerre plus difficile que la guerre matérielle. On observe donc que du point de vue spirituel, et également psychologique, la guerre immatérielle est sans doute plus importante, à la différence de la guerre matérielle, parce qu'elle touche les racines même du péché qui sont les pensées¹⁹⁰.

Même si à une première vue, *l'hésychia* désigne d'ordinaire la solitude ou la retraite loin de toute activité, pour Évagre elle ne peut pas être définie comme une inaction ou une inactivité. Au contraire, chez Évagre, mais aussi chez Cassien, comme nous allons voir, le moine qui reste fermé dans sa cellule se livre à deux activités, dont l'une au moins doit être incessante : le travail manuel et la prière, qui elle aussi est considérée comme une peine (*ponos*)¹⁹¹. Mais au-delà de l'aspect physique ou corporel, visible, matériel de l'ascèse, la *praktikè* elle-même, qui est l'ascèse telle qu'elle est conçue par Évagre, est un travail continu qui se définit comme une action, mais surtout une action intérieure, psychique, de l'intellect¹⁹², comme nous le verrons.

Le style évagrien visant à décrire la *praktikè* d'une manière allégorique, en utilisant avec une fréquence élevée des expressions empruntées au langage de la lutte et de la guerre, des métaphores du domaine militaire et sportif, fait de la vie pratique un véritable combat spirituel qui doit être exercé par le *praktikos* (moine) pour arriver à *l'apatheia*. Ainsi on rencontre des vocables comme *ἀγών*, *πάλη*, *πόλεμος* l'anachorète doit lutter, *πολεμεῖν*, *μάχεσθαι* contre les ennemis *πόλεμοι*, ou contre les adversaires *ἀντικειμένοι*¹⁹³. Ce combat

¹⁸⁸ *Ibidem*, TP 5.

¹⁸⁹ *Ibidem*, TP 48.

¹⁹⁰ T. SPIDLIK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 231.

¹⁹¹ Lire P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, SO 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, art. « Ponos », p. 234-247. C'est le terme utilisé par les Pères du désert pour décrire le travail manuel pénible, soit selon Évagre « l'austérité du genre de vie » (*Traité pratique*, § 15). De même, on rencontre le synonyme du *ponos* qui est *kopos*, utilisé avec la même signification.

¹⁹² « Ce mot a été lancé par le père Irénée Harusherr dans sa conférence sur « les courants de la spiritualité orientale », donnée à l'Institut Pontifical Oriental le 11 mars 1934. Il y présente Évagre le Pontique comme l'inspirateur d'un courant intellectualiste, distinct à la fois de certaines formes de spiritualité primitives et des formes diffusées par le Pseudo-Macaire ou saint Basile », lire l'article de P. GEHIN, *Les développements récents de la recherche évagrienne*, (p. 103-125), p. 122 dans *OCP*, n°1, éd. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 2004.

¹⁹³ Cf. l'analyse d'A. GUILLAUMONT dans l'introduction du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC170, p. 95

spirituel est aussi un des thèmes fondamentaux de Cassien et occupe une grande place dans sa spiritualité¹⁹⁴.

Tant Évagre que Cassien nous parle de la *nécessité* de ce combat spirituel. Dans le chapitre 73 de son *Praktikos*, Évagre affirme « qu'il n'est pas possible d'acquérir la sagesse sans combat, et il n'est pas possible de mener à bien le combat sans prudence »¹⁹⁵ ; saint Jean Cassien va nuancer en disant que le combat est un instrument providentiel pour le moine dans sa démarche de se perfectionner dans la vie spirituelle¹⁹⁶, mais aussi qu'il doit être vu comme un témoignage d'amour.

Pour comprendre en quoi consiste l'essence de ce combat spirituel contre les pensées selon Évagre, nous analyserons ce que représentent celles-ci.

Si pour Évagre il y a une distinction entre ceux qui vivent dans le monde ou dans les monastères et ceux qui ont choisi la vie anachorétique (il nomme de préférence *les moines* les anachorètes), cette distinction se réfère plutôt à la manière dont les attaques des démons se manifestent comme le montre le chapitre 48 de son *Praktikos*, cité précédemment. Dans l'esprit d'ermite il reste encore des traces laissées par les sensations depuis qu'il vivait dans le monde. Ces traces antérieures à la vie anachorétique, Évagre les appelle les « pensées », *λογισμοί*, un des thèmes principaux du vocabulaire évagrien ; le mot a un sens péjoratif, car pour l'auteur il indique surtout les mauvaises pensées, suggérées par des démons¹⁹⁷. Dès maintenant commence pour le solitaire une guerre plus difficile que la première, comme le suggère la continuation du chapitre 48 :

Et autant il est plus facile de pécher intérieurement qu'en action, autant la guerre intérieure est plus difficile que celle qui se fait par les objets, car l'intellect est chose aisée à mouvoir, et malaisée à retenir sur la pente des imaginations interdites¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Voir *Conf.* 4, 6-7, Cassien se sert du discours paulinien pour argumenter que le combat est d'une part un moyen de la providence, et de l'autre part est l'épreuve de notre amour qu'on doit faire envers Dieu.

¹⁹⁵ ÉVAGRE, *TP* 73.

¹⁹⁶ *Conf.* 18, 13 : *Nous l'avons dit, la force du juste n'aurait point de titre à la louange, s'il triomphait sans être tenté. Peut-il y avoir une victoire sans combat contre l'adversaire ? Mais heureux l'homme qui supporte la tentation, parce que, après avoir été éprouvé, il recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment.*

¹⁹⁷ Elles sont parfois qualifiées de « mauvaises », ou d'« impures », et plus proprement de « démoniques » voir ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, SC438, traduction et commentaire par P. Géhin et A. Guillaumont, éd CERF, Paris, 1998, p. 155 (§2, 1.) : « Toutes les pensées démoniques introduisent dans l'âme des représentations d'objets sensibles [...] ».

¹⁹⁸ ÉVAGRE, *TP* 48.

c) Une brève étude sur les λογισμοί

Le mot grec λογισμός qui vient du verbe λογίζομαι dans le vocabulaire ascétique employé par Évagre peut avoir plusieurs significations. En général, ce terme désigne la faculté qui pense, le λόγος ou la raison ἡγεμονικόν, l'esprit¹⁹⁹. Cependant, selon la terminologie évagrienne ce mot λογισμός définit le plus généralement l'activité intellectuelle qui a comme résultat la pensée ἔννοια²⁰⁰; signalons en outre qu'Évagre parle surtout des λογισμοί, employant le mot au pluriel, et dans un sens péjoratif. Toutefois, Évagre fait une distinction nette entre les mauvaises pensées et celles qui sont bonnes ; il affirme maintes fois dans ses textes que dans le domaine de la vie spirituelle on rencontre tant des mauvaises, que des bonnes pensées²⁰¹. Comme exemple lisons un passage de son *Traité pratique* :

Il n'est pas possible de s'opposer à toutes les pensées qui nous sont inspirées par les anges, mais toutes les pensées inspirées par les démons, il est possible de les repousser. Les premières pensées sont suivies d'un état paisible, les secondes d'un état troublé²⁰².

On va s'arrêter un moment sur ce passage, parce qu'il s'agit là d'un trait important par rapport à l'origine des pensées. À y regarder de plus près, ce fragment évagrien enseigne qu'il y a deux sources des pensées qui agissent en l'homme : d'un côté, les pensées qui sont inspirées par les anges, et celles-ci sont bonnes, ce qui découle du fait que leur manifestation a pour résultat un « état paisible » pour l'être humain ; de l'autre côté, on rencontre l'origine démoniaque des pensées, qui crée un état troublé en l'homme et bouleverse l'équilibre spirituel du moine en l'éloignant de son but, la science de Dieu. Sans nous attarder à cette question de l'origine des pensées, lisons un autre texte d'Évagre qui désigne une troisième source, celle de l'homme lui-même. Dans son traité *Sur les pensées*, il écrit : « Après une longue

¹⁹⁹ T. SPIDLIK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 232.

²⁰⁰ Ce mot est la traduction du mot hébreu *yésér*, mais ni dans la Bible ni dans la littérature judéo-grecque ce mot n'est jamais traduit par λογισμός. Pour une analyse détaillée de l'origine vétérotestamentaire de ce mot voir introduction par A. GUILLAUMONT du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC170, p. 60-63.

²⁰¹ Voir cette définition synthétique de Guillaumont dans *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 211, note 3 de bas de page : « Les pensées sont parfois qualifiées de « mauvaises », πονηροί, ou d' »impures », ἀκάθαρτοι, (cf. *Réflexions* 46, 49, 60) et plus, proprement, de « démoniques », δαιμονιώδεις (cf. *Pensées* 2, 1). [...] il y a aussi des pensées qualifiées d'« humaines », d'autres dites « angéliques » (cf. *Pensées* 8, SC 438, p. 176-179). Mais au niveau de la *praktikè* il s'agit surtout des pensées démoniaques ou mauvaises, ce que signifie le plus souvent, sous la plume d'Évagre, le mot λογισμοί employé sans adjectif. Définition de la pensée démoniaque : « La pensée démoniaque est une représentation d'objet sensible qui met un mouvement dans un sens contraire à la nature l'irascibilité ou la concupiscence » (texte donné par certains manuscrits des *Réflexions* 13, édité dans *Evagriana syriaca*, p. 39 = ps. Suppl. KG 14, Frank., p. 432, 15-18) et KG 6, 83 : « Ce ne sont pas toutes les pensées qui interdisent à l'intellect la science de Dieu, mais celles qui l'assaillent de l'irascibilité et de la concupiscence et qui sont contre nature ».

²⁰² ÉVAGRE, *TP* 80.

observation, nous avons appris à connaître la différence qu'il y a entre les pensées angéliques, les pensées humaines et celle qui viennent des démons »²⁰³.

Ce thème relatif aux sources différentes des pensées a sans aucun doute une importance fondamentale pour la doctrine évagrienne sur les *λογισμοί*. Si dans le contexte du *Praktikos* 80, Évagre faisait une distinction nette entre celles qui viennent des démons et celles des anges, maintenant il soulève une nouvelle question, celle de la nature des pensées qui viennent de la volonté de l'homme. Pour y répondre, il est utile de présenter la synthèse de la doctrine d'Évagre, au chapitre 31 du traité *Sur les pensées*²⁰⁴ :

À la pensée démoniaque s'opposent trois pensées qui la coupent lorsqu'elle s'attarde dans l'esprit : la pensée angélique, celle qui vient du notre volonté, lorsqu'elle penche vers le mieux, et celle qui est fournie par la nature humaine, sous l'impulsion de laquelle même les païens aiment leurs enfants et honorent leurs parents. A la pensée bonne s'opposent seulement deux pensées : la pensée démonique et celle qui vient de notre volonté, lorsqu'elle incline au pire. Mais de la nature aucune mauvaise pensée ne sort, car nous n'avons pas été créés mauvais au commencement, s'il est vrai que le Seigneur a semé une bonne semence dans son champ.

Dans l'homme il y a ainsi la pensée de sa volonté (*προαίρεσις*) qui penche soit vers le bien soit vers le mal, mais aussi on trouve la pensée « qui est fournie par la nature humaine, sous l'impulsion de laquelle même les païens aiment leurs enfants et honorent leurs parents », cette deuxième étant la loi morale inscrite dans le cœur par le Créateur²⁰⁵. De surcroît, Évagre souligne dans ce chapitre un aspect essentiel de sa doctrine spirituelle, le fait que l'homme a été créé bon par un Dieu Bon, que l'homme est fondamentalement orienté vers le bien, et que le mal ne vient pas de la création, car « de la nature aucune mauvaise pensée ne sort, car nous n'avons pas été créés mauvais au commencement »²⁰⁶. On apprécie d'après ce texte que selon Évagre il y a deux circonstances dans lesquelles le mal peut se manifester en l'homme : le mauvais usage (par la volonté) de nos facultés naturelles qui en essence sont bonnes et la mauvaise influence du démon manifestée par les pensées et les passions²⁰⁷.

En revenant sur le terme de *λογισμοί*, il est tout à fait clair que la contribution première d'Évagre, lorsqu'il emploie celui-ci, consiste à désigner dans le domaine de la vie

²⁰³ ÉVAGRE, *Sur les pensées*, p. 177 (§ 8).

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 261 (§ 31).

²⁰⁵ E. FAURE, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 150.

²⁰⁶ ÉVAGRE, *Sur les pensées* p. 261 (§ 31).

²⁰⁷ C. CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, Thèse de doctorat en théologie catholique sous la direction de M. Canévet, Strasbourg 2001, p.146.

pratique les pensées qui sont inspirées par les démons et contre lesquelles l'anachorète doit mener son combat pour progresser vers l'*apatheia*. Dans la plupart des textes évagriens les *λογισμοί* présupposent dans des contextes différents plusieurs sens et nuances concernant le rôle ou la manière de leur manifestation, qu'ils désignent les suggestions, les stimulations, les impulsions ou les raisonnements qui viennent du démon par les pensées.

d) *Les λογισμοί et les démons*²⁰⁸ – deux notions synonymes

Chez Évagre il y a donc une relation très étroite entre les *λογισμοί* et les démons (*δαίμονες*)²⁰⁹. Dans le *Traité pratique* Évagre le Pontique propose une liste de classification²¹⁰ des *λογισμοί*. Cette liste présente les huit « pensées » ou vices principaux, et, à la lecture, nous remarquons un emploi indifférent des deux termes, preuve que pour Évagre ces deux notions sont interchangeables. Dans les chapitres 7 à 14 de son traité, on trouvera sans différence de sens « la pensée de la gourmandise » (7) ou de « la vaine gloire » (13), mais aussi « le démon de la fornication » (8), ou de « l'acédie » (12), ou de « l'orgueil » (14). À regarder de plus près les développements qu'il fait pour décrire chaque « pensée », on comprend que les *λογισμοί* sont presque identifiés aux démons eux-mêmes, c'est-à-dire à des forces agissantes, et en quelques sortes, hypostasiées²¹¹. A. Guillaumont²¹² remarque aussi « qu'Évagre remplace parfois ces deux termes (*logismoï* et démons) par le mot *πνεῦμα*, « esprit », ce qui évoque d'une façon claire la tradition à laquelle se rattache la notion

²⁰⁸ Sur une analyse détaillée de la démonologie évagrienne voir C. CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, p. 61-80.

²⁰⁹ Voir sur ce sujet aussi I. Z. BAAN, *I « due occhi dell'anima ». L'uso, l'interpretazione e il ruolo delle Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, Studia Anselmiana, Roma, 2011, p. 109; J. DRISCOLL, *The « Ad monachos » of Evagrius Ponticus. It's structure and a select commentary*, Studia Anselmiana 104, Roma, 1991, p. 13.

²¹⁰ Cette liste évagrienne est celle qui se trouve à l'origine de la liste occidentale des sept péchés capitaux. De même, Cassien va reprendre cette classification d'Évagre, mais il va opérer tant des petits changements concernant sa forme évagrienne, que des choses qui tiennent du fond (nous allons voir ça dans un chapitre suivant). Évagre compte huit *λογισμοί* qu'il qualifie de « génériques » (*TP 6*), en comprenant par cela qu'il s'agit des plus communs et du fait que ceux-ci s'engendrent mutuellement et engendrent des autres. Sur l'histoire de cette liste et sur l'originalité évagrienne de celle-ci voir l'analyse de A. Guillaumont, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 213-220 ; T. SPIDLIK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 244-255 ; C. CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, p. 69-72.

²¹¹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 212.

²¹² *Ibidem*.

évagrienne qu'exprime le mot *λογισμός* pris au sens péjoratif », mais ce remplacement ne trouve jamais sa place dans le *Praktikos*²¹³.

Pourtant, il faut préciser que dans d'autres textes, Évagre montre que pour lui le démon est une réalité distincte de la « pensée démonique »²¹⁴ ou de la pensée mauvaise, en général. Il affirme clairement que le démon reste une créature qui vient d'« un monde »²¹⁵ qui n'est pas le nôtre, parce que nous avons notre monde, et les anges aussi ont leur monde. Quant à ce « monde » qui est caractéristique des hommes, des anges et des démons, selon Évagre, il s'agit plutôt d'une réalité ontologique que spatiale, réalité qui trouve sa source avant la chute. Il affirme ainsi qu'il y a un monde des démons qui entre en relation avec les autres mondes (de Dieu, des anges, des hommes). La différence essentielle soulignée par Évagre consiste dans le fait que nous ne pouvons pas nous approcher de leur monde, mais qu'ils peuvent visiter le nôtre, ou simplement, les démons ont la capacité d'exercer une action sur nous, et nous ne pouvons pas exercer d'action sur eux²¹⁶. Malgré cela, l'homme a toutefois la capacité de lutter contre les démons, de ne pas les laisser envahir notre « monde », un combat à mener avec des instruments spécifiques qui appartiennent à la *praktikè*.

Après avoir analysé d'un point de vue linguistique et étymologique la place qu'occupe le terme *λογισμός* dans la doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique, analysons la présentation des méthodes et des moyens qu'englobe ce que notre auteur appelle la *praktikè*, qui est en effet par excellence « la méthode spirituelle de purification de la partie passionnée

²¹³ ÉVAGRE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170, p. 57.

²¹⁴ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, p. 261 (§ 31).

²¹⁵ *Ibidem*, p. 221 (§ 19) : « [...] comment anges et démons visitent notre monde, comment nous ne visitons pas leurs mondes [...] ».

²¹⁶ C. CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, p. 62. Sur ce sujet concernant la possibilité des démons d'exercer une réelle influence sur nous, C. Condrea nous invite à consulter aussi la théorie qui ressort de l'expérience de saint Antoine, théorie qui explique pourquoi les démons peuvent nous influencer, celle-ci étant fondée sur le fait que les démons n'ont pas un corps comme le nôtre. On ajoute cette chose là en sachant bien qu'Évagre sur certains points de sa doctrine spirituelle a été influencé par la pensée ascétique de saint Antoine. Voir dans ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, SC n°400, Les éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 213-215 (§ 28, 3-5) : *S'ils étaient liés, comme nous le sommes, à des corps comme les nôtres, il leur serait possible de dire : « Quand les hommes se cachent, nous ne les trouvons pas, mais lorsque nous les trouvons, nous leur faisons du tort. Dans ce cas nous pourrions nous cacher et leur échapper en leur fermant les portes. Mais il n'en va pas ainsi : mêmes portes fermées, ils peuvent entrer, et ils se trouvent partout dans l'air, eux et leur chef, le diable.*

de l'âme »²¹⁷. En tenant compte, donc, de l'indication évagrienne²¹⁸, de la possibilité de vaincre les *pensées* par notre effort, examinons quelques-unes des méthodes efficaces pour combattre ces mauvaises pensées qui viennent du démon. Ce texte nous fournit une des caractéristiques fondamentales de la psychologie évagrienne, à savoir l'accent fort mis sur la libre volonté de la personne humaine, proprement dit sur son libre arbitre (*αὐτεξούσιος*)²¹⁹. En d'autres termes, l'action extérieure du démon manifestée par les mauvaises pensées et les passions ne peut se concrétiser qu'avec le consentement du moine (*συγκατάθεσις*)²²⁰, qui est donc responsable du mécanisme par lequel une mauvaise pensée devient successivement une passion et un péché²²¹. C'est pourquoi le moine doit apprendre et assumer les moyens les plus efficaces de mener le combat contre les pensées qui viennent du démon.

II.3. Les méthodes du combat

a) La méthode du discernement des pensées

Dans son enseignement ascétique, Évagre conseille fréquemment²²² aux moines d'analyser et d'observer les pensées qui apparaissent au niveau de leur conscience : il s'agit du « discernement des pensées », comprenant le processus lui-même d'identification des mauvaises pensées et la manière de lutter contre elles ; il faudra ensuite s'interroger sur l'aspect éminemment intellectuel²²³ de cette méthode.

En s'appuyant sur ces conseils d'Évagre, le moine, pour arriver à la science de Dieu (la contemplation), qui est en effet son but, doit apprendre par l'exercice de la vie pratique

²¹⁷ ÉVAGRE, TP 78 : Πρακτική μέθοδος πνευματική τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.

²¹⁸ Évagre, *Traité pratique ou le moine*, Tome II, SC171, p. 509 (§6) : « Que toutes ces pensées troublent l'âme ou ne la troublent pas, cela ne dépend pas de nous ; mais qu'elles s'attardent ou ne s'attardent pas, qu'elles déclenchent les passions ou ne les déclenchent pas, voilà qui dépende de nous ».

²¹⁹ Voir en particulier *Sur les pensées*, p. 216-219 (§ 19).

²²⁰ ÉVAGRE LE PONTIQUE, TP 75) : « Le péché du moine, c'est le consentement au plaisir défendu que propose la pensée (*Ἀμαρτία ἐστὶ μοναχοῦ ἢ πρὸς τὴν ἀπηγορευμένην ἡδονὴν τοῦ λογισμοῦ συγκατάθεσις*) ».

²²¹ C. CONDREA, *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, p. 147.

²²² ÉVAGRE LE PONTIQUE, TP 50 : « Si un moine veut connaître par expérience les cruels démons et se familiariser avec leur art, qu'il observe les pensées, qu'il remarque leurs tensions, leurs relâches, leurs entrelacements, leurs moments, quels démons font ceci ou cela, quel démon fait suite à tel autre démon et lequel ne suit pas tel autre ; et qu'il s'enquière auprès du Christ des raisons de ces choses ».

²²³ Nous avons déjà parlé de cet aspect intellectualiste chez Évagre – voir le chapitre II.1, « La *pratikè* selon Évagre le Pontique ».

le discernement ((διάκρισις) des λογισμοί²²⁴. Il doit savoir reconnaître les pensées démoniaques qui veulent entrer dans sa conscience. Dans cette perspective, Évagre encourage le moine en disant :

Sois attentif à toi-même²²⁵, sois le portier de ton cœur, et ne laisse aucune pensée entrer sans l'interroger. Interroge-les une à une, et dis à chacune : est-tu de notre parti, ou du parti des adversaires²²⁶.

Cette exhortation, que nous rencontrons déjà chez Origène²²⁷, deviendra un thème essentiel, celui de « la garde du cœur »²²⁸, dans la littérature monastique grâce à la place qu'Évagre lui a donné dans son mécanisme spirituel pour chasser les mauvaises pensées²²⁹.

Pour Évagre le combat spirituel se réfère toujours à l'intériorité de la personne humaine, même si cette guerre porte sur des objets ou des actions qui sont extérieures à l'homme. Cette nuance a été déjà soulignée lorsqu'on a parlé des deux sortes de guerre dans la conception évagrienne, celle matérielle et celle immatérielle. Lorsqu'il parle de la lutte intérieure ou immatérielle, il comprend surtout la lutte qui est menée au niveau de l'intellect ou de l'âme. Dans cette perspective, le combat contre les pensées est fondamentalement pour lui, dans un premier temps, un travail d'identification ou plutôt le développement de la capacité du moine à discerner les esprits mauvais et leur origine, pour pouvoir ensuite les faire disparaître²³⁰. Ceci est, peut-on dire, l'essence de cette première méthode pour lutter contre les pensées, qui fait d'Évagre un des meilleurs théoriciens du discernement des pensées.

Concernant le caractère apparemment très intellectuel de l'ascèse proposée par Évagre, celui-ci ressort du vocabulaire qu'il utilise en abondance. Ainsi, des termes comme

²²⁴ Sur le discernement des pensées d'après TLG voir : *Sur les pensées*, 26 ; *Chapitres sur la prière*, 147 ; *Disciples* 176.

²²⁵ C'est une allusion à Dt 15, 9 (selon la Septante) et le titre de l'homélie de saint Basile de Césarée, un des maîtres d'Évagre le Pontique, qui s'intitule *Observe-toi toi-même (In illud : Attende tibi ipsi)* PG 31, coll. 197-217.

²²⁶ *Lettre 11* cité par I. HAUSHERR dans *Les leçons d'un contemplatif*, p. 131. En fait c'est un verset de Josué 5, 13 qu'Évagre probablement a repris de la VA 43, 1 : *Pour ne pas le craindre, vous avez aussi à votre disposition ce critère. Lorsqu'une apparition se produit, qu'on ne succombe pas à la crainte mais qu'on commence par l'interroger avec courage sur sa nature : Qui est-tu, d'où viens-tu ?*

²²⁷ Voir ORIGÈNE, *Homélie sur Josué*, texte latin, introduction, traduction et notes par Annie Jaubert, éd. CERF, 1960, (SC 71), p. 184-187 (§ 6, 2).

²²⁸ Ce thème sera développé par Jean Cassien et nous allons le traiter dans un chapitre ultérieur.

²²⁹ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 243.

²³⁰ E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 204.

« observation des pensées (*τηρείτω τοὺς λογισμούς*) »²³¹, « connaissance par expérience (*πειρα*) »²³², « contemplation (*θεωρία*) »²³³ révèlent en quelque sorte que la dimension intellectuelle forme l'ensemble des instruments dont se sert le moine pour riposter aux attaques du démon, et donc pour réorienter l'âme vers Dieu et non vers le mal, comme le font les mauvaises pensées. Pourtant, en dépit de cette impression générale qui met le corps sur un plan secondaire, Évagre souligne maintes fois l'importance de l'aspect corporel de la lutte contre les pensées ou les vices²³⁴. Comme on peut le constater, Évagre attribue au corps une place tout à fait positive, en le caractérisant comme un instrument indispensable à l'âme dans ce combat où l'homme entier participe. C'est donc l'homme corps et âme qui lutte contre les pensées qui viennent du démon. Le discernement fait par l'intellect entraîne aussi des comportements corporels, cette primauté de l'âme dans l'acte de discernement ne déconsidère à aucun moment la place que le corps occupe²³⁵. Ainsi donc la « garde du cœur » reste grâce à la vision évagrienne la méthode de défense pour repousser dès le début les mauvaises pensées qui veulent envahir l'homme²³⁶.

b) *La méthode antagoniste : « chasser un clou par l'autre »*

Le démon de la vaine gloire s'oppose au démon de la fornication, et on ne peut admettre que tous deux assaillent l'âme en même temps, car l'un promet les honneurs, l'autre conduit au déshonneur. Si donc l'un des deux s'approche et te serre de près, façonne alors en toi les pensées du démon adverse et si tu as pu, comme on dit, chasser un clou par l'autre (*ἤλω τὸν ἕλλον ἐκκρούειν*), sache que tu es proche des frontières de l'impassibilité²³⁷.

Ce nouveau stratagème que l'auteur du *Praktikos* présente aux moines a comme base la réalité, celle d'une réelle incompatibilité qui existe entre certaines pensées. Apparemment, cette nouvelle tactique d'anéantir les mauvaises pensées les unes par les autres semble très efficace. Évagre continue en disant que « l'intellect a eu la force de détruire par des pensées

²³¹ ÉVAGRE, *TP* 50.

²³² *TP* 50.

²³³ *TP* 53.

²³⁴ *TP* 29 : « Il faut que le moine se tienne toujours prêt [...], qu'il use de son corps comme s'il devrait vivre avec lui de nombreuses années. Cela, en effet, disait-il, d'un côté, retranche les pensées de l'acédie, et rend le moine plus zélé, de l'autre garde son corps en bonne santé, et maintient toujours égale son abstinence ».

²³⁵ E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 203.

²³⁶ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 238.

²³⁷ ÉVAGRE, *TP* 58.

humaines des pensées de démon » qui montre ainsi la capacité humaine de vaincre le démon, et qui donne sens à ce combat spirituel. Guillaumont²³⁸, et aussi Bunge²³⁹, viennent à notre aide en expliquant que cette nouvelle tactique de lutter contre les λογισμοί ne s'adresse pas à ceux qui ne sont pas avancés et qui n'ont pas acquis une maîtrise des pensées. D'ailleurs, la clé d'interprétation de cette méthode se trouve dans la suite de ce chapitre 58, où Évagre reste conséquent avec son programme spirituel de la vie pratique qui a deux directions fondamentales, celle d'annihiler chaque pensée mauvaise et celle de développer la vertu opposée. En cela, il encourage le moine en disant que « repousser par l'humilité la pensée de la vaine gloire, ou par la continence celle de la fornication, serait la preuve d'une impassibilité (ἀπάθεια) très profonde. Essaie d'appliquer cette méthode-là à tous les démons qui s'opposent les uns aux autres, car du même coup tu sauras par quelle passion tu es le plus affecté »²⁴⁰.

Voyons, donc, que ce stratagème a deux caractéristiques principales, l'une vise la possibilité d'écarter les pensées démoniques et l'autre exprime le fait que par l'emploi de celui-ci l'anachorète peut arriver à une meilleure connaissance de soi-même.

c) La méthode de remplacement : les λογισμοί par des bonnes pensées

Cette méthode suppose la possibilité de chasser les pensées impures par des pensées pures. En effet, cette nouvelle tactique nous apparaît comme une prolongation ou comme le pas suivant de la méthode qu'on a nommée antagoniste. Dans ce processus le moine doit conduire l'intellect d'une pensée impure à une pensée ou représentation pure²⁴¹. L'argument sur lequel s'appuie fortement cette nouvelle méthode est exposé dans le traité *Sur les pensées* qui décrit la manière d'agir des pensées et comment celles-ci se coupent entre elles :

²³⁸ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 243.

²³⁹ G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, p. 174. Il est intéressant de remarquer que Gabriel Bunge, qui est un spécialiste d'Évagre, mais également un solitaire, met en évidence l'importance de cette méthode d'une perspective personnelle, mais il dit que même pour ceux avancés « ses expériences personnelles ne sont pas sans danger ».

²⁴⁰ TP 58.

²⁴¹ E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, p. 188.

Parmi les pensées, les unes coupent, les autres sont coupées : les mauvaises coupent les bonnes, et à leur tour les mauvaises sont coupées par les bonnes²⁴².

À la suite de cette constatation, Évagre veut mettre l'accent sur la capacité du moine à changer les mauvaises pensées par les bonnes, par divers moyens : soit par l'aide de son intellect, soit en changeant l'activité que le moine est en train d'exercer²⁴³. Ainsi le solitaire va réussir à faire une diversion qui a pour conséquence un détournement de la pensée mauvaise qui a pris la possession de l'âme. Le verbe *τέμνειν* (couper) qu'Évagre utilise dans ce contexte doit être compris comme une notion qui désigne l'action de chasser les pensées pour les remplacer ou dans le sens de faire opposition comme il l'explique dans *Pensées* 31²⁴⁴.

d) La méthode de « décomposition ou division (*διαπέω*) »

La méthode de décomposition de la pensée mauvaise est comprise par Évagre comme un examen profond de la conscience du moine, qui a pour instrument essentiel l'action de diviser la pensée dans tous ses éléments pour pouvoir les analyser. Le moine est exhorté à décomposer et à analyser les *λογισμοί* en leurs éléments constitutifs et à les conduire ainsi à se détruire eux-mêmes²⁴⁵.

Précisons que cette méthode de la décomposition s'inscrit tant dans la même lignée que la méthode « antagoniste », car elle s'adresse aux plus avancés dans la lutte contre les démons, que dans le même registre que la méthode du « discernement » par son caractère intellectuel.

Le chapitre 19 du traité *Sur les pensées*²⁴⁶ expose avec deux exemples deux moyens, qui rendent possibles la réussite de l'application de cette tactique dans la guerre contre les démons. Au début de ce chapitre Évagre expose succinctement au moine la façon de réagir et de s'interroger lorsqu'une pensée commence à le tenter :

²⁴² ÉVAGRE, *Sur les pensées*, p.175 (§ 7).

²⁴³ Voir la suite du *Sur les pensées*, SC438, p. 174-177 (§ 7).

²⁴⁴ Cf. ÉVAGRE, *Sur les pensées*, SC4 38, p. 260-261 (§ 31) : « À la pensée démonique s'opposent trois pensées qui la coupent lorsqu'elle s'attarde dans l'esprit : la pensée angélique, celle qui vient de notre volonté, lorsqu'elle penche vers le mieux, et celle qui est fournie par la nature humaine, sous l'impulsion de laquelle même les païens aiment leurs enfants et honorent leurs parents ».

²⁴⁵ Voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 246-247.

²⁴⁶ ÉVAGRE, *Sur les pensées*, p. 217-223 (§19).

Quand un des ennemis te rend visite pour te blesser et que tu veux, comme il est écrit, *retourner contre son cœur son propre glaive*²⁴⁷ agis comme suit. Divise en toi la pensée qu'il t'a envoyée : qu'est-elle donc ? De combien éléments se compose-t-elle et quel est celui qui parmi eux tourmente le plus l'intellect ?²⁴⁸.

Le premier moyen qu'il envisage est donc d'analyser, de décortiquer la pensée, et il prend comme exemple la décomposition de la pensée d'avarice, voulant ainsi offrir à son lecteur un modèle à imiter :

Admettons qu'il t'ait envoyé une pensée d'avarice ; divise-la ainsi : l'intellect qui l'a accueillie, la représentation de l'or ; l'or lui-même et la passion de l'avarice ; demande-toi alors lequel de ces éléments est un péché. Est-ce l'intellect ? Mais comment ? Il est image de Dieu. Mais n'est-ce pas la représentation de l'or lui-même qui est péché ? Et dans quel but a-t-il été créé ? Il s'ensuit donc que c'est la quatrième qui est cause du péché, ce qui n'est ni un objet subsistant essentiellement ni la représentation d'un objet, ni non plus l'intellect incorporel, mais un plaisir ennemi de l'homme engendré par le libre arbitre, qui contraint l'intellect de faire un mauvais usage des créatures de Dieu²⁴⁹.

« Retourner contre son cœur son propre glaive », c'est en effet l'instrument essentiel de cette méthode qu'Évagre propose au solitaire, et cela signifie utiliser la propre arme du démon pour le vaincre. Quelle est la clé de cette nouvelle tactique ? Elle consiste dans l'analyse rationnelle de la mauvaise pensée, et par cela son intellect s'ouvre à des diverses réflexions. Ainsi, l'âme du solitaire meut son attention sur l'investigation qu'elle fait et la pensée démonique perd son importance et en même temps elle sera détruite comme enseigne Évagre dans la suite de son exposé : « Au cours de ton investigation, la pensée, se résorbant en son propre examen, sera détruite »²⁵⁰ et par conséquence « le démonique fuira loin de toi, car ton esprit aura été soulevé vers les sommets par cette science »²⁵¹. Simplement dit, ce nouveau stratagème se présente comme un examen approfondi de la vérité et on sait bien que ceci se place dans une réelle incompatibilité avec la façon d'exister du démon ayant comme résultat sa fuite.

Le deuxième moyen présenté par notre auteur dans la suite de ce chapitre 19 met en évidence une autre application de la méthode de décomposition : celle-ci peut avoir le même résultat par le fait de changer l'emploi de la mauvaise pensée elle-même par des pensées

²⁴⁷ Il cite le psalmiste *Ps. 36, 15*.

²⁴⁸ ÉVAGRE, *Sur les pensées*, p. 217, (§ 19).

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 219, (§ 19).

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 219, (§ 19).

²⁵¹ *Ibidem*, p. 221, (§ 19).

neutres. Pour présenter ce nouveau modèle, Évagre fait appel à l'exemple vétérotestamentaire du David qui a vaincu Goliath avec sa fronde :

Si tu veux utiliser son glaive, mais que tu désires d'abord l'abattre avec ta fronde, lance, toi aussi, une pierre tirée de ton sac de berger²⁵² et l'examen que voici : comment anges et démons visitent notre monde, car nous ne pouvons attacher davantage les anges à Dieu ni ne voulons rendre les démons plus impurs²⁵³[...]. La contemplation de ces choses blesse en effet gravement le démon et met en déroute tout ce campement²⁵⁴.

Ainsi, « l'abattre avec ta fronde, lance(r), toi aussi, une pierre tirée de ton sac de berger » désigne l'encouragement de faire un examen, mais celui-ci doit être compris comme une analyse des réalités de la foi et non pas de la pensée mauvaise. Ce mode de combat contre les démons a comme caractéristique essentielle l'observation de l'objet dont se sert la pensée mauvaise et non pas l'analyse de la pensée elle-même²⁵⁵. Cette méthode est plutôt adressée à ceux qui ont déjà expérimenté la vie contemplative ; pour cela Évagre parle de la « contemplation » qui « blesse gravement le démon », et il ajoute aussi que « cela ne se produit que chez ceux qui ont atteint un certain degré de la pureté et qui commencent à entrevoir les raisons des êtres »²⁵⁶. En fait, c'est la lumière de la contemplation des avancées qui annihile l'inconsistance de la pensée démonique. Cette conception, nous la trouvons aussi exprimée dans le chapitre 83 de son *Traité pratique*²⁵⁷ :

L'intellect, tant qu'il fait la guerre contre les passions, ne contempera pas les raisons de la guerre, car il ressemble à celui qui combat dans la nuit ; mais quand il aura acquis l'impassibilité, il reconnaîtra facilement les manœuvres des ennemis.

Évagre explique que ceux seuls qui ont déjà acquis l'impassibilité, donc les gnostiques dans le vocabulaire évagrien, peuvent comprendre au niveau intellectuel, c'est-à-dire peuvent discerner les actions du démon, et ainsi peuvent contre-attaquer. Si on doit tirer quelques conclusions sur cette méthode d'attaquer les démons, il faut rappeler deux aspects principaux : premièrement la complexité de la façon d'analyser les pensées, et un

²⁵² Cf. I Sam, 17, 49-50.

²⁵³ Cf. la note 7 de bas page 221, *Sur les pensées* : l'homme qui habite dans un monde intermédiaire n'a pas la possibilité d'entrevoir les mondes angélique et démoniaque ni la faculté d'intervenir sur l'état spirituel des êtres qui les habitent.

²⁵⁴ *Sur les pensées*, p. 221, (§ 19).

²⁵⁵ E. FAURE, dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, éd. Artège, 2012, Perpignan, p. 185.

²⁵⁶ *Sur les pensées*, p. 221-223, (§ 19).

²⁵⁷ TP 83.

deuxième, issu du premier, l'idée que cette méthode ne peut être appliquée que par ceux qui ont arrivés à l'impassibilité, qui est le but de toute guerre contre les démons.

e) *La méthode antirrhétique*²⁵⁸ ou de la réplique

D'après Spidlik²⁵⁹, cette nouvelle technique qu'Évagre nous enseigne se constitue comme la méthode par excellence pour lutter contre les démons. Les motifs pour lesquels celle-ci est très importante pour la doctrine spirituelle évagrienne viennent, d'un côté, du fait que son origine se trouve dans le comportement même de Jésus-Christ, qui lors de sa tentation au désert par le démon a répliqué²⁶⁰ à celui-là par des paroles de la Sainte Écriture, et de l'autre côté, de cet usage même des paroles scripturaires qui pour Évagre est un langage privilégié par lequel Dieu se communique à l'homme. En fait, Évagre le Pontique, nous dit Guillaumont, n'est pas considéré comme l'inventeur de cette méthode, mais plutôt comme celui qui le met en oeuvre, car dans son ouvrage « *Antirrhétique* il se réfère, sur ce point, à la pratique de ceux qui, pour lui étaient des maîtres : Jean de Lycopolis, les deux Macaire, le grand Antoine lui-même »²⁶¹. Cet ouvrage évagrien a la qualité majeure de représenter un guide pour le moine dans son combat avec les pensées démoniques²⁶², qui se sert de cette méthode pour couper dès le début toute tentative de l'assaut du diable, et ainsi accomplir, par cette autre manière de lutter contre les *λογισμοί*, la *praktiké*.

Conclusion

Nous avons décidé de consacrer un chapitre entier à l'enseignement évagrien sur les différents aspects de la vie spirituelle, en insistant plutôt sur ceux qui ont influencé

²⁵⁸ Voir EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking back. Antirrhētikos. A monastic handbook for combating demons*, translated with an introduction by David Brakke, Cistercian publications Liturgical press, Collegeville, Minnesota, 2009. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, éd. Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2004, p. 247-253.

²⁵⁹ T. SPIDLIK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 239.

²⁶⁰ Le mot grec *ἀντίρρησις* signifie la réplique ou la contradiction (*lat. increpatio*). Terme de rhétorique (cf. aussi le traité *Antirrhétique* de Grégoire de Nysse contre Apollinaire Voir l'article de J. Kirchemeyer, « Évagre et l'antirrhétique » dans *DSp IV*, col. 164-167.

²⁶¹ Cf. A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 249-250. Voir aussi la note 1 de bas de page 250 pour toutes les références fournies par Guillaumont.

²⁶² EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking back. Antirrhētikos. A monastic handbook for combating demons*, p. 1-2.

considérablement la pensée anthropologique cassinienne. Le discours cassinien reprend en effet le schéma évagrien de la progression spirituelle des deux genres de vie, celle pratique et celle contemplative, pour mieux l'adapter au milieu monastique et pour le développer d'une façon personnelle. De même, nous retrouverons chez Cassien la conception évagrienne sur les pensées et sur le combat spirituel. Nous allons observer l'aspect intellectuel évagrien dans la pensée cassinienne, mais nous verrons, par exemple dans notre analyse sur la prière que Jean Cassien va s'éloigner par sa manière de concevoir les plus élevés états de prière de la conception d'Évagre le Pontique.

CHAPITRE TROISIEME :

La théorie des « deux vies » selon Cassien

Dans ce chapitre, nous examinerons ce que Jean Cassien exprime par la « vie pratique », vie qui est désignée chez lui soit par le terme grec *πρακτική*, utilisé par son devancier, soit par son équivalent latin, *actualis vita* ou *actualis disciplina*²⁶³. Avec cette présentation, il s'agira de repérer les changements qu'il opère par rapport à la vision évagrienne.

III.1. Πρακτική ou *actualis vita* chez Cassien

Dans le chapitre précédent²⁶⁴ nous avons présenté une synthèse du parcours historique et littéraire des notions de *πρακτική – γνωστική – θεωρητική* dans le monde philosophique antique grec, donc préchrétien, en insistant sur celle de *πρακτική*, pour montrer comment ces notions ont été reprises dans la pensée chrétienne sous la plume d'un Origène, puis ont pris une place centrale dans la conception évagrienne de la vie spirituelle. Chez Cassien cette notion sera aussi un fondement de sa doctrine de la vie spirituelle, mais il va opérer quelques changements, car à la différence de son devancier, le Conférencier attribuera cette phase du progrès spirituel d'une manière exclusive aux cénobites, comme on va voir dans ses *Institutions* et dans ses *Conférences*. Passons d'abord par une brève enquête lexicale.

En tant que penseur de langue grecque et écrivain en latin, Cassien emploie soit le terme grec *πρακτική*²⁶⁵, repris de la pensée évagrienne, soit le vocable latin *actualis vita*²⁶⁶.

²⁶³ M. VILLER, « Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique », p. 163.

²⁶⁴ Voir le chapitre « II.1.a) La notion de la *πρακτική* avant Évagre le Pontique ».

²⁶⁵ Cf. *Conf.* 14, 1 ; 14, 2 ; 14, 4 ; 14, 8 ; 21, 34 : *πρακτική*.

²⁶⁶ Cf. *Inst.* 5, 33 : *actuali uita* ; *Conf.* 1, 1 : *non solum actuali, uerum etiam theoretica ...* ; *Conf.* 8, 3 : *actualis uitae* ; *Conf.* 10, 3 : *in actuali disciplina* ; *Conf.* 14, capitula : *actualis uita* ; *Conf.* 14, 1 : *id est actualis* ; *Conf.* 14, 3 : *in actuali disciplina* ; 14, 9 : *in actuali* ; *Conf.* 14, 16 : *ut actualem perfectionem*.

Ainsi, nous rencontrons l'expression « vie active » au moins une fois dans les *Institutions* quand il parle de l'abbé Théodore : « Vidimus etiam abbatem Theodorum, summa sanctitate et scientia praeditum non solum in *actuali vita*, sed etiam notitia scripturarum [...] »²⁶⁷.

Ce texte est le premier lieu où Cassien commence à mettre en évidence la distinction entre *scientia actualis* et *scientia spiritualis*, cette dernière étant signifiée ici par « notitia scripturarum », c'est-à-dire la connaissance des Écritures.

Contrairement à Évagre qui donne au terme *πρακτική* une signification technique très particulière, qui reste presque intraduisible en français, parce que c'est un mot adressé à des moines qui, par état, sont des contemplatifs²⁶⁸, Cassien, en reprenant le mot grec, le traduit par *actualis vita*, car le terme couvrira un sens plus large que le sens évagrien, et désignera, en effet, le domaine de la vie pratique ou ascétique, et en même temps sera caractéristique des cénobites.

Si « *actualis vita* » se rencontre une fois dans les *Institutions*, on y trouve maintes fois la notion de « contemplation (*contemplatio*) »²⁶⁹, qui dans la pensée spirituelle cassinienne désigne la vie contemplative, mais il faut mentionner qu'à ce moment-là Cassien ne les présente pas en opposition ou il n'exprime pas encore la relation étroite qui sera déployée dans ses *Conférences*.

Dans le livre II des *Institutions*, Cassien présente le mouvement de l'extérieur vers l'intérieur qui sera, en effet, la clé de toute sa théologie de la vie spirituelle. Donc, ce couple ou ce binôme « extérieur-intérieur »²⁷⁰ nous révèle deux genres de vies qui correspondent aux deux catégories des moines, les cénobites et les anachorètes, et qui en même temps selon notre auteur vont s'identifier avec les deux voies d'accès à la perfection, la vie pratique et la vie contemplative :

Pour ce motif, à ces veilles ils (les moines) ajoutent le travail, craignant que, s'ils restaient sans rien faire, le sommeil ne puisse les surprendre. En effet, de même qu'ils ne se réservent aucun temps de loisir, de même aucune limite n'est-elle imposée à la méditation spirituelle. Exerçant

²⁶⁷ *Inst.* 5, 33 : *Nous avons vu aussi abba Théodore, homme d'une très grande sainteté et de science non seulement dans la vie active, mais aussi dans la connaissance des Écritures [...].*

²⁶⁸ Cf. L'introduction d'A. Guillaumont du *Traité pratique ou le moine*, p. 50-51.

²⁶⁹ *Inst.* 2, 5, 3 ; 2, 12, 2 ; 4, 39, 3 ; 4, 41, 1 ; 5, 10 ; 5, 14, 4 ; 5, 15 ; 5, 22 ; 5, 32, 1 et 2 ; 5, 34 ; 5, 36 ; 6, 3 ; 6, 12 ; 8, 1, 1 ; 8, 18 ; 9, 1 ; 9, 10 ; 9, 13 ; 10, 3 ; 10, 4 ; 10, 21, 1 ; 12, 12 ; 12, 15, 2 ; 12, 33, 2.

²⁷⁰ Nous allons approfondir ultérieurement ce sujet du passage de l'extérieur vers l'intérieur.

simultanément les vertus du corps et de l'âme, l'homme extérieur en tire le même profit que l'homme intérieur²⁷¹.

Ce texte montre que ce couple de notions est appliqué par Cassien à ces deux traditions monastiques différentes : le cénobite, qui a comme spécificité l'ascèse corporelle, représentée ici par le travail manuel, œuvre du corps, peut aussi, selon Cassien, arriver à l'état de l'homme intérieur, par la méditation à laquelle s'adonne son âme, ce qui tient du domaine de l'anachorèse. En fait, plus haut dans ce deuxième livre, Cassien avait annoncé cette répartition des deux catégories monastiques en suggérant en même temps la spécificité de chacune d'entre elles :

Pourtant, ces chapitres que nous sommes en train, avec l'aide de Dieu, de composer, conviendront mieux à la garde de l'homme extérieur et à l'institution des communautés, tandis que les autres concerneront plutôt la discipline de l'homme intérieur, la perfection du cœur, la vie et l'enseignement des anachorètes²⁷².

On voit bien que tout au long de ses *Institutions*, saint Jean Cassien emploie seulement les termes en latin, *actualis vita* et *contemplatio divina*, pour caractériser les deux voies d'accès à la perfection spirituelle ; ou bien il se sert du couple « extérieur-intérieur » ou « cénobite-anachorète » pour les suggérer.

C'est au début de ses *Conférences*²⁷³, dans la *Préface*, que Jean Cassien propose d'une façon très nette à ses lecteurs la théorie des « deux genres de vie ». Le Conférencier nous dit que s'il a parlé dans les *Institutions* de la vie active du cénobite, il visera principalement, dans ses *Conférences*, la description de la vie contemplative, celle d'anachorète. Il reprend en cette même préface à ses *Conférences*, le couple « extérieur-intérieur » en disant qu'il passera « du côté extérieur et visible de la vie des moines aux dispositions de l'homme intérieur qui sont invisibles au regard »²⁷⁴. Le côté extérieur symbolise la vie cénobitique, et on verra que par celle-ci il décrira la vie pratique, et par les dispositions de l'homme intérieur il se réfère sans doute aux anachorètes, qui seront en fait

²⁷¹ *Inst.* 2, 14 : *Et idcirco eas cum adiectione operis exequantur, ne uelut otiosis ualeat somnus inrepere. Sicut enim nullum ferme ab eis otii tempus excipitur, ita ne meditationi quidem spiritali finis inponitur. Nam pariter exercentes corporis animaeque uirtutes exterioris hominis stipendia cum emolumentis interioris exaequant [...]*

²⁷² *Inst.* 2, 9, 3 : *Siquidem hi libelli quos in praesenti cudere Domino adiuuante disponimus, ad exterioris hominis obseruantiam et institutionem coenobiorum competentiis aptabuntur, illi uero ad disciplinam interioris ac perfectionem cordis et anachoretarum uitam atque doctrinam potius pertinebunt.*

²⁷³ Voir *Préface des Conf.*

²⁷⁴ Voir *Préface* : *Proinde ab exteriori ac uisibili monachorum cultu, quem prorsus digessimus libris, ad inuisibilem interioris hominis...*

les représentants de la vie contemplative. Le fait que ce contraste apparent, comme apprécie Adalbert de Vogüé²⁷⁵, entre le dedans et le dehors ou entre l'extérieur et l'intérieur, que nous avons rencontré aussi dans le deuxième livre des *Institutions* trois fois²⁷⁶, nous montre une distinction introduite par Cassien entre les deux espèces des moines, signifie pour lui deux aspects fondamentaux de la vie spirituelle, la voie active et la voie contemplative. Galliard, dans son article *Vie contemplative et vie active d'après Cassien*, interprète ces deux aspects comme deux « spiritualités » totalement différentes, mais il souligne qu'il n'y a pas d'opposition essentielle entre les deux, et ajoute : « Peut-être songe-t-on d'abord à y reconnaître d'une part ce que nous nommons aujourd'hui le côté ascétique, et de l'autre côté mystique de cette vie »²⁷⁷. L'affirmation de Galliard trouve sa justification dans le fait que Cassien, tout au long de ses deux ouvrages les *Institutions* et les *Conférences*, montrera la relation entre les deux catégories des moines²⁷⁸.

En fait, Cassien va développer cette distinction dans *Conf. XIV*, qui sera un véritable traité sur la science spirituelle : Cassien en dialogue avec l'abbé Nesteros présente une pensée originale sur la distinction nette entre les deux types de science, la *praktiké* caractérisée comme la plus ascétique, correspondant aux cénobites, et la vie contemplative attribuée par excellence aux anachorètes

Nous pouvons voir les deux ouvrages spirituels de Cassien comme un tout en le divisant en cinq volumes en fonction de ces deux catégories des moines, les cénobites et les anachorètes, à qui s'adresse saint Jean Cassien. Ainsi, il y a cinq volumes qui forment deux groupes des écrits différents : les volumes 1 et 5, c'est-à-dire les livres I-IV des *Institutions*, et les livres XVIII-XXIV des *Conférences*, s'adressent surtout aux cénobites. De l'autre côté, les volumes 2, 3 et 4, c'est-à-dire les livres V-XII des *Institutions*, et les livres I-X et XI-

²⁷⁵ A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie : le monachisme latin. Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414-428)*, Ed. du Cerf, Paris, 2002, p.58.

²⁷⁶ *Inst. 2, 9, 1* : Ainsi, éduquant pour le moment les mouvements de l'homme extérieur [...] nous pourrons ensuite...traiter de l'état de l'homme intérieur [...] ; *Inst. 2, 9, 3* : Pourtant, ces chapitres ... conviendront mieux à la garde de l'homme extérieur et à l'institution des communautés, tandis que les autres concerneront la discipline de l'homme intérieur, la perfection du cœur, la vie et l'enseignement des anachorètes ; *Inst. 2, 14, 1* : Exerçant simultanément les vertus du corps et de l'âme, l'homme extérieur en tire le même profit que l'homme intérieur.

²⁷⁷ M. OLPHE-GALLIARD, « Vie contemplative et vie active d'après Cassien », *RAM*, n° 61, 1935, p. 252-288, ici p. 253.

²⁷⁸ Nous traiterons ultérieurement le sujet relatif aux catégories des moines – voir « III.5.a) La liste des espèces de moines ».

XVII des *Conférences* comprennent un contenu des enseignements plus particulièrement anachorétiques²⁷⁹.

Après cette brève présentation de ces thèmes majeurs de la pensée spirituelle cassinienne nous allons organiser notre chapitre en quatre sections principales dans lesquelles nous voudrions examiner d'une façon approfondie ses grandes perspectives spirituelles proposées par le discours cassinien et les sources bibliques et patristiques qui se trouvent à leur base.

III.2. Science pratique et science spirituelle

Ces deux voies à suivre pour arriver à la perfection de la vie spirituelle sont d'une manière générale définies, l'une par la science ou vertu pratique et la deuxième par la science ou vertu spirituelle. Concernant la terminologie à laquelle Cassien fait appel, il utilise trois mots, « science (*scientia*) », « vertu (*uirtus*) » et « vie (*uita*) »²⁸⁰ comme des quasi-synonymes pour les désigner, en montrant par là qu'il reste fidèle, comme nous dit J.-C. Fredouille, à la tradition philosophique, pour laquelle la science est vertu dans la mesure où elle n'est pas activité intellectuelle autonome, mais implique un choix de vie en accord avec elle²⁸¹.

Il y a depuis quelques décennies des opinions diverses et divergentes des historiens et des théologiens par rapport à la relation de ces deux modes de vies présentés par Cassien : les uns parlent de « synergie », soit de subordination et de dépendance entre eux, et d'autres affirment même qu'ils représentent deux traditions totalement différentes pour la vie monastique et qu'ils n'ont presque rien en commun.

Voici quelques questions essentielles auxquelles nous désirons trouver des réponses par cette analyse : peut-on voir chez Cassien les deux sciences, active et contemplative, comme deux phases du progrès spirituel du moine ? S'agit-il d'un rapport d'interdépendance entre ces deux voies d'accès à la perfection spirituelle ? Si ce n'est pas le cas, comment peut-

²⁷⁹ J. LEROY, « Le cénobitisme chez Cassien », *RAM*, n°169, vol. 43,1967, p. 121-158, ici p. 121,. Voir aussi J. LEROY, « Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien », *RAM*, 1966, n°165, vol. 42, p. 157-180.

²⁸⁰ Voir quelques exemples où Cassien emploie ces termes dans le même contexte dans une synonymie : *Inst. Praef.* 3 ; *Inst.* 5, 2, 2-3 ; *Inst.* 12, 8 ; *Conf.* 1, 13 ; *Conf.* 1, 14 ; *Conf.* 9, 30 ; *Conf.* 14, 16.

²⁸¹ J.-C. FREDOUILLE, « Vie active et contemplative selon Jean Cassien », , dans *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001), éd. Beauchesne et Polirom, Paris et Iasi, 2003, p. 147-167, ici p. 160-161.

on définir le rapport entre les deux ? Si la vie contemplative est le sommet de la vie spirituelle, cela veut-il dire que par la vie pratique le moine n'accède pas la perfection de sa vie spirituelle ?

Comme nous l'avons signalé avant, la *Conférence XIV* présente la science spirituelle, qui est le fruit de la contemplation. Dès le début de cet entretien, Cassien, par la bouche de l'abbé Nesteros, exprime une première subdivision qui sépare la « science » en deux catégories : science « pratique » et science « théorique »²⁸². Vögué²⁸³ affirme que dans ce dialogue, Cassien distingue en effet deux sciences graduées, ce qui présuppose un rapport de subordination. Cette idée de gradualité que nous propose Vögué nous laisse entrevoir que Cassien créé un programme spirituel en deux phases progressives vers le chemin de l'accomplissement spirituel. La position de Vögué trouve son explication si l'on prête attention à la structure de cette conférence. Abbé Nesteros décrit premièrement la science pratique entre les chapitre 2 et 7 de l'entretien, ensuite il continue par la description de la science spirituelle dans le chapitre 8 ; puis il consacre les chapitres de 9 à 19 à un long exposé sur les rapports existant entre les deux pour conclure que la vie pratique est la voie indispensable pour atteindre la vie contemplative²⁸⁴.

Dès le début de cet entretien Cassien par la bouche de Nesteros montre la relation entre les deux sortes de « science » :

Elle fait la matière de deux sciences : la première, *πρακτική*, c'est-à-dire active (*actualis*), est toute dans le soin de réformer ses mœurs et de se purifier des vices ; la seconde, *θεωρητική*, théorique, consiste en la contemplation des choses divines (*contemplatione diuinarum*) et la connaissance des significations les plus sacrées. Quelqu'un veut parvenir à la *θεωρητική* : nécessairement, toute son étude et son énergie doivent tendre d'abord à acquérir la science pratique. Cette *πρακτική* peut s'obtenir sans la *théorique* ; mais la théorique, sans la science pratique, demeure absolument hors de nos prises. Ce sont comme deux degrés méthodiquement disposés, pour que la petitesse humaine puisse monter vers les hauteurs²⁸⁵.

²⁸² M. OLPHE-GALLIARD, « Vie contemplative et vie active d'après Cassien », p. 258.

²⁸³ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.300.

²⁸⁴ *Ibidem*, p.300.

²⁸⁵ *Conf. 14, 1-2 : Cuius quidem duplex scientia est : prima πρακτική, id est actualis, quae emendatione morum et uirtutum purgatione perficitur : altera θεωρητική, quae in contemplatione diuinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit. Quisquis igitur ad θεωρητική uoluerit peruenire, necesse est ut omni studio atque uirtute actualem primum scientiam consequatur. Nam haec πρακτική absque theoretica possideri potest, theoretica uero sine actuali omnimodis non potest adprehendi. Gradus enim quidam ita ordinati atque distincti sunt, ut humana humilitas possit ad sublime conscendere.*

Pourquoi dans ce contexte, Cassien se sert-il du vocabulaire grec ? Sachant que ce thème est fondamentalement important pour Cassien, par cet usage il montre d'un côté son rattachement à la véritable tradition spirituelle des pères du désert, et de l'autre côté il assume ainsi sa dépendance à l'égard du vocabulaire évagrien.

Pour compléter la définition que Cassien donne à la science pratique, ajoutons le texte du chapitre 3 de cet entretien :

La perfection active consiste en deux points. Le premier est de connaître la nature des vices et la méthode pour les guérir ; le second, de discerner l'ordre des vertus, et de conformer si heureusement notre âme à leur perfection²⁸⁶.

L'*actualis uita* est définie dans ces lignes à travers son contenu : l'effort ascétique pour mener le combat contre les vices qui aura comme résultat la purification qui est exprimée ici par l'expression *curatio ratio*. Avec l'accent sur cet effort ascétique, la science pratique chez Cassien concerne bien plus la volonté que l'intelligence²⁸⁷ ; cette dernière sera en effet en l'attribut de la vie théorique comme nous allons voir ultérieurement²⁸⁸.

Il est intéressant toutefois que Cassien ne se contente pas de restreindre cette « *actualis vita* » à ces deux points, mais il affirme dans le chapitre IV que « cette *πρακτική* [...] se divise en beaucoup de professions et manières de vivre »²⁸⁹. En effet, par l'expression « beaucoup de professions – *multas professiones* », il comprend plusieurs champs d'activités ou des genres de vies des moines. Ainsi, s'il faut composer une liste des activités et des genres de vie que Cassien traite dans ce chapitre nous devons nommer les suivants : la manière de vivre dans la solitude du désert en dirigeant tout l'effort vers la pureté du cœur²⁹⁰, l'enseignement et l'instruction des frères dans les communautés des cénobites²⁹¹, et aussi la charité envers les étrangers dans les hôpitaux²⁹². Pour chaque profession énoncée

²⁸⁶ *Conf.* 14, 3 : *Haec autem actualis perfectio duplici ratione subsistit. Nam primus eius et modus, ut omnium natura uitiorum et curationis ratio cognoscatur. Secundus, ut ita discernatur ordo uirtutum earumque perfectione mens nostra formetur [...].*

²⁸⁷ M. OLPHE-GALLIARD, « Vie contemplative et vie active d'après Cassien », p. 259.

²⁸⁸ Voir par exemple notre chapitre « X. La notion de *cor* et celle de *mens* (νοῦς) dans le vocabulaire cassinien ».

²⁸⁹ *Conf.* 14, 4 : *Haec igitur πρακτική, quae duobus ut dictum est subsistit modus, erga multas professiones studiaque diuiditur.*

²⁹⁰ *Conf.* 14, 4 : l'exemple d'Elie et Élisée et le bienheureux Antoine.

²⁹¹ *Conf.* 14, 4 : l'exemple de l'abbé Jean qui gouverna un grand monastère dans le voisinage de la cité de Thmuis.

²⁹² *Conf.* 14, 4 : l'exemple d'Abraham et Loth et celui du bienheureux Macaire l'hospitalier, distinct de Macaire l'Égyptien, qui fut le disciple de saint Antoine et dont il est parlé maintes fois dans les *Conférences*, distinct aussi de Macaire d'Alexandrie.

comme étant une manifestation de la *uita actualis* Cassien nous offre des exemples très connus soit de l’Ancien Testament soit du milieu monastique pour renforcer l’idée que ces aspects sont tout aussi importants que les deux points fondamentaux qu’il a présentés dans le chapitre 3. Toutefois pour le Conférencier, comment nous allons le voir, les deux méthodes, celle de connaître la nature des vices pour les guérir et celle de discerner et acquérir les vertus, constituent les deux piliers fondamentaux caractérisant la science pratique. Fredouille dans son article *Vie active et contemplative selon Jean Cassien*, déjà cité, souligne un parallélisme existant entre les deux schémas concernant *actualis vita*. Il affirme que « cette vie d’action est en réalité une vie ascétique et charitable, on retrouve là un schéma classique. Ainsi, pour Aristote, la vie pratique consiste-t-elle pour le citoyen à mettre en œuvre dans sa profession les vertus éthiques (courage, prudence, libéralité etc) »²⁹³.

Dans l’entretien de Cassien avec Nesteros, la vie active est vue comme un état préparatoire pour arriver à la contemplation de Dieu. Cette *contemplatio* dont parle Cassien dans cette XIV^e *Conférence* est la « fin dernière » telle qu’elle est exprimée dans la première *Conférence* par l’abbé Moïse quand il s’interroge sur les fins du monachisme²⁹⁴ et qu’il développera dans les deux *Conférences* IX et X attribuées à l’abbé Isaac²⁹⁵.

Si on s’est arrêté d’une manière brève sur la *contemplatio*, c’était pour mieux comprendre le rôle de la *πρακτική* dans ce schéma cassinien en tant que préambule indispensable de la science contemplative²⁹⁶.

Revenons sur *Conf. 14, 2* pour voir comment Cassien enseigne les moines sur la nécessité de la vie active dans le parcours vers le sommet de la perfection, la *contemplatio* : « Quelqu’un veut parvenir à la *θεωρητική* : nécessairement, toute son étude et son énergie doivent tendre d’abord à acquérir la science pratique. Cette *πρακτική* peut s’obtenir sans la théorique ; mais la théorique, sans la science pratique, demeure absolument hors de nos prises. Ce sont comme deux degrés méthodiquement disposés, pour que la petitesse humaine

²⁹³ J.-C. FREDOUILLE, « Vie active et contemplative selon Jean Cassien », p. 147-169.

²⁹⁴ *Conf. 1, 2 : La fin de notre profession...consiste en le royaume de Dieu ou royaume de cieux [...] (finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum caelorum est).*

²⁹⁵ Voir notre IV^{ème} partie consacrée à la prière chez Jean Cassien (particulièrement le quatorzième chapitre, « La prière pure-contemplative-perpétuelle dans les traités IX et X des *Conférences* »).

²⁹⁶ M. OLPHE-GALLIARD, « La science spirituelle d’après Cassien », p. 154.

puisse monter vers les hauteurs. S'ils se succèdent en la manière que nous avons dite, on peut arriver jusqu'aux sommets »²⁹⁷.

Ce texte révèle synthétiquement la manière dont Cassien conçoit cette réciprocité relationnelle entre la *πρακτική* et la *θεωρητική*, qu'on peut caractériser soit comme interdépendance, car il affirme que « la théorique, sans la science pratique, demeure absolument hors de nos prises » mais il insinue aussi que sans la théorique on ne peut pas arriver jusqu'aux sommets de la perfection ; soit nous pouvons comprendre cette réciprocité comme un rapport présupposant une gradualité. Nous remarquons, si l'on se situe dans une perspective différente, une sorte d'autonomie concernant la première phase, celle de la *πρακτική*, qui selon Cassien « peut s'obtenir sans la théorique », mais à ce stade-là le moine pourrait-il toucher la perfection ? À cette question nous allons essayer de répondre dans un sous-chapitre²⁹⁸ qui aura comme objet la vision cassinienne sur les deux grandes catégories des moines : les cénobites et les anachorètes, où nous nous proposons de comprendre justement à quel niveau de la perfection sont destinés à arriver les moines qui suivent une des deux voies proposées ou s'il y a la possibilité de joindre les deux modes de vie.

Et pour renforcer, le rôle de niveau préparatoire pour la contemplation, joué par la science pratique, Cassien continue en disant : « C'est vain que l'on tend à voir Dieu, si l'on n'évite la contagion des vices, car « l'Esprit de Dieu hait l'astuce et n'habite point dans un corps esclave du péché »²⁹⁹; et il y revient aussi dans le chapitre IX de cette *Conférence* : « Sans la science pratique, la pureté de la contemplation, dont nous parlions naguère, demeure hors de nos prises. Ceux-là seulement qui sont devenus parfaits, non certes par l'effet de la parole de leurs maîtres, mais par la vertu de leurs propres actions, l'obtiennent, pour ainsi dire, en récompense, après l'avoir payée de bien des œuvres et des labeurs »³⁰⁰. De nouveau ici est exprimée l'importance cruciale de la *praktiké*, mais en même temps par

²⁹⁷ *Conf.* 14, 2 : *Quisquis igitur ad θεωρητική uoluerit peruenire, necesse est ut omni studio atque uirtute actualem primum scientiam consequatur. Nam haec πρακτική absque theoretica possideri potest, theoretica uero sine actuali omnimodis non potest adprehendi. Gradus enim quidam ita ordinati atque distincti sunt, ut humana humilitatis possit ad sublime conscendere : qui si inuicem sibi ea qua diximus ratione succedant, potest ad altitudinem perueniri [...].*

²⁹⁸ Voir le chapitre « III.5. Le binôme « cénobite-anachorète » : une correspondance de 'πρακτική – θεωρητική' ».

²⁹⁹ *Conf.* 14, 2 : *Frustra igitur ad conspectum dei tendit qui uitiorum contagia non declinat : spiritus namque dei odit fictum, nec habitat in corpore subdito peccatis (Sap. 1, 5 et 4).*

³⁰⁰ *Conf.* 14, 9 : *Absque hac namque illa quam diximus theoretica puritas non potest adprehendi, quam hi tantum qui non aliorum docentum uerbis, sed priorum actuum uirtute perfecti sunt post multam operum ac laborum stipendia iam quasi in praemio consequuntur.*

« les œuvres et les labeurs » Cassien nous découvre l'essence même de celle-ci, c'est-à-dire les instruments³⁰¹ par lesquels elle se manifeste et elle peut mener à la fin à son objectif : la pureté du cœur, porte d'accès à la contemplation.

Mais précisons maintenant en quoi consiste cette vie pratique et quel est son but.

III.3. *Skopos (destinatio) et Telos (finis)*³⁰²

La première *Conférence* de Cassien est un entretien avec l'abbé Moïse, et elle est consacrée entièrement à une question essentielle pour le programme spirituel proposé par le Conférencier, à savoir le « but » de la profession de moine et sur la « fin » de celle-ci. Cet entretien commence par la description de la profession de laboureur, un exemple utile à l'explication de la distinction de deux termes clés³⁰³ qu'il va employer pour définir les buts de la vie du moine :

Tout art, toute discipline a son but particulier et une fin qui lui est propre ; quiconque y veut sérieusement exceller se le propose sans cesse, et dans cette vue souffre tous les labeurs, les dangers et les pertes, d'une âme égale et joyeuse. Voici le laboureur : bravant tour à tour les rayons d'un soleil torride, puis les frimas et les glaces, il déchire infatigablement la terre, tourne et retourne, à l'aide de la charrue, la glèbe indocile, fidèle à son but, qui est de la purger de ronces, d'en faire disparaître les mauvaises herbes, et de la rendre, à force de travail, aussi fine et meuble que le sable. Il ne compte pas obtenir autrement sa fin, c'est-à-dire une récolte abondante et de plantureuses moissons, par où il vive désormais à l'abri du besoin ou puisse augmenter son avoir. On le voit encore vider de bon cœur ses greniers remplis de grain, et dans un labeur acharné confier la semence aux sillons ameublés ; la vue des moissons futures le rend insensible à la perte présente³⁰⁴.

³⁰¹ Voir *Conf.* 1, 2, 3 ; 1, 7, 1-3 ; 1, 17, 2 ; 1, 20, 4.

³⁰² Ces deux notions représentent le titre de la première *Conférence* attribuée à l'abbé Moïse : *De monachi destinatione uel fine*.

³⁰³ C. J. KELLY, *Cassian's Conferences. Scriptural Interpretation and the monastic ideal*, Ashgate Publishing Limited, Surrey, England, 2012, p. 20.

³⁰⁴ *Conf.* 1, 2 : *Omnes, inquit, artes ac disciplinae scopon quemdam, id est destinationem, et telos, hoc est finem proprium habent, ad quem respiciens uniuscuiusque artis industrius adpetitor cunctos labores et pericula atque, dispendia aequanimiter libenterque sustentat. Nam et agricola nunc torridos solis radios, nunc pruinas et glaciem non declinans terram infatigabiliter scindit et indomitas agri glebas frequenti subigit uomere, dum scopon seruat, ut eam cunctis sentibus expurgatam uniuersisque graminibus absolutam in modum solubilis harenae exercendo comminuat, finem id est perceptionem copiosarum frugum et exuberantiam segetum non alias adepturum se esse confidens, quo uel ipse deinceps uitam securus exigere uel suam possit amplificare substantiam. Referta etiam frugibus horrea libenter exhaurit easque putribus sulcis instanti labore commendat, praesentem deminutionem futurarum messium contemplatione non sentiens.*

Pour mieux se faire comprendre, dès le début Jean Cassien se sert de quelques comparaisons³⁰⁵ en les mettant dans la bouche de l'abbé Moïse, par lesquelles il décrit, en effet, une attitude combattante de quelqu'un qui lutte avec une réelle ténacité pour atteindre son but. Il anticipe par ces comparaisons la lutte à laquelle le moine doit s'engager. Nous voyons aussi qu'il emploie deux termes en latin empruntés au grec, *skopos*³⁰⁶ et *telos*³⁰⁷. Le premier terme, *σκοπός*, selon Harl « a dans le grec classique deux sens différents, puisqu'il désigne soit l'homme qui regarde, le *guetteur* placé sur un point élevé pour surveiller l'horizon et avertir les soldats du danger menaçant, soit l'objet qui est regardé, la *cible* dressée à quelque distance pour servir de signe visé par le tireur. De ces deux sens, le grec post-classique a surtout retenu le second, et surtout dans l'emploi métaphorique, pour désigner le *but* visé par une action »³⁰⁸. De même, Harl dans son étude nous dit que la métaphore de la *cible* nous trouvons chez Platon³⁰⁹ pour qui elle désigne « le *but* que l'homme doit se proposer dans la conduite de ses actions »³¹⁰. Chez Aristote le *σκοπός* prend une connotation différente de la signification platonicienne : il est conçu comme une sorte de voie entre l'excès et l'insuffisance³¹¹. Dans la pensée des stoïciens, *σκοπός* signifiait la course dans le stade, et l'autre, *τέλος*, désignait la récompense³¹². Nous ne pouvons pas dater précisément quand le *σκοπός* a été utilisé pour la première fois à côté de *τέλος* dans le vocabulaire de la morale stoïcienne, mais il a été inséré pour se différencier de ce dernier : « on peut dire que *σκοπός* se distingue de *τέλος* comme la *visée* se distingue du *succès* »³¹³. Dans le Nouveau Testament c'est le *τέλος* qui est employé presque exclusivement pour désigner le but de la vie spirituelle, tant comme moyen que comme accomplissement de

³⁰⁵ Voir également les versets qui suivent à celle de labeur dans *Conf.* 1, 2.

³⁰⁶ Voir également *Conf.* 1, 4 ; 1, 5 ; 1, 7 ; 17, 14.

³⁰⁷ En ce qui concerne le terme de *telos*, Jean Cassien fait usage que dans ce contexte des *Conf.* 1, 5.

³⁰⁸ Selon M. HARL, « Le guetteur et la cible : les deux sens de *skopos* dans la langue religieuse des chrétiens », dans *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, éd. CERF, Paris, 1992, p. 215-234, ici p. 215.

³⁰⁹ Cf. PLATON, *Œuvres complètes. Gorgias-Ménon*, p. 197 (507d): « Tel est, selon moi, le but (ὁ σκοπός) qu'il faut avoir sans cesse devant les yeux pour diriger sa vie ».

³¹⁰ M. HARL, art. cit., p. 216.

³¹¹ *Ibidem*, p. 216.

³¹² J.-Y. LELOUP, *Les Collations de Jean Cassien ou l'unité de sources*, éd. Albin Michel / CERF, Paris, 1992, p. 39 ; voir note 5 de bas page de C. J. KELLY, *Cassian's Conferences. Scriptural Interpretation and the monastic ideal*, p. 20; voir aussi T. L. HUMPHRIES, JR, *Ascetic Pneumatologi from John Cassian to Gregory the Great*, Oxford University Press, New York, 2013, p. 29-30.

³¹³ M. HARL, art. cit., p. 216-217.

celui-ci. Le seul endroit où on trouve le *σκοπός* c'est dans le passage de *Philippiens* 3, 13-14 sur lequel Jean Cassien s'appuie dans le contexte des *Conf.* 1, 5 où il déploie sa doctrine sur les fins de la vie monastique. Comme l'indique bien Harl, c'est Clément d'Alexandrie pour la première fois qui va opérer un changement dans le langage religieux en adoptant la notion de *skopos* pour faire la distinction avec *telos*. Ainsi, il se sert du *skopos* pour figurer l'idéal visé, et *telos* pour l'accomplissement eschatologique des promesses en suivant la ligne tracée par Paul dans *Philippiens* 3, 13-14³¹⁴.

En revenant à la première *Conférence*, disons que Jean Cassien se fait l'écho de la conception de Clément quant au sens qu'il assigne à ces deux notions, mais il va les adapter à la vie monastique : *skopos* lui sert pour définir le chemin du moine dans la vie spirituelle pour atteindre le but, et *telos* désigne le but final ou la fin ultime de la profession du moine comme nous le verrons dans la suite de cette première *Conférence*. La première comparaison fournie par Cassien nous semble être la plus descriptive. Chaque élément de cette image doit être compris comme une métaphore de l'effort ascétique caractéristique de la *uita actualis*.

Voici donc comment l'abbé Moïse explique à Cassien en quoi consistent les deux fins du monachisme, *skopos* et *telos* :

Appliquez ceci à notre profession. Sa fin, selon l'Apôtre, est la vie éternelle : « Vous avez pour fruit la sainteté, et pour fin la vie éternelle (*Romains* 6, 22) » ; quant à notre but, c'est la pureté du cœur, par lui si justement nommée la sainteté, et sans laquelle on ne saurait atteindre cette fin. C'était dire en d'autres termes : Votre but consiste en la pureté du cœur, et vous avez pour fin la vie éternelle. Parlant ailleurs de ce but, le bienheureux Apôtre emploie le terme même d'une façon forte significative : « Oubliant ce qui est derrière moi, je me porte de tout moi-même en avant et cours droit au but, vers la récompense à laquelle le Seigneur m'a appelé d'en haut (*Philippiens* 3, 13-14) ». Le grec est plus clair encore. Il porte « κατὰ σκοπὸν διώκω », « Je cours en me guidant sur le but ». Comme si l'Apôtre disait : « C'est en poursuivant ce but, d'oublier ce qui est en arrière, c'est-à-dire les vices du vieil homme, que je m'en force de parvenir à ma fin, qui est la céleste récompense³¹⁵.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ *Conf.* 1, 5: *Ita igitur et nostri propositi finis quidem secundum apostolum uita aeterna est, ita eodem pronuntiante: habentes quidem fructum uestrum sanctificationem, finem uero uita aeternam (Rm. 6, 22), scopos uero est puritas cordis, quam sanctificationem non inmerito nuncupauit, sine qua praedictus finis non poterit adprehendi; aesi dixisset aliis uerbis: habentes quidem scopon uestrum in cordis puritate, finem uero uitam aeternam. De qua destinatione docens nos idem beatus apostolus ipsum nomen, id est scopton, significanter expressit ita dicens: quae posteriora sunt obliuiscens, ad ea uero quae in ante sunt extendens me, ad destinatum persequor, ad brauium supernae uocationis domini (Ph 3, 13-14), Quod euidentius in Graeco ponitur κατὰ σκοπὸν διώκω, id est secundum destinationem persequor, tamquam si dixisset: hac destinatione qua illa quae posteriora sunt obliuiscor, id est anterioris hominis uitia, ad finem brauii caelestis peruenire contendo. Voir cette idee dans: de M. DUJTH dans l'article « Cassian's use of the figure Via Regia in Collatio II « On Discretio », p.171, dans SP 30, éd. PEETERS, Leuven, 1997, p. 169-175: « Dès Conf. I, 1, Cassien introduit une version christianisée de la distinction aristotélicienne entre la fin et les moyens et continue*

Nous observons qu'à cet enseignement transmis aux moines par la bouche de l'abbé Moïse, Cassien consacre un long exposé qui a comme sujet principal l'explication de ce qu'il comprend par la profession (*professio*) du moine. Comme dit auparavant, Cassien adapte la distinction qu'il reprend à Clément entre le but (*skopos*), qu'il traduit maintenant par le mot latin *destinatio*, et la fin (*telos*), dont il reprend la traduction courante par le terme latin *finis*. Ainsi, pour lui le but du moine, *skopos*- qui représente le but immédiat – c'est la pureté du cœur (*puritatis cordis*), et la fin (*telos*) - donc le but ultime, *finis* – c'est le Royaume des cieux ou le Royaume de Dieu³¹⁶.

D'ailleurs, il est intéressant de préciser ici, que contrairement à Évagre le Pontique, qui dans son *Praktikos*³¹⁷ établit une distinction nette entre les deux expressions « royaume des cieux » et « royaume de Dieu », la première correspondant selon lui à la *physique*, et la deuxième à la *théologie* – ce sont deux étapes du progrès spirituel –, Cassien ne fait aucune distinction entre ces deux³¹⁸, en restant ainsi fidèle à la sainte Écriture où elles sont équivalentes³¹⁹.

De même, par cette distinction entre *skopos* et *telos* adaptée pour le milieu monastique Cassien fait preuve d'originalité à propos de son programme spirituel, qui apparaît comme une nouveauté dans la littérature et la spiritualité monastiques, puisqu'elle ne se trouvait développée ni chez Origène, ni chez Évagre³²⁰. Toutefois, dans le milieu monastique, saint Basile, avant Cassien, fait usage, dans le Prologue de ses *Grandes Règles*, du *skopos* pour montrer le but de la vie spirituelle :

d'exploiter les ramifications de cette distinction dans les conférences subséquentes (voir note 14, page 171). Alors que, pour Cassien, la fin ultime est l'atteinte du royaume de Dieu, les moyens de le faire de telle façon que l'on puisse effectivement marcher avec assiduité vers *uia regia*. La perfection des moyens jusqu'à la fin, le but immédiat de l'effort humain, consiste à atteindre la pureté du cœur ou un cœur entièrement animé par la charité (voir *Conf* 1, 4) ». Nous allons traiter la notion de *uia regia* dans un sous-chapitre de la II^{ème} de notre recherche : « Une définition : *discretio* comme *voie moyenne et juste entre les excès* ».

³¹⁶ J.-C. FREDOUILLE, « Vie active et contemplative selon Jean Cassien », p. 149.

³¹⁷ Voir ÉVAGRE, *TP* 2 et aussi la note 2 de bas page ou Guillaumont laisse nous à comprendre que cette distinction évagrienne a son origine dans la pensée d'Origène qui à son tour faisait une différence entre les deux expressions.

³¹⁸ Voir pour « Royaume des cieux » (*regnum caelorum*) : employée 4 fois dans les *Institutions* (4, 36 ; 6, 4 ; 7, 27 ; 12, 15) et 26 fois dans les *Conférences* (1, 3 ; 1,4 ; 1, 9 (2fois) ; 1, 13 ; 1, 20 ; 2, 2 ; 3, 9 ; 4, 2 ; 7, 6 ; 9, 29 ; 10, 11 ; 11, 6 ; 11, 12 ; 14, 9 ; 20, 8 ; 20, 10 ; 21 capitula ; 21, 5 ; 21, 9 ; 22, 8 ; 22, 13 ; 24, 26 (3 fois). Et pour « Royaume de Dieu » (*regnum dei*) : se trouve 2 fois dans les *Institutions* (4, 38 et 7, 15) et 23 fois dans les *Conférences* (1 capitula ; 1, 4 ; 1, 13 (4 fois) ; 1, 14 (2 fois) ; 2, 3 ; 4, 10 ; 5, 11 ; 7, 26 ; 8, 13 ; 9, 19 ; 11, 2 ; 12, 3, 13, 11, 15, 3 ; 18, 16 (3fois) ; 20, 8 ; 23, 15).

³¹⁹ T. L. HUMPHRIES, JR, *Ascetic Pneumatologic from John Cassian to Gregory the Great*, p. 30.

³²⁰ J.-C. FREDOUILLE, art. cit., p. 149.

Par la grâce divine et au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, nous voilà réunis en ce lieu, nous qui n'avons qu'un seul et même but : celui de mener une vie de piété [...] (Ἐπειδὴ Θεοῦ χάριτι ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ συνληλύθαμεν εἰς ταυτὸν οἱ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπὸν τοῦ βίου τοῦ κατ' εὐσέβειαν ἐνστησάμενοι)³²¹.

Comme l'affirme Harl, le *σκοπός* chez Basile « est en quelque sorte le critère qui permet de tout décider en matière de vie ascétique »³²², et c'est aussi chez lui que nous rencontrons la comparaison de la vie ascétique avec les arts humains, dont les actes sont adaptés en vue de la fin, et le *σκοπός* est subordonné à la vertu de la charité (*ἀγαπάω*), car dans celle-ci s'accomplissent les commandements du Dieu³²³. En fait, comme nous l'avons déjà observé Jean Cassien a repris dans *Conf.* 1, 5 non seulement la comparaison avec les arts et la conception basilienne du *σκοπός*, mais en plus « il s'est fait le témoin d'une doctrine des moines sur le *σκοπός* et *τέλος* de leur vie »³²⁴.

On voit donc que la *professio* du moine comporte ces deux buts ou plutôt une hiérarchie des buts subordonnés entre eux et à chacun correspondent des moyens appropriés comme nous allons découvrir dans ce texte de *Conf.* 1, 5³²⁵. Comme souvent chez Cassien, il nous révèle que l'enseignement spirituel cassinien a comme fondement la pensée paulinienne. Ici, Cassien cite à la fois l'*Épître aux Romains* (6, 22) (*habentes quidem fructum uestrum sanctificationem, finem [telos] uero uita aeternam*) et l'*Épître aux Philippiens* (3, 13-14) (*quae posteriora sunt obliuiscens, ad ea uero quae in ante sunt extendens me, ad destinatum [skopon] persequor, ad brauium supernae uocationis domini*), et en suivant le texte nous remarquons qu'il commente le premier verset en tirant la conclusion³²⁶ que « Votre but (*skopos*) consiste en la pureté du cœur, et vous avez pour fin la vie éternelle », et aussi le deuxième verset en disant « *κατὰ σκοπὸν διώκω* », « Je cours en me guidant sur le but (*secundum destinationem*) ». Ainsi, nous observons que la première appellation que Cassien propose³²⁷ à ces lecteurs par la bouche de Moïse est « la pureté du cœur »³²⁸ qui

³²¹ Voir BASILE DE CESAREE, *Regulae Fusius Tractatae*, PG 31, coll. 889, 1. Pour la traduction voir SAINT BASILE, *Les Règles Monastiques*, introd. et trad. par L. Lèbe, éd. de Maredsous, 1969, p. 33.

³²² M. HARL, art. cit., p. 216-217.

³²³ BASILE DE CESAREE, *Regulae Fusius Tractatae*, PG 31, coll. 908C-909A.

³²⁴ M. HARL, art. cit., p. 216-223.

³²⁵ M. OLPHE-GALLIARD, « Vie contemplative et vie active d'après Cassien », art. cit., p. 254.

³²⁶ C. STEWART, *Cassian the Monk*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 44.

³²⁷ C. J. KELLY, *Cassian's Conferences. Scriptural Interpretation and the monastic ideal*, p. 21.

³²⁸ *Conf.* 1, 4: *puritas cordis*.

trouve son synonyme biblique « sanctification »³²⁹ chez saint Paul dans son épître aux Romains³³⁰. Mais le correspondant paulinien le plus usité par Cassien sera la notion de « charité »³³¹ qu'il a déjà employée lorsqu'il a cité dans sa première *Conférence* la première épître aux Corinthiens³³². Cette *agapè* selon la pensée paulinienne exclut tout sorte de vices, et ainsi elle symbolise le mieux la conception d'une pureté entière du cœur, qui est à son tour la marque de la perfection³³³. Un autre nom de ce but immédiat est celui de « piété » qu'il emprunte toujours au discours paulinien lorsque l'Apôtre le recommande à Timothée³³⁴.

Cassien clôt son exposé en revenant à l'Apôtre qui dit : « C'est en poursuivant ce but (*hac destinatione*), d'oublier ce qui est en arrière, c'est-à-dire les vices du vieil homme, que je m'en force de parvenir à ma fin, qui est la céleste récompense (*ad brauium caelestis*) »³³⁵. Par cette dernière citation le Conférencier introduit en fait une opposition entre les deux termes et conceptions *skopos-telos*, distinction que le saint Apôtre ne fait pas.

Ainsi, sous la plume de Cassien ce texte exprime deux aspects essentiels, d'un côté cette distinction entre les deux notions de *skopos* et *telos* deviendra pas à pas la distinction qui existe entre fin (*finis, telos*) et le moyen (*destinatio, scopos*), et de l'autre côté les citations pauliniennes sont interprétées en fonction de la distinction ainsi comprise³³⁶. D'ailleurs, cette distinction opérée par Cassien nous fait également penser à la distinction très chère à Évagre le Pontique, entre *praktiké* et *gnostiké* ; pour celui-ci, le but de la vie spirituelle est la *gnostiké*, à savoir la vision de Dieu, et le moyen est la *praktiké*, la purification des passions et des pensées (*logismoi*).

Enfin, quel que soit le nom ou appellation de ce but immédiat, *skopos/destinatio*, pureté du cœur (*puritas cordis*), charité (*caritas*), piété (*pietas*) ou sanctification

³²⁹ C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 44.

³³⁰ *Conf.* 1, 5, 2 citant *Rm.* 6, 22: *habentes quidem fructum uestrum sanctificationem*

³³¹ Sur les identifications que Jean Cassien fait entre ces notions nous allons parler ultérieurement dans le sous-chapitre « X.3. La *puritas cordis* et les notions proches ».

³³² Voir *Conf.* 1, 2-3 en citant 1 Co 13, 3-6.

³³³ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.180.

³³⁴ *Conf.* 1, 10 : *pietas (eusebia en grec)* en citant 1 Tm. 4, 8 : *Le bienheureux Apôtre s'en explique clairement : « l'utilité de l'exercice corporel, a des prompts limites ; mais la piété (pietas)-et c'est la charité, sans aucun doute qu'il faut entendre (quae sino dubio caritas intellegitur) - est utile à tout ; elle a les promesses de la vie présente et de la vie future.*

³³⁵ *Conf.* 1, 5.

³³⁶ J.-C. FREDOUILLE, « Vie active et contemplative selon Jean Cassien », p. 150.

(*sanctificatio*), l'essence de l'enseignement de l'abbé Moïse de cette première *Conférence* consiste dans le fait qu'à travers toutes les pratiques ascétiques, le moine doit tenir présente à l'esprit leur destination spirituelle et les subordonner à celle-ci³³⁷. De nouveau, Cassien met en lumière le rapport hiérarchique de subordination entre les deux modes de vie, active et contemplative, lorsqu'il nous donne les éléments constitutifs de la *praktiké* en composant maintes fois la liste de ces pratiques³³⁸. Pour voir cette liste d'exercices ascétiques constituant la *actualis vita*, relisons un passage de Conf. 1, 7³³⁹ :

Ainsi, les jeûnes et les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, la privation de toutes ressources ne sont pas la perfection, mais les instruments ; ils ne constituent pas la fin de ce grand art, ils ne sont que les moyens par où l'on y parvient.

Il nous semble qu'après une première vue de tous ces éléments qui composent cette liste, Cassien souligne leur caractère secondaire, mais il faut regarder au-delà, dans la profondeur de son enseignement, parce que tout cela est bon et vraiment nécessaire, et c'est cette nécessité qui met en évidence la grandeur de ce but immédiat, car c'est celui-ci qui par la purification de l'homme le rend apte à voir Dieu, donc d'arriver à la contemplation la plus haute.

Si dans ce sous-chapitre nous avons analysé le rapport existant entre les deux concepts cassiniens de *skopos-telos*, qui est, en effet, une autre manière de définir la théorie des genres de vie, *praktiké* et *théoretiké*, par la suite on va se concentrer sur quelques sources bibliques qui se trouvent à la base de ce schéma de l'ascension spirituelle.

III.4. Les sources bibliques et patristiques

Dans le présent chapitre nous ne nous proposons pas d'étudier d'une façon approfondie la place des Écritures chez Cassien, car ce sujet a été déjà bien abordé et développé à travers d'amples études³⁴⁰. Nous voudrions uniquement présenter et examiner

³³⁷ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.181.

³³⁸ Voir *Conf.* 1, 2, 3 ; 1, 7, 1-3 ; 1, 17, 2 ; 1, 20, 4.

³³⁹ *Conf.* 1, 7 : *Igitur ieiunia, uigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa peruenitur ad finem.*

³⁴⁰ Notons ici une des plus récentes et remarquable études qui se propose de considérer de manière globale dans l'ensemble des œuvres de Jean Cassien, l'utilisation, l'interprétation et le rôle des Écritures. Il s'agit de la thèse de B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures. Utilisation, interprétation et rôle des Écritures dans les œuvres de Cassien*, éditée par Pontificia Universita Gregoriana, Rome, 2015. De même, il faut

la place de certaines sources bibliques et patristiques sur lesquelles Jean Cassien s'appuie pour argumenter et développer sa doctrine du progrès spirituel.

a) *Jacob et Israël*

Le long chemin de l'ascension spirituelle, qui est au cœur de la doctrine cassinienne, présuppose, comme le Conférencier lui-même nous découvre, des « degrés (*gradus*) »³⁴¹, terme par lequel il faut comprendre des étapes à parcourir pour arriver à la perfection. Jean Cassien revient très souvent sur cette problématique, mais apparemment il se contredit sur le nombre des degrés proposés. Parfois, comme c'est le cas du couple *skopos-telos*, dont *πρακτική – θεωρητική*, il nous laisse à comprendre qu'il s'agit d'un schéma bipartite, mais d'autres fois il va énoncer un schéma tripartite de la vie spirituelle, comme nous allons voir dans ce chapitre ; et ce n'est pas sans liens avec son interprétation du programme spirituel de ses deux devanciers, Origène et Évagre le Pontique. Comme il ressort de l'étude de Guillaumont³⁴², le schéma spirituel cassinien trouve un écho plusieurs approches exposées de la tradition orientale, qu'il a assimilées d'une manière très personnelle. Néanmoins il emploie d'une manière habituelle le schéma bipartite, comme c'est le cas avec le binôme Jacob-Israël.

Ainsi, comme déjà présenté³⁴³, c'est dans l'ouvrage *De praemiis et poenis*³⁴⁴ que pour la première fois Philon d'Alexandrie emploie comme type figuratif de la vie ascétique la personnalité de Jacob. Pour Philon, Jacob incarne le lutteur, le progrès spirituel, il est destiné à lutter contre les passions et d'acquérir les vertus³⁴⁵. De même, Philon souligne le fait que le nom de Jacob va être changé en Israël, c'est-à-dire « qui voit Dieu » :

consulter sur ce sujet : A. DE VOGÜÉ, « Pour comprendre Cassien. Un survol des Conférences », dans *CC* 39, 1977, p. 250-272; M. SHERIDAN, « Models and Images of Spiritual Progress in the Works of John Cassian », p. 310, dans *From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, Studia Anselmiana, Roma, 2012, p. 295-315 ; H. LUBAC, *Exégèse Médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Théologie 41-42, 59, édition Aubier, Paris, 1959-1964.

³⁴¹ Voir par exemple Conf. 14, 3 lorsqu'il parle de degrés des deux genres de vies : [...] *qui secundus in actuali disciplina gradus est, uel rerum spiritualium et caelestium sacramenta, quae in theoriae gradu sublimiore consistunt.*

³⁴² Voir ÉVAGRE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170, p. 38-63.

³⁴³ Voir notre chapitre « II.1.a) La notion de la *πρακτική* avant Évagre le Pontique ».

³⁴⁴ PHILON D'ALEXANDRIE, *De praemiis et poenis de exsecrationibus*, p. 66-67 (§ 51).

³⁴⁵ J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, p. 139.

Enfin pour qui s'est formé à la sagesse par l'entraînement, c'est la vision ; car la vie contemplative de la vieillesse, succédant à la vie active de la jeunesse, est la meilleure et la plus sainte [...] ³⁴⁶.

On voit, donc, que la récompense pour une vie pratique vertueuse est la vision de Dieu, la vie contemplative, qui est introduite, comme affirme Beckaert dans ses commentaires à l'exégèse philonienne³⁴⁷, par « une étymologie accommodatrice du nom qu'il reçoit, Israël »³⁴⁸; pour Philon, l'ascèse est donc ce qui rend possible le lien entre les deux modes de vies et pour cette raison elle appartient à la morale supérieure³⁴⁹. Autrement dit, avec Philon d'Alexandrie, la nature de la *πρακτική* est définie comme fondamentalement morale et religieuse, et sa principale visée consiste dans la recherche de la vie contemplative, à savoir la vision de Dieu³⁵⁰.

En s'inscrivant dans la même ligne que Philon, saint Jean Cassien reprend dans la *Préface* de ses *Conférences* cette allégorie de Jacob devenant Israël, qu'on trouve dans le récit de *Genèse* 27, 36 :

Si l'on a mérité par la lecture du précédent ouvrage (*Institutions*), le nom de Jacob selon l'esprit, en terrassant les vices charnels ; qu'en embrassant maintenant, non pas tant mes enseignements que ceux des Pères du désert, on parvienne, par la contemplation de la pureté divine, au titre glorieux et, si je puis dire, à la dignité d'Israël, et que l'on s'instruise des devoirs qui incombent sur ces sommets de la perfection ! ³⁵¹.

On constate que Jean Cassien reste fidèle à Philon par la distinction de ces deux degrés de l'ascension spirituelle : le premier consiste à « [terrasser] les vices charnels », – c'est la victoire remportée contre les vices et les passions, le deuxième dans la « contemplation de la pureté divine », qui correspond sans aucun doute à la vie contemplative. Quant à l'interprétation que Jean Cassien donnera à cette allégorie nous pourrions dire qu'il va élargir les sens de l'acte ascétique de Jacob, et qu'en même temps, il

³⁴⁶ PHILON D'ALEXANDRIE, *De praemiis et poenis de exsecrationibus*, p. 66-67 (§ 51).

³⁴⁷ Voir l'introduction et notes de A. Beckaert, p. 24-25 dans PHILON D'ALEXANDRIE, *De praemiis et poenis de exsecrationibus*.

³⁴⁸ Concernant le nom de Jacob voir l'étude de V. NIKIPROWETZKY, *Études philoniennes*, éd. CERF, Paris, 1996, p. 15-17 ; voir aussi A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, SO 30, éd. Abbaye de Bellefontaine 1979, p. 101 (note de bas page 5).

³⁴⁹ Voir l'introduction et notes de A. Beckaert, p. 24-25 dans PHILON D'ALEXANDRIE, *De praemiis et poenis de exsecrationibus*.

³⁵⁰ Voir l'introduction de A. Guillaumont, p. 43 du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170.

³⁵¹ *Préface Conf. 1* : [...] *ut quisquisiam superioris operis lectione Iacob (Gen. 27, 36) illiua intelligibilis nomen carnalium uitiorum subplantatione promeruit, nunc etiam non tam mea quam patrum institutum suscipiens diuinae iam puritatis intuitu ad meritum et ut ita dixerim dignitatem transiens Israhelis, quid in hoc quoque perfectionis culmine debeat obseruare similiter instruat.*

va s'éloigner du caractère moral, chez Philon, de l'activité de Jacob en l'adaptant à la vie monastique. En fait, Cassien n'identifie pas l'ascèse seulement avec « la victoire sur les vices » comme fait Philon, mais chez lui l'ascèse aura un contenu plus vaste dans le sens de la vie monastique. Cassien, comme il le fait aussi dans d'autres cas, réussit à convertir des enseignements, soit philosophiques, soit théologiques, qui l'ont influencé, pour les moines latins de son époque, à qui sont destinés finalement ses enseignements.

Après la *Préface* de la première *Conférence*, Cassien emploie au moins deux fois dans les *Conférences* le nom d'Israël et celui de Jacob. Ainsi, une première fois dans *Conf.* 5, 23, où il assimile Israël avec les vertus en disant : « Ces vertus méritent bien le nom d'enfants d'Israël, c'est-à-dire de l'âme qui voit Dieu »³⁵². Ce texte montre de nouveau que l'acquisition des vertus, qui sont les fruits de la vie pratique, a pour résultat final le sommet de la contemplation c'est-à-dire la possibilité de voir Dieu. Une deuxième fois, dans *Conf.* 12, 11, Cassien réaffirme les deux degrés de la vie spirituelle que nous trouvons symbolisés dans la personnalité du patriarche Jacob :

Celui-là donc qui dépasse le degré figuré par Jacob « le supplantateur », s'élève, avoir paralysé le nerf de la hanche, du corps à corps de la continence pour supplanter les vices, aux titre glorieux d'Israël, son cœur ne déviant plus sa direction³⁵³.

Ce que nous voulons mettre en évidence ici, c'est le fait que Cassien renforce cette doctrine spirituelle de la vision de Dieu, qui trouve son origine, comme le remarquait bien Guillaumont³⁵⁴, dans la tradition philonienne, et qui après a été reprise et développée par Origène.

Mentionnons encore que l'exemple de Jacob sert également pour Cassien à dessiner le rapport entre les deux grandes catégories des moines, les cénobites et les anachorètes ; en effet la personnalité du grand patriarche est employée pour symboliser le passage du cénobitisme à l'érémisme, et, plus intéressant encore, il marque par le changement du nom de Jacob en Israël le progrès spirituel de l'homme extérieur (*homo exterior*) vers l'homme intérieur (*homo interior*)³⁵⁵.

³⁵² *Conf.* 5, 23 : *quae filii Israhelis, id est animae videntis deum non inmerito nuncupantur.*

³⁵³ *Conf.* 12, 11 : *Quisquis ergo intellectualis illius Iacob, id est subplantatoris transcenderit gradum, ab illa continentiae conluctatione ac supplantatione uitiorum obstupefacto femoris neruo ad Israhelis meritum perpetua cordis directione conscendet.*

³⁵⁴ Voir A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 101 (note de bas page 5).

³⁵⁵ Voir notre analyse sur ce sujet-là dans le chapitre « VIII.2. La vocation de l'« *homo interior* » : de Jacob à Israël ».

b) *Marthe et Marie*

La péricope évangélique dans laquelle l'évangéliste Luc³⁵⁶ raconte l'épisode des deux sœurs, Marthe et Marie, a joui d'une très grande attention de la part des Pères de l'Église et des auteurs spirituels. On sait bien que très tôt les exégètes ont interprété les deux sœurs comme symbolisant les deux modes de vie spirituelle, celle active et celle contemplative, et cette interprétation, qui n'est pas d'ailleurs la seule, s'est enrichie progressivement sous la plume de divers théologiens. C'est l'exégèse origénienne qui identifie la figure de Marie comme le modèle par excellence du contemplatif et celle de Marthe comme le type de vie active³⁵⁷, exégèse qui va influencer toutes les interprétations postérieures, y compris celle de Cassien.

Le grand didascale d'Alexandrie ne les concevait pas ces deux figures comme deux phases différentes³⁵⁸, mais plutôt comme deux voies unies et pratiquées ensemble pour toucher la perfection. Pour cette raison nous pouvons dire que c'est Cassien le premier qui réussira de donner la forme accomplie à cette doctrine dans la littérature monastique de cette époque.

Comme dans le cas de l'allégorie vétérotestamentaire de Jacob, Cassien par son exercice exégétique adaptera donc son interprétation sur l'allégorie de Marthe et Marie pour la vie des moines³⁵⁹, son but étant de leur fournir un enseignement doctrinal spirituel argumenté et fondé tant sur les saintes Écritures, que sur l'enseignement des Pères de l'Église et d'exégètes qui ont fait l'épreuve d'une grande autorité dans ce domaine-là.

Voilà, donc, comment Cassien interprète cette allégorie par la bouche de l'abbé Moïse dans sa première *Conférence* :

Ce doit être le but premier de nos efforts l'immuable dessein et la passion
constante de notre cœur d'adhérer toujours à Dieu et aux choses divines

³⁵⁶ *Luc.* 10, 38-42.

³⁵⁷ Voir l'article de A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie. Interprétation patristique », *DSp X*, col. 664-673 ; voir aussi C. J. KELLY, *Cassian's Conferences. Scriptural Interpretation and the monastic ideal*, p. 23-42.

³⁵⁸ L'homélie sur ce passage de Luc n'a pas été recueillie dans la traduction de Jérôme, mais un long passage qui contient l'interprétation origénienne sur cette péricope (*Luc* 10, 38) a été conservé par ailleurs et édité dans les *Fragments grecs* 72 (voir SC87, 1962, p. 520-522). Nous exposons ici quelques paragraphes : « On pourrait admettre avec vraisemblance que Marthe symbolise l'action, Marie la contemplation. Le mystère de la charité est ôté à la vie active si l'enseignement et l'exhortation morale n'ont pas pour but la contemplation : car l'action et la contemplation n'existent pas l'une sans l'autre. [...] en effet, en réfléchissant de différents points de vue, on trouvera Marthe trop corporelle, impliquée « dans beaucoup d'affaires », tandis que Marie s'adonne seulement à la contemplation et aux choses spirituelles ».

³⁵⁹ Jean Cassien se sert d'exemple de ce couple « Marthe et Marie » deux fois dans ses ouvrages spirituels : *Conf.* 1, 8 et *Conf.* 23, 3, comme nous allons voir dans notre analyse de ce sous-chapitre.

[...]. De cet esprit et de cette manière d'agir, l'Évangile nous donne une très belle figure dans la personne de Marthe et de Marie. C'était un très saint ministère que celui auquel Marthe se dévouait, puisqu'elle servait le Seigneur lui-même et ses disciples. Cependant Marie, attentive seulement à la doctrine spirituelle, demeurait attachée aux pieds de Jésus, qu'elle couvrait de baisers et oignait du parfum d'une généreuse confession. Or, c'est elle que le Seigneur préfère, parce qu'elle a choisi la meilleure part, et une part qui ne saurait lui être enlevée³⁶⁰.

Avant de poursuivre la présentation de l'épisode qui a comme personnages principaux Marthe et Marie, l'auteur des *Conférences* introduit une phrase comme une sorte de préambule, par laquelle il ne fait rien d'autre que d'orienter les lignes de son interprétation. Par l'exhortation impérative de « ce doit être » le but premier (*destinatio*), qui est le *skopos* du début de l'entretien de Moïse, donc le but de la *πρακτική*, c'est-à-dire la pureté du cœur (*puritas cordis*), il nous invite ainsi, à être toujours dans un état purifié pour pouvoir « adhérer à Dieu et aux choses divines », qui représentent sans aucun doute la vie contemplative. Après cela, il affirme pour ses lecteurs que l'Évangile nous présente, en effet, l'exemple de deux sœurs, Marthe et Marie, comme modèle qui suit la manière d'agir qu'il a énoncée dans la phrase précédente.

Selon Cassien, les deux femmes personnifient de modes de vie qu'on peut analyser sous différents angles. Marthe et Marie symbolisent les deux vies possibles ici-bas pour les moines. La première désigne la *vita actualis*, une vie de labeur, de nécessité et d'hospitalité, donc qui est une vie bonne en elle-même, car comme nous apprenons du texte il s'agit d'un « un très saint ministère que celui auquel Marthe se dévouait, puisqu'elle servait le Seigneur lui-même et ses disciples ». De l'autre côté, par Marie est figurée une vie de repos, une vie de joie ou de bonheur, c'est l'état du contemplatif (*théoria*) qu'on imagine en voyant qu'elle se dédie à l'écoute de « la doctrine spirituelle » en demeurant « attachée aux pieds de Jésus ».

L'interprétation allégorique cassinienne de ce texte nous permet d'entrevoir dans chaque exemple les éléments caractéristiques des deux genres de vie, active et contemplative, et que toutes les deux sont bonnes en elles-mêmes. En même temps, si nous regardons le tableau entier décrit par Cassien, nous allons découvrir les rapports qui se tissent entre elles. Ce tableau est dessiné, en effet, d'une manière antithétique par Cassien. Si nous imaginons le tableau au-delà du texte, on voit une femme, Marthe, qui travaille, qui doit faire

³⁶⁰ Conf. 1, 8 : *Hic ergo nobis principalis debet esse conatus, haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut diuinis rebus ac deo mens semper inhaereat [...]. Huius mentis uel actus figura etiam in euangelio per Martham et Mariam pulcherrime designatur. Cum enim Martha sancto utique ministerio deseruïret, utpote quae ipsi domino eiusque discipulis ministrabat, et Maria spiritali tantummodo intenta doctrinae Iesu pedibus inhaereret, quo osculans bonae confessionis liniebat unguento, praefertur tamen a domino, quod et meliorem elegerit partem et eam quae ab ea non possit auferri.*

tout ce qui est nécessaire pour manifester son hospitalité devant le Seigneur et ses disciples, elle préfigure tout ce que signifie le côté ascétique de la *πρακτική*. L'autre femme, Marie, est tranquille, en repos, elle écoute, ne manifeste aucune inquiétude, elle est en contact direct avec Jésus, Fils de Dieu. Le Conférencier illustre très bien ces deux femmes comme des symboles parfaits pour les deux types de vies.

Par la dernière phrase du texte « c'est elle (Marie) que le Seigneur préfère, parce qu'elle a choisi la meilleure part, et une part qui ne saurait lui être enlevée », Jean Cassien ne fait autre chose que d'indiquer que la vie contemplative (*théoria*) est le bien supérieur auquel tout doit être préféré. Et il continue en citant la réponse donnée par le Seigneur à Marthe :

Marthe, Marthe vous vous mettez en peine et vous agitez pour beaucoup des choses ; mais il n'est besoin que des quelques-unes, une seule même suffit. Marie a choisi la bonne part ; elle ne lui sera pas ôtée (*Martha Martha, sollicita es et turbaris circa multa : paucis uero opus est aut etiam uno. Maria bonam partem elegit, quae non auferetur ab ea*)³⁶¹,

pour argumenter la supériorité de la contemplation par rapport à la vie pratique. De même, il ajoute son commentaire aux dires du Seigneur ayant comme but de fonder une hiérarchie pour les deux types de vie sur l'autorité du celui-ci :

Vous voyez que le Seigneur établit le bien principal dans la seule « théorie », c'est-à-dire dans la contemplation divine (*Uidetis ergo principale bonum in théoria sola, id est in contemplatione diuina dominum possuisse.*)³⁶².

Après ces mots de Cassien-même, nous nous posons la question pertinente de savoir quelle sera la place de la vie active, puisqu'il exalte de cette manière la contemplation, et semble minimiser le rôle de la vie active.

Lorsque Cassien compare Marthe et Marie, c'est bien évidemment pour exalter la vie contemplative³⁶³, mais également pour établir les relations de subordination et de hiérarchie, et de compatibilité et de nécessité entre les deux types de vie figurées ici³⁶⁴, réalité qui est exprimée par lui vers la fin de *Conf.* 1, 8, lorsqu'il dit que :

Dépassant alors les actes et les ministères merveilleux des saints eux-mêmes, l'âme n'aura désormais d'autre aliment que la connaissance de Dieu et la joie de sa beauté (*ut scilicet etiam sanctorum actus ac ministeria*

³⁶¹ Cf. *Conf.* 1, 8 en citant Luc. 10, 41-42.

³⁶² Cf. *Conf.* 1, 8.

³⁶³ M. OLPHE-GALLIARD, « La science spirituelle d'après Cassien », p. 143.

³⁶⁴ J.-C. FREDOUILLE, « Vie active et contemplative selon Jean Cassien », p. 161.

mirifica supergressus solius dei iam pulchritudine scientiaque pascatur)³⁶⁵.

Ce texte éclaire assez bien ce que Cassien veut, en effet, transmettre par l'accent qu'il met sur l'exaltation de la contemplation. Par le « dépassement » de tous « les actes et les ministères merveilleux de saints eux-mêmes », il souligne la fonction essentielle qu'a la *vita actualis* dans le schéma ascensionnel³⁶⁶, c'est-à-dire c'est seulement en passant par cette étape on peut arriver à l'état où « l'âme n'aura désormais d'autre aliment que la connaissance de Dieu et la joie de sa beauté », qui est la *contemplatio*.

De toute façon, Cassien va nuancer dans ces développements ultérieurs son interprétation de l'allégorie de Marthe et Marie, en ce qui concerne le rôle et les limites de chaque vie représentée par les deux femmes. C'est dans *Conf. 23* où avec l'abbé Théonas, Cassien débat du sujet de l'impeccabilité, et où dans le chapitre 3 il revient sur l'épisode de Marthe et Marie pour renouveler son exaltation de la *théoria*³⁶⁷, mais en même temps il nous suggère une nouvelle distinction où Marthe et Marie peuvent être identifiées, l'une avec la vie présente, terrestre, et l'autre avec la vie future, céleste :

Tous les mérites de la sainteté, encore qu'ils ne soient pas bons et utiles seulement pour la vie présente, mais nous acquièrent encore le don de l'éternité, paraîtront vils, et si je puis dire, faits pour mettre à l'encan, au prix des mérites de la contemplation divine ³⁶⁸.

À présent, Cassien veut mettre en lumière le caractère eschatologique de la contemplation par cette nouvelle nuance de son interprétation de l'allégorie de Marthe et Marie. Pour cela, chez Théonas tout est en vain et sans importance si « tous les mérites de la sainteté, encore qu'ils ne soient pas bons et utiles seulement pour la vie présente » n'ont pas comme objectif fondamental « l'éternité » qui est la « contemplation divine ». En fait, on peut regarder d'une façon programmatique le fait que Cassien aborde au début de ses *Conférences* ce thème des deux genres de vie, et il le reprend vers la fin de ses *Conférences*, en montrant que la vie spirituelle commence avec l'exemple de la vie de Marthe, dont le but

³⁶⁵ Cf. *Conf. 1, 8*.

³⁶⁶ Sur le rôle fondamental de la vie pratique symbolisé par « Marthe » voir également B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 41.

³⁶⁷ *Conf. 23, 3* : *Nimirum illa pars optima, cuius magnificentiam ac perpetuitatem cum relicto susceptionis atque humanitatis officio Maria praelegisset, ita praedicatur a domino* : Martha Martha, sollicita es et turbaris circa multa : paucis uero opus est aut etiam uno. Maria bonam partem elegit, quae non auferetur ab ea. *Una ergo est theoria, id est contemplatio dei, cuius merito omnia iustificationum merita, uniuersa uirtutum studia postponuntur.*

³⁶⁸ *Conf. 23, 3* : [...] *ita illa omnia merita sanctitatis quamuis non solum ad praesens bona et utilia sint, uerum etiam donum aeternitatis adquirent, tamen si diuinae contemplationis meritis conferantur, uilia atque ut ita dixerim uendibilia censebuntur.*

(*skopos*) est de gagner la charité qui fait possible l'accès à la contemplation, et finit par souligner que tout est orienté vers le comportement de Marie, qui symbolise le début de la contemplation, et qui est réalisable seulement au-delà de ce monde dans la vie éternelle. Donc, toute sa doctrine exposée pendant ses *Conférences* a comme but d'enseigner aux moines le chemin qui commence avec la *praktiké* et s'achève avec la *théorétiké*.

c) *Les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique*

Si jusque-là on a traité des sources qui vraisemblablement ont influencé la pensée cassinienne à propos du schéma ascensionnel en deux degrés, désormais on va passer en revue une autre source qui aborde un programme spirituel tripartite.

Ainsi, la troisième *Conférence*, celle attribuée à l'abbé Pafnuce, propose un entretien sur l'éducation cénobitique, la formation des cénobites étant présentée dans une étroite relation avec une série de trois renoncements par lesquels le moine peut accéder à la perfection³⁶⁹.

Avant tout, on présentera le texte de cet entretien qui expose aux lecteurs en quoi consistent ces trois renoncements (*tres abrenuntiationes*), pour pouvoir découvrir par la suite comment ceux-ci composent chez Cassien les degrés de la vie spirituelle, et également comment ils s'identifient avec les deux grandes phases de la doctrine cassinienne classique, *πρακτική – θεωρητική* :

Il nous faut parler maintenant des renoncements. La tradition des Pères s'unit à l'autorité des Écritures, pour montrer qu'ils sont au nombre de trois. Les accomplir doit être toute notre étude. Le premier est corporel : c'est celui qui nous fait mépriser toutes les richesses et les biens de ce monde. Par le deuxième, nous renions notre vie passée, nos vices, nos passions de l'esprit et de la chair. Le troisième consiste à retirer notre esprit des choses présentes et visibles, pour contempler uniquement les choses à venir et ne désirer plus que les invisibles. Qu'il le faille accomplir tous trois, c'est le commandement que le Seigneur déjà faisait à Abraham, lorsqu'il lui dit : « Sors de ta terre, et de ta parenté, et de la maison de ton père »³⁷⁰.

³⁶⁹ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.196.

³⁷⁰ *Conf. 3, 6* : *Nunc de abrenuntiationibus disserendum est, quas tres esse patrum traditio et scripturarum sanctorum demonstrat auctoritas, quasque unumquemque nostrum omni studio oportet implere. Prima est qua corporaliter uniuersas diuitias mundi facultatesque contemnimus, secunda qua mores ac uitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus, tertia qua mentem nostram de praesentibus uniuersis ac uisibilibus euocantes futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt inuisibilia concupiscimus. Quae tria ut simul perficiantur etiam Abrahae legimus dominum praecepisse, cum dicit at eum : exi de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui (Gen., 12, 1).*

Il semble que la manière de paraphraser l'épisode du livre de la *Genèse* 12, 1, quand Dieu demande à Abraham de quitter sa terre et la maison de son père, par lequel Cassien assimilera les trois termes de l'exhortation aux trois renoncements, est un exercice exégétique propre à lui, mais cette série de renoncements qui présuppose une gradualité trouve son origine, comme affirme Vogüé, dans la première *Centurie gnostique* d'Évagre le Pontique, dont on possède le texte en grec³⁷¹ :

Le premier renoncement est l'abandon volontaire des choses de ce monde à cause de la connaissance de Dieu ; le deuxième, le rejet du vice, qui se réalise par la grâce du Christ notre Sauveur et l'effort de l'homme ; le troisième renoncement est la séparation d'avec l'ignorance des choses qui sont naturellement faites pour apparaître aux hommes selon le degré de leur état.

En comparant les deux textes, ainsi proposés, celui évagrien et celui cassinien, nous verrons que les deux premiers *abrenuntiationes* correspondent presque parfaitement, mais quant au troisième, on constate toute de suite qu'il s'agit d'une différence visible. Ainsi, Cassien s'éloigne de la vision plus intellectualiste d'Évagre de ce dernier renoncement qu'il va définir d'une façon plus concrète : « le troisième consiste à retirer notre esprit des choses présentes et visibles, pour contempler uniquement les choses à venir et ne désirer plus que les invisibles »³⁷², en restant toujours conséquent³⁷³ avec son enseignement spirituel sur le fait que la vie doit impérativement être orientée vers la contemplation.

Il est aussi intéressant de remarquer une petite différence au sujet du deuxième renoncement, car lorsqu'Évagre parle du rejet des vices il ajoute que celui-ci « se réalise par la grâce du Christ notre Sauveur et l'effort de l'homme », tandis que Cassien se contente de dire que « par le deuxième, nous renions notre vie passée, nos vices, nos passions de l'esprit et de la chair ». Néanmoins, Cassien par la bouche de l'abbé Pafnuce consacra presque la moitié de cet entretien à ces sujets, celui de la grâce de Dieu et celui concernant l'effort de l'homme, en relevant tant le rôle joué par chacun, que d'exprimer les relations entre eux³⁷⁴.

En revenant sur ce texte qui exprime manifestement les trois renoncements en les mettant en rapport avec les trois mots clés de l'exode d'Abraham, la terre (*terra*), la parenté (*cognatio*) et la maison du père (*domo pater*), nous observons que Cassien fonde ce

³⁷¹ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.199. Vogüé fait usage de la traduction du texte grec qui se trouve dans J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris*, Louvain, 1932, *Bibliothèque du Muséon* 3, p. 50, 22-27.

³⁷² *Conf.* 3, 6.

³⁷³ Voir *Conf.* 1, 2 et 14, 1.

³⁷⁴ Voir *Conf.* 3, 11-22.

programme en trois points sur la tradition des Pères et sur l'autorité de la sainte Écriture (*patres traditio et scripturae sanctae*). Cette référence à la tradition patristique et à l'autorité scripturaire trouvera son explication dans la suite, quand l'abbé Pafnuce met en relation les trois renoncements avec les trois livres de Salomon. Pourtant, cette interprétation par laquelle les trois livres correspondent aux trois renoncements n'est pas une originalité de Cassien, elle était déjà pratiquée par ses deux grands devanciers, Origène et Évagre, qui représentent ici donc « la tradition des Pères ».

Voilà donc la corrélation cassinienne avec les livres de Salomon exprimée dans cet entretien par l'abbé Pafnuce :

À ces trois renoncements correspondent exactement trois livres de Salomon. Au premier conviennent les *Proverbes*, qui s'appliquent à retrancher, les biens terrestres et les vices charnels ; au deuxième, l'*Ecclésiaste*, où il est proclamé que toute est vanité de ce qui se fait sous le soleil ; au troisième, le *Cantique des Cantiques*, dans lequel l'âme, dépassant tout le visible, s'unit déjà par la contemplation des célestes mystères, au Verbe de Dieu³⁷⁵.

Il nous semble que cette corrélation chez Cassien est arrivée par la filière évagrienne, en sachant qu'Évagre l'a reprise de chez Origène³⁷⁶. Thomas Spidlik précise que le schéma tripartite trouve en fait son origine dans la pensée stoïcienne, et l'exemple le plus concret se voit chez Sénèque qui parle de trois sciences : *moralem, naturalem, rationalem*³⁷⁷, et aussi chez Albinos³⁷⁸ de qui Origène pourrait le prendre³⁷⁹. Ce dernier va opérer quelques

³⁷⁵ Conf. 3, 6 : *His tribus abrenuntiationibus proprie tres libri Salomonis aptantur. Nam Prouerbia primae abrenuntiationi conueniunt, quibus concupiscentia carnalium rerum ac terrena uitia resecantur, secundae abrenuntiationi Ecclesiastes, ubi uniuersa quae aguntur sub sole uanitas pronuntiat, tertiae Canticum Canticorum, in quo mens uisibilia cuncta transcendens uerbo iam dei caelestium rerum contemplatione coniungitur.*

³⁷⁶ ÉVAGRE, *Scholies aux Proverbes*, SC 340, introduction, texte critique et traduction par P. Géhin, éd. CERF, Paris, 1987, p. 343 (note de bas page) : « Le parallélisme établi entre les trois livres de Salomon et les trois étapes du progrès spirituel remonte à Origène, Prologue au *Commentaire du Cantique des Cantiques*. Il aura un tel succès qu'on le retrouvera chez tous les grands commentateurs du IV^e siècle : Basile de Césarée, *Hom. XII,1 (In principium Proverbiorum)* ; DIDYME L'AVEUGLE, *Comm. sur Eccl. 1, 1 a-b (Tura-Papyrus 5, 31- 6, 14)* ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie I sur le Cantique des Cantiques* (Langerbeck, *Gregorii Nyssenii opera... vol. VI, p. 17-22*) ».

³⁷⁷ T. SPIDLIK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 72, qui envoie au H. DIEL, *Doxographi graeci*, Berlin et Leipzig, 1929, p. 273, où Plutarque cité par Aetius.

³⁷⁸ Voir ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, introd. et notes par J. WHITTAKER, trad. par P. LOUIS, éd. Les Belles Lettres, 1990, p. 3 (ch. 3) : *δὲ ἡ μὲν τῶν ὄντων γνῶσις θεωρητικὴ, ἡ δὲ περὶ τὰ πρακτέα πρακτικὴ, ἡ δὲ περὶ τὸν λόγον διαλεκτικὴ*. Pour l'équation Alcinoos = Albinus voir l'introduction de cet ouvrage p. VII-XIII.

³⁷⁹ T. SPIDLIK, *La spiritualité d'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 72, qui cite H. VON BALTAHASAR, *Die Hiera des Evagrius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), p. 96 : « Aber Origenes kennt zunächst sehr wohl die oberste Einteilung von Albinos ».

changements par rapport au sens qu'avait cette tripartition dans la pensée philosophique, et va donc transformer et adapter cette classification des sciences dans un schéma qui proposera trois degrés de la vie spirituelle. Cette opération aura lieu lorsqu'il va mettre les trois sciences en rapport avec les trois livres de Salomon dans son *Prologue du Commentaire du Cantique des cantiques*³⁸⁰, en distinguant *l'ἠθικὴ* (Proverbes), la *φυσικὴ* (l'Ecclésiaste) et la *θεολογία* (Cantique des Cantiques)³⁸¹.

On constate ainsi qu'avant Évagre le Pontique il y avait toute une histoire et une réelle évolution de cette doctrine de la vie spirituelle en trois degrés identifiés avec les trois livres sapientiaux. C'est Évagre qui donnera une compréhension technique précise à cette division tripartite, et grâce à lui cet enseignement spirituel deviendra peut-on dire classique dans la littérature patristique ultérieure. Il faut remarquer une chose qui peut paraître étrange pour le contexte que nous analysons : le fait qu'Évagre le Pontique n'a pas pris la corrélation entre ces degrés et les livres de Salomon, il s'est contenté de développer uniquement le schéma tripartite. Dans notre chapitre antérieur où nous avons traité de la conception de la *praktiké* dans la pensée évagrienne on a déjà analysé en détail la définition qu'il donne à celle-ci³⁸².

Comme vu, pour Cassien les trois *abrenuntiationes* qui sont expliqués par les trois livres de Salomon, ne représentent autre chose que trois marches dans l'échelle qui est mise à la disposition du moine pour son élévation vers Dieu. L'*abrenuntiatio prima* décrit la première étape de la *praktiké*, celle qui a comme objet la lutte contre tout ce qui est d'une certaine façon extérieur à l'homme, « les choses charnelles et les vices terrestres », ensuite l'*abrenuntiatio secunda* ou l'*abrenuntiatio cordis* correspond, sans aucun doute, aux vices

³⁸⁰ Voir *Prologue* dans ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC 375, introduction, traduction et notes par L. Brésard et H. Crouzel, éd. CERF, Paris 1991 ; texte cité par J. DANIELOU, *Origène*, éd. CERF, Paris, 2012, p. 297-298 : « Salomon voulant distinguer ces trois sciences les a présentées dans trois livres adaptés chacun à son degré. D'abord dans les Proverbes, il a enseigné la morale, en exposant les règles de la vie. Il a ensuite enfermé dans l'Ecclésiaste la physique : son but est, en distinguant les causes et la nature des choses, de reconnaître que la vanité doit être laissée et qu'il faut se hâter vers les choses éternelles et durables ; il enseigne que toutes les choses visibles sont caduques et fragiles. Quand celui qui s'adonne à la Sagesse aura compris cela, il les méprisera et les dédaignera et renonçant, pour ainsi dire, au monde entier, il se tournera vers les choses invisibles et éternelles qui sont enseignées de façon spirituelle par des images empruntées à l'amour dans le Cantique des Cantiques. Ainsi l'âme, après avoir été purifiée dans ses mœurs et s'étant avancée dans le discernement des choses naturelles, est capable d'accéder aux réalités contemplatives et mystiques et s'élève à la contemplation de la divinité par un amour pur et spirituel ».

³⁸¹ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 73.

³⁸² Voir ÉVAGRE, *TP 1* : « Le christianisme est la doctrine du Christ, notre Sauveur, qui se compose de la pratique (*πρακτικὴ*), de la physique (*φυσικὴ*) et de la théologie (*θεολογικὴ*) » ; voir aussi ÉVAGRE, *Scholies aux Proverbes*, p. 343 (*Scholie 247*).

de l'homme intérieur³⁸³, et qu'ils doivent être purifiés pour gagner ce qu'on appelle la pureté du cœur ou la charité³⁸⁴, le *skopos* dont Moïse parle tout au long de la première *Conférence* ; l'*abrenuntiatio secunda* introduit l'*abrenuntiatio tertia*, parce que c'est la charité qui possède dès à présent la réalité future³⁸⁵ ; cette troisième étant essentiellement le processus par « lequel l'âme, dépassant tout le visible, s'unit déjà par la contemplation des célestes mystères, au Verbe de Dieu ». Jean Cassien dans cette III^e *Conférence* traite dans une autre perspective le même thème qu'il a déjà abordé dans la I^{ère} *Conférence*. Il développe à présent par la bouche de Pafnuce, ce qu'il avait exprimé d'une façon plus concise par la bouche de l'abbé Moïse. Si pour Moïse le but immédiat de la vie active du moine (*skopos, destinatio*) était désigné par de différents termes employés dans une quasi-synonymie, pureté du cœur, charité, sanctification, contemplation, piété³⁸⁶, maintenant par le discours de Pafnuce, il coupe en deux *abrenuntiationes* ce qui est le rejet des vices (*abrenuntiatio prima*) et l'acquisition des vertus en vue de la pureté du cœur (*abrenuntiatio secunda* ou *cordis*), pour que la contemplation constitue l'étape ultérieure (*abrenuntiatio tertia*)³⁸⁷. D'ailleurs, si on va mettre en relation la première avec la deuxième *Conférence*, le premier et le deuxième renoncement peuvent se regrouper, et par cela Cassien opère des changements quant à sa source évagrienne,

S'il faut tirer une conclusion de ce qui vient d'être dit, la vision du progrès spirituel développée par Cassien pendant cette conférence est une autre sorte de présentation de la structure bipartite qu'il fait dans la première *Conférence*. En même temps, cette division tripartite a sans aucun doute sa source tant dans la conception d'Origène que dans celle d'Évagre. Il est important de remarquer aussi que ce tableau de la III^e *Conférence* de Pafnuce, concernant la corrélation avec les livres sapientiaux et également avec les trois degrés proposés pour l'accomplissement de la vie spirituelle, nous fait penser par analogie au principe des trois vies : purgative, illuminative et unitive qui provient de la pensée

³⁸³ *Conf.* 3, 8-9.

³⁸⁴ Selon *Conf.* 1, 6 qui cite I Cor. 13, 3 : *nisi fuerit caritas illa cuius apostolus membra describit, qua in sola cordis puritate consistit.*

³⁸⁵ Pour une analyse très détaillée de ces trois *abrenuntiationes* voir l'étude de A. DE VOGÜÉ, *De saint Pacôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Studia Anselmiana n°120, Rome, 1996, p. 289-295.

³⁸⁶ Voir *Conf.* 1, 4 *puritas cordis* ; 1, 5 citant Rm. 6, 22 *in sanctificatione* ; 1, 10 citant 1 Tm 4, 8 *pietas* ; 1, 2-3 citant 1 Co. 13, 3-6 *caritas*.

³⁸⁷ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.201.

platonicienne³⁸⁸. On peut présupposer que la corrélation de Cassien est en quelque sorte une synthèse du texte d'Origène, et que Pafnucé par tout son discours a comme principal objectif de nous faire entrevoir que toutes les étapes sont orientées vers l'ultime union contemplative.

III.5. Le binôme « cénobite-anachorète » : une correspondance de « πρακτική - θεωρητική »

Dans ce qui suit, nous essaierons de poursuivre à une étude dont le défi fondamental est de révéler les principales caractéristiques de ce que Cassien, en tant qu'interprète de la tradition monastique de son époque, mais aussi en tant que témoin d'une expérience personnelle, comprend par les deux principales catégories des moines, celle des cénobites et celle des anachorètes. En fait, le but de notre démarche ne sera pas d'analyser d'une manière très détaillée les aspects techniques et historiographiques de ces deux manières de vivre du moine dans les ouvrages de Cassien, mais plutôt de voir en quoi consiste la vision cassinienne concernant l'identification de celles-ci avec les deux étapes de la vie spirituelle, c'est-à-dire la *πρακτική* et la *θεωρητική*. Également, ce qui nous intéresse est d'observer dans quelle mesure et comment les rapports existants entre ces deux façons d'être moine définissent et déterminent chez Cassien le progrès spirituel et les relations entre les deux phases essentielles de la vie spirituelle. Maintes fois on a affirmé que ce programme spirituel graduel se trouve au cœur de la doctrine spirituelle de Cassien. On essaiera de mettre en lumière cette réalité par une nouvelle perspective propre à Cassien, dont le cénobitisme s'identifie à l'*actualis vita* et l'anachorétisme à la *contemplatio*, et que de cela découlent plusieurs aspects anthropologiques et spirituels qui vont mener à un éclaircissement sur la pensée ascétique et théologique de notre auteur.

a) La liste des espèces de moines

Comme le remarque Marie-Anne Vannier³⁸⁹, Jean Cassien, dans la *Conférence XVIII*, semble développer une historiographie de la vie monastique, mais il met l'accent plutôt sur le sens spirituel des faits que sur l'aspect historique. En effet, Cassien est aussi un

³⁸⁸ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, p. 72.

³⁸⁹ M. A. VANNIER, « Jean Cassien historiographe du monachisme égyptien ? », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la direction de B. POUDERON et Y. M. DUVAL, éd. Beauchesne, 2001, Tours, p. 149-158, ici p. 150

historien du monachisme de son époque mais sa caractéristique reste celle du théologien spirituel. En effet, la présentation des trois espèces de moines qu'il fait par la bouche de l'abbé Piamun, ainsi que l'exposé sur l'origine apostolique du monachisme qu'il clame dans cette *Conférence*, n'a pas pour principal but de prouver historiquement des réalités qui à son époque étaient connues par tous et faisaient partie de la tradition du monachisme oriental³⁹⁰, mais de donner une définition à la vie monastique en énonçant les vraies et les fausses catégories de moines existantes. Voici le catalogue dessiné par Piamun :

Il existe en Égypte trois espèces de moines. Deux sont excellentes ; la troisième est tiède, et doit être absolument évitée. La première est celle des *cénobites*, c'est-à-dire de ceux qui vivent ensemble dans une communauté, sous le gouvernement et la discrétion d'un ancien ; ils sont répandus par toute l'Égypte, et le nombre en est fort grand. La deuxième est celle des *anachorètes*, qui après avoir été formés aux maisons des *cénobites* et s'être rendus parfaits dans la vie ascétique, ont préféré le secret de la solitude. C'est à cette catégorie que nous souhaitons appartenir. La troisième, qui mérite le blâme, est celle des *sarabaïtes*³⁹¹.

Et plus loin il ajoute :

« Il existe encore une quatrième espèce de moines, que nous avons vu paraître depuis peu. Ceux-là se flattent d'une apparence, d'une vaine image de vie anachorétique »³⁹².

Ces deux passages de la XVIII^e *Conférence* se présentent comme un catalogue dans lequel l'abbé Piamun, nous fait établir une liste des quatre genres de moines (*genera monachi*) existant dans l'Égypte de cette époque-là : les *cénobites*, les *anachorètes*, les *sarabaïtes* (les *séparés*)³⁹³, et en quatrième place les faux *anachorètes*. À l'évidence, l'abbé Piamun n'a pas autre but que de les caractériser en montrant lesquelles sont bonnes et lesquelles mauvaises, et ainsi d'encourager ses auditeurs sur le genre qui doit être appris et par la suite pratiqué. Pour cela, il affirme que les deux premiers sont excellents (*optima*), le

³⁹⁰ En sachant qu'il s'adresse aux moines occidentaux.

³⁹¹ *Conf.* 18, 4 : *Tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis euitandum. Primum est coenobiotarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur : cuius generis maximus numerus monachorum per uniuersam Aegyptum commoratur. Secundum anachoretarum, qui prius in coenobiis instituti iamque in actuali conuersatione perfecti solitudinis elegere secreta : cuius professionis non quoque optamus esse participes. Tertium reprehensibile Sarabaitarum est.*

³⁹² *Conf.* 18, 8 : *Sane est etiam aliud quartum genus, quod nuper cernimus emersisse in his qui anachoretarum sibi specie atque imagine blandiuntur...*

³⁹³ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 357. Vogüé met en relation ces moines séparatistes avec les *remnuoth* (qui en copte signifie solitaires) que Jérôme rappelle dans *Ep.* 22, 34, 1-2. Toutefois, Jean Cassien nous explique lui-même l'origine de ceux-ci à travers les mots de l'abbé Piamun : « C'est à ce moment que l'on vit surgir la race des *sarabaïtes*, ainsi appelée d'un terme copte, parce qu'ils se séparaient des communautés *cénobitiques* et veillaient eux-mêmes à leur besoins (*istud Sarabaitarum genus, qui ab eo, quod semet ipsos a coenobiorum congregationibus sequestrarent ac singillatim suas curarent necessitates*).

troisième blâmable (*reprehensible*), et le quatrième caractérisé par une vaine image de vie anachorétique³⁹⁴.

Tant Vogüé³⁹⁵ que Fredouille remarquent que ce catalogue de Cassien reproduit la même liste des *genera monachi* que celle que Jérôme avait donnée dans sa lettre à Eustochium lorsqu'il énumérait les mêmes espèces des moines en Égypte, quarante ans plus tôt. Si Jérôme³⁹⁶ à son époque essayait d'expliquer plutôt les noms de chaque espèce et de les faire connaître au milieu monastique latin, maintenant Cassien se concentre surtout sur une définition synthétique de chaque genre de vie. Une autre chose digne à remarquer, c'est le fait que Cassien est celui qui introduit le terme de *coenobiota*³⁹⁷, qui indique les cénobites, car avant lui ce genre des moines était désigné par le terme collectif de *coenobium*³⁹⁸.

L'exposé de Piamun attire en outre notre attention sur le lien entre les deux premières catégories³⁹⁹, et surtout le fait qu'ils sont compris, pour Cassien, dans une logique graduelle. Premièrement, il affirme que les « *anachorètes*, qui après avoir été formés aux maisons des cénobites et s'être rendu parfaits dans la vie ascétique, ont préféré le secret de la solitude ». Cette affirmation a une importance cruciale pour notre démarche, parce qu'elle confirme d'une manière qui ne laisse pas place à nulle autre interprétation⁴⁰⁰ que la doctrine spirituelle

³⁹⁴ J.-C. FREDOUILLE, *Vie active et contemplative selon Jean Cassien*, p. 165.

³⁹⁵ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 350 : « Comme le fait ici Cassien, Jérôme mentionnait successivement les cénobites, les anachorètes, et les mauvais moines appelés par lui *remnuoth* (isolés ou séparés), mais son souci était de traduire chacun des noms, qui étaient alors nouveaux pour les moines latins ». Voir aussi J.-C. FREDOUILLE, « Vie active et contemplative selon Jean Cassien », p. 165.

³⁹⁶ JEROME, *La lettre 22 à Eustochium. De virginitate seruanda*, traduction et commentaire, Y. M. DUVAL et P. LAURENCE, éd. Vie monastique n°47 Abbaye de Bellefontaine, 2011, p. 265, § 34 : « il est trois sortes de moines en Égypte » (*Tria sunt in Aegypto genera monachorum*). Jérôme énumère les trois catégories en fournissant leur nom grec ou copte : 1) *coenobium* (*sauhes*) – *in commune uiuentes* ; 2) *anachoretæ* – *procul ab hominibus recesserunt* ; 3) *remnuoth*, soit l'équivalent du *monachos*, c'est-à-dire « celui qui vit seul », soit *remoboth*, modifié ainsi par les coptes, qui désigne « les hommes qui habitent dans une laure ».

³⁹⁷ Pour ce terme voir également : *Conf.* 18, 5 : *coenobiotarum disciplina* et *coenobiotæ* ; *Conf.* 19, 7 : *quisnam coenobiotæ, quis heremitæ finis...* ; *Conf.* 19, 8 : *finis quidem coenobiotæ est omnes suas mortificare...* ; *Conf.* 19, 9 : *nec coenobiota theoreticam ad integrum potest adsequi puritatem*.

³⁹⁸ Voir la note de bas page p. 24 des *Institutions cénobitiques*, Préface §3. « Pour désigner la demeure commune aux moines vivant la vie cénobitique, Cassien emploie indifféremment *coenobium* ou *monasterium*, mots que la traduction française des ouvrages de Jean Cassien les rend uniformément par « monastère ».

³⁹⁹ Dans son article sur *Les origines de la vie cénobitique*, (voir CC49, p. 20-37, 1987), Monseigneur Stéphanos évêque de Nazianze, soutient la thèse que à l'époque de Jérôme et e Jean Cassien « la vie monastique était désormais régularisée : les candidats à cette vie commencent par une période de cénobitisme avant de se retirer au désert ».

⁴⁰⁰ Voir LEROY, J., « Le cénobitisme chez Cassien », *RAM*, vol. 43,1967, n°169, p. 121-158. À notre avis l'étude de Leroy veut démontrer que les deux types de vie monastique sont totalement différents, il soutient la thèse que ceux-ci n'ont rien en commun dans les ouvrages de Cassien, étant en effet que de voies absolument distinctes entre lesquelles n'existe pas des relations d'interdépendance, ou même de causalité.

cassinienne développe la thèse⁴⁰¹ selon laquelle les cénobites représentent « la racine féconde » et les anachorètes sont « les fleurs et les fruits »⁴⁰² qui sortent de cette racine. Comme dit aussi Pichery dans ses notes aux *Conférences* de Cassien, « la maison de cénobites sera la maison des deux premiers renoncements, élimination des vices et acquisition des vertus »⁴⁰³, et le troisième renoncement, la contemplation sera sans aucun doute le privilège des anachorètes. Cette idée du passage du moine de l'état de cénobite vers celui d'anachorète est fortement souligné par Cassien aussi dans ces *Institutions*⁴⁰⁴ en montrant, en effet, une évolution ou une progression dans la vie spirituelle, qui est composée de ces deux phases, la *vita actualis* (ascétique) et celle de la *contemplatio* (contemplative). Pour renforcer ce qu'on vient de dire sur ce premier aspect qui décrit le cénobitisme en tant que premier degré vers la perfection de l'anachorétisme, plus loin dans ce discours Piamun, en répondant à la question de Germain, l'ami de Cassien, sur le fait de savoir s'il y a « quelque différence entre une maison de cénobites et un monastère », il dit qu'il s'agit des deux appellations de la même chose, mais « la maison de cénobites signifie en même temps le caractère de la profession et le genre de vie »⁴⁰⁵, et il ajoute que celle-ci est « un noble gymnase, pour vous efforcer vers les cimes élevées de la discipline anachorétique »⁴⁰⁶. Ici, on voit que le cénobitisme prend son importance en tant qu'école préparatoire pour la vie anachorétique par les mots de l'abbé Piamun, qui comme nous le caractérise Cassien « de

⁴⁰¹ M. OLPHE-GALLIARD, « La science spirituelle d'après Cassien », p. 142.

⁴⁰² *Conf.* 18, 6 : *fecundissima radice sanctorum etiam anachoretarum post haec flores fructusque prolati sunt.*

⁴⁰³ E. PICHERY, introduction, traduction et notes, p. 57, dans Jean Cassien, *Conférences*, SC42, éd. CERF, Paris, 1955.

⁴⁰⁴ *Inst.* 5, 36 : « Venant des monastères de Palestine à une ville qui est appelée Diolcos, alors que nous étions encore sans aucune formation, nous y vîmes une foule nombreuse de moines admirablement formés et vivant sous la discipline d'un monastère (*coenobii disciplina*), dans cet excellent degré qui est le premier. Incités par les éloges que tous en firent, nous nous hâtâmes avec un cœur très vigilant de voir un autre degré, considéré comme plus excellent, celui des anachorètes. Car ceux-ci demeurent fort longtemps dans les monastères où on leur apprend selon la règle, la patience et le discernement. Lorsqu'ils ont acquis à la fois la vertu d'humilité et celle de nudité et qu'ils sont complètement purgés de leurs vices, ils pénètrent les profonds secrets du désert [...] ».

⁴⁰⁵ *Conf.* 18, 10 : *coenobium uero etiam professionis ipsius qualitatem disciplinamque designat.*

⁴⁰⁶ *Conf.* 18, 11 : *id est de laudabili coenobiorum palaestra ad excelsa fastigia anachoreticae tendere disciplinae.* Cassien présente de multiples fois le cénobitisme comme école ou gymnase préparatoire pour la vie anachorétique : *Conf.* 3, 1 : *Hic itaque ab adulescentia sua scholis coenobiorum...* ; *Conf.* 18, 16 : *Hac beatus Piamun desiderium nostrum, quo de primis coenobii scholis ad secundum anachoreseos gradum tendere coeperamus, disputatione ardentius inflammavit* ; *Conf.* 19, 2 : *Ille uelut inparem se anachoreticae disciplinae et summitate tantae perfectionis indignum ad iuniorum scholas reuertisse dicebat, si tamen uel ipsorum instituta secundum professionis meritum posset implere* ; *Conf.* 19, 11 : *qui ipsas quodammodo scholas et exercitationis huius palaestram* ;

tous les anachorètes qui habitaient en cet endroit, il était à la fois l'ancien et le prêtre »⁴⁰⁷, en montrant ainsi l'autorité de ce vieillard.

D'ailleurs Cassien, par la bouche de Piamun, pour raffermir cette « priorité chronologique » du cénobitisme, donc de la vie pratique (active) par rapport à la vie anachorétique (contemplative), nous fournit un exposé historique qui a la prétention d'établir l'origine du cénobitisme dans la période apostolique en disant que « La vie cénobitique prit naissance au temps de la prédication apostolique »⁴⁰⁸. Nous ne voulons pas insister ici sur la véridicité de cette thèse de Cassien sur ce sujet-là⁴⁰⁹, qui est entre autres une perspective tout à fait originale concernant l'origine du monachisme ; nous avons juste rappelé celle-ci pour mettre en lumière une fois de plus cette gradualité dans la vie spirituelle que Cassien veut imposer par son schéma du progrès spirituel, *πρακτική- θεωρητική*.

Deuxième chose qu'on veut mentionner dans cette énumération des espèces de moines, présentée par Piamun au début de cet entretien⁴¹⁰, c'est la supériorité de la vie anachorétique⁴¹¹ que Cassien clame par l'emploi de la première personne au pluriel lorsqu'il dit : « C'est à cette catégorie que nous souhaitons appartenir », en montrant ainsi que son ultime désir personnel consiste dans « l'embrassement » de cette vie érémitique. Entre autres, pas très loin dans cette *Conférence XVIII*, lorsque Piamun traite de l'origine des anachorètes, on remarque la manière superlative de Cassien par laquelle il ne cesse d'exalter

⁴⁰⁷ *Conf.* 18, 1.

⁴⁰⁸ *Conf.* 18, 5 : *Itaque coenobitarum disciplina a tempore praedicationis apostolicae sumpsit exordium.*

⁴⁰⁹ Voir l'étude de M. A. VANNIER, « Jean Cassien historiographe du monachisme égyptien ? », p.151-152, où l'auteur de cet article s'exprime d'une manière éloquent sur ce sujet : « En fait, la situation historique que Cassien présente à travers les paroles de Piamun quant aux origines du monachisme fait difficulté. Il dit que « la vie cénobitique prit naissance au temps de la prédication apostolique » (*Conf.* 18, 5), comme il l'avait déjà précisé dans la Préface aux *Institutions cénobitiques* (*Préface* 8, p. 31), et il en voit l'expression dans les *Actes des Apôtres*, ce qui est justifiable dans l'idée, non dans l'histoire ». Nous ajoutons que Cassien reprend ce récit de la genèse du cénobitisme dans le livre II, chapitre 5 de ses *Institutions*, et comme nous le voyons dans le commentaire de la note de bas page « Ce chapitre contient ce que A. de Vogüé a appelé « la version alexandrine » du mythe de l'origine apostolique du monachisme (« Monachisme et Église dans la pensée de Cassien », *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 214-219). Cassien s'y inspire de Philon, connu à travers Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.*, II, XVII » (voir EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, Livres I-IV, SC 31, texte et traduction par G. Bardy, éd. CERF, Paris, 1952, p. 72-77).

⁴¹⁰ *Conf.* 18, 4.

⁴¹¹ Dans la *Conf.* 19, 9, Jean Cassien par la bouche de l'abbé Jean affirme explicitement la supériorité de la vie érémitique : *qui heremi instituta maiore...* Nous ne donnons que deux autres exemples où Cassien fait éloge à la supériorité de la vie érémitique : *Inst.* 8, 18 : *Porro heremum perfectos omnique uitio purgatos oportet expetere, et excoctis ad purum in congregatione fratrum uitii non pusillanimitatis perfugio, sed diuinae contemplationis obtentu et desiderio intuitus sublimioris intrare, qui non nisi in solitudine a perfectis solummodo poterit adprehendi* ; et Praef. *Conf.* : *quantum a coenobiis anachoresis et ab actuali uita, quae in congregationibus exercetur, contemplatio dei, cui illi inaestimabiles uiri semper intenti sunt, maior actuque sublimior est.*

ses maîtres du désert, ces vrais solitaires, qui représentent pour lui des « astres brillants dans la nuit du monde »⁴¹², et qui restent, en effet, les types les plus achevés de chrétiens, ou comme il dit « les fleurs et les fruits d'une racine féconde »⁴¹³. Nous ne voulons pas ici non plus insister sur la thèse concernant l'origine des anachorètes que Cassien présente par le discours de Piamun⁴¹⁴, mais on est obligé de souligner que lorsqu'il donne comme fondateurs de l'anachorétisme, Paul et Antoine⁴¹⁵, en exprimant leur but de la retraite au désert dans des termes de « progrès » et de « contemplation », et puis l'image du combat qu'ils mènent ici « non contents d'avoir remporté sur le diable une première victoire parmi la société des hommes [...], ils convoitent de lutter contre les démons à front découvert et les yeux dans les yeux »⁴¹⁶, nous fait penser à l'image dessinée par Évagre le Pontique, abordée dans notre analyse sur la *praktiké* de celui-ci. En fait, le devancier de Cassien dans le chapitre 5 de son *Praktikos*, dessine un tableau comparatif concernant la lutte menée par les anachorètes d'un côté et celle des cénobites de l'autre côté, qui met en évidence que le combat des premiers est plus lourd et difficile, et de cela ressort la supériorité de ce type érémitique de vie par rapport à celui des cénobites⁴¹⁷.

S'il faut tirer une première conclusion après cette présentation sur les rapports entre les deux groupes des moines qui aux yeux de Cassien sont tous les deux excellents (*optima*)⁴¹⁸, peut-on oser approuver à cette affirmation « forcée » de Galliard⁴¹⁹ qui apprécie qu'il s'agisse « d'une supériorité réciproque du cénobitisme et d'anachorétisme », mais alors la question qui se pose est celle de la perfection. On a vu que l'abbé Moïse, dans le début de la première *Conférence*, lorsqu'il traite des fins du monachisme soutient une nette supériorité du *telos* (*contemplatio*) par rapport au *skopos* (*destinatio*), chose qui nous fait penser que la

⁴¹² M. OLPHE-GALLIARD, « La science spirituelle d'après Cassien », p. 142.

⁴¹³ *Conf.* 18, 6 : *fecundissima radice sanctorum etiam anachoretarum post haec flores fructusque prolati sunt.*

⁴¹⁴ Dans ce cas-là la plupart des historiens et des théologiens qui ont commenté les textes de Cassien, affirment que la thèse de l'apparition des anachorètes exprimée par le Conférencier dans la *Conf.* 18, 6 est la même que celle qu'on trouve chez Jérôme, Athanase ou Évagre le Pontique (voir L. CRISTIANI, *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, éd. Fontenelle, Lyon, 1946, p. 156 ; A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 356).

⁴¹⁵ Il s'agit de Paul de Thèbes et Antoine le Grand (voir L. CRISTIANI, *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, éd. Fontenelle, Lyon, 1946, p. 156).

⁴¹⁶ *Conf.* 18, 6 : « le désir d'un progrès plus sublime et le goût de la sublime contemplation ».

⁴¹⁷ Cf. ÉVAGRE, *TP* 5 : « Contre les anachorètes, les démons combattent sans armes ; mais contre ceux qui s'exercent à la vertu dans les monastères ou dans les communautés ils arment les plus négligents d'entre les frères. Or cette seconde guerre est beaucoup moins lourde que la première... »

⁴¹⁸ *Conf.* 18, 4.

⁴¹⁹ M. OLPHE-GALLIARD, « La science spirituelle d'après Cassien », p. 143.

vie du cénobite est inférieure à celle du solitaire. Cette thèse est fortement encouragée par divers commentateurs, mais il y a d'autres, comme Leroy⁴²⁰, qui soutiennent qu'il s'agit juste des deux voies qui mènent à Dieu de façon différente et qui ne doivent pas être mélangées. Notre perspective, qu'on croit aussi converger avec celle de Jean Cassien, consiste dans l'idée de « complémentarité évolutive » entre les deux manières de vivre, ayant comme but final cette vie qu'on peut appeler mixte, à savoir à la fois anachorétique et cénobitique, dont on va parler ensuite, et qui représente l'accomplissement de la vie du moine dans le plus haut degré de la perfection autant qu'elle est possible dans ce monde, la vie contemplative, la vision de Dieu.

b) La vie mixte⁴²¹

Julien Leroy⁴²² dans son étude sur le cénobitisme chez Cassien où il fait une analyse très textuelle sur les rapports entre les cénobites et les anachorètes dans l'œuvre de celui-ci, affirme que, si on conçoit le cénobitisme comme une préparation à l'anachorèse, il n'aurait pour fin propre que d'acheminer vers la vie du solitaire, chose qui à ses yeux fait que cela n'a pas de sens de parler aussi d'une perfection dans la vie cénobitique, le but étant réduit à celui de la vie contemplative. C'est vrai d'une certaine façon, mais seulement si nous analysons chaque mode de vie séparément, ou alors même si nous acquiesçons à la méthode utilisée par Leroy de présenter les cénobites par les yeux des cénobites et par les yeux des anachorètes, on arrivera à la conclusion que chaque catégorie exaltera et défendra son mode propre de vie. Le but de Cassien n'est pas seulement de présenter les deux modes de vie monastique avec leurs caractéristiques, mais à notre avis, il consiste fortement à développer une doctrine spirituelle originale en s'appuyant sur la tradition monastique orientale qu'il a expérimentée, et à partir de celle-ci à réussir à faire une synthèse propre qui a son fondement surtout sur ce programme spirituel graduel qui présuppose les deux étapes, *praktiké (vita actualis)*, propre aux cénobites et après celle *contemplative (contemplatio)*, propre aux anachorètes, qui représente la plus haute perfection spirituelle envisageable dans cette vie

⁴²⁰ J. LEROY, « Le cénobitisme chez Cassien », p. 121.

⁴²¹ Notons que Jean Cassien n'utilise pas un tel terme pour désigner la pratique de ces deux genres de vies.

⁴²² J. LEROY, « Le cénobitisme chez Cassien », p. 127.

terrestre et « comparables à la béatitude des anges (*angelicae beatitudini comparandam*) »⁴²³.

Dans ce sous-chapitre nous nous proposons de démontrer par quelques exemples de moines, qui ont embrassé les deux types de vie, le fait que la clé de Cassien quant à la vie spirituelle accomplie, celle qui est comprise comme étant un avant-goût dans ce monde du « Royaume des cieux », se trouve justement dans ces exemples, et lorsque Jean Cassien souligne que ces cas sont très rares c'est pour bien montrer la difficulté majeure de cette voie mixte qui a comme résultat la sainteté parfaite.

C'est dans la XIX^e *Conférence* que le thème de la possibilité de vivre la vie « mixte » est abordé par Cassien avec le vieillard Jean, qui est lui-même l'exemple le plus vif de cette rude expérience, après avoir vécu « trente années dans un monastère, puis vingt ans au désert, et enfin la retraite dans un monastère »⁴²⁴. Au début de cet entretien, l'abbé Jean, qui est à la fois le porte-parole des cénobites et des anachorètes fait un vrai exposé sur les avantages tant de la vie cénobitique, que de celle au désert⁴²⁵, et ensuite Germain pose une question édifiante pour notre sujet qui sert en effet de titre pour cette *Conférence* : « Quelle est la fin du cénobite, et quelle est la fin de l'ermite ? ».

La réponse de l'abbé Jean consiste en deux définitions concises, d'un fondamental intérêt pour la doctrine spirituelle cassinienne, parce qu'elles condensent toute la pensée de saint Jean Cassien sur l'une et l'autre manière d'être moine ; mais en plus, elles laissent entrevoir, peut-on oser de dire, que l'achèvement de la vie spirituelle est possible dans la vie mixte. Voici les deux définitions lapidaires que donne l'abbé Jean comme réponse à la question de Germain :

La fin du cénobite est de mortifier et crucifier toutes ses volontés, et, conformément au salutaire précepte de la perfection évangélique, de ne songer aucunement au lendemain⁴²⁶.

Et pour la fin de l'ermite il dit :

La perfection de l'ermite est d'avoir l'esprit dégagé de toutes les choses terrestres, et de s'unir ainsi avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable⁴²⁷.

⁴²³ Selon *Conf.* 19, 5.

⁴²⁴ *Conf.* 19, 3: *in qua post triginta annos, quos in coenobii commoratione transegeram, ita alios uiginti explesse me gaudeo [...] recurrere ad coenobium...*

⁴²⁵ *Conf.* 19, 4-6.

⁴²⁶ *Conf.* 19, 8 : *Finis quidem coenobiotae est omnes suas mortificare et crucifigere uoluntates ac secundum euangelicae perfectionis salutare mandatum nihil de crastino cogitare* (cf. Mt. 6, 34).

⁴²⁷ *Conf.* 19, 8 : *Heremitaie uero perfectio est exutam mentem a cunctis habereterrenis eamque, quantum humana imbecillitas ualet, sic unire cum Christo.*

D'après ces deux définitions nous pourrions dire qu'elles montrent deux types de vies vraiment distinctes, mais si nous regardons la doctrine cassinienne dans son ensemble et dans la perspective de son but final nous verrons que pour Cassien la perfection de la sainteté s'accomplit dans et par la vie érémitique, car à travers celle-ci le moine devient contemplatif. Jean Cassien dans plusieurs endroits de ses *Conférences* considère la vie cénobitique comme une école préparatoire pour la vie érémitique, fait qui montre clairement sa manière de concevoir les deux genres de vie et leur relation.

Il importe de noter que la définition sur la fin du cénobite donnée par l'abbé Jean est conforme au programme éducatif que Cassien développe dans le livre IV de ses *Institutions*⁴²⁸, en insistant ici sur les deux vertus fondamentales pour la vie du *coenobium* : la mortification des volontés qui désigne sans doute la désappropriation, mais aussi la lutte contre les vices et les passions, et l'autre grand pilier de ce type de vie, l'obéissance, par laquelle le moine peut acquérir les vertus. Nous trouvons dans cette définition les mêmes idées que celles de l'abbé Moïse et l'abbé Pafnuce lorsqu'ils définissaient la vie active en vue de son but la pureté du cœur.

En ce qui concerne la deuxième définition, celle de la fin d'ermite, la première chose qui attire notre attention est la nouveauté du vocabulaire employé par l'abbé Jean. Si tant dans les *Institutions*⁴²⁹ que dans les *Conférences*⁴³⁰ les termes usuels qui désignent la vie solitaire sont *anachoreta*, *anachoreticus* ou *anachoresis*, maintenant Cassien par la bouche de l'abbé Jean nous transmet un autre substantif qui décrit le moine solitaire, celui de *heremita*⁴³¹. En fait, ce terme est déjà présent dans la question posée par l'ami de Cassien, Germain, et l'abbé Jean en répondant à la question⁴³² de celui-ci, il reprend le mot dans l'exposé qu'il fait pour définir la perfection de la vie vécue en solitude. De même, il importe de noter qu'après avoir fait usage du substantif *heremita*, pour décrire le moine anachorète, il va employer également l'adjectif *héremiticus*⁴³³, pour désigner la profession de celui-ci.

⁴²⁸ Voir *Inst.* 4, 3-10.

⁴²⁹ *Anachoreta* : *Inst.* 2, 9, 3 (*anachoretarum uitam atque doctrinam*) ; 5, 35 (*anachoreta*) ; 5, 36, 1 (*anachoretarum*) ; 5, 4, 1 (*anachoreseos*).

⁴³⁰ *Anachoreta* : *Conf.* 1, *Préface* (*anachoretarum instituta sublima*) ; 3, 1 (*anachoretarum uirtutes*) ; 11, 2 (*anachoretarum*) ; 18, 1 (*omnium anachoretarum illic inhabitantium*) ; 18, 4 (*secundum anachoretarum*) ; 18, 6 (*anachoretarum*) ; 19, 9 (*anachoreta*). *Anachoreticus* : 18, 11 et 19, 6 (*anachoretica disciplinae*). *Anachoresis* : 11, 2 (*anachoreseos disciplina*).

⁴³¹ Signalons ici que Jean Cassien utilise le terme de *heremita* que dans la *Conf.* 19.

⁴³² *Conf.* 19, 7 : *quis heremita sit finis*.

⁴³³ *Conf.* 19, 6 : *fructum heremiticae professionis* ; 19, 9 *heremitica puritate*.

D'ailleurs, ce nouveau terme n'est employé que dans est cette XIX^e *Conférence* étant également celui qui forme le titre de celle-ci : *De fine coenobiotae et heremitaе*.

Adalbert de Vogüé⁴³⁴ constate que ce terme nous renvoie à l'ouvrage de Sulpice Sévère, *Dialogue*, où l'auteur appelait des « ermites », les solitaires rencontrés dans le désert égyptien, en soulignant qu'il comprenait par ce terme les solitaires ambulants ou errants, et non pas comme les anachorètes décrits par Cassien, c'est-à-dire des ermites fixés dans leurs cellules. Entre autres, on signale que Jean Cassien emploie les deux termes, *anachoreta* et *heremita*, comme des synonymes, et nous n'avons pas d'explication nette de la raison pour laquelle il utilise ce nouveau mot en remplaçant celui habituel.

Au-delà de cette problématique tout à fait d'ordre terminologique, la définition donnée par l'abbé Jean nous rappelle les premières *Conférences*⁴³⁵ à propos du but ou de l'idéal de la vie anachorétique, qui est la *contemplatio*. Même si dans la présente définition nous ne rencontrons pas le terme explicite de *contemplatio*, comme dans les *Conférences* qu'on vient citer, celle-ci est construite dans le même sens, ayant comme fin l'identification de cette vie solitaire avec la vie contemplative, qui consiste dans un dépassement de toutes les choses terrestres pour « s'unir ainsi avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable »⁴³⁶. En même temps, cette définition de la perfection de l'ermitte qui présuppose un « esprit dégagé de toutes les choses terrestres », nous rappelle la méthode spirituelle de purification de la *πρακτική* évagrienne⁴³⁷, et la deuxième caractéristique de la perfection indiquée par Jean, qui est l'union avec le Christ, correspond sans aucun doute à la deuxième phase du schéma d'Évagre, la *θεωρητική*.

Après avoir vu ces deux définitions fondamentales de Cassien, concernant les deux types de vie monastique, il y a plusieurs questions qui s'imposent : Peut-on parler donc d'une supériorité de la vie érémitique par rapport à la vie cénobitique ? Cassien en traitant comme sujet principal le débat sur les deux types de vie spirituelle veut-il faire preuve d'une originalité concernant le monachisme de son époque par une interprétation personnelle de

⁴³⁴ Adalbert de Vogüé en citant *Dialogue I*, (13, 7 ; 14, 3-5 ; 22, 3 ; 26, 1) de Sulpice Sévère dans *HLMM*, p. 375-376 ; voir aussi Sulpice Sévère, *Gallus. Dialogues sur les « vertus » de saint Martin*, SC510, éd. CERF, Paris, 2006, livre II, § 11, 1 (p. 264-265) : « Certain soldat avait jeté le ceinturon dans l'église, ayant fait profession de se faire moine : il s'était construit une cellule au loin en un lieu retiré, pour vivre en ermite (*cellulam sibi eminus in remoto quasi eremita uicturus erexerat*).

⁴³⁵ *Conf.* 1 de l'abbé Moïse et 3 de l'abbé Pafnuce.

⁴³⁶ *Conf.* 19, 8: *Heremitaе uero perfectio est exutam mentem a cunctis habere terrenis eamque, quantum humana imbecillitas ualet, sic unire cum Christo.*

⁴³⁷ Voir l'introduction d'A. Guillaumont, p. 38-39, du *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170 ; ÉVAGRE, TP 78.

toute une tradition orientale ? Sa manière de présenter et interpréter les deux genres de vie a comme objectif de fixer la conception de la nécessité du passage du cénobitisme à l'anachorétisme, car celle-ci est dans ses yeux la vraie clé qui donne l'accès à la perfection la plus haute possible pour l'homme spirituel ?

En montrant par la bouche de l'abbé Jean qu'il y a très peu de cas où les moines réalisent pleinement le sens de l'une ou de l'autre style de vie spirituelle :

Ce serait là cependant une perfection *μερικὴ*, c'est-à-dire non intégrale ni de tous points consommée, mais une partie seulement de la perfection. Que celle-ci est donc très rare ; et combien peu nombreux, ceux à qui Dieu l'accorde par un don gratuit ! Celui-là, en effet, est parfait véritablement, et non pas seulement en partie, qui sait supporter, avec une égale grandeur d'âme, et l'horreur de la solitude, dans le désert, et les faiblesses de ses frères, dans le monastère⁴³⁸.

Cette affirmation de l'abbé Jean est décisive en ce qui concerne la conception cassinienne, car d'elle ressort que la véritable perfection présuppose la pratique à la fois des deux genres de vie monastique.

Dans notre analyse de ce chapitre sur la vie active (*actualis vita*) et celle contemplative (*contemplatio*), par laquelle nous avons essayé de découvrir tant le rôle de chaque mode de vie dans la pensée de Cassien, que les rapports tissés entre eux, on constate bien que pour Jean Cassien la vie active précède et prépare la vie contemplative, l'accomplissement du *skopos* (*destinatio*) rend possible l'accès au *telos* (*finis*), la purification des vices ouvre le chemin pour l'union avec Dieu, et également le *coenobium* représente « un noble gymnase, pour vous efforcer vers les cimes élevées de la discipline anachorétique »⁴³⁹. Leroy⁴⁴⁰ a bien raison lorsqu'il affirme que Cassien par son programme spirituel présente en quelque sorte une nouvelle vision sur la vie cénobitique traditionnelle orientale (qui d'après Leroy était seulement une voie distincte de celle érémitique, sans forcément la précéder), et nous ajoutons qu'aussi sur celle anachorétique, car il les présente tant sur leur aspect traditionnel, c'est-à-dire comme deux voies distinctes de la profession du moine, chacune avec ses caractéristiques propres, mais aussi comme un tout, une doctrine qui passe au-delà de la tradition « classique » du monachisme, et qui propose ce passage de l'une à l'autre en vue d'un sublime idéal spirituel, la vision de Dieu.

⁴³⁸ Conf. 19, 9 : *Sed hoc μερικὴ, id est non integra et in omnibus consummata perfectio, sed pars perfectionis est. Rara est ergo et paucissimis dono dei concessa perfectio. Is enim uere et non ex parte perfectus est, qui et in heremo squalorem solitudinis et in coenobio infirmitatem fratrum aequali magnanimitate sustentat.*

⁴³⁹ Conf. 18, 11 : *id est de laudabili coenobiorum palaestra ad excelsa fastigia anachoreticae tendere disciplinae.*

⁴⁴⁰ J. LEROY, « Le cénobitisme chez Cassien », p. 158.

En effet, l'abbé Jean nous laisse justement cette dernière idée à comprendre dans le texte qu'on vient de citer. Il ne voit pas dans la vie anachorétique une perfection pure et simple en soi-même, mais il l'affirme comme une partie de la perfection intégrale qui trouve son intégralité uniquement avec tous les acquis de la vie cénobitique, alors que chaque mode de vie garde ses spécificités. Cette perfection intégrale, qui est dans les yeux de l'abbé Jean une réalité fort rare et qui représente le sommet de la vie spirituelle n'a été expérimentée que par quelques « hommes exceptionnels qui ont réuni la perfection des deux vies, cénobitique et anachorétique, et qui réalisent ainsi, dirions-nous, une vie *mixte* idéale »⁴⁴¹. Pour cette raison le vieillard Jean lorsqu'il parle de cette perfection élevée ne peut nous fournir que quatre exemples de moines qui sont arrivés à cet état difficile à atteindre :

Il est, par suite, difficile de trouver quelqu'un qui soit parfaitement consommé en l'une et l'autre profession, parce que l'anachorète n'arrive point tout à fait à l'ἀκτημοσύνη, c'est-à-dire au mépris et au dénuement des choses matérielles, ni le cénobite, à la pureté de la contemplation. Cependant, je sais que l'abbé Moïse, Pafnuce et les deux Macaire⁴⁴² ont possédé parfaitement l'une et l'autre vertu⁴⁴³.

On observe, donc, que les premiers deux noms appartiennent aux deux ascètes avec lesquels Jean Cassien ouvre en fait sa série de *Conférences*⁴⁴⁴ et les autres aux deux très connus saints pères du désert, qui font partie d'une longue liste des autorités monastiques de cette époque-là⁴⁴⁵. Seuls nous intéressent ici les deux premiers moines, les interlocuteurs de Jean Cassien qui ont visiblement contribué à son initiation à la vie monastique mais également à la réalisation de sa doctrine spirituelle. Ce qui donne une dimension autobiographique à leur mention dans le passage.

Les deux vieillards représentent pour saint Jean Cassien deux figures emblématiques de la vie monastique dans ses deux modes de vie, parce que, formés d'abord à l'école des

⁴⁴¹ J.-C. FREDOUILLE, « Vie active et contemplative selon Jean Cassien », p. 158.

⁴⁴² Il s'agit sans doute de Macaire l'Égyptien et de Macaire d'Alexandrie, qui étaient très connus dans le milieu monastique.

⁴⁴³ *Conf.* 19, 9 : *Et ideo in utraque professione per omnia consummatum inuenire difficile est, quia nec anachoreta ἀκτημοσύνην, id est contemptum ac priuationem materialium rerum, nec coenobiota theoreticam ad integrum potest adsequi puritatem, licet utrumque perfecte abbatem Moysen atque Pafnutium duosque Macarios nouerimus possedissee.*

⁴⁴⁴ Moïse est l'auteur des deux premières *Conférences* sur le but et la fin du moine (la première) et sur la discrétion (la seconde), et Pafnuce de la troisième qui porte sur les trois renoncements. Selon la note 1 de bas de page 47 (*Conf.* 19, 9) il s'agit aussi de « Macaire l'Égyptien et Macaire d'Alexandrie, les deux plus célèbres de ce nom ».

⁴⁴⁵ Voir l'article de G. BUNGE, « Évagre le Pontique et les deux Macaire », dans *Irénikon*, tome 56, Monastère de Chevetogne, 1983, p. 215-226 et 324-360.

cénobites, ils ont choisi ensuite d'aller plus loin dans leur progrès spirituel pour parvenir à la contemplation dans la vie anachorétique. Cassien a donc choisi de nous les donner en exemple par la bouche de l'abbé Jean dans cette XIX^{ème} *Conférence*, parce que leur vie confirme et représente le fondement de sa doctrine spirituelle en deux phases concomitantes, *πρακτική* et *θεωρητική*. Ainsi, nous croyons que ces deux figures sont employées par Cassien comme des vrais porte-paroles pour les cenobites et pour les anachorètes, c'est-à-dire ils sont les exemples par excellence du passage d'une vie à l'autre.

Cassien ouvre ses *Conférences* l'abbé Moïse⁴⁴⁶ qui dès le premier paragraphe témoigne de cette conception de la vie mixte que Cassien développe dans la XIX^{ème} *Conférence*, en disant que dans le désert de Scété, « entre tant de fleurs merveilleuses de sainteté, l'abbé Moïse se distinguait encore par le parfum plus suave de son ascèse (*actuali*) et de sa contemplation (*theoretica*) »⁴⁴⁷. Ainsi, Moïse est présenté tout au long de ces deux premières *Conférences* comme un vrai théoricien de la vie spirituelle qui explique en quoi consiste le but de la vie monastique, en montrant le programme spirituel ascensionnel qui est composé de la *πρακτική* en vue de l'acquisition de la pureté du cœur (*skopos, destinatio*), et explique qu'ensuite celle-ci doit être orientée vers la *θεωρητική* (*contemplatio*), par l'acquisition du vrai discernement, qui représente le sommet.

De l'autre côté nous rencontrons l'abbé Pafnucé qui a initié Jean Cassien à la vie monastique au désert égyptien⁴⁴⁸. Après l'avoir présenté en termes très laudatifs⁴⁴⁹ au début de la III^{ème} *Conférence* comme « un grand luminaire », il ajoute peu après qu'« il s'était donné, dès l'adolescence, aux écoles des cenobites avec une telle ardeur qu'un bref séjour lui suffit pour s'enrichir de l'esprit de soumission et de la science de toutes les vertus »⁴⁵⁰; et ensuite nous apprenons son passage à la plus haute vie solitaire : « Tendu de tous ses désirs

⁴⁴⁶ Il faut noter comme le remarque bien Vannier que « Jean Cassien ne précise pas exactement qui il est, alors qu'il a existé, à l'époque, plusieurs Moïse au désert du Scété. Or, il est possible que « Moïse dit de Calame est Moïse Ethiopien, ancien brigand, ne fassent qu'un avec Moïse de Scété » ; M.-A. VANNIER, *Jean Cassien historiographe du monachisme égyptien ?*, p. 157 en citant J.-C. GUY, Introduction aux *Apophtegmes* SC 387, p. 68.

⁴⁴⁷ *Conf.* 1, 1 : *abbatem Moysen, qui inter illos egregios flores suavius non solum actuali, uerum etiam theoretica uirtute fragabat...*

⁴⁴⁸ M.-A. VANNIER, « Jean Cassien historiographe du monachisme égyptien ? », p. 154 ; voir aussi son témoignage dans *Conf.* 3, 1 : « C'était le prêtre (presbyter) de notre groupe monastique, celui du désert de Scété »

⁴⁴⁹ *Conf.* 3, 1 : *Pafnutium luminaris magni...*

⁴⁵⁰ *Conf.* 3, 1 : *Hic itaque ab adulescentia sua scolis coenobiorum tanto ardore se tradidit, ut in eis paruo tempore conmoratus tam subiectionis bono quam uniuersarum uirtutum scientia pariter ditaretur.*

vers la contemplation continuelle de Dieu, il fuyait le regard des hommes, et s'enfonçait dans les solitudes les plus secrètes et les plus inaccessibles »⁴⁵¹. Autrement dit, Cassien applique dans le cas de l'abbé Pafnuce la même méthode que celle utilisée au sujet de l'abbé Moïse. À la différence de ce dernier, Cassien présente Pafnuce comme le *tupos*⁴⁵², comme le type même du moine achevé par son itinéraire complet qu'il a suivi et comment il est devenu un des piliers concernant sa doctrine de la progression spirituelle. D'après les informations mêmes que Cassien nous fait parvenir, la figure de Pafnuce est particulièrement représentative car elle est souvent liée à une autre autorité monastique, à savoir Macaire l'Égyptien. Pafnuce est présenté comme le disciple de Macaire, ce qui conforte l'hypothèse de Cassien, pour qui ce Macaire est le fondateur du Scété⁴⁵³. Sur le plan historique ces deux aspects, relation disciple-maître entre Pafnuce et Macaire l'Égyptien et le fait que ce dernier a été vraiment le fondateur de Scété, peuvent être mises sous le signe du doute⁴⁵⁴, mais ce qui intéresse Cassien est de nouveau la visée spirituelle, parce que tous ces aspects présentés renforcent et donnent plus d'autorité à son enseignement spirituel concernant le passage de la vie cénobitique à la vie anachorétique.

Pour conclure, Cassien par la liste qu'il nous donne⁴⁵⁵ et ces quatre figures des pères du désert, ne veut autre chose que de peindre des icônes de la vie monastique, des saints pères qui sont arrivés à la sainteté parfaite uniquement en embrassant ces deux modes de vie spirituelle, réalisant ainsi cette vie mixte qui constitue, en effet, un des points fondamentaux de sa doctrine monastique, symbolisée par la relation entre l'homme extérieur et l'homme intérieur en vue de la perfection spirituelle autant qu'elle est possible dès ici-bas.

L'affirmation (essentielle pour notre recherche) qui ressort à l'issue de l'analyse de ces textes de Cassien concernant ce programme de la progression spirituelle est la suivante : il ne faut pas séparer la *πρακτική* et la *θεωρητική*, entre d'autres termes la vie morale, *actualis vita*, et la contemplative, *contemplatio*, lesquelles en toute conformité avec les énoncés mêmes de Cassien, ne peuvent exister que dans une unité et dans une succession pour que le moine arrive à son but ultime, l'union à Dieu. À notre avis justement par cette manière de

⁴⁵¹ *Conf.* 3, 1 : *superans desiderio et intentione iugis ac diuinae illius theoriae cunctorum deuitabat aspectus, uastiora et inaccessibilia solitudinis penetrans.*

⁴⁵² M.-A. VANNIER, « Jean Cassien historiographe du monachisme égyptien ? », p. 156.

⁴⁵³ *Conf.* 15, 3 : « C'est ainsi, il nous en souvient, que l'abbé Macaire, le premier qui habita le désert de Scété, ressuscita un mort ».

⁴⁵⁴ En ce qui concerne le débat sur la fondation de Scété voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 315.

⁴⁵⁵ *Conf.* 19, 9.

voir et de pratiquer la vie monastique saint Jean Cassien est devenu un théoricien et un systématicien d'une doctrine spirituelle monastique qui a laissé ultérieurement son empreinte tant sur la spiritualité occidentale qu'orientale.

DEUXIEME PARTIE :

L'homme extérieur

INTRODUCTION :

**Les instruments ascétiques : leur rôle
dans la manifestation de l'homme extérieur**

Le premier ouvrage spirituel cassinien, les *Institutions*, a pour objet principal l'homme extérieur (*homo exterior*) que Jean Cassien identifie avec le cénobite⁴⁵⁶. De la sorte, cet ouvrage peut apparaître comme un manuel d'initiation à la discipline cénobitique, autrement dit à la vie active (*uita actualis*). Cherçons à présent à définir les traits caractéristiques de l'*homo exterior*⁴⁵⁷.

Dans les Inst. 2, 9 Cassien annonce pour la première fois⁴⁵⁸ que les *Institutions* sont exclusivement dédiées à la formation de l'homme extérieur (le cénobite) :

Ainsi, éduquant pour le moment les mouvements de l'homme extérieur [...]. [Les cénobites] sont instruits du vêtement et de la mise de l'homme extérieur. [...] ces chapitres que nous sommes en train, avec l'aide de Dieu, de composer conviendront mieux à la garde de l'homme extérieur et à l'institution des communautés [...]⁴⁵⁹.

On voit que l'accent est mis sur quelques mots à travers lesquels nous entrevoyons déjà les premiers signes de ce que représente *homo exterior*. Un premier terme qui retient

⁴⁵⁶ Voir le sous-chapitre « III.5. Le binôme « cénobite-anachorète » : une correspondance de « πρακτική - θεωρητική » ».

⁴⁵⁷ Sur la relation entre l'homme extérieur et l'homme intérieur, ainsi que sur le passage du premier vers le deuxième voir notre troisième partie, « L'homme intérieur » (particulièrement le chapitre La signification du « homo interior » à partir du binôme « extérieur-intérieur »). Cf. *Inst.* 1, 11, 3 : *exterioris hominis* ; *Inst.* 1, 11, 3 : *exterioris hominis motus* ; *Inst.* 2, 9, 1 : *ut formantes interim exterioris hominis motus* ; *Inst.* 2, 9, 3 : *exterioris hominis instituti* ; *Inst.* 2, 9, 3 : *ad exterioris hominis observantiam* ; *Inst.* 2, 14 : *exterioris hominis* ; *Inst.* 5, 21, 5 : *exteriore homine* ; *Inst.* 12, 29, 1 : *exterioris hominis* ; *Inst.* ; 12, 29, 2 : *de exterioris namque sicut praediximus hominis motu status interioris agnoscitur* ; *Praef. Conf.* : *proinde ab exteriore ac uisibili monachorum cultu...* ; *Conf.* 3, 7 : *exterioris hominis* ; *Conf.* 4, 19 : *exteriorem hominem* ; *Conf.* 7, 15 : *exterioris hominis* ; *Conf.* 9, 3 : *exterioris hominis* ; *Conf.* 16, 22 : *exterioris hominis* ; *Conf.* 22, 3 : *exterioris hominis*.

⁴⁵⁸ Une deuxième fois Jean Cassien dans la Préface de ses *Conférences* présentera ce fait relatif à l'objet principal de son premier ouvrage et en montra également que le deuxième s'occupera avec la formation de l'homme intérieur comme nous verrons dans notre analyse ultérieure (voir le sous-chapitre « VIII.1. Un nouveau couple de termes : « uisibilis - inuisibilis » »).

⁴⁵⁹ Cf. *Inst.* 2, 9, 3 : *ut formantes interim exterioris hominis motus [...]. [...] et quemadmodum sunt de habitu et amictu exterioris hominis instituti [...]. Siquidem hi libelli, quo in praesenti cudere Domino adiuuante disponimus, ad exterioris hominis observantiam competentiùs aptabuntur.*

notre attention c'est *motus* que le traducteur rend par « mouvement ». Il nous semble que selon Cassien, qui l'utilise maintes fois accolé à l'expression *homo exterior*⁴⁶⁰, le mot veut dire aussi une sorte d'évolution dynamique de celui-ci, car comme nous verrons dans notre analyse sur la relation entre *homo exterior* et *homo interior* le premier est destiné à se préparer perpétuellement, avec l'aide de tous les instruments ascétiques pour gagner cette dimension d'intériorité. De même, les deux termes *habitus*⁴⁶¹ et *amicthus*⁴⁶² nous découvrent pareillement deux aspects de l'homme extérieur en fonction de contexte, soit le comportement soit le vêtement du moine, ce dernier comme nous verrons dans le chapitre suivant⁴⁶³ prenant une réelle importance par son symbolisme dans la conception d'extériorité chez Cassien. Lorsque Jean Cassien parle de « la garde de l'homme extérieur et [de] l'institution des communautés », il résume l'enseignement qu'il va développer tout au long des *Institutions*, qui traiteront des activités de la vie monastique et du combat extérieur du moine contre les huit vices capitaux. Ce combat est en essence l'ascèse dans tous ses aspects, toutes les attitudes et les comportements extérieurs qui imposent au corps la discipline requise pour vaincre les vices, pour pouvoir ensuite acquérir les vertus.

Même si tout au long des *Institutions* lorsque Jean Cassien expose le combat spirituel contre les vices capitaux dans des différents contextes où il montre que les instruments ascétiques comme le jeûne, les veilles, le travail manuel, le dénuement, la lecture ou la méditation des Écritures Saintes⁴⁶⁴ sont les attributs de l'homme extérieur (de cénobite), nous n'y trouvons pas de passage qui puisse être considéré comme un « programme récapitulatif ». À l'inverse, il n'est pas du tout surprenant qu'une telle *recapitulatio* est fournie au lecteur dans *Conf.* 1, 7 par la bouche de l'abbé Moïse, qui est un des plus rares

⁴⁶⁰ Cf. ; *Inst.* 1, 11, 3 : *exterioris hominis motus* ; *Inst.* 2, 9, 1 : *exterioris hominis motus* ; *Inst.* 12, 29, 1 : *exterioris hominis motibus* ; *Conf.* 7, 15 : *motibus...exterioris hominis*.

⁴⁶¹ Cf. Il y a des cas où ce terme désigne le vêtement *Inst.* 1, 1, 1 ; *Inst.* 1, 1, 2 ; *Inst.* 1, 1, 3 ; *Inst.* 1, 2, 1 ; *Inst.* 1, 3 ; *Inst.* 1, 4 ; *Inst.* 1, 7 ; 1, 10 ; *Inst.* 1, 11, 1 ; *Inst.* 1, 11, 2 ; *Inst.* 2, 9 ; *Inst.* 4, 7 ; *Inst.* 4, 30, 2 ; *Inst.* 4, 30, 4 ; *Inst.* 11, 3 ; mais d'autres où il est employé pour montrer une attitude ou un comportement : *Inst.* 4, 34 : *habitu* (comme attitude, comportement) ; *Inst.* 5, 23, 2 : *habitum* (comme comportement) ; *Inst.* 5, 39, 2 : *habitus* (comme comportement) ; *Inst.* 6, 6 : *habituos* (comme comportement) ; *Inst.* 11, 2 : *habitu* (comme comportement).

⁴⁶² Cf. *Inst.* 1, 2, 1 ; *Inst.* 1, 2, 3 ; *Inst.* 1, 2, 4 ; *Inst.* 1, 6 ; *Inst.* 2, 9.

⁴⁶³ Voir le chapitre « XIV. Les vêtements et leur sens symbolique ».

⁴⁶⁴ Cf. *Inst.* 5, 14 : *non solum ieiuniis, uerum etiam uigiliis, lectione...* ; *Inst.* 7, 10 : *non ieiuniorum modum, non uigiliarum regulam...* ; *Inst.* 8, 22 : *nihil ieiuniorum uigiliarumque...* ; *Inst.* 11, 3 : *in uigiliis, in ieiuniis, in oratione, in remotione, in lectione...* ; *Inst.* 12, 16 : *Igitur secundum traditiones et institutiones eorum sic ad eam festinare debemus ieiuniis, uigiliis, orationibus, contritioni cordis et corporis operam dantes.*

exemples des moines qui se sont accomplis dans les deux genres de vie, tant pratique que contemplatif⁴⁶⁵ :

La pureté de cœur sera donc le terme unique de nos actions et de nos désirs. C'est pour elle que nous devons embrasser la solitude, souffrir les jeûnes, les veilles, le travail, la nudité, nous adonner à la lecture et à la pratique des autres vertus, n'ayant dessein, par elles, que de rendre et de garder notre cœur invulnérable à toutes passions mauvaises, et de monter, comme par autant de degrés, jusqu'à la perfection de la charité. [...]. Il convient par conséquent, de rapporter les choses secondaires, jeûnes, veilles, retraite et méditation des Écritures, à notre but principal, c'est-à-dire à la pureté du cœur, qui est la charité⁴⁶⁶.

Ce morceau a le but de dévoiler la fonction essentielle qu'ont les instruments ascétiques énumérés dans le schéma ascensionnel conçu par Jean Cassien. Même si pendant les considérations finales nous apprenons qu'ils ont un statut secondaire en rapport avec le « but principal (*principalis scopos*) », l'idée fondamentale est que sans la pratique de tous ces moyens, par le moine ne peut pas parvenir à la pureté de cœur (*puritas cordis*). Cela est confirmé par le discours de l'abbé Moïse dans *Conf.* 1, 17 :

[...] notre empressement aux veilles, aux jeûnes et à la prière a pour dessein d'affiner l'âme qu'elle perde le goût des choses terrestres et ne veuille plus contempler que les célestes (*ut adsidua nobis exinde compunctio ministretur, ut extenuata mens⁴⁶⁷ non terrena sapiat, sed caelestia contemplatur*).

Ce nouveau texte montre clairement que ces moyens ascétiques, dont nous parlons, détiennent une fonction indispensable de purification de l'âme (*mens*) et du cœur (*cor*)⁴⁶⁸ à travers laquelle se manifeste le progrès spirituel vers l'ultime degré de la perfection dans la vie spirituelle, la contemplation des réalités célestes, c'est-à-dire de Dieu seul (*Dei solus*), que nous analyserons dans la troisième partie de notre recherche consacrée à l'analyse de la prière.

⁴⁶⁵ Voir *Conf.* 1, 1 : *abbatem Moysen, qui inter illos egregios flores suavius non solum actuali, uerum etiam theoretica uirtute fragrabat* ; *Conf.* 19, 9 : *licet utrumque perfecte abbatem Moysen atque Pafnutium duosque Macarios nouerimus possedissee* ; et notre analyse dans le sous-chapitre « La vie mixte ».

⁴⁶⁶ *Conf.* 1, 7 : *Omnia igitur huius gratia gerenda adpetendaque sunt nobis. Pro hac solitudo sectanda est, pro hac ieiunia, uigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem ceterasque uirtutes debere nos suscipere nouerimus, ut scilicet per illas ab uniuersis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conseruare possimus et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere [...]. Ea igitur quae sequentia sunt, id est ieiunia, uigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum, propter principalem scopon, id est puritatem cordis, quod est caritas.*

⁴⁶⁷ Cette conception d'*extenuata mens* nous traiterons dans le chapitre « XIII.4. La prière incessante et contemplative-extatique dans les *Conférences* : vue d'ensemble ».

⁴⁶⁸ Sur la terminologie cassinienne relative à ces deux termes, voir notre chapitre « X. La notion de *cor* et celle de *mens* (νοῦς) dans le vocabulaire cassinien ».

En revenant à l'importance des instruments ascétiques nous nous proposons dans ce qui suit d'analyser d'une manière approfondie la plupart d'entre eux, que nous considérons comme fondamentaux pour la pensée anthropologique et spirituelle cassinienne. Cela se fera en quatre points : le vêtement du moine, le jeûne et les veilles, le travail manuel et le combat ascétique pour acquérir la chasteté, en sachant que cette dernière, vue dans sa double perspective, corporelle et spirituelle, est considérée selon le discours cassinien comme indispensable pour le degré de la pureté⁴⁶⁹, et donc comme une étape décisive vers la *puritas cordis*.

469 Cf. *Conf.* 11, 8: *ac puritatis possedit bonum amore tantum ac desiderio castitatis.*

CHAPITRE QUATRIEME :

Les vêtements et leur sens symbolique

IV.1. Les vêtements du moine selon les deux listes : évagrienne et cassinienne

Commençons notre analyse en nous concentrant sur l'habit du moine et son importance. Adalbert de Vogüé a de manière convaincante soutenu l'hypothèse que Jean Cassien s'inspire d'Évagre à la fois parce qu'il commence dans les *Institutions* par décrire les vêtements du moine⁴⁷⁰, et parce qu'il reprend l'énumération des pièces du vêtement faite par Évagre⁴⁷¹. Mais de toute façon nous verrons que Jean Cassien se situe concernant son interprétation sur l'habit du moine, entre Basile⁴⁷² et Évagre ; cependant il ne va pas reprendre simplement leurs manières d'interpréter, mais opère des changements assez considérables.

Voilà donc les premières lignes des *Institutions* :

Ayant à parler des institutions et règles des monastères, quel meilleur commencement choisir, avec la grâce de Dieu, que le vêtement lui-même

470 Voir ÉVAGRE, *TP* Prologue où Évagre commence son *Traité* en faisant une description détaillée du vestiaire monastique de cette époque-là. Notons ici qu'il y a d'autres endroits dans la littérature monastique avant Évagre et Cassien qui fournissent des listes ou traitent de l'habit du moine, mais nous nous concentrerons sur les deux et aussi sur les deux règles basiliennes. Voir par exemple : PAILLARD D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, introd. trad. et notes par N. MOLINIER, *SO 75*, éd. Abbaye de Bellefontaine, 1999, p. 143-144 (ch. 32, 3) sur Pachôme et les Tabennésiotés : « D'autre part, qu'ils ne dorment pas étendus, mais qu'ils se construisent des sièges renversés en arrière traditionnels, et qu'ils y dorment assis, après y avoir disposé leurs nattes. Pour la nuit qu'ils portent des tuniques de lin avec une ceinture. Que chacun d'eux ait une mélote en peau de chèvre tannée et que personne ne mange sans la porter. Par contre, le samedi et le dimanche, pour se rendre à la communion, qu'ils retirent leurs ceintures, déposent leur mélote et entrent revêtus de la seule cuculle. Et il leur donna comme modèle, des cuculles sans poils semblables à celles que portent les enfants et sur lesquelles il prescrivit d'imprimer au fer une marque de pourpre en forme de croix ».

471 A De VOGÜÉ, *HLMM*, p.58.

472 SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 97-101 (Questions 22-23). Notons ici que chez Basile nous ne pouvons pas parler strictement d'une liste structurée, il assigne deux chapitres de ses *Grandes Règles* à ce sujet-là, la 22 s'occupe avec une explication générale sur l'usage et le symbolisme du vêtement, et la 23 traite en particulière la ceinture.

des moines ? Nous pourrons ensuite exposer leur beauté intérieure, lorsque nous en aurons dépeint aux regards leur tenue extérieure⁴⁷³.

Cassien, en parlant de « l'habit et la tenue de l'homme extérieur », vise cet élément extérieur du moine qu'est le vêtement, et en même temps l'élément intérieur, à savoir « leur beauté intérieure » qui nous dit que pour l'instant reste caché ou indéfini, puisqu'il envisage ses *Conférences* où il traitera cette dimension de l'homme. Il est intéressant de remarquer que dès le début de son premier ouvrage spirituel Jean Cassien commence déjà à structurer un schéma de l'ascension spirituelle fondé sur le binôme *extérieur-intérieur* qu'il développera tout au long de ses deux œuvres. Il commence donc par l'habit du moine qui se constitue selon Cassien comme l'aspect le plus matériel du comportement monastique. Pourquoi Cassien, comme Évagre, accorde-t-il une telle importance à ce sujet ? Apparemment ce n'est pas un sujet de prime bord pour un discours théologique, ni même pour un sujet anthropologique profond.

La réponse est dans le symbolisme attribué à chaque élément vestimentaire. Saint Jean Cassien s'approprie la conception biblique selon laquelle le chrétien en général, et le moine en particulier ici, est un soldat qui mène une lutte pour gagner la vie éternelle. Pour cela il commence par cette description des vêtements « du soldat spirituel ou du Christ »⁴⁷⁴ qu'est le moine. Cassien énumère les pièces vestimentaires portés par les moines d'Égypte⁴⁷⁵, en suivant le *Prologue du Traité pratique* d'Évagre le Pontique. Pour les deux auteurs, chaque pièce un sens symbolique, mais les symboles et les références scripturaires sont en grande partie différents de l'un à l'autre. Voici un petit tableau dans lequel nous présentons les deux listes du vestiaire monastique pour faciliter l'analyse comparative que nous ferons dans ce qui suit :

| | |
|--|---|
| La liste d'Évagre le Pontique (Prologue Praktikos, 1-9) : « le symbolisme des moines égyptiens » (cf. Prol. 1) | La liste de Jean Cassien, Inst. 1, 2-11 (<i>De habitu monachorum</i>) |
| κουκούλλιον - la cuculle (Prol. 2). | Zona - la ceinture (Inst. 1, 1, 2-5) |

⁴⁷³ Inst. 1, 1, 1 : *De institutis ac regulis monasterium dicturi unde competentiùs donate Deo quam ex ipso habitu monachorum sumemus exordium ? Quorum interiorem cultum consequenter tunc poterimus exponere, cum exteriorem ornatum sub oculorum depinxerimus obtutibus.*

⁴⁷⁴ Cf. Inst. 1, 1, 1 : *militem Christi* ; Inst. 1, 11, 1 : *uestimentis Christi miles* ; Inst. 2, 1 : *cingulo Christi miles* ; Inst. 5, 19, 1 : *otio miles Christi* ; Inst. 5, 21, 1 : *militi Christi* ; Inst. 7, 21 : *miles Christi uictor* ; Conf. 4, 12 : *militem Christi* ; Conf. 7, 23 : *Christi milites* ; Conf. 8, 18 : *militem Christi*.

⁴⁷⁵ Inst. 1, 2, 3-9.

| | |
|--|---|
| | [<i>Cingulum</i> – la ceinture (Inst. 1, 11, 1-3)] |
| <i>Τὸ δὲ γεγυμνωθῆναι τὰς χεῖρας</i> - la nudité des mains (Prol. 3) | <i>Cucullus</i> – <i>petit capuchon</i> (Inst. 1, 3) |
| <i>ἀνάλαβος</i> - le scapulaire (Prol. 4) | <i>Colobium</i> - la tunique (Inst. 1, 4) |
| <i>ζώνη</i> - la ceinture (Prol. 5) | <i>Analaboi, subcinctoria, redimicula, rebracchiatoria</i> – l'écharpe de lin, bretelles, brassières (Inst. 1, 5) |
| <i>μηλωτής</i> - la mélote (Prol. 6) | <i>Palliolum, mafort</i> – petit manteau (Inst. 1, 6) |
| <i>ῥάβδος</i> - le baton (Prol. 7) | <i>Melotis</i> ou <i>pera</i> et <i>baculus</i> – la peau de chèvre et le bâton (Inst. 1, 7) |
| | <i>Gallicae</i> – les sandales (Inst. 1, 9) |
| | <i>Cingulum</i> – la ceinture (Inst. 1,11, 1-3) |

Notons une différence de structure entre la liste de Cassien et celle d'Évagre. Cassien offre une place à part à la ceinture, qu'il mentionne à deux reprises, une fois au début et une deuxième fois à la fin de ce livre des *Institutions*, tandis qu'Évagre la situe en quatrième place dans l'ordre de sa liste. De plus, Cassien s'inspire dans sa manière d'analyser cette pièce de saint Basile, bien que ce dernier présente dans ses *Règles*⁴⁷⁶ en premier lieu les vêtements en général et ensuite la ceinture à laquelle il donne lui aussi une importance majeure, mais également Évagre en ce qui concerne la signification symbolique de celle-ci.

IV.2. La ceinture (*zonae, cingulum*)

Cassien après avoir « imité » Évagre en commençant son livre par la description des habits des moines, se penche d'abord sur la présentation de la ceinture :

Comme un soldat du Christ, le moine doit marcher constamment en tenue de combat, les reins ceints (*Itaque monachum ut militem Christi in procinctu semper belli positum accinctis lumbis iugiter oportet incedere*)⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 100-101 (*Question 23*).

⁴⁷⁷ *Inst.*, 1, 1.

On déduit que dès le premier paragraphe de cette présentation Cassien soumet à l'attention du lecteur un de ses thèmes préférés celui du combat spirituel. On voit qu'il commence par une analogie entre le soldat et le moine qui « doit marcher constamment en tenue de combat », ici cette tenue comportant deux acceptions, celle pratique, c'est-à-dire visible, la ceinture, et sa signification spirituelle, d'être toujours prêt pour mener le combat spirituel contre les vices. Ensuite, il énumère les saints de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament qui portaient la ceinture comme signe distinctif de leur vie ascétique. Cette longue liste a pour but d'argumenter sa vision sur l'origine du monachisme, qu'il rattache à la tradition biblique⁴⁷⁸. Cette liste se trouve aussi chez saint Basile, mais avec quelques différences notables. Cassien nous présente cinq figures bibliques, Élie⁴⁷⁹, Élisée, Jean-Baptiste⁴⁸⁰, Pierre⁴⁸¹ et Paul, qui pour lui sont des guides et des précurseurs du monachisme, tandis que chez Basile⁴⁸² on ne trouve pas Élisée (ajouté par Cassien)⁴⁸³, mais en revanche il a d'autres figures, comme Job⁴⁸⁴, un homme marié qui n'a pas sa place dans la liste de Cassien, destinée surtout au monde monastique, et comme les disciples de Jésus-Christ. Quant aux derniers, Cassien y fera une allusion dans les *Conférences* en citant le texte évangélique⁴⁸⁵. Adalbert de Vogüé explique cette absence par le fait que le texte évangélique utilisé par saint Basile concernant les disciples du Seigneur et qui mentionne aussi la ceinture ne convenait pas à Cassien puisque celui-ci interdit de porter une besace et un bâton, deux objets qui font partie du vestiaire des moines égyptiens chez Évagre comme chez Cassien⁴⁸⁶.

⁴⁷⁸ A DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.60.

⁴⁷⁹ Cf. *Inst.* 1, 1, 2 : *Quorum prior, qui in ueteri testamento uirginitatis iam flores et castimoniae continentiaeque praefigurabat exempla [...]. Vir, inquit, pilosus, et zona pelliciat accinctis renibus. Ex qui habitu confestim rex contemplatus hominem Dei ait : Helias Thesbites est, zonae uidelicet indicio et hirsuti incultique corporis specie uirum Dei indubitanter agnoscens.*

⁴⁸⁰ Cf. *Inst.* 1, 1, 4 : *Ipsae autem Iohannes habebat uestimentum de pilis camelorum et zonam pelliciam circa lumbos suos.*

⁴⁸¹ Cf. *Inst.* 1, 1, 4 : *Petro etiam in custodiam carceris ab Herodae detruso et ad necem die postera producendo angelo adsistente praecipitur: Praecingere et calcia te gallicis tuis.*

⁴⁸² Voir SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 100-101 (*Question 22*).

⁴⁸³ Cf. *Inst.* 1, 1, 2 : *Hoc enim habitu etiam illos ambulasse, qui in ueteri testamento professionis huius fundauere primordia, Heliam scilicet et Helisaeum, diuinarum scripturarum auctoritate monstratur.*

⁴⁸⁴ Voir SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 100-101 (*Question 23*) : « Job reçut du Seigneur l'ordre de mettre sa ceinture comme un indice de virilité et un signe qu'il était prêt à agir : Ceints-toi lei reins comme un homme (Job 38, 3) ».

⁴⁸⁵ Voir *Conf.*, 24, 23, 3 en citant Mc. 6, 8.

⁴⁸⁶ A DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.60.

Il est opportun de remarquer que si Basile et à la suite Cassien ont dédié à la ceinture un espace vraiment généreux, Évagre se contente de trois lignes, en disant : « La ceinture, qui enserre leurs reins, écarte toute impureté et proclame : « Il est bon pour l'homme de ne pas toucher à la femme »⁴⁸⁷.

Cassien reprend donc le symbolisme spirituel d'Évagre, la ceinture en symbolisant le resserrement des plaisirs et de toutes les passions, donc la chasteté, et de Basile⁴⁸⁸ le caractère pratique et nécessaire pour le travail manuel ; mais aussi la théorie basilienne concernant les vêtements des moines en faisant un réel résumé de celle-ci dans le paragraphe 2 du chapitre :

Quant au vêtement du moine, il suffit qu'il couvre le corps, supprime la honte de la nudité et empêche de souffrir du froid, mais il ne faut pas qu'il alimente les germes de la vanité et de la suffisance, comme l'enseigne le même l'Apôtre : « Ayant de quoi nous nourrir et nous couvrir, contentons-nous de cela ». Il (Paul) dit *operimenta* et non *uestimenta*, comme le portent à tort certains exemplaires latins, pour signifier un vêtement qui couvre seulement le corps sans flatter par une mise avantageuse, qui soit si vil qu'aucune innovation dans la couleur ou dans la forme ne le distingue de celui des autres qui font la même profession, exempt de toute recherche excessive sans être non plus couvert de taches par une insouciance affectée...⁴⁸⁹.

Les nuances les plus importantes de ce texte expliquent pourquoi Jean Cassien accorde une telle importance à ce sujet et nous montre enfin une facette d'une vocation à part, celle du moine. Premièrement, on apprend le rôle pratique qui est défini par ces mots : « *Quant au vêtement du moine, il suffit qu'il couvre le corps, supprime la honte de la nudité et empêche de souffrir du froid...* », donc pour le moine le vêtement ne doit être qu'une simple « couverture » pour le corps, et il continue en soulignant un de ses aspects spirituels en disant « *mais il ne faut pas qu'il alimente les germes de la vanité et de la suffisance* », ce qui veut dire qu'en même temps cette « couverture » doit exprimer la simplicité, la pauvreté, l'humilité. L'idée essentielle, reprise de Basile et développée par la suite par Cassien touche deux aspects, d'un côté le fait que cet habit est distinctif par rapport à l'habit des autres gens, et de l'autre côté qu'il doit être le même pour tous les moines, en montrant une unité et uniformité entre eux, comme le souligne Vogüé⁴⁹⁰. Ces deux aspects ressortent du texte de Cassien lorsqu'il marque la différence entre les deux termes latins, le premier, *operimentum*, étant employé par Basile selon Cassien et non celui de « *uestimenta* » parce que l'habit de

⁴⁸⁷ ÉVAGRE, *TP* Prologue 5.

⁴⁸⁸ Voir SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 98-99 (*Question 22*).

⁴⁸⁹ *Inst.*, 1, 2, 1 qui cite 1 *Tm* 6, 8.

⁴⁹⁰ A DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.60.

moine, en général, a comme seul rôle de « couvrir le corps » et « ne se pas distinguer de celui des autres qui font la même profession ». Un fait digne de remarque est que l'emploi du terme « operimenta » se trouve seulement dans ce paragraphe ; dans les autres citations que Cassien fait du texte paulinien *1 Timothée* 6, 8 dans les *Institutions*⁴⁹¹ et dans les *Conférences*⁴⁹² il utilise l'autre terme, *vestmentum*.

IV.3. Le capuchon (*cucullus*)

C'est la deuxième pièce :

C'est ainsi qu'ils portent constamment, de jour et de nuit, de petits capuchons (*cucullus*) rabattus sur la nuque et les omoplates et qui couvrent seulement la tête, afin que, en les imitant avec ce voile, ils soient avertis de garder avec persévérance l'innocence et la simplicité des enfants⁴⁹³.

Tout d'abord notons ici que cette pièce n'est pas présentée par Basile, mais elle correspond au *κουκούλλιον* d'Évagre qui « est le symbole de la grâce de Dieu notre Sauveur, qui protège leur raison et tient au chaud l'enfance dans le Christ »⁴⁹⁴. Pour Cassien le capuchon (*cucullus*) représente l'innocence et la simplicité, une pièce du vêtement emprunté à la garde-robe des enfants qui enveloppe la tête, siège de la raison, et peut symboliser aussi une protection contre le mal qui vient du dehors vers le dedans. Les opinions divergent sur cette petite pièce de l'habit du moine. Pour Jean-Claude Guy il ne s'agit pas d'une influence évagrienne ou d'un emprunt direct, mais plutôt d'une dépendance de la même tradition, et pour lui ce capuchon comme dans le monachisme primitif, surtout pachômien, avait le rôle de protéger le regard du moine⁴⁹⁵. Pour Adalbert de Vogüé il y a une vraie différence entre la façon d'interpréter le *cucullus* de Cassien et celui d'Évagre. Pour Évagre, dit-il, l'enfance a un sens négatif, car il comprend cette idée à la manière paulinienne⁴⁹⁶, tandis que chez

⁴⁹¹ *Inst.*, 7, 11 et 29.

⁴⁹² *Conf.* 5, 19, 2.

⁴⁹³ *Inst.* 1, 2, 3 : *Cucullis namque perparuis usque ad ceruicis umerorumque demissis confinia, qui capita tantum contegant, indesinenter diebus utuntur ac noctibus, scilicet ut innocentiam et simplicitatem paruulorum iugiter custodire etiam imitatione ipsius uelaminis commoneantur.*

⁴⁹⁴ Cf. ÉVAGRE, *TP* Prologue 2.

⁴⁹⁵ Voir *Institutions* note 1 de bas des pages 44-45.

⁴⁹⁶ *1 Co* 3, 1 : « Pour moi, frères, ce n'est pas comme à des hommes spirituels que j'ai pu vous parler, mais comme à des hommes charnels, comme à des enfants en Christ ».

Cassien l'enfance est comprise conformément à l'Évangile⁴⁹⁷ où elle apparaît comme l'âge idéal qui rend possible l'accès dans le Royaume des Cieux. Gabriel Bunge⁴⁹⁸, lui, voit chez Évagre la même interprétation que chez Cassien en ce qui concerne l'enfance, parce que dans ses *Scholies sur les Psaumes*⁴⁹⁹ Évagre suit la même ligne d'interprétation positive de l'enfance en donnant pour argument la citation évangélique de *Matthieu* 18, 3.

IV.4. La tunique (*colobium*)

Ensuite, Jean Cassien présente une nouvelle pièce, la tunique de lin à manches courtes :

Ils sont vêtus aussi de petits tuniques de lin (*colobion*) qui descendent à peine jusqu'au-dessous des coudes, gardant le reste du bras nu pour que la suppression des manches suggère leur renoncement à toutes les œuvres de ce monde, et que ce voile de lin qui les recouvre leur enseigne qu'ils sont morts à toute façon de vivre terrestre, et que par là ils entendent chaque jour ce que l'Apôtre leur dit : *Mortifiez vos membres qui sont sur terre (Colossiens 3, 5)*, leur vêtement lui-même en rendant le témoignage : *Vous êtes morts en effet, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu (Colossiens 3, 3)* ; et *Je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi (Jeans 2, 20)* ; et *Pour moi ce monde est crucifié, et je le suis pour le monde (Galates 6, 14)*⁵⁰⁰.

Ce *colobium* était un vêtement grossier avec des manches courtes qui s'arrêtaient aux coudes. En fait il est le correspondant latin du grec *κολοβίον* : Évagre ne le nomme pas explicitement dans sa liste mais lorsqu'il dit que « la nudité des mains manifeste que leur genre de vie est sans dissimulation »⁵⁰¹, il décrit en effet cet habit avec des manches courtes que Jean Cassien appelle *colobium*⁵⁰². En revanche, pour le Conférencier, celui-ci

⁴⁹⁷ Mt., 18, 1-4. « À ce moment-là, les disciples s'approchèrent de Jésus et lui dirent : « Qui donc est le plus grand dans le royaume des Cieux ? Alors Jésus appela un petit enfant ; il le plaça au milieu d'eux, et il déclara : « Amen, je vous le dis : si vous ne changez pas pour devenir comme les enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des Cieux. Mais celui qui se fera petit comme cet enfant, celui-là est le plus grand dans le royaume des Cieux ».

⁴⁹⁸ BUNGE, G, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le Moine*, SO 67, Abbaye de Bellfontaine, 1996, p. 49.

⁴⁹⁹ Bunge nous dit que dans *Scholia in Psalmos* 130, 2 β Évagre cite Mt 18, 3 : « Si vous ne changez pas et ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez dans le Royaume des cieux ».

⁵⁰⁰ *Inst.*, 1, 4 : *Colobiis quoque lineis induti, quae uix ad cubitorum ima pertingunt, nudas de reliquo circumferunt manus, ut amputatus habere eos actus et opera mundi huius suggerat abscisio manicarum et ab omni conuersatione terrena mortificato eos uelaminis linei doceat indumentum audiantque per hoc Apostolum cotidie sibi dicentem : Mortificate membra uesta quae sunt super terram, illud quoque ipso habitu protestante : Mortui enim estis, et uita uestra abscondita est cum Christo in Deo, et : uiuo autem iam non ego, uiuit uero in me Christus, mihi hic mundus, crucifixus est et ego mundo.*

⁵⁰¹ Cf. ÉVAGRE, *TP* Prologue 3.

⁵⁰² *Ibidem*, *TP*, note de bas des pages p. 486-487.

symbolise, d'après ce passage, la mortification corporelle. Pour donner plus d'autorité à son interprétation adaptée à la vie ascétique des moines, mais également pour mieux l'expliquer, Cassien fait appel à une série des citations pauliniennes. Ce thème de la « mortification » sera repris plusieurs fois par Cassien lors de la présentation d'autres habits monastiques⁵⁰³, tandis que pour Évagre seule la mélote comporte ce sens⁵⁰⁴.

IV.5. Le scapulaire (ἀνάλαβος, *subcinctoria*, *redimicula*, *rebracchiatoria*)

Cassien continue son énumération en présentant le scapulaire :

Ils portent aussi de petites écharpes doubles tissées de fil de lin, que les Grecs nomment *analaboi*, que nous pouvons appeler bretelles (*subcinctoria*) ou bandelettes (*redimicula*), ou proprement brassières (*rebracchiatoria*). Partant de la nuque et se séparant en deux autour du cou, elles contournent le creux des aisselles et les ensèrent de part et d'autre, pour empêcher, ce faisant, le vêtement de flotter et le ramener au corps. Et les bras ainsi maintenus, ils sont prêts et disponibles pour tout travail, s'appliquant de toutes leurs forces à accomplir ce précepte de l'Apôtre : *Car ces mains servirent non seulement pour moi, mais aussi, pour mes compagnons (Actes 20, 34) ; Et nous n'avons mangé gratuitement le pain de la personne, mais en travaillant jour et nuit dans la peine et la fatigue, pour n'accabler personne d'entre vous (2 Thessaloniens 3, 8-10)*⁵⁰⁵.

Selon cette description l'*analabos* est une bande de tissu, portée autour du cou, se croisant sur la poitrine et qui, passant sous les aisselles, retenait l'ample vêtement. Évagre le décrit ainsi : « le scapulaire qui, en forme de croix, enlace leurs épaules, il est le symbole de la foi au Christ, qui soutient les doux, bride ce qui les gêne, et leur procure une activité sans entrave »⁵⁰⁶. Le texte évagrien met en valeur deux dimensions spirituelles de cet objet vestimentaire, la foi et la croix, et un aspect pratique pour l'ascète, celui de permettre de mener « une activité sans entrave ». Guillaumont⁵⁰⁷ nous dit que « Évagre joue sur les deux

⁵⁰³ Il s'agit de la mélote, le bâton et la ceinture dans *Inst.*, 1, 7 ; 1, 8 ; 1, 11, 2-3.

⁵⁰⁴ A DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.64.

⁵⁰⁵ *Inst.*, 3, 5 : *Gestant etiam resticulas duplices laneo plexas subtemine, quas Graeci αναλαβος uocant, nos uero subcinctoria seu redimicula uel proprie rebracchiatoria possumus appellare. Quae descendunt per summa ceruicis et e lateribus colli diuisa ultrarum que alarum sinus ambiunt atque hinc inde succingunt, ut constringentia latitudinem uestimenti ad corpus contrahant atque coniungant, et ita constrictis brachiis inpigri ad omne opus explicitique reddantur, illud Apostoli praeceptum studentes omni uirtute complere : Quia non solum mihi sed etiam his qui mecum sunt ministrauerunt manus istae. Neque gratis panem ab aliquo manducauimus, sed in labore et fatigatione nocte et die operantes, ne quem uestrum grauaremus.*

⁵⁰⁶ Cf. ÉVAGRE, *TP* Prologue 4.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, *TP*, p. 486-487, note 4 de bas de page.

sens du verbe *ἀναλαμβάνειν*, « retenir » et « soutenir » pour expliquer tant les sens spirituels que l'aspect pratique de la fonction de cet habit. Signalons que dans la tradition apophtegmatique nous rencontrons également le symbolisme de la croix⁵⁰⁸.

Jean Cassien s'éloigne de l'interprétation évagrienne en mettant l'accent plutôt sur la fonction pratique et ascétique pour le moine de cet habit, qui avait en fait pour but de « retenir » le *colobium* contre le corps. Ainsi, après une description très précise de celui-ci Cassien conclut qu'ainsi les moines sont « prêts et disponibles pour tout travail », et il argumente cette perspective du travail manuel en se servant de l'exemple et des paroles de l'Apôtre Paul dans l'épître *2 Thessaloniens* 3, 8-10. Il convient ici de remarquer qu'à côté du thème de la mortification, le thème du travail manuel va se retrouver parmi les sujets préférés et développés par Cassien⁵⁰⁹. A notre avis cette pièce vestimentaire a pour Cassien une importance à part, car on voit qu'il insiste sur le nom grec de celle-ci auquel il donne l'équivalent en latin par trois synonymes, dans un souci de se faire bien comprendre. Cette importance ressort du fait que pour lui le travail des mains est essentiel tant pour la vie quotidienne que pour la vie spirituelle du moine.

IV.6. Le mantelet (*mafors*)

Le *mantelet*, qui est une pièce qu'on ne trouve pas dans la liste évagrienne, donc elle est spécifique à saint Jean Cassien. Voilà donc le passage dans lequel il décrit le mantelet :

« Ensuite, ils se couvrent le cou et les épaules d'un petit manteau, recherchant ainsi une tenue à la fois humble, vulgaire et de prix modique. Dans notre langue comme dans la leur, on l'appelle « mafort ». Ainsi, ils évitent le prix élevé et le faste des planètes (*planetarum*) ou par-dessus (*byrrorum*) »⁵¹⁰.

Quant à cette pièce nous observons que Cassien la traite un petit peu différemment de toutes les autres pièces du vestiaire monastique. Une première remarque s'impose concernant le fait que le Conférencier n'utilise pour sa présentation aucune citation scripturaire, et qu'il consacre seulement quelques lignes pour la décrire. La manière de se

⁵⁰⁸ Voir *De Vitis Patrum Liber V (Verba Seniorum)*, PL 73, 933A : *Dicebat senex : [...] suprehumerale quo humerus et cervicem alligamus, signum est crucis.*

⁵⁰⁹ Notons que nous allons traiter cet instrument ascétique « le travail manuel » autant important pour Cassien dans le chapitre « VI. Le travail manuel – un moyen de l'ascèse ».

⁵¹⁰ *Inst.*, 1, 6 : *Post haec angusto palliolo tam amictus humilitatem quam utilitatem pretii compendiumque sectantes colla pariter atque umeros tegunt, quae mafortes tam nostro quam ipsorum nuncupantur eloquio, et ita planetarum atque byrrorum pretia simul ambitionemque declinat.*

rapporter à cet objet nous conduit à la vision de Basile qui dans ses *Règles* monastiques exhorte les moines, mais aussi tous les chrétiens, à une pauvreté ou plutôt à l'humilité ou la simplicité concernant les habits en général⁵¹¹. Cassien insiste lui aussi sur cet aspect de l'humilité, et comme dans le cas du scapulaire, il insiste plutôt sur le sens pratique de l'usage quotidien de celui-ci. Ensuite nous remarquons l'antithèse qu'il fait entre le *mafors* et la *planeta* (ou *paenula*) ou le *birrus* (*byrrus*) ; elle est éclairée par les notes de Guy⁵¹², que nous reprenons : « un manteau de laine utilisé primitivement pour le voyage ou à la campagne, et qui en 382 devient le vêtement des sénateurs. Vers la fin la fin du IV^e siècle, il constitue le manteau sacerdotal par excellence. En Gaule vers cet IV^e siècle commence à être fait de laine plus fine et à devenir vêtement de luxe ». Cette opposition a donc pour but de renforcer l'aspect de l'humilité et de la pauvreté de la vie monastique.

IV.7. La mèlote et le baton (μηλωτῆς et ῥάβδος, *melotis* ou *pera* et *baculus*)

Jean Cassien complète son inventaire du vestiaire monastique égyptien avec la *mèlote* et le bâton :

La dernière pièce de leur vêtement est la peau de chèvre – qu'ils appellent « mèlote » ou « péra » - et le bâton. Ils les portent à l'imitation de ceux qui, dans l'Ancien Testament, ont ébauché les premières esquisses de cet état de vie. À leur propos, l'Apôtre dit : *Ils sont allés çà et là sous des mèlotés et des peaux de chèvres, dans le besoin et la nécessité, accablés, eux dont le monde n'était pas digne, errant dans les solitudes et les montagnes, les cavernes et les antres de la terre (Hébreux 11, 37-38)*. Cependant, cet habit de peau de chèvres signifie que, après avoir étouffé le bouillonnement des passions charnelles, il leur faut demeurer inébranlables dans les plus hautes vertus, et que plus rien ne doit demeurer en leur corps de l'effervescence de la jeunesse et de leur instabilité passée⁵¹³.

Cet objet vestimentaire nous rappelle les pièces vestimentaires portées déjà par Élie (cf. *3Rois*, 19, 13) ou saint Jean Baptiste (*Matthieu* 3, 4). Comme le bâton ou la ceinture, il

⁵¹¹ Voir SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 97 (*Question* 22) : « Pour le vêtement, il faut donc s'en tenir aux mêmes principes (l'humilité, la simplicité, la pauvreté), car si nous devons chercher à être les derniers de tous, soyons aussi les derniers dans ce domaine ».

⁵¹² Voir *Inst.* 1, 6 la note 3 de bas de page 47.

⁵¹³ *Inst.*, 1, 7 : *Vltimum est habitus eorum pellis caprina, quae melotis uel pera appellatur, et baculus, quae gestant ad imitationem eorum qui professionis huius praefigurauere lineas iam in ueteri testamento. De quibus Apostolus : Circumierunt, inquit, in melotis et pellibus caprinis egentes, angustiati, adflicti, quibus dignus non erat mundus, in solitudinibus errantes et montibus et speluncis et in cavernis terrae. Qui tamen habitus pellis caprinae significat mortificata omni petulantia carnalium passionum debere eos in summa uirtutum grauitate consistere nec quicquam petulcum uel calidum iuuentutis ac mobilitatis antiquae in eorum corpore residere.*

joue un rôle essentiel dans la vie spirituelle du moine en symbolisant la mortification. Cassien recourt de nouveau au discours paulinien pour soutenir son point de vue concernant la *mèlote*. Ses considérations sont exposées d'une manière très pointue cette fois-ci en accordant aussi plus d'espace pour définir le rôle spirituel joué par celle-ci. Cette signification précise ressort lorsqu'il affirme que « *cet habit de peau de chèvres signifie que, après avoir étouffé le bouillonnement des passions charnelles, il leur faut demeurer inébranlables dans les plus hautes vertus* ». Donc, cet objet est un véritable signe dans la tradition monastique⁵¹⁴ qui nous montre que celui qui porte la *mèlote* mène sa lutte ou son combat contre les passions de la chair pour les vaincre. Également, cet habit nous suggère le résultat de ce combat qui doit être l'acquisition « des plus hautes vertus ».

Évagre le Pontique découvre également dans ce vêtement, rencontré par excellence chez les moines égyptiens, une réelle complexité de symboles. Pour lui, du fait que cette pièce est confectionnée d'une peau issue d'une *mise à mort*, elle signifie une mort mystique. Gabriel Bunge ajoute dans son commentaire au *Traité pratique* d'Évagre qu'il s'agissait d'une peau d'un animal mort, celui-ci devenant le symbole de la maîtrise, non de la mortification, sur toutes passions « animales » ou « irrationnelles » comme elles sont nommées par Évagre⁵¹⁵. Si Jean Cassien nous parle de cet habit en termes des passions charnelles, Évagre nous dit la même chose lorsqu'il parle des « passions irrationnelles du corps et les vices de l'âme »⁵¹⁶, donc des deux facultés irrationnelles qui doivent être maîtrisées par « la participation au bien » ou « l'amour spirituel »⁵¹⁷. Ajoutons que pour tous les deux cette pièce vestimentaire confectionnée d'une peau d'animal mort signifie aussi un vêtement misérable et donc symbolise la pauvreté qui est un des vœux monastiques fondamentaux. Peut-être ici les deux moines, Évagre et Cassien, sont-ils tributaires de la pensée de saint Basile qui a bien développé ce sujet dans ses *Règles*⁵¹⁸.

En ce qui concerne le deuxième élément présenté à côté de la *mèlote*, le bâton (*baculus*), il a pour Cassien aussi une connotation spirituelle liée aussi au thème de la

⁵¹⁴ Voir RUFIN D'AQUILEE, *Historia monachorum in Aegypto*, éd. critique et trad. par A.-J. Festugière, éd. Société des Bollandistes, Bruxelles, 1971, p. 34 (*HM* 3, 1) ; PALLADIUS, *Apophthegmata Patrum*, PL 65, 296D et 332D ; *Les Apophthegmes des Pères*, Collection systématique Chapitres I-IX, SC387, introd. trad. et notes par J.-CL. GUY, éd. CERF, Paris, 1993, p. 318-319 (ch. 6, 5); p. 350-351 (ch. 7, 20); p. 388-391 (ch. 7, 57).

⁵¹⁵ BUNGE, G, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le Moine*, SO 67, Abbaye de Bellfontaine, 1996, p. 53-54.

⁵¹⁶ ÉVAGRE, *TP* Prologue 6.

⁵¹⁷ *Idem*, 6.

⁵¹⁸ Voir SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 97-98 (*Question* 22).

mortification, qui sera précisé d'une manière directe dans son discours. Cassien fait référence de nouveau à la littérature de l'Ancien Testament en donnant l'exemple d'Élisée qui portait un bâton, et il continue en développant un symbolisme du signe de la croix. Ainsi il dit :

Que ces mêmes personnages aient aussi porté un bâton, c'est l'un d'eux, Élisée, qui nous l'apprend lorsqu'il dit à son serviteur Giezi en l'envoyant ressusciter le fils de la femme : *Prends mon bâton, et va vite, pose-le sur le visage de l'enfant, et il vivra.* [...] Ce port du bâton leur enseigne, au sens spirituel, qu'ils ne doivent jamais marcher désarmés au milieu de cette multitude de chiens aboyants que sont les vices, et de bêtes invisibles que sont les mauvais esprits dont le bienheureux David, demande d'être libéré, lorsqu'il dit : *Seigneur, ne livre pas aux bêtes l'âme qui se confie en toi.* Mais lorsqu'elles font irruption, il faut leur riposter et les éloigner par le signe de la croix, [...] les étouffer par le souvenir persistant de la passion du Seigneur et par l'imitation de sa mortification⁵¹⁹.

Le bâton est donc identifié d'une façon spirituelle à la croix du Christ, qui se constitue comme une véritable arme nécessaire dans le combat du moine contre tous les vices, charnels ou spirituels. Deuxièmement, cette pièce doit être « le souvenir persistant de la passion du Seigneur et par l'imitation de sa mortification », d'où ressort sa nécessité.

Au contraire, pour Évagre « le bâton est un arbre de vie pour tous ceux qui le tiennent, un ferme soutien pour ceux qui s'appuient sur lui comme sur le Seigneur »⁵²⁰, donc c'est le Christ lui-même et le but de la vie spirituelle consiste à s'appuyer sur le Christ dans une « imitation », parce que sans le soutien du Christ toute la vie spirituelle est impossible⁵²¹.

IV.8. Les sandales (gallicae)

La deuxième pièce ajoutée à sa liste, après le mantelet (*mafors*), et qui manque dans la liste évagrienne, ce sont les sandales à propos desquelles Jean Cassien va développer une interprétation à la fois littérale et allégorique :

Renonçant aux chaussures comme interdites par le précepte évangélique, lorsque la maladie, le froid matinal de l'hiver ou de la chaleur de l'été à midi l'exigent, ils se protègent les pieds seulement avec des sandales. Cet

⁵¹⁹ Inst., 1, 8 : *Nam et baculum gestasse eosdem uiros etiam Helisaeus, qui unus ex ipsis est, docet, cum dicit ad Giezi puerum suum, mittens eum ad suscitandum filium mulieris : Tolle baculum meum et currens uade, pone eum super faciem pueri, et uiuet. Cuius gestatio spiritaliter monet numquam debere eos inter tot oblatrantes uitiorum canes et inuisibiles spiritalium nequitiarum bestias inermes incedere – de quibus beatus Dauid liberari postulans dicit : Ne tradas, Domine, bestiis animam confidentem tibi-, sed inruentes eas retundere ad crucis signaculum ac longius propulsare, atque aduersum se saeuientes iugi memoria dominicae passionis et imitatione illius mortificationis extinguere.*

⁵²⁰ TP Prologue., 7.

⁵²¹ BUNGE, G, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le Moine*, SO 67, Abbaye de Bellfontaine, 1996, p. 55.

usage que le Seigneur permet, ils l'interprètent dans le sens suivant : puisque, vivant dans ce monde, nous ne pouvons pas être complètement débarrassés des soins que réclame cette chair, ni prétendre nous en affranchir totalement, du moins devons-nous satisfaire à cette nécessité du corps sans trop de préoccupation ni d'embarras ; et nous ne devons pas tolérer que les pieds de notre âme soient empêtrés dans les soucis mortels de ce siècle, soucis de satisfaire non aux exigences de la nature, mais à une volupté inutile et malsaine. Ces pieds de l'âme, en effet, doivent être disponibles pour la course spirituelle, toujours prêts à prêcher la paix de l'Évangile⁵²².

Si saint Basile se contente d'accorder à ce sujet que trois lignes dans ses *Règles*⁵²³, nous voyons que Jean Cassien accorde plus d'attention à la présentation de celles-ci. Vogüé remarque qu'en ce qui concerne « l'usage de simples sandales attribué par Cassien aux moines égyptiens comme règle générale concorde à l'observance pachômienne décrite par Jérôme »⁵²⁴. Cassien devant le précepte évangélique qui interdisait l'usage des sandales invoque une sorte de principe d'adaptation aux conditions climatiques, qu'il reprendra pour le développer dans *Inst.* 1, 10, et à l'état de la santé de chacun, puisque, dit-il, le Seigneur même permet cet usage pour soigner le corps autant qu'il faut, mais sans exagérer, car si nous allons nous en préoccuper excessivement on va négliger les « pieds de l'âme » qui sont plus importants pour la course spirituelle. Cette métaphore de *pedes animae* est expliquée par Jean Cassien à travers une série des citations bibliques⁵²⁵. Les citations retiennent le plus notre attention sont celles d'*Exode* 3, 5 et de *Josué* 5, 16 employées par Cassien pour justifier l'enlèvement des sandales pendant les « très saints mystères »⁵²⁶ :

⁵²² *Inst.*, 1, 9, 13 : *Calciamenta uero uelut interdicta euangelico praecepto recusantes, cum infirmitas corporis uel matutinus hiemis rigor seu meridiani aestus feruor exegerit, tantummodo gallicis suos muniunt pedes, hoc interpretantes usu earum uel dominica permissione signari, ut, si in hoc mundo constituti cura et sollicitudine carnis huius omnimodis exuti esse non possumus nec ab ea penitus praeualemus absolui, saltim occupatione leui et implicatione tenui necessitatem corporis explicemus, neue animae nostrae pedes, qui expediti ad spiritalem cursum et praedicandam euangelii pacem semper esse debent parati.*

⁵²³ SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 99-100 (*Question* 22) : « Pour les chaussures je dirai la même chose : à savoir qu'il faut en toute occasion choisir ce qu'il y a de plus simple, de moins coûteux et de mieux adapté à l'usage qu'on en fait » ; Pour le texte latin voir *Basili Regula*, éd. K. Zelzer (CSEL 86), Vienne, 1986, *Reg.* 11, 31 : *Sed et de calciamentis eadem ratio observabitur, ut quod simplex est et paratius et aptum proposito et usibus sufficiens id assumatur.*

⁵²⁴ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.65 qui cite JEROME, *Praefatio in Reg. de Pachôme*. 4, dans *Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de S. Pachôme*, texte latin par Jérôme, édité par A. BOON, Louvain, 1932 : *Nihil habent in cellulis praeter psiathium et quae infra scripta sunt : duo lebitonaria, quod genus absque manicis aegyptii uestimenti est, et uno iam adtrito ad dormiendum uel operandum, et amictu lineo, cucullisque duobus, et caprina pellicula, quam meloten uocant, balteolo lineo et gallicisac bacillo, itineris sociis. Cf. Praecepta 81 : galiciis et cucullis duobus [...].*

⁵²⁵ Voir *Ps* 61, 5 et *Jr* 17, 16.

⁵²⁶ Cf. *Inst.* 1, 9, 2: *cum accedunt ad celebranda seu percipienda sacrosancta mysteria...*

Détache la courroie de ta chaussure, car le lieu où tu te trouves est une terre sainte (*Solue corrigiam calciamenti tui : locus enim, in quo stas, terra sancta est*).

Cette observance fait écho à la règle pachômienne : « On ôte les sandales et le mantelet pour aller à l'office ou au repas »⁵²⁷. Évagre le Pontique ne dit rien sur les sandales.

IV.9. De nouveau la ceinture (*zona, cingulum*)

Jean Cassien commence ce livre avec la ceinture et il termine aussi sa présentation du vestiaire monastique avec celle-ci. Dans Inst. 1, 11, 1-3, il reprend l'image du moine « soldat du Christ (*Christi miles*) » équipé d'une ceinture :

Aussi, que le soldat du Christ revêtu de cette tenue sache d'abord qu'il est équipé d'une ceinture qui l'enserme, fin d'être non seulement prêt intérieurement à tous les services et travaux du monastère, mais aussi que même sa tenue l'y rende toujours disponible. Car il fera la preuve de sa ferveur pour le progrès spirituel et la science des choses divines que donne la pureté du cœur, à proportion de son empressement à l'obéissance et au travail⁵²⁸.

Si par le premier exposé sur la ceinture Cassien met l'accent sur l'argumentation scripturaire et sur sa fonction essentielle pour le combat spirituel, à présent il insiste sur son utilité pratique dans le travail ascétique, mais renforce également l'importance de son rôle dans la vie spirituelle en parlant pour la première fois de ces deux thèmes fondamentaux de sa pensée théologique et spirituelle : la pureté du cœur (*puritas cordis*) et la science des choses divines (*scientia diuinarum rerum*), qui est une autre manière de nommer la *contemplatio*. Et il ajoute une deuxième signification qui nous rappelle l'interprétation évagrienne faisant de la ceinture le symbole par excellence de la chasteté :

En effet, ceindre ses reins et les couvrir d'une peau morte signifie qu'il témoigne de la mortification des membres dans lesquels sont contenus les germes de la passion et de la luxure, comprenant toujours que le commandement évangélique qui dit : *Que vos reins soient ceints* (Luc 12, 35) lui est répété par l'interprétation de l'Apôtre : *Mortifiez vos membres*

⁵²⁷ Cf. *Praecepta* 102: *Nullus udat ad collectam uel ad uescendum habens galliculas in pedibus, uel palliolo lineo circumdatus, siue in monasterio siue in agris.*

⁵²⁸ *Inst.* 1, 11: *His itaque uestimentis Christi miles indutus nouerit prius ob id se cinguli constrictione munitum, ut ad cunctos usus et opera monasterii non solum mente promptus, sed etiam ipso habitu semper expeditus incedat. Tanto namque feruentior circa spiritalem profectum ac diuinarum rerum scientiam cordis puritate probabitur, quanto fuerit erga oboedientiae studium operisque deuotior.*

*qui sont sur terre, la fornication, l'impureté, la passion, la concupiscence mauvaise (Colossiens 3, 5)*⁵²⁹.

Cassien traite avec plus d'insistance que son devancier cette signification de la chasteté. De plus, c'est la quatrième fois dans ce premier livre que notre auteur aborde ce thème de la mortification⁵³⁰, et la seconde fois qu'il fait usage de la citation paulinienne, après l'avoir l'employée pour l'interprétation du *colobium*.

En guise de conclusion nous pouvons affirmer que ce premier livre des *Institutions* a un double rôle dans l'économie de l'anthropologie et de la doctrine spirituelle de Cassien. Premièrement, il nous fournit une interprétation symbolique de l'habit du moine par laquelle il met en valeur tant l'aspect visible et pratique de celui-ci dans le quotidien du moine, que le rôle qu'il a dans le progrès spirituel. Ainsi, aux yeux de Cassien l'habit monastique devient un instrument ascétique dont le moine doit se servir pour atteindre la pureté du cœur (*puritas cordis*) à travers laquelle il arrivera à sa fin qui est la contemplation (*contemplatio*). Dans un deuxième temps par le symbolisme qu'il comporte le vêtement monastique ouvre le chemin vers d'autres instruments ascétiques essentiels pour l'accomplissement de ce but, à savoir : le travail manuel et la mortification. En fait, Cassien clôt son premier livre par un cinquième emploi de la *mortificatio* quand il montre que celle-ci ne doit pas être seulement intérieure, mais qu'elle concerne également l'homme extérieur.

⁵²⁹ *Inst.* 1, 11, 2: *Accinctio enim lumborum et ambitus pellis emortuae significat eum mortificationem circumferre membrorum, in quibus libidinis atque luxuriae seminaria continentur, euangelicum illudmandatum quod dicitur sint lumbi uestri praecincti apostolica interpretatione ingeri sibi semper intellegens: Mortificate scilicet membra uestra quae sunt super terram, fornicationem, inmunditiam, libidinem, concupiscentiam malam.*

⁵³⁰ Cf. *Inst.* 1, 4 : *mortificatos* ; 1, 7 : *mortificata* ; 1, 8 : *mortificationis* ; 1, 11, 2 : *mortificationem*.

CHAPITRE CINQUIEME :

Le jeûne

Le mot « jeûne » qu'on trouve dans toute la littérature patristique et monastique, mais également dans toutes les traditions religieuses, comme étant un des moyens fondamentaux de l'ascèse⁵³¹, désigne au sens strict l'abstention ou la privation de tout aliment pendant une période de temps bien définie. Il y a en effet deux façons de jeûner enracinées toutes les deux dans l'Écriture et dans la tradition chrétienne, et qui correspondent à deux besoins distincts, à deux états de l'homme⁵³². La première est appelée « monophagie »⁵³³, c'est-à-dire le fait de ne manger qu'une seule fois par jour et cela à une heure plus ou moins tardive, pratique assez largement rencontrée dans la vie des moines comme nous allons voir dans notre analyse sur les textes de Cassien. En deuxième temps, c'est la « xérophagie », qui désigne l'abstinence de certains aliments plus substantiels, ce qui dans la pratique des moines se traduit justement par la consommation seulement de pain, de sel et d'eau, et de nourriture sèche (des légumes et des fruits)⁵³⁴.

Nous ne voulons pas insister sur l'histoire et l'apparition du jeûne dans l'Église et dans le milieu monastique⁵³⁵, mais il faut rappeler que celui-ci constitue un phénomène

⁵³¹ Étymologiquement, « ascèse » ne signifie ni privation, ni austérité. En grec, le verbe (absent du français) correspondant au substantif *askesis* signifiait primitivement : travailler des matériaux bruts pour en faire des objets utiles, des œuvres d'art. Ainsi l'ascèse renvoie-t-elle d'abord à la fabrication, l'élaboration, la création. Que toute fabrication demande un effort, une persévérance, et qu'elle ait un aspect pénible, c'est une évidence (...). Par conséquent, il y a une ascèse chrétienne puisque l'ascèse est inhérente à toute activité humaine, et surtout à une activité qui a comme but fondamental de créer un « homme nouveau » qui ne doit pas être soumis au péché. Voir aussi : J.-Cl. Guy : « Plaisir et ascèse », p. 4-5, dans *Alliance*, Paris, n°20, mars-avril 1982, p. 2-5.

⁵³² A. SCHMEMAN, *Le grand Carême. Ascèse et liturgie dans l'église orthodoxe*, SO 13, Abbaye de Bellefontaine, 1974, p. 60.

⁵³³ Voir *DSp* VIII, col. 1164. Il faut mentionner que Jean Cassien utilise les termes « monophagie » et « xérophagie » une seule fois ensemble dans Inst. 4, 22, et une autre fois dans Inst. 4, 21 le deuxième.

⁵³⁴ Cf. *DSp* VIII, col. 1164.

⁵³⁵ Voir sur ce sujet : « Jeûne » article de H.-J. SIBBEN, p. 1164-1179, dans *DSp* VIII ; T. SPIDLIK, *Questions monastiques en Orient*, OCA n°259, éd. Pontificio Instituto Orientale, Rome, 1999, p. 169-170 ; N. MOLINIER, *Ascèse, contemplation et ministère d'après l'Histoire Lausiaque de Pallade d'Héliopolis*, SO 64, éd. Abbaye de Bellefontaine, 1995, p. 96-97 ; C. DAUPHIN, « L'alimentation monastique en Égypte byzantine », p. 37-46, dans *Actes des 8e journées anthropologiques de Valbonne*, du 5 au 7 juin 2003, sous la direction de Luc Buchet, Claudine Dauphin, et Isabelle Séguy, éd. APDCA, Antibes, 2006 ; M.M.

massif dès les origines du christianisme, mais plus largement il s'est imposé comme une discipline régulière et universelle très diversifiée⁵³⁶.

Cette ascèse alimentaire, qui a été largement répandue dans le monde chrétien dès le début, est en effet une antique pratique que nous rencontrons dans l'Ancien Testament et aussi chez les philosophes⁵³⁷, et elle sera assumée et adaptée par les moines chrétiens, en prenant pour fondement la riche pensée paulinienne. La motivation de cette pratique se trouve en elle-même par le fait qu'elle donne la possibilité de maîtriser les sens, les capacités intellectuelles et spirituelles dans une perspective purificatrice de l'être humain.

Ainsi, par notre analyse du jeûne chez saint Jean Cassien nous chercherons à établir les enjeux théologiques et spirituels, mais aussi les fondements anthropologiques de l'ascèse alimentaire dans le milieu monastique (à la fois cénobitique et érémitique) présenté par notre auteur⁵³⁸.

V.1. La gourmandise et ses manifestations : le combat contre ce vice à travers le jeûne

Le livre V des *Institutions* commence par la liste des huit vices capitaux :

Avec l'aide de Dieu, nous entreprenons ce cinquième livre. Après en avoir composé quatre sur les institutions des monastères, nous nous disposons maintenant, le Seigneur nous donnant sa force grâce à vos oraisons, à engager le combat contre les huit vices principaux. C'est premièrement la gastrimargie, mot qui signifie concupiscence du manger, deuxièmement la fornication, troisièmement la philargyrie, mot qui veut dire avarice, ou pour parler plus exactement amour de l'argent, quatrièmement la colère, cinquièmement la tristesse, sixièmement l'acédie, c'est-à-dire l'anxiété ou le dégoût du cœur, septièmement la cénodoxie, autrement dit la gloire vaine ou vide, huitièmement l'orgueil⁵³⁹.

MOSSAKOWSKA-GAUBERT, « Alimentation, vêtements et sommeil chez les moines égyptiens (IV^e-VIII^e siècle) l'état des sources archéologiques et écrites », p. 23-56, dans *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e-X^e siècle)*, vol. 1, éd. Institut Français d'Archéologie Orientale, 2015.

⁵³⁶ C.VUILLAUME, « Le jeûne dans la tradition monastique ancienne et aujourd'hui », p. 43 dans *CC 51*, Bruxelles, 1989.

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁵³⁸ Il faut rappeler que dans les textes de Cassien on trouve parfois des références aux cénobites, parfois aux ermites, il ne fait pas une distinction nette concernant la règle générale ou uniforme du jeûne, mais il nous laisse à comprendre quand il s'agit d'une ou d'autre catégorie des moines.

⁵³⁹ *Inst. 5, 1* : *Quintus nobis iuuante Deo liber iste procluditur. Nam post quattuor libellos, qui super institutis monasteriorum digesti sunt, nunc arripere conluctationem aduersus octo principalia uitia uestris orationibus Domino confortante disponimus, id est primum gastrimargiae, quae interpretatur gulae concupiscentia, secundum fornicationis, tertium filargyriae, quod intellegitur auaritia, uel ut proprius exprimatur, amor*

Deux points importants sont à remarquer : la première, chose unique dans les *Institutions*, est la mention du numéro d'ordre du livre, et la deuxième l'influence évagrienne concernant cette liste. Cassien reprend la liste d'Évagre dans son *Traité pratique*⁵⁴⁰, et celle-ci diffère par le fait que la quatrième passion et la cinquième sont interverties.

On voit dès le début que la *gastrimargie*⁵⁴¹ a une vraie importance, qui ressort de la place qu'elle occupe en tête de cette liste. Jean Cassien reprend cette liste dans le chapitre 2 de la *Conf. 5*, intitulé *De octo vitiis principalibus* et consacré entièrement à la présentation et à l'analyse développée des huit vices à travers le discours de l'abbé Sérapion. Nous travaillerons en parallèle les deux textes, *Inst. 5* et *Conf. 5* pour mieux comprendre la fonction du jeûne dans l'ascension spirituelle du moine, un moyen ascétique pour mener le combat contre la gourmandise.

Cassien dans son dialogue avec l'abbé Sérapion nous révèle le mal produit par cette maladie qui affecte le corps mais en même temps l'âme et se trouve à l'origine des autres vices :

Il y a huit vices qui font au genre humain la guerre : le premier est la gourmandise qui signifie engoutir dans son ventre ». La luxure (fornicatio) ne vient qu'en second, mais elle lui est fortement liée, elle découle de la gourmandise ; puis viennent l'avarice, la colère, la tristesse, la paresse (acédie), la vaine gloire et l'orgueil. [...] Gourmandise et luxure font partie des carnalia, des vices naturels qui ne peuvent se consommer sans la participation du corps et qui ont besoin d'un objet extérieur⁵⁴².

Jean-Claude Larchet éclaire la signification de ce vice dans l'acception cassinienne par la définition qu'il donne dans son ouvrage *Thérapeutique des maladies spirituelles* lorsqu'il dit : « La gastrimargie peut être définie comme une recherche du plaisir de manger, autrement dit comme le désir de manger en vue du plaisir, ou encore,

pecuniae, quartum irae, quintum tristitiae, sextum acediae, quod est anxietas siue taedium cordis, septimum cenodoxiae, quod sonat uana seu inanis gloria, octauum superbiae.

⁵⁴⁰ ÉVAGRE, *TP 6* : Ὀκτώ εἰσι πάντες οἱ γενικότατοι λογισμοὶ ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμὸς. Πρῶτος ὁ τῆς γαστριμαργίας, καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῆς πορνείας· τρίτος ὁ τῆς φιλαργυρίας· τέταρτος ὁ τῆς λύπης· πέμπτος ὁ τῆς ὀργῆς· ἕκτος ὁ τῆς ἀκηδίας· ἑβδομος ὁ τῆς κενοδοξίας· ὄγδοος ὁ τῆς ὑπερηφανίας. Τούτους πάντας παρενοχλεῖν μὲν τῇ ψυχῇ ἢ μὴ παρενοχλεῖν, τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστι· τὸ δὲ χρονίζειν αὐτοὺς ἢ μὴ χρονίζειν, ἢ πάθη κινεῖν ἢ μὴ κινεῖν, τῶν ἐφ' ἡμῖν.

⁵⁴¹ Le nom grec utilisé pour désigner ce vice (aussi pour *philargyrie* et *cenodoxie*) avec son correspondant en latin nous montre que cette liste et aussi tout ce qui est lié aux vices provient de l'espace monastique oriental en général, et égyptien en particulier (voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 110). En ce qui concerne ce terme de *gastrimargia*, est en effet une transposition latine du grec *γαστριμαργία*, et en français il est rendu par le traducteur comme « gastrimargie » chaque fois que Jean Cassien fait suivre le mot de sa définition, et d'autres fois Guy le traduit comme « gourmandise » ou « glotonnerie » selon le contexte.

⁵⁴² *Conf. 5*, 2-4.

négativement par rapport à la vertu dont elle constitue la négation, comme l'intempérance de la bouche et du ventre »⁵⁴³.

Selon Cassien ce vice de la gourmandise est donc considéré comme un des vices les plus dangereux, puisqu'il se constitue comme une source pour d'autres vices capitaux, et pour mieux comprendre son caractère néfaste pour la vie spirituelle du moine, voyons le passage des *Conf.* 5, 11 où Cassien déploie les *modes de manifestation* de cette maladie :

Il y a trois sortes de gourmandise. La première presse le moine de devancer sa réfection, l'heure fixée par la règle. La deuxième trouve son plaisir à se remplir le ventre ; peu lui importe la qualité des aliments pourvu qu'elle dévore (c'est le plaisir de la voracité). La troisième recherche des mets apprêtés et délicats⁵⁴⁴.

Il s'ensuit que le moine se confronte avec ces trois modalités de manifestation ; chacune peut s'exprimer d'une manière indépendante, mais couramment elles attaquent ensemble le moine qui jeûne. Il s'agit de trois aspects de la gourmandise dont découlent des conséquences périlleuses : le premier, « *le moine est pressé de devancer sa réfection* », donc de ne pas respecter l'heure établie pour le repas ; le deuxième, c'est le plaisir de la voracité, qui touche le problème de la quantité des mets absorbés, et celle-ci mène à la luxure qui excite la libido⁵⁴⁵, et la troisième manifestation conduit à l'avarice, en désirant « *des mets apprêtés et délicats* », touchant ainsi le problème de la qualité de la nourriture. La gourmandise dans ses trois modalités, qu'on peut résumer avec la formule « *tempus, modus, qualitas* », attaquent et causent un vrai dommage à l'âme par leurs conséquences⁵⁴⁶.

⁵⁴³ J.-CL. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles : une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Éd. de l'Ancre, Paris, 1991, p. 179-180.

⁵⁴⁴ *Conf.* 5, 11 : *Et ut singillatim nunc de uniuscuiusque uitii generibus disputemus, gastrimargiae genera sunt tria : primum quod ad refectionem perurget monachum ante horam statutam ac legitimam festinare, secundum quod expletione uentris et quarumlibet escarum uoracitate laetatut, tertium quaod accuratiores ac delicatissimos desiderat cibos.*

⁵⁴⁵ Il faut remarquer que le jeûne est aussi un moyen privilégié de la lutte contre le désir sexuel. Nous allons examiner pendant notre analyse la relation étroite entre la *gastrimargiae* et la *fornicatio* Jean Cassien insiste sur cet aspect-là lorsqu'il décrit les fantasmes sexuels et l'accroissement du désir sexuel dans la première phase de dénutrition (*Conf.* 21, 35). Il souligne également qu'en se privant de sommeil, en buvant peu et en se contentant de deux pains par jour, le novice pouvait en six mois obtenir une chasteté presque parfaite (*Conf.* 12, 15) voir l'article de C. DAUPHIN, « L'alimentation monastique en Égypte byzantine », p. 46.

⁵⁴⁶ F. THELAMON, « Ascèse alimentaire et vie angélique l'idéal de perfection des moines d'Égypte au IV^e siècle », p.254, dans P.-G Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair. Actes du V^e colloque de La Rochelle. Les 9, 10 et 11 septembre 2011*, Ed. Caritas Patrum, 2012, p. 247-270.

Il est intéressant de signaler que dans *Conf.* 10, 10 Jean Cassien nous présente la description que lui faisait Isaac d'un moine tourmenté par la *gastrimargie*, et son remède : la prière *monologique* (*Psaume* 69, 2)⁵⁴⁷ :

Voici que la passion de la gourmandise me travaille ; mon esprit se met en quête de mets inconnus du désert ; au milieu d'une solitude affreuse, je respire le parfum des plats qui paraissent sur la tables des rois ; et je me sens entraîné malgré moi à les désirer. Je dirai : *Mon Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur, de me secourir*⁵⁴⁸.

Ce texte exprime la même réalité déjà présentée par l'abbé Sérapion dans *Conf.* 5, néanmoins la manière de l'abbé Isaac de la décrire est, peut-on dire, plus imagée. En fait, Isaac énumère dans un autre ordre les trois formes de manifestation par lesquelles ce vice se fait présent pour troubler la vie du moine⁵⁴⁹.

Fait intéressant, les deux dernières formes de cette passion, c'est-à-dire, le plaisir du goût et celui du ventre, font de la *gastrimargie* une passion charnelle, un certain type de plaisir corporel⁵⁵⁰.

La question qui s'impose à présent est : comment lutter contre ces manifestations de la *gastrimargie* ? Est-ce qu'il y a un chemin ou des moyens pratiques à suivre pour vaincre cette « maladie » ? Jean Cassien nous explique que le moyen par excellence pour combattre cette maladie si périlleuse pour la vie spirituelle du moine est le jeûne. De la sorte, le but essentiel de l'ascèse alimentaire (à côté d'autres moyens comme : le travail des mains, la veille, l'obéissance, la prière etc.) est de vaincre la *gastrimargie* ou *gulae concupiscentia*, comme nous le découvrons dans les deux livres consacré *Inst.* 5, et *Conf.* 5. Dans *Inst.* 5, 3 Cassien commence à exposer sa conception de ce moyen en proposant de traiter deux de ses aspects, à savoir la mesure du jeûne et la qualité de la nourriture :

Il nous faut aborder le premier combat, celui contre la *gastrimargie*, que nous avons dit être la concupiscence du manger. Et ayant l'intention de commencer par parler de la mesure à tenir dans les jeûnes et de la qualité de la nourriture, nous avons encore recours aux traditions fixées par les

⁵⁴⁷ Sur la prière monologique voir l'analyse dans notre chapitre « XIV.8. La méthode monologique à travers la formula pietas du Psaume 69, 2 ».

⁵⁴⁸ Cf. *Conf.* 10, 10 : *Gastrimargiae passione perstringor, cibos quos heremus ignorat inquiri et squalida solitudine ingeruntur mihi odores regalium ferculorum atque ad illorum desideria sentio me inuitissimum trahi : dicendum proinde mihi est : Deus in adiutorium meum intende : domine ad adiuuandum mihi festina.*

⁵⁴⁹ L. REGNAULT, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IV siècle*, p. 84.

⁵⁵⁰ J.-CL. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles : une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, p. 179-180.

Égyptiens : elles contiennent, nul ne l'ignore, une excellente règle de maîtrise de soi et une parfaite méthode de discernement⁵⁵¹.

Le fait que le combat contre la gourmandise soit le premier à aborder montre son importance dans l'économie du combat spirituel en général. Un autre point à souligner c'est le fait que notre auteur se présente à son lecteur latin comme un porte-parole de la tradition orientale (*Aegypti traditiones*), relatif à la discipline qu'impose le jeûne dans la vie ascétique. Cassien deviendra ainsi un « pont » entre deux traditions et cultures monastiques, celle orientale et celle occidentale. Par l'adjectif *sublimior* dont il fait usage pour qualifier la discipline égyptienne du jeûne, Cassien met en exergue la valeur majeure de celle-ci, mais également le fait qu'elle doit devenir une pratique réelle et constante pour les moines auxquels il s'adresse.

De même, la réponse à ces questions tout à fait pertinentes se trouve dans les passages où Jean Cassien essaye d'émettre une règle uniforme ou générale du jeûne, qui tienne compte de toutes les formes de manifestation de la gourmandise. Il structure ainsi un enseignement qui va servir de guide pour les moines dans leur démarche spirituelle, et on en trouve l'expression dans son livre 5 des *Institutions* lorsqu'il affirme :

[...] il n'est guère facile d'observer une règle uniforme pour le jeûne. La résistance physique n'est pas la même chez tous, et contrairement à d'autres vertus, celle-ci ne s'exerce pas par la seule austérité de l'âme. Aussi, comme le jeûne ne consiste pas dans la seule force d'esprit – la capacité du corps, en effet, y a sa part-, nous avons sur ce point reçu en tradition la définition suivante : Une résistance physique inégale, l'âge ou le sexe peuvent faire varier le temps, la quantité et la qualité de la nourriture ; mais la vertu intérieure de continence impose à tous la même obligation de se mortifier⁵⁵².

Cassien reconnaît qu'« *il n'est pas guère facile d'observer une règle uniforme pour le jeûne* », donc il y a une vraie difficulté à imposer les mêmes critères pour tout le monde, et il explique le manque d'une règle générale en se réclamant de ce qu'il a hérité de la tradition ancienne, c'est-à-dire ces remarques sur « *une résistance physique inégale, l'âge ou le sexe peuvent faire varier le temps, la quantité et la qualité de la nourriture* ». Il veut

⁵⁵¹ Cf. *Inst.* 5, 3 : *Itaque primum nobis ineundum certamen est aduersus gastrimargiam, quam diximus gulae esse concupiscentiam, et in primis de ieiuniorum modo est escarum qualitate dicturi rursus ad Aegyptiorum traditiones ac statuta recurrimus, quibus sublimiorem continentiae disciplinam et perfectam discretionis inesse rationem nullus ignorat.*

⁵⁵² *Inst.* 5, 5, 1 : *Itaque super ieiuniorum modo haud facile potest uniformis regula custodiri, quia nec robur unum cunctis corporibus inest nec sicut ceterae uirtutes animi solius rigore patrantur. Et idcirco quia non in sola fortitudine mentis consistunt – cum corporis enim possibilitate participant -, talem super his definitionem traditam nobis accepimus, diuersum quidem esse refectionis tempus et modum et qualitatem pro inpari scilicet corporum statu uel aetate uel sexu, unam tamen esse omnibus pro continentia mentis et animi uirtute castigationis regulam.*

dire par cela qu'il est important d'avoir ces trois repères – *temps, quantité et qualité* – en ce qui concerne la nourriture, mais en fonction de ces trois aspects différents qui caractérisent les limites de l'être humain, plutôt de sa composante corporelle : la résistance physique, l'âge et le sexe. Mais l'essentiel de cette règle se trouve dans « *la vertu intérieure de continence* » qui « *impose à tous la même obligation de se mortifier* ». Donc, selon Cassien nous pouvons parler d'une règle uniforme (*uniformis regula*), qui se résume à cette obligation générale de se mortifier (ici l'idée de mortification devient synonyme de pratique du jeûne), tout en tenant compte de ses trois aspects modalités.

Précisons que notre auteur n'est pas le premier qui utilise ou invente cette trilogie « *tempus, modus, qualitas* ». On peut en effet penser à saint Basile le Grand qui traite ce thème si important dans ses *Grandes Règles*. Saint Basile insiste sur la diversité des possibilités et des besoins de chacun sur la mesure de la continence⁵⁵³, et il affirme qu'il est presque impossible d'avoir une réglementation uniforme⁵⁵⁴. Il s'en tient à une expression négative en demandant d'« *éviter de se rassasier* » : « Il ne faut pas non plus manger par la gourmandise, mais pour vivre, en évitant de s'adonner au plaisir, car être esclave de la volupté n'est autre chose que se faire un Dieu de son ventre »⁵⁵⁵.

En exprimant son enseignement sur la question de l'ascèse alimentaire saint Basile avait bien avant Cassien distingué donc ses trois aspects principaux : *le temps, la mesure, la qualité*, mais il est étonnant qu'il affirme en fait qu'« il n'est pas possible de déterminer pour le repas ni l'heure, ni la qualité, ni la quantité, mais on aura généralement en vue de satisfaire aux besoins »⁵⁵⁶.

En revenant à Cassien, on peut dire qu'il suit la même ligne que son prédécesseur. Vogüé affirme pourtant que Cassien dans le passage qu'on a cité plus haut⁵⁵⁷, se montre plus évasif que Basile : tandis que celui-ci désignait au moins une règle à observer par tous dans le domaine de la quantité (« ne pas se rassasier »), Cassien se contente d'affirmer plus vaguement l'obligation de se mortifier (*castigationis regula*). Notre avis n'est pas totalement

⁵⁵³ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 117.

⁵⁵⁴ SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 90 (*Question 19*) : « Quant aux aliments, au contraire, comme les besoins diffèrent pour les uns et pour les autres selon l'âge, les occupations et la constitution physique, il faut des régimes et des traitements divers. Il en résulte qu'on ne peut, dans une seule règle, embrasser toutes celles qui s'imposent dans l'exercice de la piété, mais en fixant ce qui convient aux santés normales, nous permettons aux supérieurs d'établir prudemment des exceptions pour les cas particuliers ».

⁵⁵⁵ SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 90 (*Question 19*).

⁵⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁵⁷ *Inst.* 5, 5, 1.

en accord avec celui de Vogüé⁵⁵⁸, parce que l'idée de mortification, rencontrée maintes fois dans les textes de Cassien, exprime avec beaucoup de clarté la pratique d'une vraie ascèse, y compris alimentaire dans ce texte, qui présuppose sans doute ce principe : « éviter de se rassasier ». De toute façon, c'est Cassien lui-même qui revient sur cette norme obligatoire de la question alimentaire, lorsqu'il dit, plus clairement encore : « Pour tous le but de la continence est identique : que personne, compte tenu de sa capacité personnelle, ne mange à la satiété »⁵⁵⁹. Ce paragraphe contredit ainsi la remarque de Vogüé.

Donc, si la maladie de la gourmandise se manifeste en fonction de *temps, quantité et qualité*, la structure de l'ascèse alimentaire de Cassien impose de contenir pareillement ces trois éléments (*temps, quantité et qualité*) : « le jeûne proprement dit, qui est affaire du temps, la ration quotidienne du moine, qui porte sur la quantité, et l'abstinence, qui affecte la qualité »⁵⁶⁰.

C'est dans *Inst. 5, 23* où Jean Cassien met ensemble tant le triple principe de manifestation de la gourmandise que la triple observance que le moine doit garder pour vaincre le vice :

En effet, la nature de la gourmandise est triple : la première pousse à devancer l'heure fixée pour le repas ; la deuxième se réjouit de la seule goinfreterie, quels que soient les aliments dont on se rassasie ; la troisième se plaît aux mets fort recherchés et succulents. Aussi est-il nécessaire que, contre elle, le moine garde une triple observance, à savoir : atteindre d'abord le temps fixé pour rompre le jeûne, se contenter ensuite d'une alimentation mesurée, enfin d'aliments communs et médiocres ⁵⁶¹.

Ce texte est presque le seul où nous trouvons explicitement la question du temps (horaire du repas) à côté des deux autres aspects de l'ascèse alimentaire⁵⁶². La valeur de ce texte tient à ce qu'il nous fournit les remèdes pour les trois manifestations de la gourmandise : respecter impérativement l'heure fixée pour le repas, un équilibre relatif à l'alimentation quotidienne et des aliments simples.

⁵⁵⁸ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 118-119.

⁵⁵⁹ *Inst. 5, 2* : *Attamen unus in omnibus his continentiae finis est, ne quis iuxta mensuram capacitatis suae saturitatis oneretur ingluvie.*

⁵⁶⁰ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 119.

⁵⁶¹ *Inst. 5, 23, 1* : *Triplex enim natura est gastrimargiae, una quae canonicam refectiois horam praeuenire compellit, alia quae tantummodo uentris ingluvie et saturitate quarumlibet gaudet escarum, tertia quae accuratioribus epulis et esculentioribus oblectatur. Ideoque aduersus eam necesse est monachum obseruantiam triplicem custodire, id est ut primum legitimum tempus absolutionis expectet, deinde ut castigatis, tertio ut qualibuscumque escis uilioribusque contentus sit.*

⁵⁶² Voir aussi *Conf. 5, 11* qu'on a déjà cité plus haut.

Dans *Conf. 5, 11* Cassien ajoutera et traitera les graves conséquences de ces manifestations pour la vie du moine :

La première sorte de gourmandise enfante la haine du monastère et en rend le séjour de plus en plus triste et insupportable ; nul doute que le déserteur ne prenne la fuite au plus vite. La deuxième allume les feux de la luxure et suscite les aiguillons de la passion. La troisième noue sur la tête de ses victimes les inextricables filets de l'avarice ; elle ne permettra pas que le moine se fonde jamais en la parfaite nudité du Christ⁵⁶³.

Nous voyons à quel point ce vice de la *gastrimargiae* représente un danger majeur pour la vie monastique. Ses effets, le premier rend au moine l'intolérable sa présence dans le monastère, le second favorise l'apparition du vice de la luxure, et le troisième fait naître l'avarice, ils ne permettront jamais au moine d'arriver à la « parfaite nudité du Christ (*perfecta nuditas Christi*) »⁵⁶⁴, par laquelle Cassien entend sans aucun doute le modèle parfait de l'humilité, en sachant que l'humilité a un rôle essentiel dans le schéma de l'ascension spirituel cassinien, puisqu'elle est la vertu principale qui donne accès à la pureté du cœur (*puritas cordis*)⁵⁶⁵.

Cassien, comme Basile, offre dans son développement de sa pensée sur le jeûne plus d'espace aux deux autres aspects, celui *quantitatif*⁵⁶⁶ et celui *qualitatif*⁵⁶⁷ de la nourriture, puisque ces deux derniers demandent plus d'explication par rapport à l'aspect temporel, plus facile à régler. Le Conférencier traite parfois ensemble les deux aspects, *quantitatif* et *qualitatif*, mais d'autres fois chacun séparément. Le but est ici de comprendre leur rôle, soit individuel, soit leur relation mutuelle.

Un des lieux où saint Jean Cassien traite la question de ces deux aspects de la gourmandise se trouve dans *Inst. 5, 8* :

Aussi la sentence des Pères est-elle profondément vraie et prouvée par l'expérience : la mesure des jeûnes et de la continence consiste seulement dans la privation qu'on impose sur la quantité de la nourriture ; et la perfection de cette vertu, à laquelle il faut tendre, est la même pour tous :

⁵⁶³ *Conf. 5, 11* : *Nam de prima monasterii odium gignitur atque exinde horror et intolerantia eiusdem concrescit habitaculi, quam sine dubio mox discessio ac fuga uelocissima subsequetur. De secunda igniti luxuriae ac libidinis aculei suscitantur. Tertia etiam inextricabiles filargyriae laqueos nectit ceruicibus captiuorum nec aliquando monachum sinit perfecta Christi nuditate fundari.*

⁵⁶⁴ Voir notre analyse sur *humilitas* dans le sous-chapitre « X.3.a) La *puritas cordis* et les notions proches : *Humilitas* », et également le sous-chapitre « X.3.b) Le paradigme de l'humilité du Christ ».

⁵⁶⁵ Cf. *Inst. 5, 43* : *De humilitate generatur mortificatio uoluntatum. Mortificatione uoluntatum exstirpantur atque marcescunt uniuersa uitia. Expulsione uitiorum uirtutes fruticant atque succrescunt. Pullulatione uirtutum puritas cordis adquiretur.*

⁵⁶⁶ *Inst. 5, 5-9.*

⁵⁶⁷ *Inst. 5, 23, 1-3.*

arrêter de manger ce que nous sommes contraints à prendre pour soutenir notre corps en restant encore sur notre faim ». [...] L'Apôtre dit: « Ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises ». Il n'interdit donc pas complètement le souci de la chair, mais il refuse que ce soit par convoitise. Il empêche de prendre soin de sa chair par la volupté, mais n'exclut pas de pourvoir aux exigences de la vie : cela, de peur que la complaisance pour notre chair ne nous porte à des convoitises dangereuses ; ceci, de peur que le corps, épuisé par notre faute, ne puisse plus s'acquitter des exercices spirituels nécessaires⁵⁶⁸.

Au début de ce passage, Cassien se sert de l'expression « une sentence des Pères est profondément vraie et prouvée par l'expérience » pour donner une autorité à ce qu'il va exprimer ensuite, car par cette expression il nous fait penser à la tradition monastique dont il a héritée.

Au début du texte il affirme que « *la mesure des jeûnes et de continence* » est définie par rapport à la quantité des mets absorbés par le moine et que le but pour tous est d'arriver à la perfection de cette vertu qui consiste dans : « *arrêter de manger ce que nous sommes contraints à prendre pour soutenir notre corps en restant encore sur notre faim* ». Par cela il soutient la thèse de la nécessité que le moine est obligé de respecter les besoins de son corps pour accomplir son combat. Ensuite, la citation de l'apôtre Paul donne plus de gravité à son discours : « *Ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises* ». Il interprète ces mots en disant que Paul empêche de prendre soin de la chair par la volupté, mais n'exclut pas les stricts besoins du corps, parce que si celui-ci devient épuisé par notre faute, on ne peut pas achever notre œuvre. Il faut remarquer maintenant deux choses importantes : Cassien à partir du texte paulinien identifie le corps avec la chair⁵⁶⁹, et pour lui la volupté désigne sans doute cette nuance qualitative de la gourmandise.

Se nourrir pour entretenir son corps, telle est en fait la règle évidente pour la plupart des moines, parce que « *refuser au corps l'indispensable nourriture serait vouloir le tuer et*

⁵⁶⁸ *Inst.* 5, 8 : *Verissima est itaque patrum probatissimaque sententia, ieiuniorum et continentiae modum in mensura parcitatis tantum et castigatione consistere, et hunc esse perfectae uirtutis in commune omnibus finem, ut escis, quas sumere sustentandi corporis necessitate compellimur, adhuc in adpetitu earum positi temperemus. [...] Apostolus inquit : Et carnis curam ne feceritis in desideriis. Non ergo curam eius omnimodis interdixit, sed ut in desideriis fieret denegauit. Voluptuosam ademit diligentiam carnis, gubernationem uitae necessariam non exclusit : illud ne indulgentia carnis ad desideriorum occupationes noxias deuoluamur, hoc uero ne corruptum nostro uitio corpus spiritalis ac necessarias functiones explere non possit.*

⁵⁶⁹ Voir l'article de C. VUILLAUME, « Le jeûne dans la tradition monastique ancienne et aujourd'hui », p. 54 : « Une confusion peut provenir de l'alternance des termes *corpus* et *caro* dans l'œuvre de saint Jean Cassien en ce qui concerne les règles consacrées à l'ascèse alimentaire. En réalité, ni le corps, ni la nourriture ne sont discrédités, mais il s'agit de refuser le plaisir qui se mêle à la réfection. On le voit, la conscience d'appartenir à un univers marqué par le péché, d'être soi-même un microcosme divisé en contradiction perpétuelle, en rupture d'Alliance avec le Créateur, détermine effectivement tout l'enseignement ascétique : un travail de réconciliation doit être entrepris. Le jeûne est ici révélateur et instrument de conversion ».

en même temps charger son âme d'un crime »⁵⁷⁰, comme estimait Cassien. Il convient donc de se nourrir en fonction des besoins de la santé, de la *fragilitas* du corps, non de rechercher la *voluptas*⁵⁷¹.

Dans la deuxième *Conférence* sur la *discretio* Jean Cassien expose toutes ses considérations sur le jeûne d'une manière, peut-on dire, synthétique. Ainsi dit-il dans son dialogue avec l'abbé Moïse sur le discernement :

La règle générale à suivre quant à l'abstinence consiste à s'accorder, selon ses forces et son âge, à ce qu'il faut de nourriture pour sustenter le corps, pas assez pour l'assouvir. Il y a un égal dommage, et il n'est pas petit, à vivre d'un régime inégal, passant de l'extrême rigueur du jeûne à l'excès du manger. L'esprit abattu par le manque de nourriture ne prie plus qu'avec langueur ; l'excessive fatigue l'appesantit d'involontaire somnolence. Mais l'excès de la bouche l'opprime à leur tour, et le mettent dans l'impuissance d'épancher vers Dieu de vives et pures prières. La chasteté non plus ne sera pas inviolablement gardée. Les jours mêmes où la chair semblera plus matée par le jeûne, l'intempérance de la veille allumera encore les feux de la concupiscence. [...]

C'est dans cette pensée que furent calculées avec un juste sentiment des proportions, l'uniformité et la mesure d'abstinence que j'ai dites, et que le jugement des Pères a ratifiées : un repas au pain sec chaque jour, mais qui, chaque jour, laisse vivre la faim ; par ce moyen, l'âme et le corps constamment dans le même état, ni abattus par le jeûne, ni alourdis par la satiété⁵⁷².

Malgré sa longueur, ce passage mérite d'être cité intégralement et considéré en détail. Au début, le Conférencier reprend et renforce ce qu'il a déjà énoncé en ce qui concerne la règle universelle (*generalis modus*) de l'ascèse alimentaire dans ses *Institutions*⁵⁷³, mais en même temps il développe et ajoute de nouveaux éléments. Jean Cassien introduit l'idée que le moine doit éviter les extrêmes en ce qui concerne la pratique du jeûne, autrement dit ne

⁵⁷⁰ *Conf.* 5, 19 : *Necessarius enim uictus corpori non sine uel ipsius pernicie uel animae scelere denegatur.*

⁵⁷¹ F. THÉLAMON, « Ascèse alimentaire et vie angélique l'idéal de perfection des moines d'Égypte au IV siècle », p. 254-255.

⁵⁷² *Conf.* 2, 22-23 : *Generalis tamen hic continentiae modus est, ut secundum capacitatem uirium uel corporis uel aetatis tantum sibimet cibi unusquisque concedat, quantum sustentatio carnis, non quantum desiderium saturitatis exposcit. In utraque enim parte sustinebit maximum detrimentum, quisquis inaequalitatem tenens nunc uentrem ieiuniorum ariditate constringit, nunc escarum nimietate distendit. Ut enim mens cibi inanitate lassata perdit orationum uigorem, dum carnis lassitudine nimia praegravata condormitare compellitur, ita rursus nimietate uoracitatis oppressa emittere ad deum preces puras leuesque non poterit. Sed ne castimoniae quidem ipsius puritatem indisrupta ualebit iugitate seruare, dum ei etiam diebus illis, quibus carnem acriore uidetur continentia castigare, praeterita cibi materia ignem carnalis concupiscentiae subministrat. [...]* *Quamobrem haec est temperata quam diximus continentiae aequalitas atque mensura, quae patrum quoque iudicio comprobatur, ut cotidianam panis refectionem cotidiana comitetur esuries, in uno eodemque statu animam pariter corpusque conseruans, nec ieiunii fatigatione concidere nec grauari mentem saturitate permittens.*

⁵⁷³ Voir *Inst.* 5, 8.

pas « vivre un régime inégal, passant de l'extrême rigueur du jeûne à l'excès du manger ». Ici Cassien se sert de sa conception de la *discretio*⁵⁷⁴ en tant que moyen par excellence d'équilibre ou de « voie moyenne et juste entre les excès ⁵⁷⁵» pour l'appliquer à cette pratique du jeûne. Par la suite, il explique les conséquences majeures de ces deux extrêmes sur la vie spirituelle, car elles touchent la capacité du moine à arriver à la prière pure. Ainsi, le premier, caractérisé par « le manque de la nourriture » affecte l'esprit (*mens*) qui se trouve ainsi dans l'impuissance d'exprimer des prières vigoureuses (*orationes uigores*), et le deuxième, l'excès de la bouche (*nimietas uoracitas*) l'empêche également « d'épancher vers Dieu de vives et pures prières (*preces leues et purae*) ». En regardant attentivement le vocabulaire cassinien employé dans ce texte nous observons que les termes utilisés pour décrire le jeûne sont les mêmes que ceux que Jean Cassien use dans son dialogue avec l'abbé Daniel dans *Conf.* 4, 2⁵⁷⁶ lorsqu'il décrit l'expérience des manifestations d'extase de la prière pure ou ceux que l'abbé Isaac adopte dans *Conf.* 9, 15⁵⁷⁷ pour définir l'état de la prière de feu (*oratio ignita*)⁵⁷⁸. D'ici ressort effectivement le rôle essentiel de la pratique d'un jeûne équilibré dans l'ascension spirituelle, car le jeûne en tant qu'instrument ascétique remplit sa fonction purificatrice et à côté d'autres instruments donne accès à la pureté du cœur (*puritas cordis*) qui à son tour facilite l'arrivée à la prière la plus haute que Jean Cassien identifie avec la *contemplatio*⁵⁷⁹. Une autre conséquence, nous dit Cassien, sera ressentie au niveau du corps, parce que le déséquilibre provoqué par les extrêmes agresse et brise la pureté ininterrompue (*puritas indisrupta*) de la chasteté (*castimonia*)⁵⁸⁰. Par les considérations finales des *Conf.* 2, 23 où Jean Cassien met l'accent sur des expressions comme « un juste

⁵⁷⁴ Voir notre analyse sur la conception cassinienne de la *discretio* dans nos chapitres « XI. Le discernement spirituel des pensées (*discretio, διακρίσεις*) » et « XII. De discretionem – une conférence à la *discretio* (*Conf.* II) ».

⁵⁷⁵ Voir particulièrement le sous-chapitre « XII.3. Une définition : *discretio* comme *voie moyenne et juste entre les excès* » ou nous présenterons et analyserons la manière de Jean Cassien d'utiliser les mots d'Antoine relatifs à la *discretio* pour développer sa propre conception sur le discernement comme *via regia monachum*.

⁵⁷⁶ Cf. *Conf.* 4, 2 : [...] *cur interdum residentes in cellula tanta alacritate cordis cum ineffabili quodam gaudio et exuberantia sacratissimorum sensuum replemur, ut eam non dicam sermo subsequi, sed ne ipse quidem sensus occurreret, oratio quoque pura emitteretur ac prompta et mens plena spiritalibus fructibus preces suas efficaces ac leues etiam per soporem supplicans ad deum peruenire sentiret.*

⁵⁷⁷ Cf. *Conf.* 9, 15: *ad deum preces purissimi uigoris effundere...*

⁵⁷⁸ Voir notre chapitre « XV. La prière de feu (*oratio ignita*) ».

⁵⁷⁹ Sujet que nous traiterons dans la quatrième partie de notre thèse « La prière comme sommet de la *contemplatio* ».

⁵⁸⁰ Notons ici que nous allons consacrer un chapitre entier (« VII. La chasteté, une étape décisive de la vie ascétique ») à ce sujet extrêmement important pour la pensée cassinienne dans lequel nous aborderons la double perspective, spirituelle et corporelle, de la chasteté.

sentiment des proportions » et « l'uniformité et la mesure d'abstinence » et ensuite ramène au premier plan l'autorité des Pères, il ne vise pas autre chose que de fonder sa conception relative à une règle uniforme de la pratique du jeûne.

C'est donc dans ce sens limité de « discernement » ou « discretio » que Cassien parle d'un régime toujours égal, c'est-à-dire un repas quotidien modéré, qui vaut mieux que des jeûnes prolongés et fatigants, suivis de rassasiement⁵⁸¹.

En même temps il nous montre les dégâts issus d'une pratique du jeûne sans équilibre. Le moine doit donc éviter les excès de nourriture qui produisent de graves conséquences sur le corps et l'esprit : « *l'excessive fatigue l'appesantit d'involontaire somnolence* », soit « *le mettent dans l'impuissance d'épancher vers Dieu de vives et pures prières* ». Donc, tout l'excès rend le moine désorienté et instable et le prive d'une contemplation vraiment pure⁵⁸². D'ailleurs, d'ici ressort comme conséquence l'importance de la modération comme pratique *sine qua non* pour le jeûne, pour cela il dit : « *Voilà pourquoi une parcimonie toujours raisonnable et égale doit châtier notre corps [...]* »⁵⁸³.

Fait tout à fait remarquable, le jeûne joue un rôle psycho-somatique en matière d'ascèse, car il vise à dissiper les possibles conflits entre le corps et l'esprit du moine, tant que la pratique du jeûne exclut les excès dans un sens ou dans l'autre. C'est là le possible fondement thérapeutique du jeûne, dans l'idée où le jeûne équilibré assure un juste équilibre entre corps et esprit⁵⁸⁴.

Pour clore l'analyse de ce passage, signalons qu'à la fin de ce texte, Cassien continue son développement sur la modération en montrant pourquoi les Pères ont indiqué une ration quotidienne de nourriture à suivre. Il présente ici cette ration d'une manière très brève, mais dans ses *Institutions* et aussi dans ses *Conférences* il a déjà montré en plusieurs reprises le contenu journalier du menu des moines.

⁵⁸¹ Selon A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 134.

⁵⁸² F. THÉLAMON, « Ascèse alimentaire et vie angélique l'idéal de perfection des moines d'Égypte au IV^e siècle », p. 256-257.

⁵⁸³ Cassien parle aussi sur la modération dans *Inst.* 5, 7 en tant que pratique alimentaire à suivre : « *Un corps débile peut, lui aussi, remporter la victoire de la continence, si, du moins, mangeant ce qu'autorise la maladie on reste sur sa faim et qu'on ne s'accorde avec un strict discernement que la quantité de nourriture jugée suffisante pour vivre, et non celle dont on a envie. Des mets plus recherchés qui rendent au corps sa santé n'empêchent pas la pureté de la chasteté, si on les prend avec modération* ».

⁵⁸⁴ C. VUILLAUME, « Le jeûne dans la tradition monastique ancienne et aujourd'hui », p. 47.

V.2. Ration et menu

Sur ce que représente le menu ou la cuisine des moines Jean Cassien distingue l'usage de la nourriture des deux catégories des moines, les cénobites et les ermites. Mais on voit que le pain était l'aliment principal⁵⁸⁵ pour tous, comme on le voit pour les cénobites dans les *Institutions*⁵⁸⁶ et pour les ermites dans les *Conférences*⁵⁸⁷.

La ration quotidienne (*canonica mensura*)⁵⁸⁸ pour la plupart des cénobites et des anachorètes consistait en deux pains, d'après *Inst.* 4, 14 où il explique que chaque moine rapporte quotidiennement au monastère par son travail des revenus suffisants pour assurer la nourriture qui correspond au régime alimentaire :

Sauf deux petits pains⁵⁸⁹ valant là-bas à peine trois deniers, personne ne retient rien de plus pour soi (*sed praeter duo paxamatia, quae tribus uix denariis ibidem distrahuntur, nihil sibimet amplius unusquisque praesumit*).

Jean Cassien utilise à présent pour désigner la ration de deux petits pains (*panis*) par jour un nouveau terme, celui de *paxamatia* qui est une translittération du mot grec *παζαμάτιον*⁵⁹⁰. C'est la seule fois dans les *Institutions* où Cassien se sert de cette notion, mais pendant ses *Conférences* nous la trouverons multiples fois⁵⁹¹. Néanmoins, certains moines se limitaient à consommer un pain par jour, et gardaient le deuxième pour l'éventuelle visite

⁵⁸⁵ Notons que Jean Cassien qui invoque plusieurs fois l'autorité de saint Antoine dans ses deux ouvrages spirituels (environ 20 fois) se fait également écho de la pratique de ce dernier relatif à ce sujet. Dans ATHANASE D'ALEXANDRIE, VA 7, 6) : *Kaì ἦν αὐτῶ ἡ τροφή ἄρτος καὶ ἄλας, καὶ τὸ ποτὸν μόνον ὕδωρ* (Sa nourriture, c'était du pain et du sel ; sa boisson, de l'eau pure). Voir l'article de DAUPHIN Claudine, *L'alimentation monastique en Egypte byzantine*, p. 38-39, pour quelques descriptions de cet aliment à cet époque-là : « Le pain était l'aliment principal (et souvent unique) des moines : pain de blé, et exceptionnellement d'orge ou de lentilles. Le pain se présentait sous la forme de petites miches rondes 12 cm diamètre et épaisses, pesant une demi-livre romaine, soit 170 grammes. Décrits par Pallade comme étant secs, ils pouvaient être conservés des mois et étaient trempés dans l'eau quand nécessaire ».

⁵⁸⁶ Cf. *Inst.* 5, 5, 2 : *sicci panis* ; 5, 23 : *esu panis, qui apud eos uilis habetur ac facilis...* ; 5, 26 : *panis*.

⁵⁸⁷ Cf. *Conf.* 2, 19 : *praeposuerunt cunctis illis refectionem solius panis...* ; 2, 21 : *refectionem panis* ; 2, 23 : *ut cotidianam panis refectionem cotidiana comitetur esuries*.

⁵⁸⁸ Cf. *Conf.* 2, 26.

⁵⁸⁹ Jean Cassien reprend cette règle dans *Conf.* 12, 15 : *duobus tantum paxamatiis fuerit cotidiana refectio contentus, et aquae satietate subtracta*

⁵⁹⁰ *Παζαμάτιον* qui vient du *παζαμάς*, ἄ, ὄ, biscuit (cf. The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon). Cette notion nous la trouvons dans PALLADIUS, *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 241A : *Πολλάκις δὲ ἐδίδοτο τοῖς ἀδελφοῖς ἀπὸ συνάξεως, παζαμάτης καὶ ποτήριον οἴνου*.

⁵⁹¹ Voir *Conf.* 2, 11 : *unum paxamatium cotidie...* ; 2, 19 : *in duobus paxamatiis...* ; 2, 24 : *ne cotidie paxamatia duo...* ; 2, 26 : *uno paxamatium...* ; 12, 15 : *duobus...paxamatiis...* ; 19, 4 : *hoc est septem paxamatorum...*

d'un frère, mais la règle était claire, elle permettait la consommation des deux⁵⁹². Dans *Conf.* 2, 19, dans la réponse de l'abbé Moïse à la question de Germain sur la mesure de l'abstinence, Cassien revient sur ce thème relatif à la *canonica mensura* pour montrer cette fois-ci d'une manière nette la ration journalière du moine :

J'ai souvenance que nos Pères ont débattu cette question plus d'une fois. Après avoir considéré la pratique des plusieurs, qui s'étaient contentés persévéramment de légumes, ou d'herbes, ou des fruits, ils lui préférèrent du pain sec, et déterminèrent que la mesure la plus convenable que l'on pût garder était de deux petits pains, qui, ensemble, font une livre à peine⁵⁹³.

De nouveau Jean Cassien fait appel à la tradition en invoquant les Pères (*maiores nostri*) qui se sont penchés sur cette question de la pratique du jeûne et de son importance de celle-ci pour la vie spirituelle. En fait ce discours attribué à l'abbé Moïse fait écho à ce que Jean Cassien avait déjà montré dans *Inst.* 5, 23, 2 lorsqu'il manifestait la préférence pour l'usage du pain plutôt que d'autres produits, concernant la règle de l'ascèse alimentaire. La diversité de ces derniers (légumes, herbes ou fruits) ne nous est fournie que dans les deux contextes (*Inst.* 5, 23, 2 et *Conf.* 2, 19). Il y a pareillement d'autres contextes où Cassien indique les noms des aliments qui composent le menu des moines habituel et le menu des occasions spéciales, comme les visites des frères. *Inst.* 5, 23, 2 se réfère plutôt aux cénobites pour lesquels le menu est un peu plus diversifié : au pain sec s'ajoutent des légumes secs, tels des lentilles, ou conservés, que l'on fait tremper dans l'eau, ou des aliments crus : légumes, légumineux, fruits, olives et dattes en particulier et parfois d'autres fruits comme il ressort du texte des *Inst.* 4, 11 où Cassien nous dit que de temps en temps les cénobites ajoutaient quelques douceurs au repas quotidien :

On considère comme suprême délice que soit apportée pour la réfection des frères de l'herbe assaisonnée au sel – qu'ils appellent *labsanion* – et diluée dans l'eau, et bien d'autres choses semblables que, dans cette province, n'autorisent ni le climat ni notre infirmité⁵⁹⁴.

⁵⁹² *Conf.* 2, 26 : *Itaque in neutra parte reprehensibiles inueniemur, si haec a nobis consuetudo teneatur, ut hora nona de duobus paxamatiis, quae nobis canonica mensura iure debentur, uno paxamatio praelibato aliud huius expectationis gratia in uesperam reseruemus, quod si superuenerit quispiam fratrum cum ipso pariter insumamus, nihil consuetudini solitae amplius adiungentes. [...] Si uero nullus aduenerit, hunc quoque uelut de canonico modo debitum nobis libere praesumemus.*

⁵⁹³ *Conf.* 2, 19 : *Super hac re inter maiores nostros frequenter nouimus habitum fuisse tractatum. Nam discutientes continentias diuersorum, qui uel solis leguminibus uel holeribus tantum uel pomis uitam iugiter exigebant, praeposuerunt cunctis illis refectionem solius panis, cuius aequissimum modum in duobus paxamatiis statuerunt, quos paruulos panes uix librae unius pondus habere certissimum est.*

⁵⁹⁴ *Inst.* 4, 11 : *In qua summae reputantur deliciae, si herba sale condita, quam labsanion uocant, aqua diluta ad refectionem fratribus adponatur, alia quae complura his similia, quae in hac prouincia nec aerum temperies nec qualitas nostrae fragilitatis admittit.*

Donc, la cuisine est sommaire, même chez les cénobites. Cassien explique dans *Inst.* 4, 22 que pour la cuisine les moines n'utilisaient que des aliments secs ou crus comme « des tiges de poireaux coupées une fois par mois, des herbes, de la friture de salaison, des olives, « des petits poissons en saumure qu'ils appellent *maenomenia* : c'est là, pour eux, la volupté suprême »⁵⁹⁵ :

On ne dépense pas chez eux un soin excessif à préparer la nourriture et à la cuisine, étant donné qu'ils utilisent surtout des aliments secs et crus. Des tiges de poireaux coupés une fois par mois, des herbes salées (*labsania*), de la friture de salaison, des olives, des petits poissons en saumure qu'ils appellent *maenomenia* : c'est là pour eux la volupté suprême.

Le deuxième contexte est celui des *Conf.* 8, 1 et il décrit une occasion spéciale pour un ermite, il s'agit de la visite des deux jeunes moines, Cassien et Germain, dans la cellule de l'abbé Sérénus. Par ce récit Cassien veut souligner l'hospitalité de l'abbé Sérénus lorsqu'il dit que le vieillard a fait un vrai « festin de roi » pour eux et :

Au lieu de la saumure additionnée d'une goutte d'huile, qu'il avait accoutumé de se servir à son repas quotidien, il composa une petite sauce, qu'il arrosa plus copieusement. [...] Sérénus, ensuite, nous servit du sel grillé avec trois olives par tête. Puis, il nous présenta encore une corbeille avec des pois chiches torréfiés : c'est là ce que les solitaires appellent des friandises. Nous en prîmes seulement cinq chacun ; nous prîmes également deux prunes et chacun une figue. Passer ce nombre serait péché, dans ce désert⁵⁹⁶.

Au-delà de la description de ce repas, ce qui retient notre attention est ce qui concerne le repas quotidien de l'abbé Sérénus, décrit au début des *Conf.* 7, 1 dans des termes très élogieux⁵⁹⁷ : il était composé d'une « saumure additionnée d'une goutte d'huile » qui vient en contradiction avec ce que Cassien affirmait dans *Inst.* 5, 23, 2, texte qu'on peut considérer comme une apologie pour l'usage exclusif du pain comme règle du jeûne pour les anachorètes :

⁵⁹⁵ Cf. *Inst.* 4, 22 : *Non enim mango labore corporis fatigatur, quia nec tanta cura inter eos parandorum ciborum uel coctionis inpenditur, quippe qui maxime xerofagiis uel omofagiis utuntur et apud quos secta singulis mensibus porrorum folia, labsania, sal frictum, oliuae, pisciculi minuti salliti, quos illi maenomenia uocant, summa uoluptas est.*

⁵⁹⁶ *Conf.* 8, 1 : *Nam pro muria, quae superiecta olei gutta cotidiana refectio solebat adponi, modicum liquaminis miscuit et olei quiddam solito superfudit. [...] Deinde adposuit salem frictum, oliuas ternas : quibus post haec superintulit canistrum habens cicer frictum quod illi trogalia uocant, ex quibus quina tantum sumpsimus grana, myxaria bina, caricas singulas. Hunc enim numerum in illa heremo quemquam excessisse culpabile est.*

⁵⁹⁷ Cf. *Conf.* 7, 1 : *Summae sanctitatis et continentiae uirum nominisque sui speculum abbatem Serenum, quem singulari sumus ueneratione prae ceteris admirati. [...] Cui supra omnes uirtutes, quae non solum in eius actu uel moribus, sed etiam in ipso uultu per dei gratiam refulgebant, ita est peculiari beneficio donum castitatis infusum, ut iam ne se ipsis quidem naturalibus incentiuus inquietari uel in sopore sentiret.*

Aucun de ceux que nous voyons avoir brillé par le mérite de leur science ou de leur discernement, ou de ceux que la grâce du Christ a proposés en modèles pour tous, comme de brillants luminaires, aucun de ceux-là, nous le savons, ne s'est abstenu de manger du pain qui, chez eux, est considéré comme nourriture ordinaire et facile à procurer ; et aucun de ceux qui, déviant de cette règle, abandonnèrent l'usage du pain pour se nourrir de légumes secs ou frais et de fruits, n'a jamais été compté parmi les mieux éprouvés, et n'a pas même obtenu la grâce du discernement ou de la science⁵⁹⁸.

En suivant ce texte nous observons quelle place essentielle assigne Cassien à cet aliment en allant jusqu'à cette affirmation qui à vrai dire nous étonne, car il conditionne effectivement de cette règle de la consommation du pain l'obtention de la grâce du discernement ou de la science par les anachorètes. Nous n'avons trouvé aucun d'autre texte cassinien relatif au jeûne qui soit aussi « radical ». Comme montré plus haut Cassien lui-même donne divers exemples des moines renommés qui mangeaient aussi d'autres aliments que le pain. De même, nous trouvons multiples témoignages dans la littérature monastique avant Jean Cassien ou dans son époque indiquant une certaine diversité du menu quotidien. Nous avons mentionné plus haut l'exemple d'Antoine (*Vie d'Antoine* 7, 6) pour lequel la nourriture principale était le pain, mais dans un autre texte, *Vie d'Antoine* 50, 7 nous apprenons qu'« il cultiva aussi quelques légumes » pour ces visiteurs qui étaient sans doute des moines. Un autre exemple d'anachorète est celui de l'abbé Dorothée qui « mangeait six onces⁵⁹⁹ de pain et une botte de salades »⁶⁰⁰. Dans l'*Histoire des moines* nous trouvons également quelques exemples notables, comme ceux de l'abbé Jean de Lycopolis⁶⁰¹, l'abbé

⁵⁹⁸ *Inst.* 5, 23, 2 : *Nec quemquam ex his, quos merito scientiae ac discretionis enituisse peruidimus uel quos ad imitandum gratia Christi uelut splendidissima luminaria omnibus praelocauit, esu panis, qui apud eos uilis habetur ac facilis, abstinuisse cognouimus, nec eorum quempiam, qui hanc regulam declinantes praetermisso panis usu leguminum uel holerum seu pomorum refectioem sectati sunt, inter probatissimos habitum aliquando conspeximus, sed ne discretionis quidem aut scientiae gratiam consecutum.*

⁵⁹⁹ οὐγκία – la douzième partie de la livre, soit un peu plus de 27 g (cf. note 63 de bas de page 68 de PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausique*).

⁶⁰⁰ Cf. PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausique*, SO 75, éd. Abbaye de Bellefontaine, 1999, p. 69 (*Hist. Laus.* 2, 2).

⁶⁰¹ Voir *HM* 1, 17, p. 14 : « Il ne mangeait en effet que des fruits, et cela après le coucher du soleil malgré la vieillesse [...] ». Il est mentionné par Cassien dans *Conf.* 1, 21 : *In quo etiam abbatem Iohannem, qui Lyci commoratur* ; et dans *Conf.* 24, 26 : *Quod euidentius in abbate Iohanne, qui in illa heremo quae Lyco oppido adiacet commoratur, possumus adprobare.*

Or⁶⁰², l'abbé Théon⁶⁰³, l'abbé Apollô⁶⁰⁴ ou l'abbé Paternouthios⁶⁰⁵, qui ne mangeaient pas du tout du pain, pratique rencontrée chez beaucoup des moines qui vivaient dans le désert de Nitrie : « Beaucoup de ces moines ne mangeaient ni pain ni fruit, mais seulement des chicorées amères »⁶⁰⁶

Tous ces exemples viennent contredire la thèse cassinienne selon laquelle aucun des moines réputés ne s'est abstenu de manger du pain et que ceux qui ont mangé également d'autres aliments, comme des légumes ou des fruits, n'ont été comptés parmi les plus éprouvés. Malheureusement, nous ne pouvons savoir quelle est la raison réelle qui se trouve à la base de l'affirmation de Jean Cassien dans *Inst.* 5, 23, 2. Bien sûr, nous pourrions être spéculatif sur ce point-là, par exemple en interprétant symboliquement cette affirmation cassinienne pour suggérer que l'importance de cette règle de l'usage exclusif du pain peut être mise en relation avec l'idée de l'eucharistie. De même nous trouvons dans *Conf.* 19, 4 une autre explication :

C'est pour cette raison que l'on met en réserve, le samedi, dans un *prochirium*, c'est-à-dire une petite corbeille à main, la nourriture de la semaine, c'est-à-dire quatorze pains ; en sorte que si le solitaire oublie sa réfection, il puisse s'en apercevoir. Cette coutume a l'avantage encore de prévenir une autre erreur. Lorsque le pain est consommé, c'est le signe que la semaine est écoulée, et que le jour du Seigneur est arrivé. Ainsi, le solitaire est infailliblement averti de se rendre à l'assemblée des frères, pour en célébrer la solennité⁶⁰⁷.

À l'époque de notre auteur existait donc cette pratique pour l'anachorète, qui pour éviter d'un côté les doutes relatifs à son repas journalier prenait dans un panier les sept *paxamatia* pour toute la semaine, et de l'autre côté cette règle tenait la fonction de calendrier

⁶⁰² *HM* 2, 4 (p. 30) : « Alors qu'il vivait d'abord au désert, il ne mangeait que des herbes et des certaines racines douces, et buvait de l'eau, quand d'ailleurs il en trouvait, passant tout son temps dans la prière et les hymnes ».

⁶⁰³ *HM* 6, 4 (p. 42) : « Il ne mangeait, parmi les légumes, que ceux qu'on ne cuit pas ».

⁶⁰⁴ *HM* 8, 9 (p. 49) : « Souvent en effet, pour leur montrer ce que doit être l'ascèse, il ne mangeait que le dimanche, dans leur compagnie, ne prenant d'ailleurs lui-même rien de plus que celles des herbes qui jaillissent spontanément du sol, ni pain tout ce temps-là, ni légumineuses, ni aucun des fruits des arbres, ni rien de ce qu'on utilise après cuisson ».

⁶⁰⁵ *HM* 10, 6 (p. 69) : « [...] se contenant, pour nourriture, des plantes sauvages ».

⁶⁰⁶ Cf. *HM* 20, 17 (p. 114) – *Sur les moines de Nitrie*.

⁶⁰⁷ Cf. *Conf.* 19, 4 : *Ob quam etiam causam septem dierum cibus, hoc est septem paxamatorum paria sequestrata in prochirio id est admanunesi sporta die sabbati reponuntur, ut refectio praetermissa non lateat. Qua consuetudine illius quoque obliuionis error excluditur, ut expletum hebdomadae cursum ac sollemnitatem diei ipsius reuolutam finitus panum indicet numerus, festiuitasque diei sacrae et congregationis sollemnitas solitarium latere non possit.*

pour rappeler la synaxe hebdomadaire⁶⁰⁸, car le solitaire qui était parfois si perdu dans la prière ne savait pas même le soir s'il avait mangé, comme l'affirme l'abbé Moïse dans *Conf.* 2, 23 : « Régime si frugal que parfois, le soir écoulé, l'on ne s'aperçoit ni ne souvient plus du repas que l'on a fait »⁶⁰⁹. Ainsi donc, quand le panier était vide, c'était le signe que le dimanche est arrivé et le solitaire devait se rendre à l'assemblée des frères.

La boisson ordinaire des anachorètes était l'eau, et quant à elle s'appliquait la même règle de la modération plutôt qu'une abstinence sévère⁶¹⁰.

V.3.L'ascèse alimentaire : un moyen d'accéder à la charité

Au-delà de toutes ces consignes pratiques, Cassien met en valeur une des qualités essentielles de celle-ci, à savoir le jeûne en tant que moyen d'accomplir la charité qui rendra possible la pureté du cœur et par conséquent la contemplation de Dieu. Dans plusieurs textes, on remarque que le jeûne n'est pas un but en soi⁶¹¹, mais surtout un instrument de salut. Ainsi, l'ascèse alimentaire est considérée comme l'un des moyens des moines pour accéder à « une sociabilité plus haute »⁶¹², à l'intimité avec Dieu. Pour arriver à cette intimité il faut davantage pratiquer une vraie sociabilité avec le prochain.

Cassien nous enseigne une modalité particulière de cette pratique, qui consiste à savoir rompre le jeûne certains jours ou dans certaines circonstances dans le but d'une manifestation de la charité ou de la sociabilité fraternelle, comme par exemple nous le dit clairement Cassien dans *Inst.* 3, 12 :

⁶⁰⁸ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.371.

⁶⁰⁹ Cf. *Conf.* 2, 23 : *Tanta namque frugalitate finitur ut interdum se post uesperam nec sentiat aut meminerit refecisse.*

⁶¹⁰ *Conf.* 12, 11 : *Et idcirco, ut cum lege animi lex quoque congruat corporalis, etiam ipsius aquae potu ita est nimietas castiganda.* Voir aussi Cf. ÉVAGRE, *TP* 17) : « L'usage restreint de l'eau contribue beaucoup à la continence ».

⁶¹¹ *Conf.* 1, 7 : *Ea igitur quae sequentia sunt, id est ieiunia, uigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum, propter principalem scopon, id est puritatem cordis, quod est caritas [...] Igitur ieiunia, uigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa peruenitur ad finem.*

⁶¹² F. THELAMON, « Ascèse et sociabilité. Les conduites alimentaires des moines d'Égypte au IV siècle », p. 300.

Enfin, en ces mêmes jours – c'est-à-dire samedi et dimanche ou dans les temps fériés- où l'on a coutume d'offrir aux frères et le déjeuner et le dîner [...] ⁶¹³.

Il s'agissait d'une tradition chez les moines égyptiens que le samedi, le dimanche et les jours fériés, ils avaient l'habitude d'offrir aux frères le déjeuner et le dîner : *prandium* et *cena*, et l'on ne dit pas avant et après le dîner, les psaumes du soir mais seulement une prière car, dit-il « *cette réfection est extraordinaire* » ; d'ailleurs tous n'étaient pas obligés d'y aller ⁶¹⁴.

Pour souligner la valeur spirituelle de l'accomplissement de la charité en rompant le jeûne, Cassien nous raconte aussi l'histoire d'un ancien qui ne mangeait durant la semaine que si un visiteur survenait ; sinon, le samedi ou le dimanche, il se rendait à l'assemblée de l'église pour ramener un frère chez lui et il mangeait avec lui :

Nous en avons vu un autre qui demeurait dans la solitude. Il témoigna ne s'être jamais accordé de nourriture pour lui seul, et même, si aucun frère ne se rendait à sa cellule durant les cinq jours complets, avoir constamment différé son repas jusqu'à ce que, se rendant à l'église pour l'assemblée le samedi ou le dimanche, il eût trouvé quelque pèlerin qu'il ramenait à sa cellule. Partageant alors avec lui, il accordait de la nourriture à son corps, non tant pour satisfaire son besoin que par humanité et à cause du frère ⁶¹⁵.

On voit donc que pour les cénobites, la commensalité était une réelle tradition, et pour les anachorètes, elle était de même le signe de la charité qui unissait les frères ⁶¹⁶. Ce que Jean Cassien explique dans *Inst.* 5, 26 sera confirmé dans un autre passage des *Conf.* 2, 26 : l'abbé Moïse décrit une autre pratique de la charité monastique, à savoir que les moines font toujours des provisions pour donner à manger aux hôtes de passage, car il convient de « *s'acquitter, à l'égard des frères qui surviennent, des devoirs de l'hospitalité et du soutien fraternel, par souci de la charité* » ⁶¹⁷.

Pour comprendre la véritable place qu'occupe cette manifestation de la charité dans la pensée de Cassien, et également dans la vie quotidienne des moines, il faut voir jusqu'où

⁶¹³ Cf. *Inst.* 3, 12 : *Denique etiam in ipsis diebus, id est sabbato uel dominica seu feriatis temporibus, quibus prandium pariter et cena solet fratribus exhiberi.*

⁶¹⁴ *Inst.* 3, 12.

⁶¹⁵ Voir *Inst.* 5, 26 : *Vidimus alium in solitudine commorantem, qui numquam se soli sibi cibum indulgisse testatus est, sed etiam si per totos quinque dies ad eius cellam nullus e fratribus aduenisset, refectionem iugiter distulisse, donec sabbatorum uel dominico die deuotae congregationis obtentu procedens ad ecclesiam peregrinorum quempiam repperisset, quem exinde reducens ad cellam consorte eo refectionem corpori non tam suae necessitatis obtentu quam humanitatis gratia causaque fratris adsumeret.*

⁶¹⁶ F. THELAMON, « Ascèse et sociabilité. Les conduites alimentaires des moines d'Égypte au IV siècle », p. 302.

⁶¹⁷ *Conf.* 2, 26 : *et humanitatem atque adhortationem aduenientibus fratribus caritatis obtentu similiter exhibere...*

pouvait aller le traitement de faveur accordé aux pèlerins chez les anachorètes. Il suffit de relire le récit savoureux du festin royal qui fut servi à Cassien et à Germain par l'abbé Sérénus des *Conf.* 8, 1 que nous avons déjà cité plus haut. Apparemment, ce texte (*Conf.* 8, 1) démonte l'idée de l'ascétisme très austère observé précédemment ; on a l'impression qu'on rencontre ici un vrai laxisme de la part des moines. À notre avis cet épisode ne fait que de mettre en évidence le bon usage du jeûne en respectant les commandements divins parmi lesquels la charité est la première.

En revanche, lors de son dialogue avec l'abbé Moïse, Cassien reçoit une réponse qui nous laisse comprendre qu'il y a une diversité d'attitudes par rapport à une telle ou telle pratique de l'ascèse alimentaire. En ce sens-là, Moïse exhorte le moine qu'il ne faut pas se relâcher de son abstinence à l'occasion de la visite d'hôtes :

Si vous voulez éprouver ce que peut être ce régime, observez fidèlement la mesure indiquée, sans y rien ajouter de cuit le dimanche ou le samedi, ni à l'occasion de la visite d'un frère ⁶¹⁸.

Pas très loin du passage où Moïse affirmait avec une telle force son exhortation concernant le non-relâchement de l'abstinence, il affirme que toutefois :

Il serait absurde, en vérité, que recevant un frère à sa table, ou plutôt le Christ en personne, on ne partageât point son repas et qu'on y assistât comme un étranger. Mais voici une méthode, par où nous ne laisserons rien à désirer ni dans un sens ni dans l'autre. À la neuvième heure, ne prenons qu'un des deux pains auxquels notre règle nous donne droit, et réservons l'autre pour le soir, en vue de la visite que nous pourrions recevoir. S'il survient, en effet, quelque frère, nous mangeons ce pain de compagnie avec lui, et nous n'ajoutons rien à notre ordinaire⁶¹⁹.

Moïse en répondant à la question qui visait le principe de l'hospitalité ajoute, dans sa façon d'interpréter le régime alimentaire, une solution plus rigoriste que celle pratiquée par l'abbé Sérénus dans *Conf.* 8, 1, d'où ressort qu'il y a toujours différentes manières de concevoir cette règle alimentaire en rapport avec l'hospitalité.

S'il faut tirer une conclusion nous croyons que l'auteur exprime toutes ces situations pour affermir sa thèse personnelle du juste équilibre ou de la modération dans la pratique ascétique du jeûne. De toute façon, Cassien va reprendre ce double thème modération-

⁶¹⁸ *Conf.* 2, 21 : *Si uultis experiri uim statuti huius, modum istum iugiter retinete, nullum extrinsecus coctionis pulmentum die dominico uel sabbati neque sub aliqua aduenientium fratrum occasione sumentes.*

⁶¹⁹ *Conf.* 2, 26 : [...] quia satis absurdum est, ut fratri, immo Christi mensam offerens non cum eo cibum pariter sumas aut ab eius refectione te facias alienum. Itaque in neutra parte reprehensibiles inueniemur, si haec a nobis consuetudo teneatur, ut hora nona de duobus paxamatiis, quae nobis canonica mensura iure debentur, uno paxamatio praelibato aliud huius expectationis gratia in uesperam reseruemus, quod si superuenerit quispiam fratrum cum ipso pariter insumamus, nihil consuetudini solitae amplius adiungentes

hospitalité dans sa dernière *Conférence*⁶²⁰ pour montrer encore une fois les bénéfices tant pour le corps que pour l'esprit de cette pratique du jeûne en relation avec la charité⁶²¹.

Plus généralement, la lutte contre la *gastrimargie* s'inscrit dans un combat plus général de l'homme contre ses passions. En effet, par toutes ces considérations sur le jeûne corporel, Cassien apparaît comme préoccupé d'écartier l'illusion qu'une discipline alimentaire seule suffit à l'accomplissement du but ultime du moine. Plus précisément, Cassien considère que cette pratique du jeûne corporel, pour trouver tout son sens, doit être accompagnée de la pratique d'un jeûne spirituel⁶²².

V.4. Du jeûne corporel au jeûne spirituel

Le jeûne corporel en lui-même ne sert à rien s'il n'est pas mis en relation avec le jeûne spirituel⁶²³ ou intérieur⁶²⁴, comme l'affirme Cassien lorsqu'il dit dans *Inst.* 5, 21, 1 qu'« *il faut y joindre le jeûne de l'âme (nisi fuerit huic animae quoque ieiunium copulatum)* ». Jean Cassien assigne la partie centrale de son livre V des *Institutions* à la présentation de sa conception sur la relation entre le jeûne corporel et celui spirituel (les chapitres 10 à 22). Son but est de définir le jeûne dans la perspective de la progression spirituelle, et donc de situer le jeûne dans son intégralité, corporel et spirituel, dans l'ensemble de la vie ascétique, donc en relation avec les autres vertus. Les chapitres 10 et 11 nous fournissent surtout ce rôle essentiel qu'a le jeûne dans la globalité du combat spirituel : dans un premier temps (ch. 10) l'auteur nous présente la relation avec toutes les autres vertus et dans le second temps (ch. 11) il insiste particulièrement sur la chasteté :

Pour conserver l'intégrité de l'esprit et du corps, la seule abstinence de nourriture ne suffit pas, si n'y sont jointes les autres vertus de l'âme. Il faut donc d'abord apprendre l'humilité par la pratique de l'obéissance et par un travail qui brise intérieurement et fatigue le corps. Ce n'est pas assez

⁶²⁰ *Conf.* 24, 20 : *Illa quoque remissionis et humanitatis intercapedo gratissima, quae nonnumquam pro aduentu fratrum interuenire consuevit, licet molesta uobis ac fugienda uideatur, tamen quam sit utilis et salubris tam corpori quam spiritui nostro.*

⁶²¹ Réciproquement, pour le moine qui reçoit la visite d'un frère est bénéfique : d'une part c'est une occasion de répit pour le corps auquel on accorde un supplément de nourriture, c'est également favorable pour l'esprit : « La trêve agréable que l'hospitalité nous accorde parfois à l'occasion de la visite d'un frère... ne laisse pas d'être grandement utile et salutaire tant au corps qu'à l'âme » voir F. THELAMON, « Ascèse alimentaire et vie angélique l'idéal de perfection des moines d'Égypte au IV siècle », p. 264 .

⁶²² A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 120.

⁶²³ *Inst.* 5, 21, 4 : *sacratissimo ieiunio...*

⁶²⁴ *Inst.* 5, 21, 5 : *Oportet ergo exteriore homine ieiunante interiorem quoque similiter cibis noxiis temperare*

d'éviter la possession de l'argent, il faut même en extirper radicalement le désir. Car il ne suffit pas de ne pas posséder d'argent – ce que, le plus souvent, impose la nécessité - ; mais il ne faut même pas admettre le désir d'en posséder si par hasard on en offrait. Il faut mâter l'emportement de la colère, surmonter l'abattement de la tristesse, mépriser la « cénodoxie », c'est-à-dire la vaine gloire, et fouler aux pieds la morgue de l'orgueil. Par un constant souvenir de Dieu, il faut réfréner le vagabondage des pensées toujours en mouvement, et ramener à la contemplation de Dieu notre cœur qui se dissipe en des pensées mauvaises à chaque fois que l'ennemi dans sa ruse s'est insinué en nous, cherchant à priver l'esprit de ce regard⁶²⁵.

Si dans le premier paragraphe des *Inst.* 5, 1 Jean Cassien avait déjà présenté la liste des huit vices capitaux (qui est aussi le plan des huit livres suivants des *Institutions*) en annonçant également qu'il traitera la manière de les combattre, à présent (*Inst.* 5, 10) il reprend presque⁶²⁶ tous les vices en nous donnant une synthèse de la façon par laquelle le combat doit être mené. Dans ce contexte un des moyens le plus efficace pour soutenir ce combat est sans aucun doute le jeûne dans son intégralité : « pour conserver l'intégrité de l'esprit et du corps », donc de l'homme entier (extérieur-*corpus* et intérieur-*mens*), l'abstinence corporelle seule s'avère insuffisante et il est besoin de celle spirituelle ou intérieure. Un autre aspect essentiel du combat spirituel nous le trouvons dans les considérations finales de ce texte lorsque notre auteur parle de la lutte contre l'instabilité des pensées (*instabiles*) et du « constant souvenir de Dieu »⁶²⁷ pour arriver à la *contemplatio*. De la sorte, nous pourrions traduire, dans ce contexte dans lequel Cassien veut « placer le jeûne dans une perspective spirituelle englobante »⁶²⁸, cette maîtrise des pensées comme l'abstinence des pensées mauvaises qui naissent les vices. Cassien invite son lecteur, le moine, à ne voir dans le jeûne corporel, qui est la privation d'aliments extérieurs, qu'une première étape qui doit être nécessairement suivie d'une deuxième, celle de l'abstention de

⁶²⁵ Cf. *Inst.* 5, 10 : Ad integritatem mentis et corporis conseruandam abstinentia ciborum sola non sufficit, nisi fuerint ceterae quoque uirtutes animae coniugatae. Humilitas igitur primitus oboedientiae uirtute et operis contritione corporisque fatigatione discenda est. Pecuniarum non solum uitanda possessio, sed etiam desiderium earum radicitus extirpandum. Non enim eas sufficit non haberi, quod plerumque solet etiam ex necessitate descendere, sed ne ipsam quidem, si forte oblatae fuerint, habendi recipere uoluntatem. Irae conterendus est furor, tristitiae superanda deiectio, cenodoxia, id est uana gloria contemnenda. Superbiae calcandus est fastus, mentis quoque ipsius instabiles uagique discursus Dei memoria refrenandi, totiensque nobis est ad contemplationem Dei lubrica cordis euagatio reducenda, quotiens subtilis hostis ab hoc intuitu mentem captiuare pertemptans recessibus nostri cordis inreperit.

⁶²⁶ Il manque l'acédie et la fornication, cette deuxième il va traiter dans *Inst.* 5, 11.

⁶²⁷ Sur le thème du mouvement des pensées, voir notre analyse sur les termes *stabilitas* et *constantia* dans « X.3. La puritas cordis et les notions proches », et sur la formule « memoria Dei » par laquelle Cassien comprend le souvenir permanent de Dieu dans et par la prière voir notre chapitre « XIV.8. La méthode monologique à travers la formula pietas du Psaume 69, 2 ».

⁶²⁸ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 120.

la nourriture intérieure, avec des conséquences dangereuses pour l'âme comme il le montre dans *Inst.* 5, 21, 1-3 :

[...] et si nous croyons que le seul jeûne des aliments visibles ne peut suffire pour atteindre à la perfection du cœur et à la pureté du corps, mais qu'il y faut joindre le jeûne de l'âme. Car notre âme, elle a aussi, ses nourritures nocives : une fois qu'elle s'en est engraisée, même sans excès d'aliments visibles, elle dévale les précipices de la luxure. Le dénigrement est sa nourriture, et fort agréable en vérité. La colère aussi est sa nourriture, et bien qu'elle n'ait rien d'agréable, elle nourrit pourtant l'âme sur le moment d'un aliment malheureux et l'abat en même temps par son arrière-goût mortel. La jalousie est une nourriture de l'esprit qui le décompose par ses sucs corrosifs et ne cesse de le crucifier, le malheureux, à la vue de la prospérité et de la réussite des autres. La « cénodoxie », c'est-à-dire la vaine gloire, est une nourriture qui flatte l'âme pour un temps, mais ensuite la rend vide, sans vertu et nue, la laissant stérile et privée de tous les fruits spirituels, en sorte que non seulement elle détruit les mérites de peines considérables, mais qu'elle lui vaut même des supplices plus grands. Toute concupiscence et toute divagation incessante du cœur est une sorte d'aliment pour l'âme, qui lui nourrit des mets nocifs l'empêchant à l'avenir de participer au pain céleste et à la nourriture solide⁶²⁹.

Cassien opère ici une transposition au niveau spirituel du vocabulaire alimentaire habituel pour souligner le rôle essentiel du jeûne spirituel dans le combat contre les vices. Ainsi il nous présente de nouveau une liste des vices (*detractatio, ira, inuidia, cenodoxia* ou *uana gloria, concupiscentia*) en les identifiant métaphoriquement à des nourritures nocives (*noxii cibi*) qui ont de conséquences mortelles (*letales*) pour l'âme (*anima*) et l'empêchent de participer à l'avenir « au pain céleste (*uero caelestis panis*) » –cette dernière expression met en évidence le caractère eschatologique du fruit du jeûne spirituel, à savoir la purification du cœur qui donne accès à la *contemplatio*. D'une façon générale la lutte contre la *gastrimargia* à travers le jeûne s'inscrit ainsi dans la lutte contre tous les vices, mais nous observons que notre auteur est réellement préoccupé d'accentuer que le jeûne corporel ne représente que le début du combat et que la lutte ne peut être gagnée qu'à l'aide du combat spirituel comme Cassien lui-même le conclut dans *Inst.* 5, 21, 4 :

⁶²⁹ Cf. *Inst.* 5, 21, 1-3: [...] *nec solum nobis istud ieiunium uisibilium ciborum ad perfectionem cordis et corporis puritatem sufficere posse credamus, nisi fuerit huic animae quoque ieiunium copulatum. Habet namque et illa suos noxios cibos, quibus impinguata etiam sine escarum abundantia ad luxuriae praerupta deuoluitur. Detractatio cibus est eius, et quidem persuasus. Ira etiam cibus est eius, licet minime lenis, ad horam tamen infelici eam esu pascens ac pariter letali sapore prosternens. Inuidia cibus est mentis, uirulentis eam sucis corrumpens et prosperitate alieni successus iugiter miseram excruciare non desinens. Cenodoxia, id est uana gloria, cibus est eius, qui delectabili eam esca permulcet ad tempus, post uero uacuam omnique uirtute spoliata reddit ac nudam, cunctis eam spiritalibus fructibus sterilem inanemque dimittens, ita ut non solum inmanium laborum faciat merita deperire, uerum etiam supplicia maiora conquirit. Omnis concupiscentia et peruagatio cordis instabilis pastus quidam est animae, noxiis escis eam nutriens, expertem uero caelestis panis ac solidi cibi in posterum derelinquens.*

C'est pourquoi, jeûnant spirituellement en nous abstenant, autant que nous avons la force, de ces nourritures, nous pourrions observer de façon utile et opportune le jeûne corporel. En effet, la peine corporelle jointe à la contrition de l'esprit constitue un sacrifice que Dieu accepte, et lui prépare une demeure digne et sainte dans notre cœur purifié. Mais si, jeûnant corporellement, nous nous laissons aller à ces vices si nuisibles à notre âme, l'affliction de la chair ne nous servira de rien, car, par nos péchés, nous serons souillés dans la part la plus précieuse de nous-mêmes, celle qui fait de nous la demeure⁶³⁰ du Saint- Esprit⁶³¹.

Nous revenons maintenant sur le contexte des *Inst.* 5, 11 où comme nous avons déjà mentionné Cassien s'arrête particulièrement sur la relation entre le jeûne et la chasteté :

Il ne pourra jamais neutraliser le feu de sa concupiscence celui qui n'a pas pu réfréner les désirs de son ventre. La chasteté de l'homme intérieur se discerne à la perfection de cette vertu⁶³².

Ce texte cassinien est fortement intéressant pour définir le rôle qu'a le jeûne dans sa double perspective, corporelle et spirituelle, en ce qui concerne la lutte contre ce premier vice de la gourmandise (*gulae concupiscentia*⁶³³), puisque Jean Cassien touche ici deux aspects. Relatif au premier tout est clair, Cassien explique ainsi que pour dominer la fornication ou le désir sexuel (*concupiscentia*), mais également pour gagner la chasteté de l'homme intérieur il faut avant tout dominer la *gulae concupiscentia*. Cette réalité ascétique et spirituelle sera déployée dans le livre VI des *Institutions*, et particulièrement dans le premier chapitre de ce livre où Cassien présentera la nature de ce combat en repassant en revue l'insuffisance du « seule jeûne corporel pour acquérir ou posséder la chasteté dans toute sa pureté »⁶³⁴, par cette pureté entière en entendant les deux côtés, corporel et spirituel. Le deuxième aspect ressort en quelque sorte du premier, car par cet exemple Jean Cassien commence à énoncer un principe fondamental concernant la façon de manifestation des vices

⁶³⁰ Sur ce sujet voir l'analyse dans le sous-chapitre « IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint ».

⁶³¹ Cf. *Inst.* 5, 21, 4 : *Ab his itaque, quanta nobis et uirtus, sacratissimo ieiunio continentes utilem habebimus commodamque obseruantiam ieiunii corporalis. Labor enim carnalis spiritus contritioni coniunctus acceptissimum Deo sacrificium dignumque sanctitatis habitaculum puris mundisque recessibus exhibebit. Ceterum si corporaliter ieiunantes perniciosissimis animae uitii implicemur, nihil nobis proderit carnalis adfluctio pretiosiore parte pollutis, per eam scilicet substantiam delinquentibus nobis, qua efficimur habitaculum Spiritus sancti.*

⁶³² Cf. *Inst.* 5, 11, 1 : *Numquam igitur poterit ardentis concupiscentiae stimulos inhibere, quisque desideria gulae refrénare non quierit. Interioris hominis castitas uirtutis huius consummatione discernitur.*

⁶³³ Cf. *Inst.* 5, 1 ; 5, 3 ; 5, 11 ; 5, 14 ; 5, 16 ; 12, 3 ; Conf. 5, 25.

⁶³⁴ Cf. *Inst.* 6, 1 : *Nec enim sufficit solum corporale ieiunium ad conquirendam uel possidendam perfectae castimoniae puritatem...*

et implicitement la manière de les combattre. Ce principe sera développé dans *Conf. 5, 10* où Cassien à travers le discours de l'abbé Sarapion explique que :

la gourmandise, la luxure, l'avarice, la colère, la tristesse et la paresse, sont liés l'un à l'autre par une sorte de parenté et, pour ainsi dire, d'enchaînement mutuel, tellement que l'exubérance de l'un devient le principe du suivant : le débordement de la gourmandise produit nécessairement la luxure ; la luxure, l'avarice ; l'avarice, la colère ; la colère, la tristesse, la tristesse, la paresse ⁶³⁵.

Et l'auteur continue en nous fournissant la stratégie qui « consiste à commencer par le précédent la lutte contre le suivant »⁶³⁶, et donc « pour miner la luxure, mater la gourmandise »⁶³⁷. Après cette image d'ensemble nous pourrions comprendre la raison pour laquelle Jean Cassien accorde autant importance au jeûne dans cette perspective du combat contre la gourmandise comme première lutte à engager⁶³⁸ par le moine en vue de l'obtention de la pureté du cœur.

À partir du verset 2 *Timothee 2, 5* Cassien développe une longue comparaison avec les combats du stade antique pour mieux argumenter et donner autorité à son programme d'insertion de l'ascèse corporelle, et en particulier alimentaire, dans sa conception globale de la progression spirituelle : « Le lutteur dans une compétition n'est couronné que s'il a lutté selon les règles (*Qui in agone contendit, non coronatur nisi legitime certauerit*) »⁶³⁹.

⁶³⁵ Cf. *Conf. 5, 10*: *Haec igitur octo uitia licet diuersos ortus ac dissimiles efficientias habeant, sex tamen priora, id est gastrimargia, fornicatio, filargyria, ira, tristitia, acedia quadam inter se cognatione et ut ita dixerim concatenatione conexas sunt, ita ut prioris exuberantia gastrimargiae fornicationem, de fornicatione filargyriam, de filargyria iram, de ira tristitiam, de tristitia acediam necesse est pullulare.*

⁶³⁶ *Conf. 5, 10* : *Ideoque simili contra haec modo atque eadem ratione pugnandum est et a praecedentibus semper aduersus sequentes oportet nos inire certamina.*

⁶³⁷ *Conf. 5, 10* : *ut fornicatio subruatur, gastrimargiae est uitium castigandum.*

⁶³⁸ Cf. *Inst. 5, 14, 3* : *Haec est igitur nobis prima contentio, haec nostra uelut in olympiacis certaminibus prima probatio, gulae uentrisque concupiscentiam desiderio perfectionis extinguere.*

⁶³⁹ Cf. *Inst. 5, 12, 1*. Notons ici que cette comparaison empruntée de chez Paul sera reprise de temps en temps dans certains livres des *Institutions* où Cassien parle de la lutte « selon les règles » et le moine est identifié avec l'athlète du Christ : 5, 16, 1 : *legitime decertare* ; 5, 17 : *Vis audire uerum athletam Christi legitimo agonis iure certantem ?* 6, 5 : *Quapropter si nobis cordi est agonem spiritalem cum Apostolo legitime decertare...* ; 6, 7 *legitime decertare*(voir aussi dans sans utiliser l'expression 6, 8-9) ; 7, 20 : *Itaque si agonem spiritalem certare legitime cupimus...* ; 8, 5 : *Itaque monachus ad perfectionem tendens et agonem spiritalem legitime cupiens decertare...* ; 8, 22 : *Quapropter athletam Christi legitime decertantem...* ; 9, 2 : *Quamobrem non minore prospectu, si spiritualis agonis certamina legitime cupimus desudare...* 10, 5 : *Itaque Christi uerum athleta, qui agonem perfectionis cupit legitime decertare...* ; 11, 19, 1 : *Ideoque athleta Christi, qui uerum ac spiritalem agonem legitime certare desiderat* ; 12, 32 : *Quapropter athleta Christi, qui spiritalem agonem legitime certans a Domino desiderat coronari*. Nous avons corrigé et complété les listes des références de GUY (note 2 de bas page 209 des *Institutions*) et celle de VOGÜÉ (note 67 de bas page 121) *HLMM*).

Ainsi donc, à la suite de Paul, Jean Cassien adapte l'*agôn* (la lutte dans les jeux publics en Antiquité)⁶⁴⁰ à la lutte ascétique et spirituelle du moine, et par l'emploi de l'adverbe *legitime* indique effectivement les deux phases du jeûne à respecter, en commençant par la maîtrise de la partie extérieure pour pouvoir dominer après les mouvements de l'homme intérieur⁶⁴¹, comme il l'affirme dans le même chapitre :

Si nous comprenons l'exemple du combat charnel, nous devons reconnaître aussi par comparaison quelle est la règle et l'ordre du combat spirituel⁶⁴². [...] [car] il est impossible, en effet, qu'un ventre rassasié ait l'expérience des combats de l'homme intérieur⁶⁴³.

V.5. La gastrimargie - un symbole du péché ancestral

D'autres auteurs avant Cassien ont abordé cette perspective de la *gastrimargie* en tant que symbole du péché ancestral. Mais l'exégèse cassinienne sur ce point est plus développée que celle de ses devanciers et fait de cet aspect un point original de son anthropologie, qui touche également un problème christologique comme nous le verrons. Parmi les théologiens orientaux le premier c'est Origène qui dans ses *Homélie sur Luc*⁶⁴⁴ n'examine pas précisément la gourmandise mais commente le texte évangélique de *Matthieu* 4, 3 où le Christ au désert a été tenté par celle-ci. Grégoire de Nysse dans son commentaire *De oratio dominica (Pater)* présente les effets de la *gastrimargia* à partir du récit biblique de la chute de l'homme (*Genèse* 3, 15 et 19)⁶⁴⁵. Le premier théologien latin qui expose également les conséquences du vice de la gourmandise en les mettant en direct rapport avec le péché adamique est Tertullien dans son *Liber de jejuniis*⁶⁴⁶. Et c'est Ambroise qui, environ deux siècles après Tertullien, insistera dans son traité *De Elia et jejunio*⁶⁴⁷ sur le fait que par la *gulae concupiscentia* le péché est entré dans le monde.

⁶⁴⁰ Cf. *Inst.* 5, 12, 1 : les jeux olympiques et pythiques (in olympiacis ac pythiis) ; 5, 13 ; 5, 14, 3 ; 5, 16, 1.

⁶⁴¹ Voir également A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 121.

⁶⁴² Cf. *Inst.* 5, 12, 2 : *Si intelleximus carnalis agonis exemplum, spiritualis quoque certaminis quae disciplina uel ordo sit comparatione huius debemus agnoscere.*

⁶⁴³ Cf. *Inst.* 5, 13 : *Impossibile enim est saturum uentrem pugnans interioris hominis experiri...*

⁶⁴⁴ Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur Luc*, SC 87, p. 362- 365 (*Hom. Luc* 29, 3-4)

⁶⁴⁵ Cf. GREGOIRE DE NYSEE, *De oratione dominica* 4 (PG 44, coll. 1172BC).

⁶⁴⁶ Cf. TERTULLIEN, *Liber de jejuniis* 3 (PL 2 col. 1008C-1009AB)

⁶⁴⁷ Cf. AMBROISE, *De Elia et jejunio* 4 (PL 14 col. 734D-735AB).

Jean Cassien se rallie à cette à cette vision de la gourmandise lorsqu'il fait le rapprochement avec les tentations d'Adam au paradis et celles du Christ dans *Conf. 5, 5-6*⁶⁴⁸ :

Parce qu'il possédait sans altération l'image et la ressemblance divines, le Seigneur devait être tenté des mêmes vices dont Adam fut lui-même tenté, alors qu'il gardait encore inviolée la divine image, c'est-à-dire de gourmandise, de vaine gloire et de superbe. [...] La gourmandise est qu'Adam ose manger du fruit défendu ; la tentation de vaine gloire se trouve dans ces paroles : *Vos yeux s'ouvriront (Genèse 3, 5)*, et la tentation de superbe en celle-ci : *Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal (Genèse 3, 5)*. [...] Il le voulut, afin qu'assailli des mêmes tentations que notre premier père, il nous enseignât par son exemple comment nous devons vaincre le tentateur. Celui-là est appelé Adam, et lui aussi s'appelle Adam. L'un est premier pour la chute et la mort, l'autre est le premier pour la résurrection et la vie. Par celui-là tout le genre humain est condamné ; par celui-ci, tout le genre humain est délivré⁶⁴⁹.

Ce texte cassinien vise à mettre en valeur la nécessité pour l'homme en tant que créature que ces tentations soient subies aussi par le Christ pour nous enseigner à travers son propre exemple la manière de lutter contre le tentateur et de le vaincre. Dans ce contexte Cassien met en évidence que Jésus-Christ, « le second Adam »⁶⁵⁰ doit être le modèle par excellence de jeûneur, par rapport au « premier Adam », et, peut-on dire, celui qui établit le jeûne au niveau du commandement divin par son exemple personnel. De plus, nous observons que par l'action de jeûner (le rejet de la gastrimargia) le Christ rétablit l'état de l'homme avant la chute originelle. Ce jeûne pratiqué par le Christ apparaît donc comme un moyen indispensable pour l'être humain dans son combat spirituel. Ainsi, Jean Cassien associe la pratique du jeûne au thème du péché originel, dont la signification théologique réside dans le refus de l'homme de reconnaître en Dieu son Créateur et Père. Or, en jeûnant, l'homme renonce à la nourriture que Dieu lui accorde pour vivre, comme expression non d'une autonomie et indépendance illusoire, mais d'un profond acte d'humiliation dans lequel l'homme reconnaît sa dépendance et soumission totales à son Créateur. Ainsi, par le

⁶⁴⁸ Jean Cassien reviendra sur ce sujet dans *Conf. 22, 10 et 24, 17*.

⁶⁴⁹ *Conf. 5, 6 : In illis enim passionibus etiam ipse temptari debuit incorruptam imaginem dei ac similitudinem possidens, in quibus et Adam temptatus est, cum adhuc in illa inuiolata dei imagine perduraret, hoc est gastrimargia, cenodoxia, superbia, [...] Gastrimargia namque est qua interdicti ligni praesumit edulium, cenodoxia qua dicitur : aperientur oculi uestri, superbia qua dicitur : eritis sicut dii, scientes bonum et malum. [...] ut isdem quibus ille temptationum lineis appetitus nos quoque quemadmodum temptatorem uincere deberemus suo doceret exemplo. Ideoque et ille Adam dicitur et iste Adam, ille primus ad ruinam et mortem, hic primus ad resurrectionem et uitam. Per illum omne genus hominum condemnatur per istum omne genus hominum liberatur.*

⁶⁵⁰ *Conf. V, 4.*

jeûne, par l'ascèse, l'homme fait-il preuve de son engagement à lutter contre les vices et de prendre le chemin de l'union avec Dieu⁶⁵¹.

À partir de là, l'on voit que chez Cassien le jeûne acquiert tout son sens théologique, en ce qu'il est lié à un mouvement d'humiliation et d'obéissance qui permet à l'homme sa réconciliation avec Dieu, avec pour fondement l'exemple même du Christ. Ainsi, par cet aspect du jeûne, l'homme dans toute son intégralité devient le lieu d'une obéissance comme il avait été avant la chute originelle. De plus, par le renoncement à la nourriture qui devient consentement à la mort, l'homme cultive son désir d'union avec Dieu⁶⁵².

⁶⁵¹ C. VUILLAUME, « Le jeûne dans la tradition monastique ancienne et aujourd'hui », p. 54-55.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 55.

CHAPITRE SIXIEME :

Le travail manuel – un moyen de l'ascèse

Un autre moyen fondamental de la tradition ascétique est le travail manuel (*opus manuum*)⁶⁵³. Cet instrument, comme celui du jeûne, selon Jean Cassien, marque aussi une distinction entre le monachisme et le monde, d'où ressort également son importance, ainsi qu'il le souligne dans *Conf.* 24, 12 :

À la vérité, sauf l'espèce de moines qui vit, selon le précepte de l'Apôtre, du travail de ses mains, tout le genre humain s'attend à la charité d'autrui⁶⁵⁴.

Parmi les différents instruments ascétiques de la vie des moines, présentés par Cassien, *le travail* occupe une place fondamentale tant pour l'homme extérieur que pour l'homme intérieur :

[...] à ces veilles ils [les moines] ajoutent le travail, craignant que, s'ils restaient sans rien faire, le sommeil ne puis les surprendre. [...] Exerçant simultanément les vertus du corps et de l'âme, l'homme extérieur en tire le même profit que l'homme intérieur. Dans les mouvements impurs du cœur et dans le flot incessant des pensées, ils jettent, comme une ancre bien accrochée et immobile, le poids de leur travail. Ainsi, la volubilité et la divagation du cœur peuvent-elles être retenues fixées entre les murs de la cellule comme en un port très sûr. Cette ancre rend l'esprit attentif à la seule méditation spirituelle et à la garde des pensées et loin de laisser

⁶⁵³ Jean Cassien se sert soit du substantif *opus, eris* soit du verbe *operor, aris, ari* pour désigner le travail manuel : *Inst.* 2, 5, 2 : *operi manuum diebus ac noctibus* ; 2, 14 : *incessabile manuum opus exercent* ; 3, 2 : *Ita namque ab eis incessanter operatio manuum priuatim per cellulas exercetur* ; 4, 12 : *Quam non solum operi manuum seu lectioni uel silentio et quieti cellae* ; 5, 39, 2 : *operari praeter librariam manuami* ; 6, 1 : *huicque fuerit scientia spiritalis adiuncta, labor etiam opusque manuum, instabiles cordis peruagationes coercens ac reuocans* ; 7, 9, 2 : *opus manuum* ; 7, 16 : *opere manuum* ; 10, 7, 5 qui cite *1 Th* 4, 11 : *Et operemini manibus uestris, sicut praecepimus uobis* ; 10, 8, 2 : *sine opere manuum comedere non praesumit* ; 10, 8, 3 : *opus manuum* ; *sedulitate operis...de fructu manuum* ; 10, 24 : *opere manuum* ; 12, 14, 3 cite *Psaume* 89 (90), 17 : *Et opera manuum nostrarum dirige super nos, et opus manuum nostrarum dirige* ; *Conf.* 1, 12 : *de opere manuum* ; 23, 5 cite *Actes* 20, 34 et *2 Th* 3, 8 : *opus...manus* ; 24, 11 et 24, 12 reprennent *Actes* 20, 34 et *2 Th* 3, 8 : *cotidianis manuum suarum laboris* [...].

⁶⁵⁴ Cf. *Conf.* 24, 12 : *Nam utique omne hominum genus absque illo tantum genere monachorum, quod secundum praeceptum apostoli cotidianis manuum suarum laboribus uiuit, agapem alienae miserationis expectat.*

s'abandonner à n'importe quelle mauvaise suggestion, le protège au contraire contre toute pensée superflue et inutile⁶⁵⁵.

Nous avons choisi ce texte pour montrer dès le début de notre analyse le rôle essentiel du *travail manuel*. La façon métaphorique de Jean Cassien de comparer cette pratique ascétique avec une ancre qui stabilise n'importe quelle divagation des pensées fait de celle-ci un élément indispensable dans l'économie de la vie spirituelle du moine. Essayons de préciser les enjeux théologiques, spirituels, anthropologiques et sociaux du « travail manuel » dans l'ensemble des textes de Jean Cassien. Cela nous conduira à nous pencher sur le rapport qui existe entre « le travail manuel » et les autres formes de l'ascèse. Nous analyserons également s'il y a une différence de vision relative à la pratique du travail tant chez les anachorètes que chez les cénobites selon Cassien.

Ce thème du travail manuel est fort débattu dans toute la littérature monastique dès la fin du IV^e siècle et le début du V^e siècle⁶⁵⁶, quand le monachisme commence à se développer ; aussi est-il opportun de rappeler brièvement les origines de cette tradition de l'*opus manuum* dans le monachisme oriental, mais aussi dans celui occidental avant Cassien et à son époque⁶⁵⁷.

VI.1. *Opus manuum* : ses origines dans le milieu monastique

Si nous devons exprimer en quelques mots la signification habituelle valable de la conception du *travail* dans le monachisme primitif, on pourrait dire qu'il s'agit d'une activité humaine qui, dans ce cadre communautaire ou individuel, acquiert à la fois une dimension sociale, c'est-à-dire de faire le nécessaire pour les aspects matériels de la vie commune, et une dimension spirituelle. Le *travail manuel* était une pratique généralisée, nécessaire pour

⁶⁵⁵ *Inst.* 2, 14 : *Et idcirco eas cum adiectione operis exsequuntur, ne uelut otiosis ualeat somnus inreperere.[...] Nam pariter exercentes corporis animaeque uirtutes exterioris hominis stipendia cum emolumentis interioris exaequant, lubricis motibus cordis et fluctuationi cogitationum instabili operum pondera uelut quamdam tenacem atque immobilem anchoram praefigentes, cui uolubilitas ac peruagatio cordis in nexa intra claustra cellae uelut in portu fidissimo ualeat contineri, atque ita spiritali meditationi tantum et custodiae cogitationum intenta non modo ad consensum prauae cuiusque suggestionis peruigilem mentem conruere non sinat, uerum etiam ab omni superflua otiosaque cogitatione custodiat.*

⁶⁵⁶ Voir F. THÉLAMON, « Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique », *Archives de sciences sociales et des religions*, volume 86, avril-juin 1994, p. 187-197, spéc. p. 187.

⁶⁵⁷ A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 117.

assurer une indépendance matérielle, que le moine vive seul ou en communauté, mais aussi un moyen de soutenir l'ascension spirituelle⁶⁵⁸.

Un des premiers textes chrétiens monastiques, la *Vie d'Antoine* est celui qui atteste le *travail manuel* comme une composante essentielle de la vie des moines :

Il travaillait cependant de ses mains, pour avoir entendu : *L'oisif qu'il ne mange pas* (2 *Thessaloniens* 3, 10). D'une part de son gain, il achetait du pain, et le reste il le dépensait pour ceux qui étaient dans le besoin. Il priait continuellement, car il avait appris qu'il faut prier sans cesse (1 *Thessaloniens* 5, 17), seul (*Matthieu* 6, 6). Il était si attentif à la lecture qu'il ne laissait rien tomber à terre des paroles des Écritures mais les retenait toutes et que la mémoire lui tenait lieu de livres⁶⁵⁹.

Voici là trois des aspects fondamentaux⁶⁶⁰ rencontrés dans la manière quotidienne de vivre des premiers moines, des aspects repris ensuite par toute la tradition monastique ultérieure, y compris chez Cassien. L'importance de *l'opus manuum* ressort de ce premier texte monastique (*Vie d'Antoine*)⁶⁶¹ qui situe le *travail* dans un contexte anthropologique bien défini à côté de la prière et de la méditation de l'Écriture qui lui donne tout son sens⁶⁶². Ainsi, travailler est une ascèse qui développe la charité, facilite la prière et lutte contre les vices⁶⁶³. Le témoignage des *Apophtegmes* est également important pour la pratique du *travail manuel*, dans un récit portant aussi sur la vie d'Antoine qui reçoit à travers un ange de Dieu l'exhortation de travailler :

Le saint abba Antoine, alors qu'il demeurait dans le désert, fut en proie à l'acédie et à une grande obscurité de pensées. Il dit à Dieu : *Seigneur, je veux être sauvé, mais mes pensées ne me lâchent pas ; que faire en mon affliction ? Comment être sauvé ?* En allant un peu au dehors, Antoine voit un homme semblable à lui assis à travailler, puis levé de son travail pour prier, et à nouveau assis pour tresser une corde, puis encore debout pour la prière. C'était un ange du Seigneur envoyé à Antoine pour le corriger et l'affermir. Et il entendit l'ange lui dire : *Fais ainsi et tu seras sauvé.* Entendant ces paroles, il éprouva beaucoup de joie et de courage ; et faisant ainsi, il fut sauvé⁶⁶⁴.

⁶⁵⁸ *Dictionnaire de la vie spirituelle*, sous la direction de Stefano de FIORES et Tullo GOFFI, adaptation française par François VIAL, les éditions du CERF, Paris, 2001, p.827.

⁶⁵⁹ ATHANASE D'ALEXANDRIE, VA 3, 6.

⁶⁶⁰ M. DREUILLE, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, éd. Abbaye de Bellefontaine, Vie monastique n°38, p. 309. Il s'agit ici de travailler, de prier et acheter du pain, la nourriture de base pour le moine, et parfois la seule nourriture (voir aussi le chapitre sur le jeûne).

⁶⁶¹ Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, SC n°400, Les éditions du Cerf, Paris, 1994.

⁶⁶² ATHANASE D'ALEXANDRIE, VA 3,6.

⁶⁶³ M. DREUILLE, *op. cit.*, p. 309.

⁶⁶⁴ Cf. *Les Apophtegmes des Pères*, Collection systématique Chapitres I-IX, p. 336-337 (ch. 7,1).

Comme l'affirme Louis Leloir : « nous sommes ici aux origines du grand principe qui commandera désormais le rythme des journées monastiques : *Ora et labora, Prie et travaille* ; ne prie pas seulement, ne travaille pas uniquement, mais cherche à faire alterner harmonieusement l'une et l'autre chose »⁶⁶⁵.

Ainsi, dès le début du mouvement monastique chrétien, les moines travaillaient pour se nourrir et subvenir à leurs besoins. Dans les trois grands centres monastiques du désert, Scété, Nitrie, et les Kellia, chacun vivait du produit de son *travail*. Guillaumont dans sa remarquable étude dédiée aux origines du monachisme en se demandant en quoi consistait ce *travail* pratiqué par les moines, nous donne également quelques repères lorsqu'il dit que les moines de Scété faisaient l'épreuve d'un *travail communautaire*, en groupe, à certains travaux saisonniers, comme par exemple la moisson. Pour ce travail ils recevaient, en guise de salaire, une provision de blé, qui leur servait à faire du pain, lequel constituait l'essentiel de la nourriture. Mais d'après les textes, l'habitude était pour chacun de travailler seul dans sa cellule (*travail individuel*), la plupart dans des travaux de vannerie. Ils fabriquaient des corbeilles en utilisant les roseaux et les jeunes branches des palmiers qu'ils trouvaient auprès des marais⁶⁶⁶.

Dans la *Vie de saint Pachôme*⁶⁶⁷ nous trouvons également *le travail* comme un des instruments ascétiques essentiels qui, avec la prière, le jeûne et les veilles, aident le moine à gagner la maîtrise du corps et des passions, condition *sine qua non* de toute recherche spirituelle⁶⁶⁸. *L'Histoire Lausiaque* nous fournit aussi des informations précieuses sur la pratique du *travail manuel*, par exemple l'abbé Pambo affirmant :

Depuis que je suis arrivé en cet endroit du désert, que j'y ai construit ma cellule et l'ai habitée, je ne me souviens pas avoir mangé du pain qui m'aurait été donné en aumône, mais bien celui gagné par le travail de mes mains⁶⁶⁹.

⁶⁶⁵ L. LELOIR, *Désert et communion. Témoignage des Pères du Désert recueillis à partir des Paterica arméniens*, SO 26, éd. Abbaye de Bellefontaine, 1978, p. 352.

⁶⁶⁶ A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 121.

⁶⁶⁷ Voir *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, éd. Abbaye de Bellefontaine, Vie monastique n°38, 1984, p. 9 : « Et lorsqu'après plusieurs années il (Pachôme) essaya de leur imposer un minimum de règles : travail commun, repas commun et prière commune, à l'image de la communauté primitive de Jérusalem [...] ».

⁶⁶⁸ M. DREUILLE, *op. cit.*, p. 309.

⁶⁶⁹ Cf. PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, p. 87 (HL 10, 6). Ce texte fait écho aux paroles de 2 Th 3, 8.

Et dans le chapitre consacré à saint Pachôme, Pallade explique aussi que ceux qui voulaient devenir moines dans un *coenobium* devaient passer trois ans en travaillant pour être acceptés :

Quant à celui qui se présente pour demeurer avec eux [les moines], il n'est pas admis dans l'enceinte sacrée durant trois années. Il consacre ce temps à des travaux surtout manuels et peut ensuite entrer ⁶⁷⁰.

De même, pour saint Basile le *travail manuel* a une grande importance ascétique et spirituelle, chose qui ressort de ses *Grandes Règles* ; il insiste sur le rôle dans l'accomplissement de la charité, disant :

Le but que chacun doit avoir dans son travail est donc de venir en aide aux indigents et non de parer à ses propres besoins. C'est ainsi qu'on évitera le reproche de s'aimer soi-même ⁶⁷¹,

mais aussi de l'accomplissement lié à la lutte contre les vices en s'appuyant sur les mots de saint Paul :

Et que personne ne pense à nous opposer ces paroles de l'Apôtre : S'ils travaillent ils mangeront leur propre main, car elles s'adressent à des paresseux dérégés, pour leur signifier qu'au lieu de vivre dans l'oisiveté, il vaut mieux s'occuper au moins chacun de ses intérêts, et n'être pas à charge aux autres ⁶⁷².

Enfin, dans la proximité immédiate de Cassien, le traité *De opere monachorum* d'Augustin est particulièrement important. Il est le fruit pourrions dire d'une querelle surgie dans les années 399-401⁶⁷³ dans un monastère de Carthage entre des moines qui plaidaient pour cette pratique ascétique du *travail manuel* et d'autres qui étaient contre. Cette dispute avait comme point de départ la différence d'interprétation par les deux groupes des moines de deux textes scripturaires, celui de *Matthieu* 6, 26⁶⁷⁴ et celui de *2 Thessaloniens* 3, 10⁶⁷⁵. Ainsi, à la demande de l'évêque Aurelius⁶⁷⁶, Augustin écrit son traité *De opere monachorum* pour éclairer la discussion. Augustin critique les moines qui refusent de travailler en

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 144 (HL 32, 5).

⁶⁷¹ SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, p. 132 (Question 42).

⁶⁷² *Ibidem*, p. 132 (Question 42 qui cite 2 Th 3, 12).

⁶⁷³ Voir A. QUACQUARELLI, « Travail. Au temps des Pères (1^{er}-7^e siècles) », col. 1190-1207, DS XV, particulièrement col. 1194-1195.

⁶⁷⁴ Cf. Mt 6, 26 : « Regardez les oiseaux du ciel ; ils ne sèment ni ne moissonnent et n'amassent pas dans les greniers, et pourtant votre Père céleste les nourrit ».

⁶⁷⁵ Cf. 2 Th 3, 10 : « Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ».

⁶⁷⁶ « Aurélius de Carthage – nommé évêque de Carthage vers 392 et mort en 430, quelques mois avant saint Augustin. C'est à Aurélius qu'Augustin adresse aussi son traité historique contre Pélage » voir Notes complémentaires 41, p. 469 des *Œuvres de saint Augustin. III. L'ascétisme chrétien*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

montrant que leurs opinions exégétiques sont erronées et il explique dans la première section⁶⁷⁷ de son traité que les paroles de saint Paul doivent être comprises dans leurs sens propre et non allégorique, donc dans le sens du *travail manuel*.

Au-delà de ces informations historiques et littéraires qu'on vient de mentionner relatives au *travail*, une des raisons principales du travail, liée directement à leur condition et à leur vie spirituelle, est exprimée par Évagre le Pontique, le devancier de Cassien qui considérait *le travail des mains* comme un remède contre le mal qui frappait dans la solitude, l'« acédie », mal propre aux ermites. Évagre l'identifiait au « démon de midi » du Psaume 90 (91) en montrant qu'il se manifestait comme un sentiment de découragement et de torpeur que le moine pouvait connaître à tout moment, la nuit même, mais principalement entre la quatrième et la huitième heure, aux heures chaudes du jour⁶⁷⁸.

VI.2. Sur *opus* versus *labor* – une brève analyse des mots

Avant de commencer notre étude sur la conception proprement dite de l'*opus manuum* dans la vie monastique, un peu d'analyse lexicale nous paraît utile. Comme Bonnerue l'explique dans sa *Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes*⁶⁷⁹, il est vraiment facile de constater que la majorité des rédacteurs occidentaux des règles monastiques du début du mouvement monastique ont préféré utiliser le terme latin *opus* pour décrire la notion de travail, à la place de celui de *labor*, ce qui ressort de la fréquence avec laquelle est employé le premier par rapport au deuxième.

⁶⁷⁷ Voir AUGUSTIN, *De opere monachorum*, p. 325-361, dans Œuvres de saint Augustin. III. L'ascétisme chrétien, introd. trad. et notes par J. Saint-Martin, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

⁶⁷⁸ ÉVAGRE, *TP* 12 : « Le démon de l'acédie, qui est appelé aussi *démon de midi*, est le plus pesant de tous ; il attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure. [...] En outre, il lui inspire de l'aversion pour le lieu où il est, pour son état de vie même, pour le travail manuel [...] ».

⁶⁷⁹ P. BONNERUE, *Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes*, p. 265-291, article dans *SM*, vol. 35, n°1, 1993, p.282. Notons ici que dans cette concordance l'auteur a recensé la totalité des termes *opus* et *labor* dans le corpus des règles monastiques anciennes et après il a réalisé un index (il s'agit de pas moins de 28 sources, parmi celles qui nous intéressent et sont précisés dans l'index nous signalons : *Regula Basilii* p. 267-269 ; *Regula Cassiani* p. 270 ; *Regula Macarii* p. 276 ; *Regula Orientalis* p. 278 ; *Regula Pachomii* p. 278 ; *Regula Pachomii Brevis* p. 279 ; *Regula Patrum Secunda* p. 279 ; *Regula Patrum Tertia* p. 279 ; *Regula Quator Patrum* p. 280-281). Comme l'auteur l'affirme lui-même (p. 282) « à partir de cet index nous avons réalisé plusieurs tableaux (pas publiés car ils sont trop volumineux) statistiques récapitulant les emplois de *opus* et *labor* en fonction d'un classement chronologique, géographique ou littéraire de chacune des règles monastiques anciennes ».

Toutefois, Pierre Bonnerue, en citant Jaques le Goff, confirme le fait qu'à cette époque-là il y a là en réalité une « ambiguïté » dans le vocabulaire des textes monastiques quant au terme désignant *le travail*. Autrement dit, nous n'avons pas de terme vraiment spécifique pour désigner *le travail*. Le mot latin *labor* signifie *le travail*, mais en même temps il peut définir la peine ou le labeur. Quant à *opus*, il désigne *le travail*, l'œuvre, l'ouvrage, l'acte. Bonnerue, à la fin de sa *Concordance*, tire la conclusion que les auteurs des règles monastiques ont influencé par leurs préférences l'usage de l'un ou l'autre des deux termes, et que cet emploi est avant tout un fait littéraire qui ne répond pas à des critères précis. Nous comprenons donc que ces termes ont été imposés par leurs sources, par les auteurs des règles⁶⁸⁰.

D'ailleurs, c'est le même cas qu'on observe dans les textes de Jean Cassien, car il plaidera plutôt pour l'utilisation habituelle du terme *opus* que pour celle de *labor* quand il exposera sa vision anthropologique et spirituelle sur le *travail*.

VI.3. *Opus manuum* – l'influence du modèle paulinien et la vision cassinienne

Nous allons voir que Jean Cassien en suivant la même ligne qu'on a observée dans la *Vie d'Antoine* fonde sa pensée concernant le *travail* dans ses différents aspects tant sur le modèle de Paul, car il citera maintes fois l'Apôtre Paul surtout en se référant aux deux épîtres aux *Thessaloniens*⁶⁸¹, que sur l'autorité des Pères.

Une première référence à l'exhortation paulinienne concernant le travail manuel se trouve dans *Inst.* 1, 5 lors de la présentation de la pièce vestimentaire appelée *analaboi*⁶⁸² qui symbolise pour Cassien « la disponibilité au travail » et qui aide

[...] à accomplir ce précepte de l'Apôtre : *Car ces mains servent non seulement pour moi, mais aussi pour mes compagnons. Et nous n'avons mangé gratuitement le pain de personne, mais en travaillant jour et nuit dans la peine et la fatigue, pour n'accabler personne d'entre vous (2*

⁶⁸⁰ P. BONNERUE, *Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes*, p. 290.

⁶⁸¹ Jean Cassien se sert abondamment de deux textes pauliniens pour argumenter sa conception sur la pratique du *opus manuum* : *1 Th 4, 11* cité dans *Inst.* 2, 3, 3 ; 10, 7, 3 ; 10, 21, 4 et *2 Th 3, 8-10* cité dans *Inst.* 1, 5 ; 10, 8, 1-3 ; 10, 11 ; 10, 12 ; 10, 18 ; 10, 19 ; *Conf.* 18, 11 ; 23, 5 ; 24, 11 ; 24, 12.

⁶⁸² Voir notre analyse dans le sous-chapitre « IV.5. Le scapulaire (ἀνάλαβος, subcinctoria, redimicula, rebracchiatoria) ».

*Thessaloniens 3, 8). Et : Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas (2 Thessaloniens 3, 10)*⁶⁸³.

En s'appuyant sur ces paroles du saint Paul, l'auteur des *Institutions* vise à marquer quelques points essentiels donnant une valeur majeure à cette pratique. Premièrement, par la reprise des paroles de Paul, Cassien fait de celui-ci un modèle⁶⁸⁴ à suivre pour les moines, aspect sur lequel il insistera dans le contexte du livre 10 des *Institutions*. Signalons que ce livre (*De spiritu acediae*) peut, presque dans son intégralité, être considéré comme un traité du travail manuel dédié aux cénobites et il est aussi celui où Cassien emploie et commente le plus les deux textes pauliniens du *1 Thessaloniens 4, 11* et *2 Thessaloniens 3, 8* et *10*. Un deuxième point est relatif à la charité ou hospitalité qui ressort de l'affirmation que l'Apôtre ne travaille pas seulement pour ses besoins, mais aussi, dit-il, pour ses compagnons. Cet aspect sera très souvent abordé par Cassien lorsqu'il montrera qu'une partie du fruit du travail fait par le moine doit être destiné à l'accomplissement du précepte de l'hospitalité ou de la charité chrétienne⁶⁸⁵. Un troisième aspect à préciser ressort des mots pauliniens caractérisant le travail : sa durée, qui par les deux termes employés *nox et dies* souligne le caractère incessant, et aussi la dureté de cette pratique, avec les deux mots *labor et fatigatio* qui soulignent caractère ascétique. Et le quatrième point, lié à *2 Thessaloniens 3, 10* est le plus important, puisque Cassien interprète cette exhortation paulinienne en faisant de l'*opus manuum* le cœur de la vie monastique.

Au début du deuxième livre des *Institutions* Jean Cassien commence à exposer les règles d'organisation de la vie cénobitique telle qu'elle est pratiquée en Égypte :

C'est pourquoi je crois nécessaire d'exposer ce qui a été très anciennement établi par les Pères, et qui encore maintenant est gardé par les serviteurs de Dieu dans toute l'Égypte, afin que ce nouveau monastère encore novice dans le Christ soit plutôt éduqué dans son enfance par les institutions les plus anciennes des premiers Pères⁶⁸⁶.

⁶⁸³ *Inst.* 1, 5 : [...] *illud Apostoli studentes omni uirtute complere* : Quia non solum mihi sed etiam his qui mecum sunt ministraverunt manus istae. Neque gratis panem ab aliquo manducauimus, sed in labore et fatigatione nocte et die operantes, ne quem uestrum grauaremus ; *et* : Si quis non uult operari, nec manducet.

⁶⁸⁴ Dans *Inst.* 10, 17 renforce cette idée de suivre l'exemple de l'Apôtre Paul relatif à l'accomplissement du précepte de la charité par la citation de *Ep* 4, 28 : *Qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patientibus* ; et la citation des *Ac* 20, 33-35 où il nous rappelle que Paul qui demeura chez Aquila et Priscille travaillait pour vivre : *manebat cum eis et operabatur*.

⁶⁸⁵ Voir *Inst.* 2, 3, 3 ; 4, 14 ; 5, 38 et 10, 22.

⁶⁸⁶ *Inst.* 2, 2 : *Quapropter necessarium reor antiquissimam patrum proferre in medium constitutionem, quae nunc usque per totam Aegyptum a Dei famulis custoditur, quo nouelle monasterii in Christo rudis infantia antiquissimorum potius patrum uetustissimis institutionibus inbuatur*.

Cassien se sert de cette introduction pour marquer dès le début la portée de ses enseignements relatifs aux règles d'organisation de la vie monastique devant son lecteur latin qui peut être identifié ici dans ce qu'il nomme « ce nouveau monastère encore novice » qui doit être éduqué dès son enfance par les institutions les plus anciennes des premiers Pères, c'est-à-dire par la tradition héritée des pères orientaux transmise par succession (*sed per successiones ac traditiones maiorum*)⁶⁸⁷. Dans Inst. 2, 3, 1-2 notre auteur passe effectivement à la présentation de ces règles pratiquées et respectées dans tous les monastères de l'Égypte et de la Thébaïde⁶⁸⁸ en expliquant la manière de faire les prières de soir et les vigiles nocturnes, il parle aussi du renoncement au monde et de l'obéissance et après il reprend le thème du travail en montrant en même temps son rôle et son importance dans une double perspective ascétique et spirituelle :

De même, on l'oblige [le novice] à se soumettre et s'habituer à un travail fatigant, afin que, en procurant de ses propres mains, comme le commande l'Apôtre, la nourriture quotidienne soit pour lui-même soit pour le besoin des hôtes, il puisse oublier le luxe et la délicatesse de sa vie passée, et, écrasé par le travail, acquérir l'humilité du cœur⁶⁸⁹.

Cassien en évoquant de nouveau le précepte (*praeceptum*) paulinien souligne sa nature obligatoire dans la pratique de la vie monastique par l'emploi du verbe *compello*, et par la suite il assimile la vie du moine à une vie éminemment ascétique, car le *travail manuel* signifie en même temps pour le débutant une épreuve, mais aussi une façon d'apprendre ce que réclame ce type de vie. Enfin, le fruit de cette pénible pratique consiste dans l'acquisition de l'*humilitas cordis*, vertu fondamentalement importante dans le schéma du progrès spirituel cassinien, synonyme pour Cassien de la *puritas cordis*⁶⁹⁰. Avec le renoncement matériel, l'obéissance et le travail manuel, nous avons, comme dit Vogüé, « un premier aperçu de la formation des cénobites »⁶⁹¹.

⁶⁸⁷ Selon Inst. 2, 3, 1.

⁶⁸⁸ Selon Inst. 2, 3 : *Itaque per uniuersam Aegyptum et Thebaidem, ubi monasteria...*

⁶⁸⁹ Inst. 2, 3, 3 : *Operis quoque ac sudoris adsuetudinem ita subire compellitur, ut propriis manibus iuxta Apostoli praeceptum cotidianum uictum uel suis usibus uel ad uenientum necessitatibus parans et fastus uitae praeteritae possit et delicias obliuisci et humilitatem cordis contritione laboris adquirere.*

⁶⁹⁰ Voir notre analyse sur la relation entre *humilitas cordis* et *puritas cordis* dans le sous-chapitre « X.3. La *puritas cordis* et les notions proches : *Humilitas* ».

⁶⁹¹ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 70.

C'est dans Inst. 2, 5, 2 que Jean Cassien commence à accroître son enseignement sur le caractère incessant de l'*opus manuum* par une description très imagée dans un contexte plus large dans lequel il expose sa propre vision sur l'origine du monachisme⁶⁹² :

Ils [les moines] s'appliquaient avec une telle ferveur à la lecture des divines Écritures, à la prière et au travail manuel, de jour et de nuit, qu'ils auraient perdu le goût et même le souvenir de la nourriture si, au bout de deux ou trois jours, l'inanition du corps ne l'avait empêché⁶⁹³.

Tesl sont les quatre piliers de la vie ascétique et spirituelle du moine, la lecture des divines Écritures (*lectio diuinae scripturae*), la prière (*oratio*), le travail manuel (*opus manuum*) et le jeûne (*inedia*⁶⁹⁴) dans une pratique simultanée pendant un temps presque indéterminé (*nox et dies*) – une sorte de « *ora et labora incessabilis* ». Dans Inst. 2, 14 l'auteur des *Institutions* pose la question, fortement intéressante, du rapport entre les différents moyens ascétiques et spirituels :

De la sorte on ne peut pas distinguer facilement lequel dépend de l'autre : est-ce à cause de la méditation spirituelle qu'ils pratiquent un incessant travail manuel ? ou est-ce à cause de l'assiduité au travail qu'ils progressent tellement dans l'esprit et acquièrent une si grande lumière de science ?⁶⁹⁵.

Ici comme dans d'autres cas Cassien nous laisse comprendre subtilement le principe de la réciprocité : la méditation renvoie au travail, et *vice versa*, les deux se renforcent réciproquement, car les deux, pratiqués conjointement, forment une même réalité (comme c'est le cas aussi de ce qu'on a vu exposé dans Inst. 2, 5, 2). Et c'est seulement par une harmonisation de tous les instruments ascétiques et spirituels que le moine réussira après des longues années d'apprentissage à gagner la lutte contre les vices capitaux et à se purifier. Il revient sur cette manière de concevoir le mode de vie du moine lorsqu'il affirme dans Inst. 3, 2 qu'il faut tempérer par la règle rencontrée dans les monastères de Palestine et ceux de Mésopotamie l'observance égyptienne qui ignore les prières canoniques du jour :

⁶⁹² Les *Inst.* 1, 5, 1 contient ce que A. de Vogué appelle « la version alexandrine » du mythe de de l'origine apostolique du monachisme (*De saint Pacôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, p. 271- 281).

⁶⁹³ *Inst.* 2, 5, 2 : *Eo enim feruore diuinarum scripturarum lectionibus orationique et operi manuum diebus noctibus incubabant, ut ne escarum quidem adpetitus uel memoria, nisi alio tertio die corporis interpellaret inedia.*

⁶⁹⁴ Terme synonyme pour *jejunium* dont Jean Cassien fait usage seulement 12 fois dans les deux ouvrages spirituels, surtout pour indiquer une privation sévère de nourriture : *Inst.* 2, 5, 2 ; 5, 5, 2 ; 5, 9 (trois fois) ; 5, 40, 2 ; *Conf.* 1, 2 ; 2, 6 ; 2, 21 ; 16, 19 ; 21, 15 ; 22, 3.

⁶⁹⁵ Cf. *Inst.* 2, 14 : *[...] haud facile possit a quoquam discerni, id est utrum propter meditationem spiritalem incessabile manuum opus exerceant, an propter operis iugitatem tam praeclarum spiritus profectum scientiaeque lumen adquirant.*

Chez ceux-ci, en effet, ces offices que nous sommes contraints par l'avertissement de l'excitateur à accomplir pour le Seigneur à heures et intervalles distincts, spontanément on les célèbre avec assiduité durant tout le temps du jour, en y joignant le travail. Car, chacun dans sa cellule, ils travaillent sans cesse de leurs mains sans pourtant jamais omettre la méditation des Psaumes et des autres Écritures ; à tout moment ils y mêlent des prières et oraisons, passant ainsi tout le jour dans des offices que nous, nous célébrons en des temps déterminés. [...] En effet, ce qui est offert sans interruption a plus de valeur que ce qui est accompli à temps fixe, et un don volontaire est plus agréable que des actions accomplies sur une convocations régulière⁶⁹⁶.

Nous voyons ici l'insistance dont fait preuve Cassien en ce qui concerne tant le *travail manuel incessant* (*incessanter opus manuum*) que l'harmonisation à mettre en œuvre dans la pratique simultanée de tous les instruments ascétiques⁶⁹⁷. L'accent est mis de nouveau sur cet aspect de l'interruption qui doit caractériser le mode de vie monastique (cénobitique ou érémitique), car c'est celui qui ramène les vrais fruits spirituels.

Nous voulons nous arrêter un petit peu sur une question soulevée par la conciliation proposée par Cassien entre les deux exhortations pauliniennes⁶⁹⁸, celle qui vise le principe de la *prière incessante* (*1 Thessaloniens 5, 17*)⁶⁹⁹, et celle relative à la pratique du *travail incessant* (*1 Thessaloniens 3, 8*), parce que cette vision fait naître un problème fondamental, à cette époque du monachisme primitif : comment concilier les deux préceptes dans la vie de moine et dans la pratique quotidienne ? Jean Cassien nous présente à ce propos la situation des moines égyptiens et celle des moines de Palestine et il souligne une différence importante. Les Tabennésiotes, en effet, que Jean Cassien loue implicitement d'être restés

⁶⁹⁶ *Apud illos etenim haec officia, quae Domino soluere per distinctiones horarum et temporis interualla cum admonitione compulsoris adigimur, per totum diei spatium iugiter cum operis adiectione spontaneae celebrantur. Ita namque ab eis incessanter operatio manuum priuatim per cellulas exercetur, ut psalmodum quoque uel ceterarum scripturarum meditatio numquam penitus omittatur, cui preces et orationes per singula momenta miscentes in his officiis, quae nos statuto tempore celebramus, totum diei tempus absumunt. [...] Plus enim est id quod incessanter offertur quam quod per temporis interualla persoluitur, et gratius uoluntarium munus quam functiones quae canonica compulsione redduntur.*

⁶⁹⁷ Voir également *Conf.* 1, 2 où Cassien à travers le discours de l'abbé Moïse montre la voie à suivre pour atteindre le but (*scopos*) et la fin (*finis*) et l'analyse dans notre chapitre « III.3. *Skopos (destinatio) et Telos (finis)* ».

⁶⁹⁸ Notons ici qu'avant Cassien, c'est saint Basile le Grand qui se demande également comment nous pouvons concilier les deux exhortations pauliniennes, et il nous donne aussi sa réponse en disant : « Ainsi pendant que nos mains sont occupées, nous pouvons, de bouche s'il est possible ou utile à l'édification des fidèles, ou du moins du cœur, louer Dieu des psaumes des cantiques spirituels, conformément à l'Écriture, et remplir le devoir de la prière tout en travaillant » (BASILE DE CESAREE, *Regulae Fusius Tractatae*, PG 31, coll. 1015A, pour la traduction voir SAINT BASILE, *Les Règles Monastiques*, p. 123 (*Question 37*)).

⁶⁹⁹ Un chapitre spécifique sera consacré à la prière incessante – voir « XIII.4. La prière incessante et contemplative-extatique dans les *Conférences* : vue d'ensemble ».

fidèles à la *prière continue*⁷⁰⁰, et de la pratiquer en travaillant, manifestent un acharnement au *travail* qui ne leur laisse aucun répit. Cassien le reconnaît formellement⁷⁰¹ : « chez les Égyptiens, où l'on a un souci tout spécial du travail... »⁷⁰².

Et par contraste le Conférencier fait une réelle critique aux moines de Palestine, qui ont renoncé à une véritable recherche de la *prière continue*, sous prétexte qu'ils sont « *accaparés par leurs occupations* »⁷⁰³. Cassien manifeste clairement ainsi son choix pour la pratique de l'*opus manuum* pendant la *prière incessante*. C'est pourquoi, dans le livre II des *Institutions*, où il est surtout question des Tabennésiotés, le thème du *travail manuel* est bien développé et partout présent. Ainsi, il nous offre quelques exemples concrets⁷⁰⁴. Si pendant la psalmodie ils ne se tiennent pas debout comme tant d'autres moines, c'est parce que :

[...] ils sont tellement épuisés par les jeûnes et le travail de tout le jour et de la nuit que, s'ils ne s'aidaient d'un soulagement de cette sorte, ils ne seraient pas même capables de se tenir debout jusqu'au bout⁷⁰⁵.

Mais il continue avec un autre exemple pour souligner les différences des usages et l'importance de cette pratique. Alors que les moines de Palestine ne commencent leurs travaux qu'au lever du jour⁷⁰⁶, les pachômiens se mettent à l'ouvrage quand il fait encore nuit :

En effet, ils ne laissent s'écouler aucun temps sans s'appliquer au travail, et non seulement pratiquent avec grande diligence les travaux manuels que permet la lumière du jour, mais recherchent aussi avec empressement ceux que même l'obscurité complète de la nuit ne peut empêcher⁷⁰⁷.

⁷⁰⁰ *Inst.* 3, 2 : *Ita namque ab eis incessanter operatio manuum priuatim per cellulas exercetur, ut psalmodiarum quoque uel ceterarum scripturarum meditatio numquam penitus omittatur, cui preces et orationes per singula momenta miscentes in his officii, quae nos statuto tempore celebramus, totum diei tempus absumunt.*

⁷⁰¹ J. LEROY, *Études sur le monachisme*, SO 85, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 2007, p. 355.

⁷⁰² *Inst.* 4, 22 : « *Apud Aegyptios, quibus maxima cura est operis* »

⁷⁰³ *Inst.* 3, 3, 8 : *Quibus liquido comprobatur non inmerito a sanctis et apostolicis uiris has horas religiosis obsequiis consecratas a nobis quoque obseruari similiter oportere : qui nisi uelut lege quadam soluere haec pietatis officia saltim statutis temporibus adigamur, totum diei spatium obliuione aut desidia uel occupationibus inuoluti absque orationis interpellatione consumimus.*

⁷⁰⁴ Voir aussi J. LEROY, *Études sur le monachisme*, p. 356.

⁷⁰⁵ *Inst.* 2, 12, 1 : *ieiuniis et operatione totius dii noctisque lassescunt, ut, nisi huiusmodi refectione adiuuentur, ne hunc quidem numerum (psalmodiarum) stantes explere praeualeant.*

⁷⁰⁶ *Inst.* 3, 4.

⁷⁰⁷ *Inst.* 2, 12, 2 : *Nullum etenim tempus ab operis exercitatione uacuum transire concedunt, quia non solum ea (opera), quae diei splendor admittit omni instantia manibus exercere contendunt, sed etiam illa operationum genera sollicita mente perquirunt, quae ne ipsius quidem noctis densissimae tenebrae ualeant inpedire.*

Dans ce dialogue continu des moines avec Dieu, qui réalise à la lettre le principe « *Priez sans cesse* », *le travail* apparaît moins comme un obstacle que comme un soutien. Simple, solitaire, silencieux, il accompagne et soutient à côté de la prière l'effort spirituel du moine. *Le travail* occupe les mains, la prière occupe le cœur et la bouche⁷⁰⁸. Pour cette raison chez ces moines d'Égypte, *l'opus manuum* apparaît ainsi comme un élément essentiel ; il est un moyen indispensable pour persévérer dans la cellule et garder la tranquillité⁷⁰⁹.

VI.4. L'acédie : définition, forme latinisée et la conception cassinienne

Il convient de remarquer ici que les détails fournis par les règles monastiques⁷¹⁰ de l'époque de Cassien montrent que *le travail manuel* était perpétuellement menacé soit par cette tendance de l'homme à l'indolence, soit d'une façon antinomique par un activisme tout aussi onéreux pour la vie spirituelle. L'exagération ou la déformation du zèle pour *le travail* est aussi un vrai danger, plus dommageable que la paresse ou l'acédie. En effet, la tradition monastique met en évidence que les moines peuvent travailler poussés par l'orgueil ou l'attrait d'avantages personnels⁷¹¹. Nous soulignons ainsi que *le travail* peut devenir lui-même une source d'hérésies. En effet pendant cette époque de début du développement du monachisme, c'est-à-dire les IV^e-V^e siècles, la question de la pratique du *travail manuel* au milieu monastique a suscité des vraies controverses⁷¹². Une originalité de l'œuvre de Jean Cassien consiste dans le fait qu'il a réussi à changer la mentalité qui reconnaissait uniquement *le travail intellectuel* pour les moines, mentalité qui prévalait dans le monde

⁷⁰⁸ A. DE VOGÜÉ, *Regardes sur le monachisme des premiers siècles*, Centro Studi S. Anselmo, Roma, 2000, p. 20.

⁷⁰⁹ A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 123.

⁷¹⁰ Pour un plus de détails voir par exemples *Les règles de saint Basile le Grand*, *Les règles de saint Pacôme*, *De opere monachorum* d'Augustin etc.

⁷¹¹ M. DREUILLE, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, p. 326.

⁷¹² Voir L. LELOIR, *Désert et communion. Témoignage des Pères du Désert recueillis à partir des Paterica arméniens*, p. 354 : « Il y avait là une option courageuse, car elle était le rejet d'une hérésie bien précise, celle des Messaliens ou Euchites, dont le mirage avait séduit plus d'un moine. Les deux termes « messaliens » et « euchites », ont une origine parallèle, l'une syriaque, l'autre grecque. En syriaque, *saly*, signifie- prier ; *mesalyono*, celui qui est adonné à la prière, *mesalyonouto*, l'hérésie des Messaliens ; Quant au terme « Euchites », il se rattache directement aux mots grecs *euchestai* et *euchè*, prier et prière. Selon les messaliens, le moine devait laisser là tout travail, en vue de s'occuper uniquement à la prière. L'erreur messalienne, sous prétexte de prière continue, favorisait évidemment l'oisiveté, et même la paresse, et on ne se fit pas défaut de le lui reprocher ».

antique⁷¹³. Par divers exemples, saint Jean Cassien nous montre que le démon peut parfois pousser au *travail* pour épuiser et décourager les frères⁷¹⁴.

Venons-en à la question de l'acédie. Cassien, qui se situe là aussi à la suite d'Évagre le Pontique⁷¹⁵, considère le travail comme le remède par excellence du vice de l'acédie – donc une vertu thérapeutique du *travail*. Il faut présenter brièvement en quoi consiste l'acédie.

Quelques décennies après Évagre le Pontique et en restant sur la même ligne de pensée que celui-ci, Jean Cassien reprend la notion d'*akèdia* en l'approfondissant. Il va en outre latiniser le terme grec en *acedia*, terme qui sera très diffusé dans le monde monastique⁷¹⁶. Nous donnerons d'abord quelques points de repère sur l'histoire de l'usage de ce mot. Le mot grec *ἀκηδία* apparaît plusieurs fois dans les Septante⁷¹⁷ pour désigner généralement la négligence ou l'indifférence, mais dans les *Psaumes* particulièrement il indique l'état de « l'abattement, du découragement ou la lassitude de l'homme éprouvé par la maladie ou persécuté par les méchants »⁷¹⁸. Fait intéressant ce mot est totalement absent du Nouveau Testament, soit comme substantif, soit comme verbe, comme le souligne

⁷¹³ T. SPIDLIK, *Questions monastiques en Orient*, p.210 : « En cela les moines ont énormément contribué à un grand changement de mentalité. Le monde antique valorisait surtout le travail intellectuel et n'avait que peu d'estime pour le travail manuel (et Cassien change cette vision). L'homme devient semblable à ce dont il s'occupe. C'était le motif principal pour lequel les Grecs donnaient leur préférence aux artes liberales par rapport aux opera servilia. La même mentalité n'est restée que dans très peu de milieux monastiques plutôt hérétiques comme les messaliens qui refusaient le travail sous prétexte que l'oraison continuelle a plus de valeur. Les chrétiens ne niaient pas la difficulté de trouver un équilibre par rapport au travail, mais ce qui est sûr, c'est qu'ils prenaient des distances par rapport aux philosophes païens à cause du sens qu'ils donnaient à la notion de « spirituel ». L'homme devient spirituel par la participation à l'Esprit Saint et non parce qu'il se livre à une occupation « immatérielle », intellectuelle. Certainement, les moines croyaient fermement que cette participation se renforce par la prière. Mais la conséquence est intéressante : plus « spirituels » seront considérés les travaux qui facilitent la prière. Or, ce sont plutôt les travaux de l'agriculture, de la cuisine, etc. qui favorisent la récitation des psaumes et en général un vif et constant souvenir de Dieu plutôt que les travaux intellectuels ».

⁷¹⁴ *Conf.* 9, 6-7 : Dans ce sous-chapitre du neuvième livre l'abbé Isaac raconte une histoire où un frère est poussé par le démon à un vrai excès, par un travail manuel très lourde et difficile qui ne servait qu'à la fatigue, sans avoir un résultat positif pour sa vie spirituelle.

⁷¹⁵ M. DREUILLE, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, p. 325.

⁷¹⁶ L. ZIDANE, *l'acédie le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*, Les éditions du CERF, Paris, 2009, p. 82.

⁷¹⁷ Voir *Septuaginta*, *Ps* 118, 28 ; *Ecclésiastique* 29, 5 ; *Is* 61, 3.

⁷¹⁸ Voir P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, SO 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 19. L'auteur de cette étude cite les *Ps* 60 (61), 3 ; 101 (102), 1 ; 118 (119), 28.

Miquel⁷¹⁹. Dans *Le Pasteur d'Hermas*⁷²⁰ il est employé qu'une seule fois pour exprimer l'accablement de ceux qui sont troublés et affaiblis par les soucis du monde :

Les vieillards, parce qu'ils n'ont plus l'espoir de rajeunir, ne s'attendent plus à rien autre que la mort : de même vous, amollis par les affaires du siècle, vous vous êtes laissés aller à l'abattement (*ἀκηδία*) et vous ne vous en êtes pas remis de vos soucis au Seigneur (*Psaume 54, 23* ; cf. *I Pierre 5, 7*).

De même, Origène dans son *De oratione*, lorsqu'il donne des exemples de prières spirituelles dans l'Ancien Testament, fait usage du terme *ἀκηδία* lorsqu'il se réfère au *Psaume 101, 1* pour montrer la prière qui exprime le chagrin : « Prière du pauvre dans l'affliction (*ἀκηδία*) quand il épanche sa plainte devant Yahvé »⁷²¹.

Dans la *Vita Antonii* nous rencontrons aussi l'esprit de l'acédie, mais avec le même sens de l'abattement ou découragement voisin de la tristesse lorsque saint Antoine montre quelques signes qui annoncent la présence des mauvais esprits :

Il s'en suit aussitôt pusillanimité de l'âme, trouble et désordre des pensées, découragement, haine contre les ascètes, abattement (*ἀκηδία*), tristesse, souvenir des proches et crainte de la mort⁷²².

On trouve une description très imagée de cet état d'*acédie* chez saint Grégoire de Nysse⁷²³ dans sa *Lettre 1, 10-11*, adressée à l'évêque Flavien. Grégoire de Nysse fait le lien avec le *Psaume 118, 28* :

Du temps passa, un long temps ; sur quoi somnolence, torpeur (*ἀκηδία*), la fatigue du chemin accentuant la torpeur (*ἀκηδία*), une violente chaleur [...]. C'est quand l'heure avait avancé déjà jusqu'au milieu du jour [...].

Saint Basile le Grand, dans la *Question 37* de ses *Regulae Fusius Tractatae*, où il traite de la conciliation du travail manuel avec la prière explique qu'il faut pratiquer une diversité et variété des prières pour que l'âme ne tombe pas dans l'*ἀκηδία* :

Je crois cependant qu'il est utile de mettre de la variété et de la diversité dans les prières et les psaumes aux différentes heures indiquées, pour ce motif que l'âme se fatigue souvent de l'uniformité et s'abandonne à la

⁷¹⁹ Selon P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, SO 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 19

⁷²⁰ HERMAS, *Le Pasteur*, SC 53, introd. trad. et notes par R. Joly, éd. CERF, Paris, 1958, p. 128-129 (*Vision III, 11, 3*).

⁷²¹ Cf. ORIGENE, *De oratione*, (PG 11, coll. 424A), (pour la traduction en français voir ORIGENE, *La prière*, introduction, traduction et notes par A-G. Hamman, éd. Migne, Paris, 1995, p. 23). Le traducteur latin utilise le mot *anxius* pour *ἀκηδία*: [...] *et centesimus primus, Oratio pauperi, cum anxius fuerit et in conspectu Domini effuderit precem suam*.

⁷²² ATHANASE D'ALEXANDRIE, VA 36, 2 ; voir aussi VA 17, 4.

⁷²³ GREGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, introd. trad. et notes par P. Maraval, éd. CERF, Paris, 1990, p. 90-91 (*Lettre 1, 10-11*).

distracted (*ἀκηδία*), tandis qu'elle retrouve de l'ardeur et renouvelle son effort d'attention, lorsque changent les psaumes ou varie l'ordonnance des offices⁷²⁴.

De même, dans la *Question* 80 de ses *Regulae Brevius tractatae* (« d'où vient que notre esprit se trouve parfois comme vide de bonnes pensées ») Basile commence sa réponse en citant les paroles du David du *Psaume* 118, 28 :

Les paroles de David : *Mon âme s'est endormie dans la négligence* (*ἀκηδία, taedium*) montrent que cela provient de la torpeur et de l'insensibilité de l'âme⁷²⁵.

Nous rencontrons cette définition dans des termes synonymes⁷²⁶ chez Jean Cassien dans les *Inst.* 5, 11 : « l'acédie c'est l'anxiété ou le dégoût du cœur (*acedia quod est anxietatis sive taedium cordis*) ».

Comme la source principale de la réflexion sur l'acédie chez Jean Cassien est Évagre le Pontique, nous nous arrêterons sur quelques textes d'Évagre pour pouvoir avoir une image d'ensemble et pour comprendre les influences sur Cassien.

Évagre traite de l'*ἀκηδία* dans plusieurs chapitres de son *Traité pratique*, mais surtout dans le chapitre 12, un texte que nous pourrions comparer avec la description cassinienne que nous trouvons dans *Inst.* 10, 2 :

Le démon de l'acédie, qui est appelé aussi *démon de midi*, est le plus pesant de tous ; il attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure. D'abord, il fait que le soleil paraît lent à se mouvoir, ou immobile, et que le jour semble avoir cinquante heures. Ensuite il le force à avoir les yeux continuellement fixés sur les fenêtres, à bondir de sa cellule, à observer le soleil pour voir s'il est loin de la neuvième heure, et à regarder de-ci, de-là si quelqu'un des frères... En outre, il lui inspire de l'aversion pour le lieu où il est, pour son état de vie même, pour le travail manuel, et, de plus, l'idée que la charité a disparu chez les frères, qu'il n'y a personne pour le consoler. [...] Il l'amène alors à désirer d'autres lieux, où il pourra trouver facilement ce dont il a besoin, et exercer un métier moins pénible et qui rapporte davantage. [...] Il joint à cela le souvenir de ses proches et de son existence d'autrefois [...] mettant devant ses yeux les fatigues de l'ascèse ; et, comme on dit, il dresse

⁷²⁴ BASILE DE CESAREE, *Regulae Brevius Tractatae*, PG 31, coll. 1016C (pour la traduction en français voir SAINT BASILE, *Les Règles Monastiques*, p. 125 (*Question* 37)).

⁷²⁵ BASILE DE CESAREE, *Regulae Brevius Tractatae*, PG 31, coll. 1137C (pour la traduction en français voir SAINT BASILE, *Les Règles Monastiques*, p. 217 (*Question* 80)).

⁷²⁶ Le traducteur latin du texte basilien fait usage du terme *taedium* comme correspondant pour *ἀκηδία*, notion qui sera employée aussi par Cassien pour définir l'acédie. C'est dans l'*Histoire Lausiacque* de Pallade où nous observons une fréquence élevée de l'emploi de l'*ἀκηδία* pour désigner un état d'apathie, paresse, inaction ou tristesse chez les moines (PALLADE D'HELENOPOLIS, *Historia Lausiaca*, PG 34, Prologue coll. 1003-1004 ; coll. 1007-1008 ; *Vita Alexandrae* coll. 1017D ; *Vita abbatis Nathanel* coll. 1041D ; *De Cronio presbytero* coll. 1068D).

toutes ses batteries pour que le moine abandonne sa cellule et fuie le stade. Ce démon n'est suivi immédiatement d'aucun autre [...] ⁷²⁷.

Et Jean Cassien nous décrit ainsi l'acédie :

En sixième lieu, nous avons à combattre ce que les Grecs appellent l'*acédia* et que nous pouvons nommer le dégoût ou l'anxiété du cœur. Enfin, quelques-uns parmi les anciens déclarent que c'est là le *démon de midi* dont parle le Psaume 90. Quand cette passion s'est une fois rendue maîtresse de l'âme d'un moine, elle engendre en lui de l'horreur pour le lieu où il demeure, du dégoût pour sa cellule, du mépris pour les frères qui vivent avec lui ou sont éloignés, et qu'il considère comme négligents et peu spirituels. Elle le rend mou et sans courage pour tous les travaux qu'il a à faire à l'intérieur de sa cellule, l'empêchant d'y demeurer et de s'appliquer à la lecture. Il se lamente souvent de n'y faire aucun progrès depuis si longtemps qu'il y réside, se plaint en soupirant de ne pouvoir réaliser aucun profit spirituel aussi longtemps qu'il ne sera pas uni à telle communauté. [...] Finalement, il pense ne pouvoir assurer son salut s'il reste en ce lieu, s'il ne s'en va pas au plus tôt, abandonnant la cellule avec laquelle il lui faudra périr s'il y demeure encore. Vers la cinquième ou la sixième heure, il se figure être si las et avoir tant besoin de nourriture qu'il semble s'être épuisé par un très long chemin ou un travail excessif, ou avoir passé deux ou trois jours sans manger. Aussi regarde-t-il de tous côtés avec anxiété, se lamentant que nul frère ne vienne le visiter. Il sort et rentre souvent dans sa cellule, observe à tout moment le soleil, comme s'il était trop lent à se coucher. L'esprit troublé sans raison et comme enténébré, il devient tellement oisif et incapable de toute activité spirituelle qu'il croit ne plus avoir d'autre remède pour sortir de cet accablement que la visite d'un frère ou le soulagement du sommeil. [...] Elle lui dicte certains devoirs de piété et de religion : prendre des nouvelles de tel ou de telle de sa parenté, aller les saluer plus souvent ⁷²⁸.

⁷²⁷ Selon ÉVAGRE, TP 12.

⁷²⁸ Cf. *Inst.* 10, 1-2 : *Sextum nobis certamen est, quod Graeci ἀκηδία uocant, quam nos taedium siue anxietatem cordis possumus nuncupare. [...] Denique nonnulli senum hunc esse pronuntiant meridianum daemonem, qui in psalmo nonagensimo nuncupatur. Qui cum miserabilem obsederit mentem, horrorem loci, cellae fastidium, fratrum quoque, qui cum eo uel minus commorantur, tamquam negligentium ac minus spiritalium aspernationem gignit atque contemptum. Ad omne quoque opus, quod intra septa sui cubilis est, facit desidem et inertem : non eum cellula residere, non operam sinit inpendere in eadem commorantem crebrius ingemescit nec habere se fructum aliquem spiritalem, donec fuerit illi consortio copulatus, queritur atque suspirat et ab omni se dolet spiritali quaestu inanem in loco uacuumque consistere [...]. Postremo non posse se saluari in eo loco durantem, nisi relicta cella, cum qua sibi, si adhuc in ea fuerit remoratus, pereundum erit, exinde semet ipsum quantocius asportarit. Dein lassitudinem corporis cibique esuriam quinta sextaque hora tantam suscitatur, ut uelut longo itinere grauissimoque labore confectus sibimet lassusque uideatur, aut quasi refectionem cibi biduano ieiunio triduanoue distulerit. Tum praeterea huc illucque anxius circumspicit et nec fratrum sibi quempiam aduentare suspirat, saepiusque egreditur et ingreditur cella ac solem uelut ad occasum tardius properantem crebrius intuetur, et ita quadam inrationabili mentis confusione uelut taetra suppletur caligine omnique actu spiritali redditur otiosus ac uacuus, ut nulla re alia tantae ob pugnationis remedium quam uisitatione fratris cuiuspiam seu somni solius solacio posse aestimet inueniri. [...] quaedam etiam pia ac religiosa dictat officia, illos uel illas debere parentes inquiri et ad salutandos eos crebrius properari.*

Nous observons dès le début que Jean Cassien, comme Évagre⁷²⁹, traite en sixième lieu l'acédie en expliquant que ce terme d'*ἀκηδία* vient de chez les Grecs et comme il n'y a pas de correspondant latin, toute de suite il nous fournit une définition synthétique de ce vice en disant « *quam nos taedium siue anxietatem cordis possumus nuncupare* », qui est en effet la reprise de la première définition de ce vice des *Inst.* 5, 1⁷³⁰. Cette présentation faite par Jean Cassien constitue une inflexion décisive dans le destin de l'acédie. B. Forthomme remarque une première différence par rapport à la terminologie évagrienne : Cassien parle surtout d'*esprit* et non de *démon*, même si Évagre lui-même use aussi parfois du terme *pneuma*⁷³¹. D'autre part Forthomme soutient que ce n'est pas Cassien le premier qui rend le terme grec *ἀκηδία* par sa forme latinisée *acedia*⁷³² :

La transcription cassinienne est précédée par celle qui se trouve enregistrée dans une version latine de la *Vita Antonii* d'Athanase d'Alexandrie, datée du troisième quart du IV^e siècle. De plus, l'expression verbale de *l'akédia* trouve déjà sa forme latinisée dans la traduction latine de la Bible, et plus précisément dans l'Ecclésiastique qui rend « *ou mèn akèdiasès* » de la Septante, par « *ne acediaberis* » (*Vlg Eccl.* 22, 13) ».

Mais c'est bien à Cassien que l'on doit la diffusion de ce terme dans le milieu monastique latin. Deux états sont liés à l'acédie, celui de *taedium* traduit en français par le dégoût du cœur, et celui d'*anxietas*⁷³³ qui comprend également l'oppression du cœur et encore l'étroitesse, comme celle de la cellule dans laquelle vit le moine. Dans sa *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Jean-Claude Larchet explique la façon dont saint Jean Cassien comprend les manifestations de l'acédie : « Le terme grec *akedia* est repris en latin sous la forme *acedia* et en français sous celle d'« acédie » : il est en effet difficile d'en donner une traduction à la fois simple et complète ; les mots « paresse » ou « ennui », par lesquels il est souvent rendu, n'expriment qu'une partie de la réalité complexe qu'il désigne. L'acédie correspond certes à un certain état de paresse et à un état d'ennui, mais aussi de dégoût, d'aversion, d'assoupissement, de somnolence⁷³⁴, de pesanteur, du corps aussi bien

⁷²⁹ À comparer avec ÉVAGRE, *TP* 6.

⁷³⁰ Cf. *Inst.* 5, 1 : *acedia quod est anxietatis sive taedium cordis*.

⁷³¹ B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression*, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 2000, p. 457.

⁷³² *Ibidem*, p.458.

⁷³³ *Inst.* 10, 2, 3 : « Aussi regarde-t-il de tous côtés avec anxiété (*anxius*), se lamentant que nul frère ne vienne le visiter ».

⁷³⁴ *Conf.* 5, 16 : « de la paresse, l'oisiveté (*de acedia otiosita*), la somnolence (*somnolentia*), l'humeur acariâtre, l'inquiétude, le vagabondage, l'instabilité de l'esprit et du corps (*instabilitas mentis et corporis*), le bavardage et la curiosité ».

que de l'âme, l'acédie pouvant même pousser l'homme au sommeil⁷³⁵ sans qu'il soit réellement fatigué »⁷³⁶.

Il est intéressant de noter que Jean Cassien évoque l'identification que les anciens (*nonulli senes*) faisaient de ce vice avec le « démon de midi (*meridianus daemon*) », qu'on trouve dans *Psaume* 90, 6 sans nommer à qui il se réfère, mais pour Guillaumont il est tout à fait clair qu'il parle ici d'Évagre, car ce dernier « est le premier témoin de cette identification »⁷³⁷. La description cassinienne, plus longue que celle évagrienne, reprend les mêmes caractéristiques de l'acédie. Lorsque Évagre parle du moment où l'*ἀκηδία* se manifeste il indique la plage horaire entre « la quatrième et la huitième heure », c'est-à-dire deux heures avant midi et deux heures après, Cassien précise « vers la cinquième ou la sixième heure (*quinta sextaque hora*) » qui signifie midi. De même, Cassien accentue l'horreur du moine pour la cellule et en même temps l'aversion pour le travail manuel, mais aussi le souvenir des proches et de la visite des frères comme l'a fait pareillement Évagre.

Toutefois la doctrine de Jean Cassien sur ce vice comporte au moins un élément original, qui a beaucoup influencé toute la tradition occidentale postérieure : l'insistance sur l'aspect pathologique et l'utilisation d'un vocabulaire médical dans cette littérature spirituelle⁷³⁸ (voir plus bas, IV. 5). Enfin, pour Jean Cassien définir l'acédie comme le *taedium* et l'*anxietas* n'est pas suffisant, et il met aussi en évidence le lien avec l'*otiositas*⁷³⁹,

⁷³⁵ Conf. 5, 11.

⁷³⁶ J.-Cl. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, p. 208.

⁷³⁷ Voir note 12 des bas de pages 521-522 d'ÉVAGRE, *TP* et la note 1 de bas de page 87 du Tome I qui explique l'existence de l'expression « démon de midi » chez Évagre : « Le texte qu'on lit, comme glose du *Ps.* 90, 6, dans les *Selecta in Psalmos* édités sous le nom d'Origène appartient en réalité au Commentaire d'Évagre sur les Psaumes : τὸν μεσημβρινὸν δαιμόνα φασι εἶναι τὸν τῆς ἀκηδίας (PG 12, coll. 1552C). [...] Le démon d'acédie, qui est appelé - καλεῖται – aussi *démon de midi*, donne penser qu'Évagre n'a fait que reprendre une tradition courante parmi les moines. Dans les *Grandes Règles* de saint Basile, il est dit que les moines, pour échapper au démon de midi, doivent réciter, à la sixième heure, le psaume 90 (PG 31, 1013D – 1016A) ; mais ce démon n'est pas identifié à celui d'acédie ».

⁷³⁸ J.-Ch. NAULT, *Le saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Les éditions du CERF, Paris, 2006, p. 82.

⁷³⁹ *L'otiositas*, *atis* est traduit en français comme « oisiveté » tel qu'il sera assimilé dans la tradition monastique, mais il désigne également « loisir » pour ce dernier voir J.M. ANDRE, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, 1966, p. 531 : « La notion de loisir, au sens où nous l'entendons, ne correspond pas non plus exactement à la conception classique antique d'otium, mais qu'il fût pure détente ou jeu de l'intelligence, ce moment privilégié ne concernait d'ailleurs que ceux qui, dans la société antique, disposaient de temps libre et avaient accès à l'éducation et à la culture. Cet otium « culturel » impliquait bien des activités intellectuelles et artistiques qui pour nous peuvent relever du travail. L'otium englobe aussi tous les loisirs tels que jeux, spectacles, banquets, fêtes et autres formes de divertissements qui marquaient les *feriae*, ces nombreux jours de fête chômés qui jalonnent un calendrier qui a encore cours au IV^e siècle⁷³⁹. Mais cela n'allait pas sans les résistances et objections de l'élite païenne puis

qui concerne également les moines vivant en communauté, les cénobites et pas seulement les anachorètes comme c'était le cas chez Évagre le Pontique. Cette différence de vision implique des apports nouveaux : l'acédie enveloppe aussi bien le repli de la somnolence que celui de la fuite par la sortie hors de la cellule, le *vagabondage* ou *l'instabilité de corps et d'esprit*⁷⁴⁰.

La perspective cassinienne est donc de donner littéralement comme synonyme de l'acédie la somnolence de l'*oisiveté*⁷⁴¹. Cela fait comprendre pourquoi il consacra vingt-quatre chapitres de son dixième livre des *Institutions* au travail manuel (*opus manuum*) en tant que remède par excellence à l'oisiveté acédieuse, contrairement à la place plus restreinte de six chapitres dédiés à l'aspect de l'assoupissement de l'âme⁷⁴².

VI.5. Le travail – le remède majeur à l'acédie : une terminologie médicale employée par Cassien

Le travail aide d'abord l'homme à lutter contre l'ennui, l'instabilité, la torpeur et la somnolence. Il peut ensuite maintenir l'assiduité, la continuité de présence, l'effort et l'attention que suppose la vie spirituelle et que l'acédie cherche à rompre. Troisièmement et principalement, il s'oppose directement à *l'oisiveté*, identifiée par Cassien à l'acédie, source de maux innombrables⁷⁴³. Le texte central est ici Inst. 10, 7 :

Le bienheureux Apôtre, écrit-il, soit qu'il ait vu que cette maladie qui naît de l'esprit d'acédie commençait déjà à s'insinuer, soit que par Révélation du Saint-Esprit il ait prévu qu'elle se répandrait, s'empresse, comme un authentique médecin spirituel, de la prévenir par le remède salutaire de ses préceptes. Écrivant, en effet, aux Thessaloniens, il apaise d'abord, en médecin très compétent, la faiblesse de ses malades par la thérapeutique attrayante et douce de sa parole. Il commence par parler de la charité et, sur ce point, leur fait des louanges, jusqu'à ce que la blessure mortelle adoucie par cette médication lénifiante puisse supporter plus facilement les remèdes plus énergiques, l'irritation de la tumeur étant supprimée⁷⁴⁴.

chrétienne à l'égard d'une « civilisation qui faisait du loisir la grande affaire de l'homme libre et des spectacles le ressort de la vie sociale ».

⁷⁴⁰ Conf. 5, 16 : « *de acedia otiositas, somnolentia...pervagatio, instabilitas mentis et corporis* ».

⁷⁴¹ Inst. 10, 21, 2: *somno otii vel acediae*...

⁷⁴² B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression*, p. 471.

⁷⁴³ J.-Cl. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, p. 639-640.

⁷⁴⁴ Inst. 10, 7 : *Hunc morbum, qui de acediae spiritu nascitur, beatus Apostolus ut uerus ac spiritalis medicus uel tunc iam conspiciens serpere uel emersurum Spiritu sancto reuelante prospiciens salutaribus praeceptorum*

Cassien commente et retient l'exemple personnel de l'Apôtre lui-même qu'il décrit comme un *authentique médecin spirituel*, ainsi qu'il apparaît dans la deuxième épître aux *Thessaloniens*⁷⁴⁵ :

Vous savez vous-même comment il faut nous imiter, car nous n'avons pas vécu parmi vous dans le désordre [...] Nous avons été nuit et jour à l'œuvre pour n'être à la charge d'aucun de vous 2 *Thessaloniens* 3, 8).

Et après avoir cité la suite de ce passage où saint Paul évoque ceux « *qui vivent dans le désordre, qui ne travaillent pas, mais s'occupent de futilités* (2 *Thessaloniens* 3, 11) », saint Jean Cassien fait remarquer que l'Apôtre :

[...] s'empresse d'apporter maintenant la correction qui convient au foyer de ces vices si nombreux. Abandonnant ce pouvoir apostolique dont auparavant il avait usé, il retrouve encore une fois les entrailles d'un bon père ou d'un médecin compatissant et, comme à des fils et à des clients, il leur apporte la guérison par ce conseil salutaire : *Ceux qui sont dans ce cas, nous les invitons et nous les exhortons par le Seigneur Jésus-Christ à manger leur propre pain en travaillant paisiblement* (2 *Thessaloniens* 3, 12). Par le seul précepte salutaire du travail, comme un médecin fort expérimenté, il guérit la cause de toutes ces plaies qui se développent sur l'oisiveté, sachant que toutes les maladies qui pullulent sur une même souche disparaîtront bientôt, une fois supprimée la cause de la maladie principale⁷⁴⁶.

Si Cassien emploie le vocable de *vice* (*vitia*) lorsqu'il parle des huit vices capitaux dans leur ensemble⁷⁴⁷, à présent il se sert d'une terminologie médicale en mettant l'accent sur le terme *maladie* (*morbus*)⁷⁴⁸, par lequel il vise à exposer les symptômes et les formes de manifestation de l'acédie en tant que maladie de l'âme. Et quand il décrit le combat

suorum medicamentis praeuenire festinat. Thessalonicensibus enim scribens et primo ut peritissimus quidam perfectusque medicus infirmitatem susceptorum blanda lenique uerbi curatione fomentans ac de caritate incipiens eosque in ea parte conlaudans, quousque letale uulnus leniore remedio delentium deposita tumoris indignatione facilius medicamina austeriora sustineat.

⁷⁴⁵ *Inst.* 10, 7, 9.

⁷⁴⁶ *Inst.* 10, 14 : *Itaque fomiti uitiorum tantorum congruam nunc emendationem confere festinat, et illa apostolica qua usus fuerat paulo ante deposita potestate iterum ad uiscera pii patris uel clementis reuertitur medici, et uelut filiis susceptisque suis consilio salubri infert remedia sanitatis dicens : His autem qui huiusmodi sunt denuntiamus et obsecramus in Domino Iesu, ut cum silentio operantes panem suum manducent. Causas tantorum ulcerum, quae de radice otiositatis emergunt, uno operationis salutari praecepto curauit ut peritissimus medicorum, ceteras quoque ualitudines malas eodem cespite pullulantes sciens protinus extinguendas origine morbi principalis exempta.*

⁷⁴⁷ *Conf.* 5, 2 et 3 ; *Inst.* 5, 1 et 11.

⁷⁴⁸ Voir *morbus* *Inst.* 10, 2, 4 ; 10, 5 ; 10, 7, 1 ; 10, 7, 8 ; 10, 13 ; 10, 14 ; 10, 21, 4. Notons ici que Jean Cassien se sert de ce terme dans tous les livres des *Institutions* lorsqu'il traite également les autres vices capitaux dans cette perspective de la maladie de l'âme. Ainsi dans les *Institutions* le terme est employé environ 54 fois et dans les *Conférences* environ 22 fois.

comme une thérapie de l'acédie, il parle des remèdes (*remedia*)⁷⁴⁹ ou *medicamenta*⁷⁵⁰ à apporter à la maladie, de la « thérapeutique (*curatio*) de la parole »⁷⁵¹ et des « baumes (*fomenta*) lénifiants de la louange »⁷⁵², pour « adoucir la blessure (*vulnus*) mortelle »⁷⁵³ et « supprimer l'irritation de la tumeur (*tumoris indignatio*) »⁷⁵⁴, afin de recevoir finalement la guérison parfaite. Dans ce contexte, saint Paul est présenté comme un « authentique médecin (*spiritalis medicus*) spirituel »⁷⁵⁵ qui « s'efforce de guérir les membres gangrenés (*putria membra*) par l'incision (*incisio*) du fer spirituel »⁷⁵⁶. Médecin fort expérimenté au sens spirituel, Paul s'attaque surtout à la « cause de plaie (*ulcera*) »⁷⁵⁷ pour éviter le développement de la maladie⁷⁵⁸.

On peut donc définir les différentes valeurs du travail manuel :

a) Une valeur thérapeutique

Le travail n'est pas un remède parmi d'autres pour guérir l'acédie, mais il devient *le seul précepte salutaire (uno operantionis salutari praecepto)*⁷⁵⁹ que le médecin très expérimenté utilise pour guérir les causes de toutes les plaies qui émergent de la racine de l'oisiveté⁷⁶⁰.

⁷⁴⁹ En ce qui concerne l'emploi du *remedium* il est utilisé environ 30 fois dans les *Institutiones*, dont 5 fois dans le livre 10 : 10, 2, 3 ; 10, 7, 1 ; 10, 7, 6 ; 10, 7, 7 ; 10, 14.

⁷⁵⁰ Ce terme autant spécifique pour le domaine médical est employé par Cassien que trois fois et uniquement dans le livre 10 des *Institutiones* (10, 7, 1 ; 10, 7, 6 ; 10, 7, 7) et une seule fois dans *Conf.* 7, 2.

⁷⁵¹ *Inst.* 10, 7, 2 et aussi 10, 7, 1.

⁷⁵² *Inst.* 10, 7, 2.

⁷⁵³ *Inst.* 10, 7, 1.

⁷⁵⁴ *Inst.* 10, 7, 1 voir également *Inst.* 12, 22 ; 12, 25 ; 12, 27 ; 12, 28.

⁷⁵⁵ *Inst.* 10, 7, 1 également *Inst.* 8, 14 *animarum medicus* ; *Inst.* 10, 7, 7 *medicus* ; *Inst.* 10, 12 : *medici* ; *Inst.* 10, 14 *medicorum* ; *Inst.* 10, 15 : *medicus* ; *Inst.* 11, 17 *medicorum* et *animarum medici* ; *Inst.* 12, 8 *medicus* ; *Inst.* 12, 20 *spiritalem...medicumi*.

⁷⁵⁶ *Inst.* 10, 7, 7.

⁷⁵⁷ *Inst.* 10, 14 voir aussi *Conf.* 6, 6 : *ulcerum*.

⁷⁵⁸ J-Ch. NAULT, *Le saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, p.82-83.

⁷⁵⁹ *Inst.* 10, 14.

⁷⁶⁰ B. FORTHOMME, *op. cit.*, p. 476.

b) L'aspect prophylactique

Le travail manuel a en outre un rôle *prévention*, c'est-à-dire, comme remarque J-C. Larchet, il s'agit ici de la valeur *prophylactique du travail*⁷⁶¹ lorsque dans *Inst.* 10, 15 Cassien cite 2 *Thessaloniens* 3, 13 :

Néanmoins, comme un médecin très avisé et prévoyant, non content de chercher à guérir les blessures des malades, il donne aussi des recommandations adaptées aux bien portants, afin qu'ils puissent perpétuellement conserver leur santé : *Mais vous*, dit-il, *ne cessez pas de faire le bien*⁷⁶².

En complément à la remarque de Larchet, notons que Forthomme affirme que Cassien montre aussi l'importance de la parole qui incite au *travail*, la prédication de Paul en tout premier lieu. Donc, *ces recommandations...qu'ils puissent perpétuellement conserver leur santé* constituent la *parole curative* qui est en fait cette valeur *préventive* ou *prophylactique*⁷⁶³.

Vu les différentes perspectives offertes par Larchet et Forthomme on peut se poser la question : Cassien envisage-t-il la maladie ou le péché ? Une réponse pertinente peut être celle apportée par J-Ch. Nault : pour lui la terminologie cassinienne insiste apparemment sur le seul aspect de la maladie, et on a l'impression que Jean Cassien éclipse un peu l'aspect peccamineux de l'acédie. Chez Jean Cassien les termes médicaux sont porteurs, nous dit Nault, d'une ambivalence qui fait tout leur intérêt : le *remedium* est à la fois remède à la maladie, mais également le remède au péché, *curare* peut signifier la guérison aussi bien le soin pastoral, de même *salus* s'applique à la guérison comme au salut spirituel.

c) La dimension sociale et économique

On a vu combien Cassien fait un long éloge du *travail* dans *Institutions* 10, B. Forthomme émet une explication à ce sujet. À son avis, par ce traité du *travail* et par son insistance sur ce thème, Cassien change l'optique que la littérature monastique de l'époque et, bien sûr, la pratique ascétique, avaient jusqu'alors. Selon Forthomme, pour Jean Cassien

⁷⁶¹ J-CI. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, p. 640-641.

⁷⁶² *Inst.* 10, 15 : *Nihilominus tamen ut perspicacissimus ac prouidus medicus non solum infirmantium cupit mederi uulneribus, sed etiam sanis, quibus eorum possit perpetua sospitas custodiri, similiter congruentia praecepta commendat dicens : Vos autem nolite deficere bene facientes.*

⁷⁶³ B. FORTHOMME, *op. cit.*, p. 474.

le *travail* n'était pas un remède parmi d'autres, ni une simple occupation adjointe à la prière, à la méditation et à la formation d'autres ermites, comme dans la pensée évagrienne, mais il devient un *travail institutionnel* qui révèle une forte dimension sociale et « économique »⁷⁶⁴. Il ne s'agit plus d'une occupation individuelle, comme dans l'exemple de l'abba Paul⁷⁶⁵, mais d'une opération nécessaire à la vie, à la cohérence et à l'économie de la communauté des moines⁷⁶⁶.

D'ailleurs, Cassien raconte quelques anecdotes monastiques qui se situent soit dans des *coenobia*, soit au désert. Dans la première de ces histoires, il s'agit d'un cénobite paresseux, dont le vice l'entraîne à d'étranges aberrations : quand il observe qu'il y a un nouveau moine dans la communauté qui travaille avec trop de ferveur, il s'efforce de le faire partir, afin que celui-ci par son exemple n'influence pas une augmentation du pensum quotidien auquel est astreint chaque moine. Voilà donc comment cette petite histoire témoigne d'un côté du caractère institutionnel du *travail*, c'est-à-dire économique, par le fait que les cénobites ont une quantité de travail déterminée à fournir chaque jour⁷⁶⁷, et de l'autre côté de la manière dont l'esprit de l'acédie se manifestait aussi parmi les cénobites⁷⁶⁸.

Quant à la dimension sociale du *travail*, elle peut être observée dans le passage suivant :

C'est pourquoi les Pères d'Égypte, instruits par ces exemples, interdisent aux moines, et surtout aux jeunes, de rester oisifs (*otiosos*) ; à leur assiduité au travail ils mesurent leur vie intérieure (*actum cordis*) et leur progrès dans la patience et l'humilité. Non seulement ils se refusent à accepter quoi que ce soit pour leur nourriture, mais ils restaurent encore par leur travail les frères visiteurs et étrangers. Plus encore, réunissant d'énormes quantités de produits alimentaires, ils les envoient dans les régions de la Libye qui souffrent de la sécheresse et de la famine. Par une telle oblation, ils croient offrir au Seigneur le sacrifice spirituel et véritable⁷⁶⁹ du fruit de leurs mains⁷⁷⁰.

⁷⁶⁴ B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression*, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 2000, p. 473-474.

⁷⁶⁵ *Inst.* 10, 24.

⁷⁶⁶ *Inst.* 10, 20: *necessitas coarteret ut statutum operis pensum cotidie oeconomio traderet.*

⁷⁶⁷ *Inst.* 5, 38, 2. (Déjà, au livre V, l'histoire d'Archebius supposait cet usage).

⁷⁶⁸ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 156.

⁷⁶⁹ *Rationabile ac uerum sacrificium*. Guy traduit *rationabile* par « raisonnable ».

⁷⁷⁰ *Inst.* 10, 22 : *His itaque exemplis per Aegyptum patres eruditi nullo modo otiosos esse monachos ac praecipue iuuenes sinunt, actum cordis et profectum patientiae et humilitatis sedulitate operis metientes, et non solum a nullo quicquam ad usum uictus sui accipere patiuntur, sed etiam de laboribus suis non tantum superuenientes ac peregrinos reficiunt fratres, uerum etiam per loca Libyae, quae sterilitate ac fame laborant, nec non etiam per ciuitates his, qui squalore carcerum contabescunt, inmanem conferentes dirigitur alimoniae*

Comme on peut le voir, Jean Cassien fait référence à l'exemple et à la doctrine des Pères égyptiens, qui comprenaient par *l'opus manuum* la vraie mesure de leur vie intérieure (*actum cordis*), ainsi que leur progrès vers la perfection. Deuxièmement, et c'est là la vraie dimension sociale qui s'exprime par la charité envers les frères et les visiteurs : le *travail* satisfait leur besoin de nourriture. Par conséquent, le résultat, le fruit de leurs mains devient un sacrifice spirituel et véritable par la manifestation de la charité vers les gens qui souffrent.

On voit donc que, dans la vision de Jean Cassien, cette pratique ascétique, apparemment banale, a une double signification, et il y a synergie entre les deux : d'un côté, une dimension sociale, de l'autre côté, la dimension individuelle du moine, à savoir celle qui aide le moine à avancer dans sa démarche spirituelle.

d) Une finalité spirituelle

Le travail manuel a également une valeur éminemment spirituelle, comme on le voit dans la description du programme quotidien des moines d'Égypte que Cassien cite en exemple :

Chacun dans sa cellule, ils travaillent sans cesse de leurs mains sans pourtant jamais omettre la méditation des psaumes et des autres Écritures ; à tout moment ils y mêlent des prières et des oraisons, passant ainsi tout le jour dans des offices que nous célébrons en des temps déterminés ⁷⁷¹,

et il ajoute après dans le livre X des *Institutions* :

Par le seul précepte salutaire du travail, comme un médecin fort expérimenté, il guérit la cause de toutes ces plaies qui se développent sur l'oisiveté ⁷⁷².

Ainsi, *le travail* associé à la prière et à la méditation permanente se constitue comme un moyen de salut spirituel ⁷⁷³.

uictusque substantiam, de fructu manuum suarum rationabile ac uerum sacrificium Domino tali oblatione se offerre credentes.

⁷⁷¹ *Inst.* 3, 2 : *Ita namque ab eis incessanter operatio manuum priuatim per cellulas exercetur, ut psalmodum quoque uel ceterarum scripturarum meditatio numquam penitus omittatur, cui preces et orationes per singula momenta miscentes in his officii, quae nos statuto tempore celebramus, totum diei tempus absumunt.*

⁷⁷² *Inst.* 10, 14.

⁷⁷³ F. THÉLAMON, « Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique », *Archives de sciences sociales et des religions*, volume 86, avril-juin 1994, p. 189.

D'ailleurs, Jean Cassien, pour renforcer sa doctrine spirituelle du *travail*⁷⁷⁴, comme remède primordial à l'acédie, recourt dans son enseignement à l'histoire d'un moine appelé Paul, qui vivait en un lieu trop éloigné de toute ville où il aurait pu vendre les produits de son labeur, mais qui s'imposait néanmoins chaque jour une certaine quantité de travail :

[...] et lorsque sa grotte était pleine du travail de toute l'année, mettait le feu une fois par an à ce travail qu'il lui avait coûté tant de soin ; et il conclut : Ainsi, pour bien prouver que, sans travail manuel, le moine ne peut ni demeurer stable ni s'élever un jour au sommet de la perfection, il travaillait, bien qu'il n'en ait pas besoin pour se nourrir, mais seulement pour purifier son cœur, empêcher la divagation des pensées, persévérer dans sa cellule et remporter une victoire complète sur l'acédie elle-même⁷⁷⁵.

Voilà donc dans ce passage tout un résumé de la doctrine spirituelle de Jean Cassien quant au rôle joué par *le travail* dans la vie du moine : avant tout *le travail manuel* n'est pas pratiqué forcément pour satisfaire les besoins du moine (pour se nourrir), mais il est accompli pour son rôle foncier spirituel de « purifier son cœur, empêcher les divagations des pensées et de remporter la victoire complète sur l'acédie elle-même ».

VI.6. « Le travail manuel » un point d'antithèse entre deux traditions monastiques

Après avoir exalté le rôle fondamental de cette pratique de l'*opus manum*, Jean Cassien souligne l'antithèse entre les deux traditions monastiques, celle orientale et celle occidentale, plus particulièrement celle de la Gaule. La comparaison entre les deux traditions vise l'absence quasi-totale du *travail manuel* parmi les moines qui vivent dans les monastères de Gaule. Son but est de montrer clairement le fait que l'absence de cette pratique a de vraies conséquences néfastes pour la vie spirituelle de chaque moine, comme pour le développement social et économique du monachisme gaulois :

De là vient que, dans nos régions, nous ne voyons aucun monastère réunissant un aussi grand nombre de frères. Car ceux-ci ne sont pas soutenus par les ressources de leur propre travail, qui leur permettrait d'y persévérer indéfiniment, et même si la libéralité d'autrui peut leur procurer

⁷⁷⁴ J.-Cl. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Les éditions du CERF, Paris, 1997, p. 640-641.

⁷⁷⁵ *Inst.* 10, 24 : *Cumque opere totius anni antrum eius fuisset impletum, id quod sollicita cura laborauerat annis singulis igne subposito concremabat, in tantum probans sine opere manuum nec in loco posse monachum perdurare nec ad perfectionis culmen aliquando conscendere, ut, cum hoc fieri nequaquam necessitas uictus exigeret, pro sola purgatione cordis et cogitationum soliditate ac perseuerantia cellae uel acediae ipsius uictoria et expugnatione perficeret.*

tant bien que mal une nourriture suffisante, il n'en reste pas moins que le plaisir de l'oisiveté et la divagation du cœur ne leur permettent pas de demeurer longtemps sur place. Aussi y-a-t-il en Égypte une sainte sentence provenant des anciens Pères : le moine qui travaille est tenté par un démon, mais l'oisif est la proie d'esprits innombrables ⁷⁷⁶.

L'argumentation de Cassien ne s'appuie pas uniquement sur une simple présentation de l'existence de cette pratique dans la tradition orientale, mais il donnera un exemple précieux, peut-on dire palpable, pour les destinataires immédiats des *Institutions* et des *Conférences*, celui du monastère de Lérins. Ainsi, le Conférencier va se demander d'une façon rhétorique en se référant au monastère de Lérins : « Si celui-ci est un « énorme coenobium »⁷⁷⁷, ne doit-il pas sa taille exceptionnelle à une pratique régulière du travail qui supprime les deux causes qui font que les autres monastères de Gaule restent ordinairement petits ? »⁷⁷⁸

Jean Cassien clôt cette critique de l'oisiveté gauloise par une sentence originale des Pères égyptiens⁷⁷⁹ « le moine qui travaille est tenté par un démon, mais l'oisif est la proie d'esprits innombrables ». Jean Cassien oppose à l'oisiveté gauloise l'exemple de l'anachorète Paul de Porphyron⁷⁸⁰, dont le *travail* avait des fins purement ascétiques, pour lutter contre le l'esprit de l'acédie.

L'important est que Cassien change la vision traditionnelle évagrienne sur le *travail manuel*, qui était un moyen ascétique par excellence spirituel, en lui attribuant aussi un caractère institutionnel qui va soutenir le développement de la vie monastique par sa dimension sociale et économique – ce qu'on verra effectivement se développer dans le monachisme bénédictin au Moyen-Âge.

⁷⁷⁶ *Inst.* 10, 23 : *Hinc est quod in his regionibus nulla uidemus monasteria tanta fratrum celebritate fundata, quia nec operum suorum facultatibus fulciuntur, ut possint in eis iugiter perdurare, et si eis subpeditare quoquo modo ualeat sufficientia uictus alterius largitate, uoluptas tamen otii et peruagatio cordis diutius eos in loco perseuerare non patitur. Unde haec est apud Aegyptum ab antiquis patribus sancta sententia, operantem monachum daemone uno pulsari, otiosum uero innumeris spiritibus deuastari.*

⁷⁷⁷ *Conf.* 11, Praef. 1 : *ingenti fratrum coenobio.*

⁷⁷⁸ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 158.

⁷⁷⁹ *Inst.* 10, 23.

⁷⁸⁰ *Inst.* 10, 24.

CHAPITRE SEPTIEME :

La chasteté, une étape décisive de la vie ascétique

Comme l'autre grand paradigme de la perfection, la « pureté du cœur (*puritas cordis*) », la chasteté, c'est-à-dire la pureté du corps, signifie pour Cassien « un silence inébranlable compris comme un avant-goût du royaume céleste. Cassien comprend « la pureté du cœur et la pureté du corps (la chasteté) comme l'amour absolu et sacrificiel pour Dieu »⁷⁸¹.

VII.1. La sexualité, manifestation de la nature : *motus carnalis* ou *motus corporalis*

Jean Cassien consacre trois de ses traités majeurs (*Inst.* 6 – *De spiritu fornicationis* ; *Conf.* 12 – *De castitate* et *Conf.* 22 – *De nocturnis inlusionibus*) aux divers aspects utiles de la chasteté pour montrer aux moines comment lutter contre ceux qui sont nocifs et des vrais obstacles à l'accès à la pureté parfaite⁷⁸². Seuls les livres consacrés à la prière (*Inst.* 2-3 et *Conf.* 9-10) occupent une place plus importante. Ces trois chapitres constituent donc « une substantielle et unique collection des matériels relatifs à la sexualité monastique masculine de la littérature monastique⁷⁸³. La cohérence de l'enseignement sur la sexualité ressort du fait que Jean Cassien commence à exposer dans les *Institutions* les fondements naturels (innés) de la disposition sexuelle et ses manifestations physiques, pour aborder par la suite dans les *Conférences* les implications spirituelles du choix par le moine d'être continent (*continens*) et chaste (*castus*). Nous commencerons par présenter et analyser les différents aspects naturels de la corporéité qui touchent la sexualité, car celle-ci peut être vue comme un premier obstacle dans l'obtention de la chasteté corporelle. Après nous passerons à l'analyse des mots clés qui définissent la conception de la chasteté. Enfin on verra comment cette question s'insère dans l'ensemble de sa pensée spirituelle comme une étape décisive

⁷⁸¹ C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 64.

⁷⁸² Cf. *Conf.* 12, 2: *perfectionem puritatis*...

⁷⁸³ C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 63.

vers la dimension d'intériorité de l'homme, car une maîtrise parfaite des instincts corporels permet au moins de se concentrer sur l'obtention de la *puritas cordis*.

Lisons d'abord les textes où est abordé le plan physiologique de la sexualité avec les mouvements naturels de la chair ou du corps (*motus carnalis* ou *motus corporalis*)⁷⁸⁴. Par ces expressions il indique l'excitation masculine manifestée dans l'érection pendant le repos ou sommeil, qui est selon lui un phénomène rencontré aussi chez les enfants, d'où ressort l'innocence de ces mouvements :

Ne voyons-nous pas, par exemple, les premiers mouvements de la chair non seulement chez les enfants encore à l'âge de l'innocence et qui n'ont pas le discernement du bien et du mal, mais même chez les plus petits et ceux qui sont encore à la mamelle ? Sans avoir en eux le moindre commencement de concupiscence sont naturellement imprimés dans leur chair⁷⁸⁵.

Et Cassien ajout par la suite :

Ces mouvements charnels dont nous venons de parler sont utilement greffés sur notre nature par la providence du Créateur, afin d'inciter les hommes à propager une descendance [...]⁷⁸⁶,

Cassien reconnaît et souligne deux points intéressants, puisqu'il voit dans ces mouvements charnels (*motus carnales*) un caractère utile et également la providence divine (*providentia Creatori*) en ce qui concerne la reproduction humaine. Signalons qu'il revient deux fois dans la *Conf.* 12 sur cet aspect pour réaffirmer les causes physiologiques d'une simple érection qui peut être causée par la pression naturelle de la vessie, une explication physiologique qui lui permet d'en souligner le caractère innocent pour la vie spirituelle :

La seconde est que l'amas des urines qui confluent sans cesse durant notre repos, venant à combler la capacité de la vessie, provoque lui-même, dans les membres languissants, une excitation, à laquelle sont également sujets les enfants mêmes et les eunuques ; d'où il suit que, si le plaisir mauvais ne blesse point l'âme, en lui ravissant quelque consentement, la turpitude de son corps l'humilie néanmoins de confusion⁷⁸⁷.

⁷⁸⁴ Voir *Inst.* 1, 11, 3 : *exterioris hominis motus* ; 6, 4, 1 : *integritate mentis et corporis...motu* ; 7, 3, 2 : *motus carnales* ; *Conf.* 7, 2 : *naturali motu* ; 7, 15 : *motu corporis* ; 12, 6 : *aestus corporis* ; 12, 7 : *carnis ...motum* ; 12, 11 : *corporis motum* ; 12, 12 : *corporis motu* ; 22, 6 en citant *Rm* 6, 12 : *corporis motui*.

⁷⁸⁵ *Inst.* 7, 3, 1: *Ut puta carnis simplices motus nonne uidemus non solum in pueris, in quibus adhuc innocentia boni malique praeuenit discretionem, uerum in paruulis atque lactantibus? Qui cum ne initium quidem ullius libidinis in semet ipsis habeant, motus carnis naturali incitamento sibi inesse designant.*

⁷⁸⁶ *Inst.* 7, 3, 1-2 : *Namque hi quos supra diximus motus carnales ob reparationem subolis et posteritatis propaginem suscitandam utiliter sunt corpori nostro providentia Creatori inserti [...].*

⁷⁸⁷ *Conf.* 12, 9 : *Secundo, quod etiam urinae collectio, cum uesicae capacitatem quiescentibus nobis indesinenti confluxu interni umoris oppleuerit, excitet membra marcentia, quod etiam uel spadonibus eadem nihilominus lege contingit. Unde fit ut, si non oblectatio libidinis uulnerat mentis adsensum, confusione tamen eam humiliet turpitudine membrorum.*

Et dans *Conf.* 12, 11 il dit :

Par la suite, pour faire concorder la loi du corps avec celle de l'âme, l'excès est à mortifier jusque dans l'usage de l'eau, en sorte que l'amas des humeurs quotidiennes s'écoulant plus paresseusement dans les membres desséchés, rende ce mouvement corporel que vous pensez inévitable, non seulement très rare, mais languissant, et ne suscitant, pour ainsi parler, qu'un feu sans ardeur, une flamme qui, au lieu de brûler, soit rosée⁷⁸⁸.

Après les conseils de modération concernant la ration quotidienne du pain Cassien ajoute donc que les restrictions d'eau sont elles aussi bénéfiques pour régler peut-on dire ce mouvement corporel (*motus corporalis*), qui peut être causes de pollutions nocturnes comme nous allons voir par la suite. Nous trouvons ici, sans aucun doute, l'écho de la conception de saint Antoine relative à ce mouvement naturel (*motus corporalis, κίνησις*)⁷⁸⁹. En plus Cassien connaissait bien aussi la conception évagienne⁷⁹⁰ sur les méfaits de l'excès de l'eau relatifs aux manifestations des fantômes et des illusions de nuit⁷⁹¹.

a) *Les pollutions et les rêves érotiques*

Un autre aspect abordé est celui des pollutions⁷⁹², décrites à travers le discours de l'abbé Moïse comme quelque chose qui tient de la une nécessité naturelle de libérer les humeurs qui résultent de la consommation de la nourriture et des boissons :

Ce qui s'est une fois amassé dans les moelles par l'abondance des aliments sera nécessairement rejeté ; et c'est la loi même de la nature qui le chasse,

⁷⁸⁸ Cf. *Conf.* ; 12, 11 : *Et idcirco, ut cum lege animi lex quoque congruat corporalis, etiam in ipsius aquae potu ita est nimietas castiganda, ut umoris cotidiani illa collectio pigrius arefactis influens membris illum quem ineuitabilem putatis corporis motum non solum rarissimum, uerum etiam lentum reddat ac tepidum, frigidumque ut ita dixerim ignem et absque ullius adustionis ardore rorantem suscitet flammam.*

⁷⁸⁹ *Les Apophtegmes des Pères*, Collection systématique Chapitres I-IX, p. 240-241 (ch. 5,1). Voir aussi p. 446-447 (ch. 9, 25) et p. 448-449 (ch. 9, 26) comme *κίνησις πάθος* pour désigner le mouvement passionnel.

⁷⁹⁰ Voir ÉVAGRE, *TP* 16-17 : « Lorsque notre âme convoite des nourritures variées, qu'elle réduise alors sa ration de pain et d'eau, afin d'être reconnaissante même pour une simple bouchée. [...] L'usage restreint de l'eau contribue beaucoup à la continence ». Évagre le Pontique parle aussi « des mouvements naturels du corps dans le sommeil (*τοῖς ὑπνοιστοῦ σώματος φυσικαὶ κινήσεις*) » p. 628-629 (*TP* 55), expression qui est synonyme avec celle de *naturalis motus carnis* (*Conf.* 12, 7).

⁷⁹¹ Voir l'analyse des *Conf.* 22, 6, p. 208.

⁷⁹² *Inst.* 6, 7 : pollutione ; 12, 21 : *pollutione corporis* ; *Conf.* 4, 15 : *genitali* pollutione ; 12, 8 : pollutionem ; 20, 12 : *somnii* pollutionem ; 22, 6 : *pollutio* ; 23, 7 : *pollutionem...somnia* ; 23, 17 : pollutionem ; *Inst.* 6, 20 : *egerantur obscenae* ; *Conf.* 2, 23 : *egeri* ; 2, 23 : *egerat* ; 7, 27 : *humanas egestionis* ; 12, 8 : *egestionibus* ; 22, 3 : *corporis egeratur* ; 22, 3 : *fluxus...egestionis* ; *egestionis* ; *egestionis* ; 22, 5 : *egestionem* ; 22, 6 : *egeret* ; *egestionis inpurae* ; *immundas egestionis*.

car elle ne souffre pas que séjourne en elle l'exubérance d'aucune humeur superflue, comme lui étant nuisible et contraire ⁷⁹³.

Cassien nous fournit quelquefois différentes estimations relatives à la fréquence de ces pollutions nocturnes qui selon lui peuvent se manifester une fois tous les deux mois :

[...] il est au-delà de la nature de supprimer complètement et définitivement ces pollutions, de même est-ce le propre d'une très grande vertu que de restreindre cette nécessité de la nature, à des cas inévitables et fort rares, nécessité qui a coutume d'affecter le moins tous les deux mois ⁷⁹⁴.

Donc, notre auteur exprime peut-être ici sa propre expérience et non pas celle d'une règle établie par les anciens (*seniores*). Stewart note que Jean Cassien lorsqu'il reprend ce sujet dans la XXII^{ème} *Conférence*⁷⁹⁵ devient plus prudent⁷⁹⁶ en parlant de « quelques mois », mais nous observons que le *Conférencier* se sert du terme *menses* qui peut être traduit en français comme *règles* ou *écoulement menstruel* qui indique en fait une fois par mois. Nous ne voulons pas insister trop sur l'analyse de la fréquence de ces pollutions, mais il faut conclure que ce sujet-là est réellement important pour Cassien, qui, au sujet de la fréquence, fait surtout le lien avec la manière de vivre de chacun, le niveau de l'effort ascétique, le jeûne, le travail, mais également l'âge ou des maladies dont souffrent les moines. D'ailleurs, il souligne qu'échappent à ces pollutions seulement ceux qui sont arrivés à un niveau très haut dans la vie spirituelle, ou pour ceux qui souffrent une infirmité ou sont âgés :

Nous sommes obligés toutefois de le reconnaître, il s'en trouve plusieurs, qui, sans se donner le moindre souci, mais par le seul équilibre du tempérament ou la maturité de l'âge, n'éprouvent que plus rarement ces immondicités, ou même ne sont point du tout pollués par de tels épanchements ⁷⁹⁷.

⁷⁹³ Cf. Conf. 2, 23 : *Nam quod semel per escarum abundantiam concretum fuerit in medullis, necesse est egeri atque ab ipsa naturae lege propelli, quae exuberantiam cuiuslibet umoris superflui uelut noxiam sibi atque contrariam in semet ipsa residere non patitur.*

⁷⁹⁴ Inst. 6, 20 : [...] *quae pulsare monachum duobus interpositis mensibus solet.* Voir aussi Conf. 2, 23 ou Jean Cassien affirme que les pollutions peuvent se manifester même trois fois par an. Ces appréciations sont considérées par les pères du désert comme étant très fréquentes et cette réalité est reconnue par Cassien lui-même.

⁷⁹⁵ Conf. 22, 6: *Ut ergo falax imaginatio somniorum, in lectrix egestionis impurae, uel in perpetuum uel certe, ut secundum humiliores siue communem dixerim statum, certis mensibus ignoretur...*

⁷⁹⁶ C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 69: « Cassian gives various estimates for the frequency of natural nocturnal emissions, ranging from three times a year (Conf. 2, 23) to every two months (thought by the elders to be too frequent, Inst. 6, 20) or more prudently, *some months* (Conf. 22, 6) ».

⁷⁹⁷ Conf. 22, 3 : [...] *licet nos necesse sit confiteri interdum etiam absque ulla mentis industria uel per temperiem corporum uel per aetatis maturitatem quosdam rarius sordidari uel certe fluxus istius egestionis non pollui.*

Même s'il affirme ce caractère naturel des pollutions (*egestiones*) il n'exclut pas l'idée d'affaiblir leur fréquence, car lorsqu'elles ne sont pas accompagnées par des fantasmes (*fallaces imagines*) elles sont décrites comme *simplices*⁷⁹⁸, mais quand elles apparaissent avec les passions elles deviennent une source pour la manifestation des vices⁷⁹⁹. Ainsi donc, ces pollutions représentent une réalité physiologique. Il y a néanmoins des exceptions très rares des moines auxquels Dieu a accordé le don d'une pureté parfaite comme c'est le cas de l'abbé Serenus⁸⁰⁰ et « d'un petit nombre d'hommes pareils à lui »⁸⁰¹. Pour cette raison Jean Cassien exclut ces exceptions de son échelle progressive des degrés de la chasteté⁸⁰².

Jean Cassien présente aussi dans une perspective positive du point de vue de la progression spirituelle la manifestation des pollutions nocturnes et leur rôle dans le progrès spirituel. Il compare ainsi l'homme viril et l'eunuque, puisque le premier a une chance de plus par rapport au dernier, auquel manque la motivation corporelle, pour gagner la chasteté. Donc, l'eunuque se confronte seulement à la lutte dans son cœur, qui est une bataille plus facile dans ce cas-là, étant donné qu'elle ne se manifeste pas physiquement⁸⁰³: « [...] il n'est pas niable qu'ils (les eunuques) puissent acquérir la chasteté avec moins de travail et d'application »⁸⁰⁴.

Cassien cherche à comprendre si le moine est responsable moralement de l'apparition des rêves érotiques et des pollutions nocturnes. D'un autre côté, comme le dit Stewart, Cassien est en priorité intrigué par le phénomène des pollutions en soi, au-delà de la question de la culpabilité morale des pollutions. Elles sont comme du degré de chasteté dans l'inconscient et dans le subconscient du moine (l'aspect d'une psychologie spirituelle). Selon Cassien, les moines qui n'ont pas eu, avant d'entrer en monastère, d'expériences sexuelles, ont manifestement des rêves plus « simples » que les autres qui ont eu l'expérience sexuelle ;

⁷⁹⁸ *Inst.* 3, 5 : *umorum naturalium polluat...etiam puri ac simplicis somni* ; 7, 3, 1 : *ut puta carnis simplices motus* ; *Conf.* 4, 15 : *simplici conmotione carnis* ; 7, 2 : *simplici ac naturali motu* ; 12, 7 : *uel simplicem carnis preferat motum* ; 12, 12 : *simplici ...corporis motu* ; 22, 3 : *egestionis simplicem* ; 22, 3 : *simplici fluxus illius egestione nos polluat* ; 22, 6 : *etiam istum innoxium ac simplicem corporis motum*.

⁷⁹⁹ Cf. *Conf.* 2, 23 : *Quod tamen sine ullo pruritu quietus egerat sopor, non fallax imago index occultae uoluptatis eliciat*.

⁸⁰⁰ Cf. *Conf.* 7, 1-2 et 12, 7.

⁸⁰¹ Selon *Conf.* 12, 7 : *Et ita demum quis ad illam beati Sereni paucorumque similium uirorum perueniet puritatem...*

⁸⁰² Voir l'analyse dans le dernier sous-chapitre sur la chasteté : « VII.3.f). Un degré au-dessus des autres ».

⁸⁰³ Voir aussi C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 70.

⁸⁰⁴ *Conf.* 12, 10 : *[...] licet nequaquam si discredendum minore ab eis castimoniam posse labore ac studio comprehendere*.

ainsi pour les derniers les souvenirs peuvent naître des rêves qui troublent⁸⁰⁵. Dans sa *Conférence XII* où il présente une liste des six degrés de la chasteté, Jean Cassien met en sixième place cet aspect :

Ceux qui ont l'expérience de l'union charnelle, sont trompés d'une sorte, et ceux qui ne l'ont pas, d'une autre sorte. Les rêves qui agitent ces derniers, sont plus simple et plus purs ; une diligence plus facile et un moindre labeur réussissent à les éliminer⁸⁰⁶.

Il s'agit donc en fait d'une certaine culpabilité de la part du moine, il est obligé de faire un effort ascétique plus lourd que les autres pour effacer ses souvenirs qui sont encore des mauvaises sources qui l'empêchent d'arriver à son but. On lit encore dans *Inst. 6* à propos de notre négligence comme responsable pour les mauvaises pensées pendant le sommeil :

En effet, la qualité des pensées, gardées plus négligemment pendant le jour à cause des distractions, s'éprouve par le repos de la nuit. Aussi, quand intervient une illusion de ce genre, il ne faut pas en imputer la faute au sommeil, mais à la négligence du temps précédent⁸⁰⁷.

En mettant les rêves (ici par le repos il comprend les rêves) nocturnes (*quietes nocturnae*) en relation directe avec les expériences vécues pendant la journée, et surtout avec les pensées, Jean Cassien suit la même ligne que quelques-uns de ses prédécesseurs, et tout particulièrement Tertullien : dans son *De anima*⁸⁰⁸ celui-ci expose une classification des rêves en montrant qu'ils ont trois sources : les démons, Dieu et l'âme elle-même, thèse qui nous fait songer à la conception cassinienne sur le triple principe des pensées⁸⁰⁹. Nous rappelons également la *Question 22* du *Regulae brevius tractatae* où saint Basile précise que les rêves « proviennent des mouvements désordonnés qui naissent en l'âme durant le jour »⁸¹⁰. Cette réalité nous la rencontrons aussi dans le *Traité pratique d'Évagre* :

⁸⁰⁵ C. STEWART, *op. cit.*, p. 82.

⁸⁰⁶ *Conf. 12, 7 : Aliter enim falluntur hi qui carnalem copulam norunt, aliter qui femineae sunt commixtionis expertes. Hi enim sicut simplicioribus ac purioribus somniis inquietari solent, ita etiam faciliore diligentia ac minore possunt labore purgari.*

⁸⁰⁷ *Inst. 6, 11 : Qualitas enim cogitationum quae distentionibus diei negligentius custoditur, probatur quiete nocturna. Et idcirco cum intercesserit aliqua talis inclusio, non culpa somni credenda est, sed negligentia temporis praecedentis.*

⁸⁰⁸ Cf. TERTULLIEN, *De anima*, PL 2, col. 175C-176B. Pour une analyse détaillée sur la classification de Tertullien voir J. H. WASIZNIK, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*, éd. Brill, Boston, 2010, p. 500-506.

⁸⁰⁹ Voir notre sous-chapitre : « XI. 3. Le triple principe des pensées : *discretio* comme fondement de l'examen de conscience ».

⁸¹⁰ Cf. BASILE DE CESAREE, *Regulae Brevius Tractatae*, PG 31, coll. 1097C (pour la traduction en français voir SAINT BASILE, *Les Règles Monastiques*, introd. et trad. par L. Lèbe, éd. Maredsous, 1969, p. 188 (*Question 22*)).

S'ils [rêves] ne s'accompagnent pas des images, les mouvements naturels du corps dans le sommeil signifient que l'âme est jusqu'à un certain point en bonne santé ; mais s'il se forme des images, c'est un indice de mauvaise santé. S'agit-il des visages indéterminés, pense que c'est là le signe d'une passion ancienne ; sont-ils déterminés, c'est que la blessure est récente ⁸¹¹.

Guillaumont⁸¹² à propos de ce texte fait remarquer que par l'expression « blessure récente » nous devons comprendre l'influence des impressions de la veille sur les rêves, qui montre encore une fois que Jean Cassien dans le contexte des *Inst.* 6, 11 se rallie à la tradition avant lui sur ce sujet-là.

Cassien continue son exposé en indiquant les signes principaux qui montrent quand le moine doit intensifier son effort ascétique pour acquérir la pureté du cœur par l'effacement des souvenirs de passé :

Voici donc le premier soin que nous devons apporter pour purifier notre cœur : lorsque le démon par sa ruse subtile a insinué dans notre cœur le souvenir de la femme, en commençant par notre mère, nos sœurs, nos parentes ou certaines femmes pieuses, nous devons le plus vite possible chasser ce souvenir de nous-mêmes, de peur que, [...] le tentateur n'en prenne occasion pour nous faire insensiblement penser ensuite à d'autres femmes, et introduire ainsi en nous de mauvaises pensées ⁸¹³.

Ce texte des *Inst.* 6, 13 fait écho à un passage de la *Vita Antonii*⁸¹⁴ et du chapitre 54 du *Traité pratique d'Évagre*⁸¹⁵. Mais Cassien insiste davantage sur le souvenir de la femme (*memoria sexus femineus*)⁸¹⁶. Jean Cassien exhortait donc les moines à effacer tous les souvenirs par rapport à la femme, et c'est un trait fondamental et traditionnel de la vie monastique⁸¹⁷: la possibilité d'apparition des pensées obsessionnelles ou nocives (*noxiae*

⁸¹¹ ÉVAGRE, *TP* 55.

⁸¹² Cf. Note de bas page 630 du *TP* 55.

⁸¹³ *Inst.* 6, 13 : *Haec igitur erit purgationis huius prima custodia, ut, cum menti nostrae memoria sexus feminei per subtilem suggestionem diabolicae calliditatis obreperit, primum recordatione praemissa matris, sororum uel parentum seu certe feminarum sanctarum quantocius eam de nostris recessibus extrudere festinemus, ne, si fuerimus in ea diutius inmorati, occasionem sexus semel indeptus inlex malorum ad eas personas exinde subtiliter deuoluat ac praecipitet mentem, per quas noxias cogitationes possit inserere.*

⁸¹⁴ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *VA* 5, 2 : « Il tenta d'abord de le détourner de l'ascèse en lui remettant en mémoire ses biens, le soin qu'il devait à sa sœur, ses relations familiales, l'amour de l'argent, le désir de la gloire, le plaisir d'une nourriture variée et les autres agréments de la vie [...] ».

⁸¹⁵ ÉVAGRE, *TP* 54 : « Quand, dans les imaginations du sommeil, les démons, s'attaquant à la partie concupiscible, nous font voir des réunions d'amis, des banquets de parents, des chœurs de femmes et de tous autres spectacles du même genre générateurs de plaisir, et que nous accueillons ces images avec empressement, c'est qu'en cette partie-là nous sommes malades et que la passion y est forte ».

⁸¹⁶ Voir aussi *Conf.* 20, 9.

⁸¹⁷ Dans les *Apophtegmes* nous trouvons de multiples récits d'où ressort le fait que le moine doit lutter contre tous les images et souvenirs des femmes, comme par exemple : Les *Apophtegmes* des Pères, Collection systématique Chapitres I-IX:p. 138-139 (ch. 2, 26) ; p. 260-261 (ch. 5, 26) ; p. 282-283 (ch. 5, 42) ; p. 302-303

cogitationes) pendant le repos de nuit qui pouvaient naître des rêves érotiques, et par conséquence des pollutions nocturnes pas innocentes. L'auteur souligne ce rapport entre les rêves érotiques et les pollutions nocturnes qui était, selon Rousselle, un sujet assez débattu dans la littérature médicale à l'époque de Cassien⁸¹⁸. C'est chez saint Antoine que nous trouvons exprimée cette exhortation contre le désir ou le souvenir d'une femme d'une manière très impérative : « Le désir d'une femme [...], nous ne le retiendrons absolument pas »⁸¹⁹.

Une question se pose : d'où vient cette apparente ambiguïté chez Cassien concernant la culpabilité morale pour les manifestations des pollutions nocturnes ? En effet, tantôt il soutient l'idée que les pollutions sont le résultat des mouvements naturels de l'homme, de sa physiologie, tantôt il affirme avec la même force que celles-ci sont des conséquences de la négligence et de souvenirs mauvais du mémoire du moine⁸²⁰.

Ce qui appartient à la nature n'est donc pas mauvais en soi selon Cassien, mais ce qui est détourné volontairement du sens et de la nécessité de la nature devient un obstacle pour le progrès spirituel de l'homme. De la sorte, notre auteur montre subtilement qu'il s'agit du manque de pouvoir de la volonté sur les mouvements du corps, par l'intempérance (*intemperantia*) et la négligence (*negligentia*), à la fois l'excès et l'indifférence nuisibles dans le domaine de l'ascèse. Toutefois, vers la fin de ses *Conférences*, Jean Cassien reviendra sur ce sujet-là pour nuancer sa vision : il minimisera quelque peu la gravité de ce péché en comptant *somnii polutio* parmi les péchés mineurs de la vie quotidienne du moine :

Quant à ces manquements minimes où *le juste tombe sept fois le jour et se relève*, il y a toujours matière au repentir. Car nous les commettons fréquemment chaque jour, volontairement ou non, par ignorance et oubli, par pensée ou par parole, par surprise ou impulsion, par la fragilité de la chair et les pollutions du sommeil⁸²¹.

(ch. 5, 50) ; Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique Chapitres X-XVI, SC474, introd. trad. et notes par J.-CL. GUY, éd. CERF, Paris, 2003 : p. 24-25 (ch. 10, 19) ; p. 264-265 (ch. 14, 6).

⁸¹⁸ Sur ce sujet et les rapports entre la littérature médicale et celle ascétique voir A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle II^e-IV^e de l'ère chrétienne*, éd. PUF, 1983, p. 13-35.

⁸¹⁹ Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, VA 19, 5.

⁸²⁰ *Conf.* 12, 8 : « [...] c'est avec une juste appréciation des choses qu'il décidera des exigences de la pureté, sans donner dans l'erreur de ceux qui s'excusent sur la condition naturelle, de souillures qui passent les nécessités de la nature et ne sont dues qu'à leur négligence, quand il est constant que ce sont eux plutôt qui font violence à la nature, pour multiplier des pollutions qu'elle ne produirait pas elle-même, ils attribuent leur intempérance à la nécessité de la chair, bien plus à son créateur même, et tournent leurs propres fautes à l'infamie de la nature ».

⁸²¹ *Conf.* 20, 12 qui cite *Pr* 24, 16 : *Aut enim per ignorantiam, aut per obliuionem, aut per cogitationem, aut per sermonem, aut per obreptionem, aut per necessitatem, aut per fragilitatem carnis et somnii pollutionem singulis diebus uel inuiti uel uolentes frequenter incurrimus [...]*.

En effet, Cassien ne change pas de perspective, mais il traite ce sujet en fonction d'un contexte précis : son objectif étant ici pédagogique et pastoral, car il s'adresse plutôt aux jeunes moines qui ne sont pas perfectionnés dans leur vie spirituelle.

b) Les causes des pollutions

Au-delà de la question de la culpabilité morale en ce qui concerne l'apparition et les manifestations des pollutions nocturnes, Cassien à travers une question posée par Germain à l'abbé Theonas veut éclaircir un aspect essentiel et délicat pour lui, à savoir les causes de celles-ci :

Pourquoi dans le temps même de nos plus grandes ardeurs à jeûner, nous sentons s'élever dans notre chair des combats plus violents ; et souvent, à notre réveil, nous sommes si abattus de l'immonde pollution que nous avons subie, que, toute confiance nous abandonnant, nous n'osons même plus lever pour la prière⁸²².

La réponse de Theonas devient une vraie synthèse sur ce sujet dans la *Conférence* suivante⁸²³ où il parle des illusions de la nuit. Ainsi, Jean Cassien par la bouche de Théonas donne les trois causes de la manifestation des pollutions nocturnes :

La science des médecins spirituels s'appliqua d'abord à considérer *la première cause* de semblables maladies, qui consiste dans l'excès de la nourriture [...] Il pense donc sans retard à l'examen de *la deuxième cause*. N'est point par la faute de l'âme et de la chair, exténuée de jeûnes, et poursuivie d'illusions impures ? Il s'en trouve, en effet, et des plus austères, qui s'élèvent insensiblement de la pureté de leur corps. Mais, alors, c'est le vice de la superbe qui leur ménage une pollution, parce qu'ils ont cru obtenir par leurs forces humaines ce qui est un don très particulier de Dieu, la chasteté du corps. On interroge donc le frère. Se croirait-il capable d'une telle vertu par ses propres efforts, en sorte qu'il se puisse passer du secours divin ? Mais lui d'abominer une idée si impie. Il affirme humblement qu'il n'eût pas conservé son corps pur, même les autres jours, si la grâce divine ne l'avait aidé. Dès lors, ils se rabattent incontinent sur *la troisième cause*. Tout est clair : on est en face d'une secrète machination du diable. Assurés qu'il n'y a faute ni de l'esprit ni de la chair, les anciens décident hardiment que le frère doit prendre part au sacré banquet ⁸²⁴.

⁸²² Conf. 21, 35.

⁸²³ Conf. 22.

⁸²⁴ Conf. 22, 6 : *Sed cum primam causam morbi huius spiritalium medicorum doctrina discuteret, quae solet ex abundantia ciborum praesumptione descendere[...], ad secundam huius ualitudinis causam ilico transtulerunt inquisitionis indaginem, discutientes ne animae forsitan culpa caro exhausta ieiunio impuris inlusionibus urgueretur, quibus etiam districtissimi uiri, cum paulum elati de sui corporis fuerint puritate, per superbiae uitium polluuntur, quod scilicet donum praeicipuum dei, id est corporis castitatem, humanis se uirtutibus obtinuisse crediderunt. Interrogatus igitur utrum de industria sua ita se capacem huius crederet esse uirtutis, ut ope diuini non egeret auxilii, summa hunc impium ille sensum execratione detestans, cum se*

Si jusqu'à là nous avons déjà rencontré la cause de l'excès de la nourriture (*abundans cibus*) et la cause des mauvais souvenirs des moines qui ont fait avant d'entrer en monastère l'expérience de la vie charnelle, maintenant Cassien met en lumière deux autres causes majeures qui rendent possible l'apparition des pollutions nocturnes. D'un côté, c'est l'excessive confiance en ses efforts propres (*humanae uirtutes*) de la part du moine en ne tenant pas compte d'un aspect fondamental, à savoir la grâce de Dieu, la seule qui peut assurer totalement la pureté du corps, celles-ci étant en définitif un don divin par excellence (*donum praecipuum Deus*). De l'autre côté, c'est l'explication traditionnelle selon laquelle au-delà de tous les efforts ascétiques du moine, c'est la machination du diable (*diabolica insidia*) qui intervient et qui utilise toutes ses expériences physiques et psychiques pour décourager le moine et semer en lui le doute que tout ce qu'il fait est en vain. Quand nous parlons d'explication traditionnelle nous pensons principalement à ce texte attribué à saint Antoine qu'on trouve dans les *Apophtegmes* :

Abba Antoine dit : Je pense que le corps possède un mouvement naturel qui lui est intimement mêlé mais qui n'agit pas sans le consentement de l'âme ; il signifie seulement dans le corps mouvement sans passion. Il y a aussi un autre mouvement qui provient de la nutrition et de l'échauffement du corps par la nourriture et la boisson : par eux, la chaleur du sang excite le corps à agir. Mais il y a encore un autre mouvement, propre à ceux qui combattent, qui naît des machinations et de la jalousie des démons. Aussi faut-il savoir qu'il y a trois mouvements corporels : l'un venant de la nature, l'autre de l'indiscrétion dans les nourritures, le troisième des démons ⁸²⁵.

Ce passage est peut-être une source de Cassien, ce que suggère la comparaison avec *Conf.* 22, 6. Ainsi, nous pourrions dire que Jean Cassien à la suite d'Antoine organise son enseignement sur les pollutions et les illusions nocturnes en trois niveaux : celui physiologique (somatique) qui englobe le caractère naturel et l'excès de la nourriture, celui psychique, c'est-à-dire celui de la volonté humaine, et celui spirituel représenté par l'origine diabolique, mais aussi par la grâce de Dieu qui est la seule qui peut accorder une pureté parfaite. Au plan anthropologique et spirituel Cassien montre encore une fois, comme il l'a fait aussi dans le cas du symbolisme attribué aux habits monastiques, au jeûne et au travail manuel, que la dimension extérieure de l'homme rejoint celle intérieure, et que c'est

humiliter adstruxisset ne ceteris quidem diebus corporis puritatem retinere potuisset, nisi diuina in omnibus gratia fuisset adiutus, illi confestim ad causam tertiam recurrentes occultas diabolicae factionis insidias peruiderunt, probantesque nec animae culpam esse nec carnis sacrosanctis eum epulis debere misceri confidentissime censuerunt.

⁸²⁵ Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique Chapitres I-IX, p. 240-241 (ch. 5,1)

seulement par leur harmonisation que nous pouvons parler de la réussite du progrès dans la vie spirituelle.

VII. 2. Continens et castus : étymologies et distinction

Dans le contexte des *Inst.* 6, 4 Jean Cassien introduit une distinction essentielle⁸²⁶ qui éclaire toute sa perspective concernant le domaine de la sexualité dans la vie du moine, et qui sera développée dans les *Conférences XI (De perfectione)* et *XII (De castitate)*. Deux aspects fondamentaux, ou peut-on dire deux étapes différentes, caractérisent le chemin du moine vers la pureté corporelle : continence et chasteté ; et cette distinction qui vise également le couple *exterior-interior* :

En effet, ce sont deux choses différentes que d'être continent- c'est-à-dire *enkratès* – et d'être chaste et, pour ainsi dire, à cet état d'intégrité ou d'incorruption qu'on appelle *hagnos*⁸²⁷, vertu qui n'est guère accordée qu'à ceux-là seuls qui demeurent vierges dans leur chair et dans leur esprit, comme furent, on le sait, les deux Jean dans le Nouveau Testament et, dans l'Ancien, Elie, Jérémie et Daniel. On peut à juste titre ranger dans la même catégorie ceux qui, après l'expérience de la corruption, parvinrent au prix d'un effort persévérant et méthodique à un semblable état de pureté de l'esprit et du corps, le seul mouvement de la nature et non plus l'assaut de la concupiscence leur faisant éprouver les aiguillons de la chair. C'est cet état que nous disons pouvoir très difficilement être atteint au milieu de la multitude⁸²⁸.

On a dans ce passage deux typologies, continent et chaste, de la sexualité des moines. Il est remarquable, linguistiquement, que Cassien emploie en même temps dans ce texte des mots en latin mais aussi leur équivalent en grec, en sachant qu'il s'adresse à un auditoire par excellence de langue latine, sans doute surtout pour souligner que cette distinction représente un héritage de la tradition des pères. Par exemple chez saint Basile le Grand nous rencontrons cette définition de la continence :

⁸²⁶ Cassien revient sur cette distinction dans les *Conf.* 11 et 12.

⁸²⁷ C'est la seule occurrence de ces deux termes grecs dans l'œuvre de Cassien.

⁸²⁸ *Inst.* 6, 4 : *Nem tamen ex hoc negare nos putet etiam in congregatione fratrum positos inueniri continentes : quod perfacile posse fieri confitemur. Aliud enim est continentem esse, id est ἐγκρατῆ, aliud castum, et ut ita dicam in affectum integritatis uel incorruptionis transire, quod dicitur ἁγνόν, quae uirtus illis solis tribuitur maxime, qui uirgines uel carne uel mente perdurant, ut uterque Iohannes in nouo testamento, in ueteri quoque Helias, Hieremias, Danihel fuisse noscuntur. In quorum gradu hi quoque non inmerito reputabuntur, qui post experimenta corruptionis ad similem puritatis statum per laborem longum et industriam integritate mentis et corporis peruenerunt et aculeos carnis non tam impugnatione concupiscentiae turpis, quam naturae tantummodo motu sentiunt. Quem statum dicimus difficillime posse inter hominum turbas adprehendi.*

La tempérance est la destruction du péché, l'anéantissement des passions, la mortification du corps, jusque dans ses appétits et ses désirs, le principe de la vie spirituelle et le gage des biens éternels, car elle brise en elle l'aiguillon de volupté⁸²⁹.

Nous voyons que pour le cappadocien la tempérance (*ἐγκρατής*, *continens*) est conçue comme un moyen ascétique destiné à la lutte contre les passions corporelles. De même, c'est dans le *Traité pratique* évagrien où maintes fois nous trouvons une conception presque similaire, avec une nuance qui sera accrue par Cassien au sujet de la fonction de la continence et de ses limites :

Les passions de l'âme tirent des hommes leur origine, celles du corps, du corps. Et les passions du corps sont retranchées par l'abstinence (*ἐγκράτεια*), celles de l'âme par l'amour spirituel (*ἀγάπη*)⁸³⁰.

C'est presque dans le même esprit que Cassien présente⁸³¹ la distinction entre la continence et la chasteté, mais pour lui la continence vise plutôt la pureté du corps comme rôle essentiel de lutter contre l'instinct sexuel, et la chasteté (*castitas*) concerne une pureté parfaite du corps et également de l'esprit. Son devancier, Évagre, n'opère pas cette distinction, car comme nous l'observons par exemple dans son *Traité pratique* (ch. 17 et 89) il se sert du terme *ἐγκράτεια* pour désigner le moyen de combattre la gourmandise, et celui de *σωφροσύνη* (continence) dans son sens restreint pour ce qui concerne le refus de la fornication (*πορνεία*)⁸³².

Pour Cassien le terme de *continentia* en tant qu'équivalent du grec *ἐγκράτεια* a plusieurs sens, car il est employé pour désigner aussi d'autres pratiques ascétiques que pour celle contre l'acte charnel. Nous avons déjà observé dans notre chapitre sur le jeûne lorsque Cassien lie la gourmandise avec la fornication en disant que la dernière découle de la première, et ici il montre que le terme *continentia* peut être aussi employé pour la sexualité, et celui de la *concupiscentia* de même pour la gourmandise⁸³³.

Le deuxième terme présent dans *Inst.* 6, 4), celui de chaste (*castus*), est vu par Jean Cassien comme un état supérieur à celui de continent (*continens*) ; pour cela il souligne le fait qu'il faut passer ensuite à cet état « d'intégrité ou d'incorruption qu'on appelle *hagnos* ».

⁸²⁹ Voir BASILE DE CESAREE, *Regulae Fusius Tractatae*, PG 31, coll. 964B, 1. Pour la traduction voir SAINT BASILE, *Les Règles Monastiques*, p. 87 (*Question 17*).

⁸³⁰ ÉVAGRE, TP 35. Voir également TP 68.

⁸³¹ Voir aussi *Conf.* 11, 8.

⁸³² ÉVAGRE, TP 17 et TP 89. Voir aussi les commentaires faites par Guillaumont à ces chapitres.

⁸³³ Voir notre sous-chapitre « V.4. Du jeûne corporel au jeûne spirituel ».

Nous voyons que notre auteur fait usage de cet adjectif grec (*αγνος*)⁸³⁴ qui signifie plutôt « pur », pour renforcer l'idée que cet état de la vraie pureté du corps est en fait le but à atteindre par le moine. D'ailleurs Jean Cassien n'emploie pas seulement le mot *castitas*, mais aussi son synonyme *castimonia*, préférant surtout le premier⁸³⁵. Jean Cassien nous donne pour *castitas* aussi un autre synonyme, à savoir *integritas*, qui se trouve vingt-trois fois dans les *Institutions*⁸³⁶ et dix-sept fois dans ses *Conférences*⁸³⁷. Pour finir ce catalogue lexical cassinien, mentionnons un dernier terme : il s'agit de *in corruptio*. L'usage de celui-ci n'a pas la même fréquence que les autres, mais en observant les divers contextes où il est présent pour désigner la chasteté nous dirions qu'il nous indique l'état achevé de celle-ci⁸³⁸, et parfois il est employé pour décrire l'état de la prière contemplative ou de feu⁸³⁹.

Un nouveau point à remarquer est lié aux exemples de chasteté représentés par des personnages du Nouveau et de l'Ancien Testament : pour eux, Cassien met en lumière une autre distinction : celle entre les deux grandes catégories des moines. Ainsi, le premier terme, *continens*, désigne l'état limité auquel un moine, en l'occurrence le cénobite, peut arriver du point de vue de la pureté corporelle, tandis que le *castus*, désigne l'état d'une parfaite pureté auquel seulement l'ermite arrive, pour cette raison il dit que cet état est difficile à atteindre cet état « au milieu de la multitude », expression par laquelle il faut comprendre les *coenobia*. C'est une autre manière métaphorique propre à Cassien d'exprimer un des aspects favoris de son enseignement spirituel, à savoir de quelle manière le continent doit passer à

⁸³⁴ *A Patristic Greek Lexicon*, G.W.H. LAMPE, éd. Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 22 et p. 403. Il faut mentionner que Jean Cassien ne fait pas de distinction de nature philologique par la différence qu'il note entre *ἐγκρατής / ἐγκράτεια* et *αγνος / αγνεία*, mais surtout il utilise le mot *ἐγκρατής* avec sa signification du grec, celui en désignant des diverses pratiques ascétiques en générale, mais en particulier il se réfère à la continence sexuelle, et *ἀγνος / ἀγνεία* c'est le terme spécifique en grec pour la chasteté.

⁸³⁵ 25 emplois de *castitas* dans *Inst. Praef.* 2 ; 5, 4, 3 ; 5, 7 ; 5, 9 ; 5, 11, 1 ; 5, 14, 3 ; capitula 6 (7 fois) ; 6, 6 (2 fois) ; 6, 8 ; 6, 14 ; 6, 17 ; 6, 19 ; 6, 22 (2 fois) ; 6, 23 ; 8, 22 ; 12, 3, 2 ; 12, 11, 3. Dans les *Conférences* 80 fois. Pour *castimonia* : 5 emplois dans *Inst.* : 1, 1, 2 ; 5, 9 ; 6, 1 ; 6, 18 ; 12, 20. Dans les *Conférences* 32 fois.

⁸³⁶ Cf. *Inst. Praef.* 2 ; 4, 24, 2 ; 5, 6 ; 5, 7 ; 5, 9 (2fois) ; 5, 10 ; 5, 14, 1 ; capitula 6 (2 fois) ; 6, 2 ; 6, 4, 1 (2 fois) ; 6, 8 ; 6, 16 ; 6, 18 (2 fois) ; 6, 19 ; 6, 20 ; 12, 10 ; 12, 11, 2 ; 12, 13 ; 12, 20.

⁸³⁷ Cf. *Conf.* 4, 15 (2 fois) ; 4, 16 ; 11, 14 ; 12, 2 ; 12, 4 ; 12, 6 ; 12, 10 ; 13, 6 ; 16, 3 ; 19, 16 ; 21, 23 (2 fois) ; 21, 33 ; 21, 36 ; 22, 3 ; 22, 5.

⁸³⁸ Voir *Inst.* 5, 18 : *quo [corpus] uerberibus continentiae castigato et ieiuniorum caestibus eliso uictori spiritui immortalitatis coronam et incorruptionis contulit palmam* ; 6, 19 cite saint Basile de Césarée : *Fertur sancti Basilii Caesariensis episcopi districta sententia : et mulierem, inquit, ignoro, et uirgo non sum. In tantum intellexit incorruptionem carnis non tam in mulieris esse abstinentia quam in integritate cordis, quae uere incorruptam perpetuo sanctimoniam corporis uel timore Dei uel castitatis amore custodit* ; *Conf.* 1, 10 cite *Ga* 5, 17 et 1 *Co* 15, 53 : *in corruptionem corpus* ; 16, 14 : *carnis incorruptio* ; 19, 16 : *castitatis atque incorruptionis* ; 21, 23 : *gaudio incorruptionis* ; 21, 32 : *ad incorruptionis perpetuae puritatem et castimoniam nos...* ; 21, 33 : *sancto incorruptionis* ; 22, 3 : *magistram incorruptionis*.

⁸³⁹ Cf. *Conf.* 1, 11 : *per incorruptionem perpetuam* ; 10, 11 : *orationis incorruptionem mens ...*

l'état de chaste ; pareillement à un moine est demandé de pratiquer tout autant la vie ascétique que celle contemplative. Cassien reprend ce thème de la distinction entre les deux catégories des moines en rapport avec la distinction *continens-castus* à travers l'image symbolique de la transformation de Jacob en Israël :

Celui-là donc qui dépasse le degré figuré par Jacob « le supplantateur », s'élève, après avoir paralysé le nerf de la hanche, du corps à corps de la continence pour supplanter les vices, au titre glorieux d'Israël, son cœur ne déviant plus de sa direction ⁸⁴⁰.

Cette image de Jacob qui devient Israël qui a été utilisée par notre auteur dans d'autres différents contextes⁸⁴¹ est maintenant destinée à mettre en valeur un autre aspect de l'épisode biblique (*Genèse* 32, 25-32) qui nous raconte l'histoire de la lutte avec l'ange du Dieu dont le patriarche doit le changement de son nom. Il s'agit du moment où l'ange a heurté le nerf de la cuisse (*obstupefactus femur neruus*), ce qui est interprété par Cassien comme l'effacement de l'instinct sexuel rencontré chez les moines qui sont arrivés à l'état de la chasteté parfaite⁸⁴².

Il est intéressant de préciser qu'après l'image du patriarche Jacob, Cassien va plus loin dans sa manière de se servir d'une interprétation allégorique à travers une autre image vétérotestamentaire lorsqu'il cite *Psaume* 75, 3 pour renforcer la distinction entre la continence et la chasteté, mais aussi pour sous-entendre la distinction entre les cénobites et les anachorètes :

Le bienheureux David a bien marqué, sous l'inspiration du Saint-Esprit, ces deux étapes distinctes : Dieu, dit-il, *s'est fait connaître en Judée*, c'est-à-dire dans l'âme qui doit confesser ses péchés, car Judée signifie confession ; mais Israël, c'est-à-dire en celui qui voit Dieu, selon une autre version, en l'homme parfaitement droit devant Dieu, Dieu n'est pas seulement connu, mais *grand est son nom*. Puis, il nous appelle vers des hauteurs plus sublimes encore ; il veut nous montrer le lieu même où Dieu prend ses délices : *Et sa demeure*, ajoute-t-il, *est établie dans la paix*, c'est-à-dire, non dans la mêlée des combats et la lutte contre les vices, mais dans la paix de chasteté et la perpétuelle tranquillité du cœur⁸⁴³. [...] *Le*

⁸⁴⁰ *Conf.* 12, 11: *Quisquis ergo intellectualis illius Jacob, id est subplantatoris transcenderit gradum, ab illa continentiae conluctatione ac supplantatione uitiorum obstupefacto femoris neruo ad Israhelis meritum perpetua cordis directione conscendent.*

⁸⁴¹ Voir nos analyses sur le symbolisme de cette image et sur la manière cassinienne de l'employer dans le chapitre « III.4. Les sources bibliques et patristiques. a) Jacob et Israël » et dans le sous-chapitre « VIII.2. La vocation de l'« homo interior » : de Jacob à Israël ».

⁸⁴² Voir aussi A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 289.

⁸⁴³ Sur « la perpétuelle tranquillité du cœur » voir notre analyse dans « X.3.La puritas cordis et les notions proches. c) *Tranquillitas* ».

*Seigneur, dit-il, aime les portes de Sion plus que toutes les tentes de Jacob*⁸⁴⁴.

Cassien s'appuie sur les paroles du psalmiste pour donner à la distinction *continence-chasteté* plus d'autorité et plus de sens spirituel. Il montre à présent que les deux sont en fait des étapes, d'où ressort l'idée de progression spirituelle, et ces étapes ont été reçues du Saint-Esprit. Ainsi l'auteur voit dans l'image de la *Judée* la vie pratique, celle qui présuppose la reconnaissance des péchés et la lutte contre eux, pour arriver à Israël, qui porte ici deux symbolismes, premier « celui qui voit Dieu » déjà étudié par nous⁸⁴⁵, et un deuxième « l'homme parfaitement droit devant Dieu », la vie contemplative, celle du moine accompli. Cassien continue son explication exégétique en contrastant les deux états en montrant que Dieu demeure dans *locus pax* qui est *castimonia pax* et qui se trouve en Israël, donc dans le parfait qui voit Dieu et qui n'est pas sujet de la lutte contre les vices charnels. Et « en poursuivant ses progrès il deviendra une Sion spirituelle, ce qui signifie « tour d'observation de Dieu », et il sera aussi la demeure⁸⁴⁶ de Dieu »⁸⁴⁷. Cette image du *Psaume 75*, 2-3 se rencontre aussi chez Évagre le Pontique pour lequel « les *θεωρητικοί* se trouvent dans la maison de Dieu et les *πρακτικοί* sont dans les jardins de la maison de Dieu »⁸⁴⁸.

Dans Conf. 12, 11 où il nous explique nettement la fonction de chaque étape :

Ainsi, la chasteté parfaite se distingue des commencements laborieux de la continence par une tranquillité inaltérable. Telle est, en effet, la consommation de la vraie chasteté : elle n'a plus à combattre les mouvements de la concupiscence charnelle, mais elle les déteste d'une horreur totale, et elle se conserve dans une constante et inviolable pureté. Ce ne peut être là rien d'autre que la sainteté. Heure où la chair cesse de convoiter contre l'esprit pour consentir à ses désirs et communier à sa vertu⁸⁴⁹.

⁸⁴⁴ Cf. Conf. 12, 11 qui cite *Psaume 75*, 2-3 et 86, 2 : *Quem ordinem etiam beatus David ita spiritus sancti uaticinatione distinxit, in primis inquiens notus in Iudaea deus, id est in anima, quae adhuc sub peccatorum confessione retinetur : Iudaea enim confessio interpretatur. In Israhel autem, id est in eo qui uidens deum siue ut quidam interpretantur rectissimus dei est, non solum notus, sed etiam magnum nomen est eius. Deinde ad sublimiore nos prouocans ac uolens etiam locum ipsum quo dominus delectatur ostendere et factus est, inquit, in pace locus eius, id est non in conflictu certaminis et conluctatione uitiorum, sed in castimoniae pace et cordis tranquillitate perpetua. [...] diligit enim dominus portas Sion super omnia tabernacula Jacob.*

⁸⁴⁵ Voir notre chapitre « III.4. Les sources bibliques et patristiques. a) Jacob et Israël ».

⁸⁴⁶ Sur l'habitation de Dieu voir également notre chapitre « IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint ».

⁸⁴⁷ Selon Conf. 12, 11 : [...] *ex hoc quoque proficiens gradua c Sion spiritalis, id est specula dei consequenter effectus arit etiam habitatio eius.*

⁸⁴⁸ Pour plus de détail sur l'interprétation évagrienne de cette image et les références où elle a été employée par le devancier de Cassien il faut consulter la note 69 de la page 182 de C. STEWART, *Cassian the Monk*.

⁸⁴⁹ Conf. 12, 11 : *Quamobrem perfectio castitatis a laboriosis continentiae rudimentis perpetua tranquillitate discernitur. Haec est enim uerae consummatio castitatis, quae non inpugnans carnalis concupiscentiae motus,*

Il ressort, donc, de ce tableau antithétique que la continence (*continentia*) est conçue comme un moyen limité uniquement à la répression de tout instinct sexuel qui peut assurer ainsi une pureté corporelle de ce point de vue-là. Quant à la chasteté (*castitas*) elle est définie par des expressions au superlatif. Il nous parle d'une chasteté parfaite (*perfectio castitas*) qui se caractérise par une « tranquillité inaltérable (*perpetua tranquillitas*) » en dépassant ainsi le niveau de la lutte contre le vice charnel (*carnalis concupiscentia motus*), et elle se garde dans une « constante et inviolable pureté (*iugis atque inuiolabilis puritas*) ». Si donc la continence signifie à mener un combat ascétique incessant, la chasteté parfaite représente la paix ou la tranquillité ininterrompue à laquelle le moine arrive s'il suit la recommandation cassinienne du début du livre 6 (*De spiritu fornicationis*) qui consiste à joindre à l'ascèse corporelle la surveillance sur les incessantes divagations du cœur⁸⁵⁰.

Tout ce vocabulaire employé par Cassien pour dessiner l'image de la chasteté nous fait songer à la terminologie qu'il utilisera pour décrire les différents états de la prière perpétuelle et contemplative⁸⁵¹. Les considérations finales de ce texte montrent en effet l'importance de la chasteté dans le programme de la progression spirituelle cassinienne. C'est dans cet état de la chasteté que l'être trouve son unité entre ses deux dimensions, extérieure et intérieure, et c'est le signe de la sainteté dans laquelle la lutte entre la chair et l'esprit prend fin. La dernière allégation nous renvoie à la quatrième *Conférence* de l'abbé Daniel (*De concupiscentia carnis ac spiritus*) où dans le chapitre 7, Cassien par la bouche de cet abbé invoque les paroles de l'Apôtre Paul adressées aux *Galates* 5, 17⁸⁵² pour esquisser sa conception relative à l'utilité de ce combat entre la chair et l'esprit⁸⁵³ en vue de l'obtention de la perfection de la vie spirituelle. C'est là un des motifs principaux pour

sed toto horrore detestans iugem atque inuiolabilem sui retinet puritatem nec potest aliud quid esse quam sanctitas. Hoc autem fiet, quando iam desines caro aduersus spiritum concupiscere desiderii eius uirtutique consenserit.

⁸⁵⁰ Cf. *Inst.* 6, 2 : *Nec enim sufficit solum corporale ieiunium ad conquirendam uel possidendam perfectae castimoniae puritatem, nisi praecesserit contritio spiritus et oratio contra hunc immundissimum spiritum perseverans, dein continuata meditatio scripturarum, huicque fuerit scientia spiritalis adiuncta, labor etiam opusque manuum, instabiles cordis peruagationes coercens ac reuocans, et ante omnia fundata fuerit humilitas uera, sine qua nullius penitus uitii poterit umquam triumphus adquiri.*

⁸⁵¹ Voir notre quatrième partie sur la prière.

⁸⁵² Cf. *Conf.* 4, 7 cite *Ga* 5, 17 : *caro enim concupiscit aduersus spiritum, spiritus uero aduersus carnem : haec autem inuicem aduersantur sibi, ut non quaecumque uultis illa faciatis.*

⁸⁵³ Pour une analyse détaillée sur ce texte paulinien il faut consulter l'article de B. JEANJEAN, « A propos des œuvres de la chair, l'interprétation et l'utilisation de *Ga* 5, 19-21 chez les Pères latin (III-V^{ème} siècles), p. 155-179 et celui de M. COUMONT, « La vie selon la chair, la vie selon l'esprit. Approches pauliniennes », p. 15-30, dans *Les Pères de l'Église et la chair. Actes du V^e colloque de La Rochelle. Les 9, 10 et 11 septembre 2011*, édités par P.-G Delage, éd. Caritas Patrum, 2012.

lesquels nous avons décidé après l'analyse des autres signes de la dimension extérieure (vêtements, jeûne et travail manuel) de traiter dans ce chapitre la conception cassinienne de la chasteté (*castitas*) : par celle-ci le moine fait le passage vers la pureté parfaite que Cassien nomme la charité (*caritas*) ou la pureté du cœur (*puritas cordis*)⁸⁵⁴, qui « servira », à son tour, de passage, selon son anthropologie spirituelle, vers l'accomplissement de l'homme intérieur dans la *contemplatio*. En fait, au début de la *Conférence* XII l'abbé Cheremon en répondant à une question posée par Germain, l'ami de Cassien, à la fin de la *Conférence* précédente⁸⁵⁵ explique l'importance majeure de celle-ci dans l'atteinte de l'autre paradigme, celui de la charité, mais également leur relation d'interdépendance :

La plénitude d'une charité si sublime appelle nécessairement l'infinie récompense d'une parfaite et indéfectible chasteté. Il y a là deux palmes étonnamment semblables, deux joies sœurs ; et si étroite est l'alliance qui les unit, qu'il est impossible de posséder l'une sans l'autre⁸⁵⁶.

Jean Cassien fait ainsi de la recherche de la chasteté la pièce principale de sa théologie ascétique en créant un paradigme de celle-ci. La chasteté parfaite est la clé pour harmoniser le corps avec l'âme à côté d'un autre paradigme, celui de la *puritas cordis* que nous étudierons ultérieurement⁸⁵⁷. La *perfectio castitatis*⁸⁵⁸ ou la *puritas castitatis*⁸⁵⁹ à côté de la *puritas cordis* se trouve à la base de la profonde transformation extérieure et intérieure expérimentée dans la vie monastique.

Contrairement au fait que ce sujet de la sexualité a été toujours un sujet presque tabou, peut-être à cause de son caractère obscur et apparemment intraitable, Jean Cassien l'aborde dans une autre perspective, ce qui le conduit à marquer la vraie valeur de l'effort ascétique dans le progrès spirituel. En même temps il faudrait s'interroger si le seul l'effort ascétique suffisait pour y arriver si c'est plutôt la grâce de Dieu qui résout entièrement cette question de la chasteté, l'ascèse et ses instruments n'ayant par conséquent aucune valeur. À cette question nous allons répondre par l'analyse des *Conf.* 12, 4 où Cassien à travers l'enseignement de l'abbé Cheremon explique :

⁸⁵⁴ Ce sujet nous allons le traiter dans la troisième partie de notre recherche « L'homme intérieur », particulièrement dans le chapitre « X. La notion de cor et celle de mens (*νοῦς*) dans le vocabulaire cassinien ».

⁸⁵⁵ Voir *Conf.* 11, 14.

⁸⁵⁶ *Conf.* 12, 1 : *Necesse est enim ut tam excelsae plenitudinem caritatis immensa illa perfectae atque perpetuae castimoniae praemia consequantur parque sit gaudium in tanta parilitate palmarum. Tanta enim sibi societate foederantur, ut una absque altera nequeat possideri.*

⁸⁵⁷ Voir le chapitre « X.3. La *puritas cordis* et les notions proches ».

⁸⁵⁸ Cf. *Inst.* 6, 22 et *Conf.* 12, 11.

⁸⁵⁹ Selon *Inst.* 5, 9.

Assurons-nous cependant que la plus austère abstinence, je veux dire la faim et la soif, ni les veilles, ou le travail assidu, ou l'application incessante à la lecture ne nous mériteront la pureté constante de la chasteté. Parmi ce continuel labeur, il faut encore apprendre de la maîtresse qu'est l'expérience, qu'une telle intégrité est un don libéral de la grâce divine. De notre persévérance infatigable dans ces exercices quel sera le fruit ? D'obtenir, en affligeant notre corps, la miséricorde du Seigneur ; de mériter qu'il nous délivre, par un bienfait de sa main, des assauts de la chair et de la tyrannie toute-puissante des vices. Mais ne nous flattons pas d'arriver par leur moyen à l'inviolable chasteté du corps que nous souhaitons. [...] Afin donc qu'elle nous demeure toujours, il faut s'appliquer infatigablement à la prière, en toute contrition et humilité de cœur⁸⁶⁰.

La première moitié de ce texte nous fait valoir le thème de l'expérience ascétique et son rôle dans la démarche de l'acquisition de la « pureté constante de la chasteté ». Au milieu du texte apparaît l'autre thème, celui de l'importance de la grâce de Dieu (*gratia diuina*). Et la deuxième moitié nous montre l'harmonisation des deux thèmes en soulignant la fonction de chacun. Ainsi, l'expérience ascétique comprend les attributs de la lutte menée par le *continent* et doit être caractérisée par une persévérance infatigable ; elle a pour rôle dans cette évolution spirituelle vers la *castitas* de gagner la miséricorde de Dieu, et de là sortira la grâce de Dieu qui accordera « l'inviolable chasteté du corps (*inviolata corpus castitas*) ». Donc ce n'est pas seulement l'aide de Dieu qui rend possible l'état de la parfaite chasteté, car il veut que l'homme fasse la preuve qu'il mérite d'y parvenir. La fin du texte indique la façon spirituelle de garder constamment cette chasteté, et la clé se trouve dans la pratique incessante de la prière dans une vraie humilité du cœur (*humilitas cordis*), ce qui est une expression qui aux yeux de Jean Cassien désigne un niveau supérieur de la vie spirituelle par lequel on accède à la *puritas cordis*⁸⁶¹. Ainsi le discours cassinien de la XII^{ème} Conférence marque une nette évolution en plan spirituel par rapport avec celui du traité *De spiritus fornicationis* des *Institutiones*, et nous n'avons donc pas une simple reprise des mêmes thèmes.

⁸⁶⁰ Conf. 12, 4 : *Certos tamen esse non conuenit, quod licet omnem continentiae districtiorem, famem scilicet ac sitam, uigilas quoque et operis iugitatem atque incessabile subeamus studium lectiones, perpetuam tamen castimoniae puritatem horum laborum merito contingere nequeamus, nisi in his iugiter desudantes experientiae gratiae magisterio doceamur incorruptionem eius diuinae gratiae largitate concedi. Ob hoc sane solummodo se unusquisque infatigabiliter in his exercitiis perdurare debere cognoscat, ut per illorum afflictionem misericordiam domini consecutus de inpugnatione carnis ac dominatione praepotentium uitiorum diuino mereatur munere liberari, non quo adepturum se per illa confidat istam quam cupit inuiolatam corporis castitatem. [...] Ac perinde eius cum omni contritione et humilitate cordis indefessis est orationibus excubandum.*

⁸⁶¹ Voir notre chapitre « X.3. La puritas cordis et les notions proches. a) *Humilitas* ».

VII.3. Les six degrés de la chasteté

Avant de passer à cette dernière partie consacrée à la présentation des six degrés du processus de la progression vers la chasteté parfaite, nous voudrions exposer d'une manière brève les formes de la luxure (*fornicatio*)⁸⁶² pour pouvoir mieux comprendre l'essence de ce processus.

Pour Cassien cet esprit de fornication suggère une activité sexuelle en dehors du mariage, et toutes les activités sexuelles auxquelles peuvent se livrer les moines :

Il y a trois sortes de luxure. La première consiste en l'union de l'homme et de la femme. La deuxième est celle qui s'accomplit sans relation avec le sexe, et pour laquelle nous lisons qu'Onam fils du patriarche Juda, fut frappé par le Seigneur (*Genèse* 38, 9) ; les saintes Écritures la nomment impureté, et l'Apôtre en parle en ces termes : *Quant aux non mariés et aux veuves, je leur déclare qu'il leur est bon de demeurer comme je suis moi-même. Que s'ils ne peuvent garder la continence, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que brûler (1 Corinthiens 7, 8-9)*. La troisième est le péché de pensée et de désir ; et c'est d'elle que le Seigneur dit dans l'Évangile : *Quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà commis l'adultère dans son cœur (Matthieu 5, 28)*⁸⁶³.

Il y a donc trois sortes de *fornicatio* selon Cassien : le premier c'est l'acte sexuel avec un partenaire (*commixtio sexus utriusque*) ; pour décrire le deuxième il se sert du terme *inmunditia* (impureté) en se référant à la masturbation et aux pollutions de nuit⁸⁶⁴, et le troisième, concerne la fornication qui se manifeste dans le cœur et dans l'esprit.

Nous voulons à présent voir comment Cassien esquisse ce processus de transformation dans tous ses aspects : physique, psychique et spirituel. Ce processus ou ce progrès dans la vie de moine se manifeste d'une façon presque imperceptible, le moine

⁸⁶² Ce terme latin a dérivé d'un autre mot latin *fornix* qui signifiait l'arc ou la voûte, mais il a été aussi employé à l'époque de Cassien pour désigner une maison de tolérance. Database of latin dictionaries, article *fornication* dans Balise patristique : *fornicatio, onis* : fornication, débauche, prostitution ; ce mot se rattache à *fornix* voûte, cellule voûtée où se tenaient les courtisanes.

⁸⁶³ *Conf. 5, 11: Fornicationis genera sunt tria. Primum quod per commixtionem sextus utriusque perficitur. Secundum quod absque femineo tactu, pro quo Onam patriarchae Iudae filius a domino percussus legitur, quod in scripturis sanctis inmunditia nuncupatur. Super quo apostolus : dico autem inuuptis et uidiuis, bonum est illis si sic manserint sicut et ego. Quod si se non continent, nubant : Melius est enim nubere quam uri. Tertium quod animo ac mente concipitur, de quo dominus in euangelio : qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo.*

⁸⁶⁴ Voir *Conf. 12, 2 : Secundum etiam membrum inmunditiam nuncupauit, quae nonnumquam absque ullo mulieris tactu uel dormientibus uel uigilantibus per incuriam incircumspectae mentis ...* ; et *Conf. 13, 5 : Primum philosophos nequaquam credendum est talem animi castitatem qualis a nobis exigitur adsecutos, quibus iniungitur ut non solum fornicatio, sed ne inmunditia quidem nominetur nobis. Habuerunt autem illi quamdam μερικὴν, hoc est portiunculam vastitatis, id est abstinentiam carnis, ut tantum a coitu libidinem cohercerent...*

travaillant chaque jour pour ce défi, comme Cassien lui-même l'affirme lorsqu'il distingue les six degrés fondamentaux sans passer en revue les étapes intermédiaires :

Je distinguerai donc par six degrés les cimes particulièrement élevées de la chasteté, bien que, de l'une à l'autre, la différence de hauteur marque bien de la distance ; et je passerai sous silence, en dépit de leur grand nombre, les degrés intermédiaires, dont la délicatesse échappe tellement au sens de l'homme, que ni l'esprit ne réussit à les scruter, ni la langue à les exprimer, et qui marquent les progrès quotidiens par où la chasteté grandit peu à peu vers sa perfection ⁸⁶⁵.

a) *Le premier degré*

Le premier degré de la pureté est que le moine ne succombe pas aux assauts de la chair durant qu'il veille ⁸⁶⁶.

Par ce degré, qui se trouve à la base de cette « échelle » vers la chasteté, Jean Cassien comprend probablement par l'expression « les assauts de la chair » les mauvaises pensées qui viennent de la chair, même s'il n'emploie pas le terme de *mens* qui peut certifier clairement qu'il s'agit des pensées. Nous ne voulons pas insister à présent sur le fait que dans la pensée de Cassien « la chair », comme aussi chez saint Paul, ne signifie pas que les aspects de la corporéité mais tout ce qui est du domaine de la peccabilité de l'homme, donc y compris les mauvaises pensées⁸⁶⁷. Par contre il fait usage du terme *impugnatio* qui signifie simplement « des assauts » sans indiquer la nature précises de ceux-ci, mais ce terme nous le trouvons accolé soit au terme *carnalis*⁸⁶⁸ soit au terme *cogitatio*⁸⁶⁹. Probablement Jean Cassien veut dire ici que ces mauvaises pensées sont les fantaisies sexuelles, qui peuvent séduire le moine afin qu'il tombe dans le péché de la masturbation, et que le moine ne se laisse pas vaincre (*elidatur*) par celles-ci.

⁸⁶⁵ *Conf.* 12, 7 : *Proinde sex grandibus licet multa a se inuicem sublimitate distantibus fastigia castitatis praecelsa distinguam media quae tamen multa praetermittam, quorum subtilitas ita humanos subterfugit sensus, ut eam nec mens inspicere nec proloqui lingua praeualeat, quibus sensim castitatis ipsius perfectio cotidianis profectibus adolescit.*

⁸⁶⁶ *Conf.* 12, 7 : *Primus itaque pudicitiae gradus est, ne uigilans impugnatione carnali monachus elidatur.*

⁸⁶⁷ Dans les contextes des *Conf.* 5, 11 et 12, 2, à propos du thème de la sexualité, Jean Cassien cite une abondance des textes pauliniens qui concerne ce sujet-là : *1Co* 6, 9-10 et 7, 8-9 ; *Ep* 5, 3-4 ; *Col* 3, 5 ; *Rm* 6, 6.

⁸⁶⁸ Voir par exemple *Conf.* 11, 9 : *impugnatione carnali...*

⁸⁶⁹ Selon *Conf.* 8, 19 : *impugnationis... cogitationum...* ; *Conf.* 24, 1 : *impugnatione carnali...*

b) *Le deuxième et le troisième degré*

Le second que son esprit ne s'arrête pas aux pensées voluptueuses. Le troisième, que la vue d'une femme ne l'émeuve pas de convoitise, même légèrement⁸⁷⁰.

Ces deux degrés se réfèrent au même aspect. Jean Cassien suggère une synonymie entre les pensées voluptueuses et la vue d'une femme. En effet, nous pouvons dire que si le texte en latin qui exprime le troisième degré « *ne femineo uel tenuiter ad concupiscentiam moueatur aspectu* » envisage clairement la rencontre avec une femme, celui du deuxième degré nous fait penser aux souvenirs des femmes, mais il peut aussi insinuer l'évènement de la rencontre avec une femme. Cassien conseille au moine, une fois de plus, d'éviter de telles rencontres et d'écarter toutes les pensées qui peuvent provoquer dans l'esprit et dans le corps des désirs immodérés. En ce sens-là, Jean Cassien encourage à effacer même les pensées qui apparemment nous semblent innocentes. Pour ces premiers trois degrés cassiniens une des sources possibles peut être le traité évagrien conservé sur le nom de *De octo spiritibus malitiae*⁸⁷¹.

c) *Le quatrième degré*

Le quatrième, qu'à l'état de veille, il n'éprouve point dans sa chair, le mouvement le plus innocent⁸⁷².

Déjà par ce quatrième degré le moine entre dans une intensification de l'effort ascétique, puisque pendant son état de veille il doit combattre dans sa chair aussi le mouvement le plus innocent (*motus carnalis*). Il a exprimé clairement dans le début de son septième livre des *Institutions*⁸⁷³ de quoi il s'agit quand on parle de ces aspects naturels de la sexualité humaine, mais ici Cassien souligne qu'écarter même ses plus innocents *motus carnalis* qui font partie de la nature humaine déchue est un défi pour le moine et pour l'accomplissement de la chasteté.

⁸⁷⁰ Conf. 12, 7 : *secundus, ne mens illius uoluptariis cogitationibus inmoretur, tertius, ne femineo uel tenuiter ad concupiscentiam moueatur aspectu.*

⁸⁷¹ Voir *Tractatus de octo spiritibus malitiae* PG 79, coll. 1149D-1152D.

⁸⁷² Conf. 12, 7 : *quartus, ne uigilans uel simplicem carnis perferat motum.*

⁸⁷³ *Inst.* 7, 3, 1 : « Ne voyons-nous pas, par exemple, les premiers mouvements de la chair non seulement chez les enfants encore à l'âge de l'innocence et qui n'ont pas le discernement du bien et du mal, mais même chez les plus petits et ceux qui sont encore à la mamelle ? ».

d) *Le cinquième degré*

Le cinquième, que si le sujet d'une conférence ou la suite nécessaire d'une lecture amène l'idée de la génération humaine, l'esprit ne se laisse pas effleurer par le plus subtil consentement à l'acte voluptueux, mais le considère d'un regard tranquille et pur, comme une œuvre toute simple, un ministère nécessairement attribué au genre humain, et ne soit pas plus affecté de son souvenir, que s'il songeait à la fabrication des briques ou à l'exercice de quelque autre métier ⁸⁷⁴.

Par ce cinquième degré Cassien veut montrer que le moine passe à un autre niveau de la chasteté, qui dépasse cet état de la corporéité et se concentre exclusivement sur le niveau de la pensée. Ainsi, cette nouvelle étape présuppose un détachement de l'esprit du moine à l'égard de tous les sujets qui visent la chair et ses affects. Cassien choisit encore un exemple qui est tout à fait naturel pour le moine, celui de la reproduction humaine, sujet qui doit être traité par le moine avec un absolu détachement. Nous osons affirmer qu'à ce moment-là Jean Cassien minimise cet acte de la génération humaine (*generatio humana*), puisque c'est ainsi que le moine peut s'éloigner de tout ce qui concerne et signifie l'activité sexuelle. La comparaison de la génération humaine avec n'importe quelle autre activité au niveau de sa raison mène à un résultat bénéfique pour le moine, en arrivant ainsi à un état où il n'est pas plus enflammé par l'acte sexuel que par la fabrication des briques ou par l'exercice de quelque autre métier.

e) *Le sixième degré*

Le sixième, que la séduction des fantômes féminins ne cause point d'illusion durant le sommeil ⁸⁷⁵.

Enfin, à cette étape, le moine accède au niveau où même les fantaisies érotiques durant le sommeil sont écartées. À ce moment-là, le corps du moine est restauré dans sa condition naturelle, caractérisée par une alimentation modérée et par des pollutions nocturnes manifestées rarement ⁸⁷⁶ par des réflexes purement physiologiques ⁸⁷⁷.

⁸⁷⁴ *Conf.* 12, 7 : *quintus, ne, cum memoriam generationis humanae uel tractus ratio uel necessitas lectionis ingesserit, subtilissimus mentem uoluptariae actionis perstringat adsensus, sed uelut opus quoddam simplex ac ministerium humano generi necessario contributum tranquillo ac puro cordis contempletur intuitu nihilque amplius de eius recordatione concipiat, quam si operationem laterum uel cuiuslibet alterius officinae mente pertractet.*

⁸⁷⁵ *Conf.* 12, 7 : *Sextus castimoniae gradus est, ne inlecebrosis phantasmatis femininarum uel dormiens inludatur.*

⁸⁷⁶ *Conf.* 2, 23 (déjà cité au début du présent chapitre).

⁸⁷⁷ *Conf.* 12, 9 (déjà cité au début du chapitre).

Le moine, après avoir fait l'expérience de cet état de la chasteté parfaite, est entièrement disponible pour se consacrer dans son cœur et dans son esprit à la contemplation de Dieu qui est une autre essentielle étape de la vie spirituelle monastique dans la démarche d'atteindre la vraie union à Dieu.

f) Un degré au-dessus des autres

Après avoir suivi par notre analyse cette structure cassinienne de six degrés à passer par le moine dans sa démarche d'acquérir la parfaite chasteté, nous voudrions signaler que Jean Cassien nous enseigne qu'il y a aussi un dernier degré, mais il n'est pas compté parmi ces autres degrés parce qu'il dépasse même les aspects naturels de l'homme. Nous avons déjà mentionné ce thème de l'aide de Dieu par sa grâce⁸⁷⁸.

Ce dernier niveau n'est accessible qu'à très peu de moines et Jean Cassien nous offre l'exemple de l'abbé Serenus. Au début de la septième *Conférence*, qui est en fait le premier entretien avec l'abbé Serrenus sur la mobilité de l'âme et sur les esprits du mal, le Conférencier nous trace le profil de cet abbé : « un homme de très haute sainteté et abstinence »⁸⁷⁹ auquel « l'ambition s'était portée d'abord sur la chasteté intérieure de l'esprit et du cœur »⁸⁸⁰. Néanmoins, cet abbé désirait d'arriver au niveau le plus haut possible de la chasteté, et pour cela il voulait écarter même les mouvements naturels de son corps :

Le vice impur était mort dans son homme intérieur, par le don de Dieu : il voulait maintenant que cette mort s'étendît à son homme extérieur, et le pénétrât d'une pureté parfaite, au point de n'être plus sujet dorénavant même à ces mouvements simples et naturels qui se produisent jusque chez les enfants en bas âge et à la mamelle⁸⁸¹.

Il ressort du texte qu'on vient de citer que l'abbé Serrenus a déjà acquis par son effort ascétique et par le don de Dieu la chasteté intérieure, chose qui peut nous intriguer, parce qu'il s'agit là d'une apparente inversion de l'ordre concernant l'acquisition des puretés.

La lecture des différents textes sur la chasteté nous convienc qu'il existe une structure logique des choses, en d'autres termes qu'il est habituel d'arriver premièrement à la chasteté

⁸⁷⁸ Voir le chapitre « VII.2. Continens et castus : étymologies et distinction ».

⁸⁷⁹ *Conf.* 7, 1.

⁸⁸⁰ *Conf.* 7, 2.

⁸⁸¹ *Conf.* 7, 2 : [...] *ut mortificatio passionis huius, quae interior homini suo dono dei fuerat adtributa, ad exterioris etiam puritatem eatenus perueniret, ut ne ipse quidem uel illo simplici ac naturali motu qui etiam in paruulis atque lactantibus excitatur ulterius pulsaretur...*

extérieure, et ensuite à celle intérieure. D'ailleurs Cassien nous le dit au début de ses *Institutions*⁸⁸² : par « l'homme extérieur nous pouvons arriver à connaître l'homme intérieur ». C'est aussi le cas ici, car le but de Serrenus n'était pas la chasteté extérieure comme nous l'avons déjà appris par l'analyse de ces six étapes, puisqu'il a déjà fait l'expérience de celles-ci⁸⁸³, mais il voulait dépasser et écarter de sa vie les aspects les plus naturels de l'homme. De surcroît, il faut mentionner que Serrenus souligne que « même l'industrie et l'art des hommes réussissent à supprimer parfois par des certaines potions et remèdes ou par l'intervention du fer »⁸⁸⁴ ces mouvements simples et naturels, mais il fait appel à la grâce de Dieu pour une telle mortification. Ainsi, selon Cassien, Dieu a répondu à Serenus :

Or, un ange vint à lui, dans une vision nocturne, qui lui ouvrit le corps, arracha de ses entrailles une tumeur enflammée, la jeta au loin, puis remit tous ses viscères en leur place, comme ils étaient auparavant, et lui dit : « Voilà que les aiguillons de ta chair sont maintenant retranchés. Sache que tu as obtenu aujourd'hui la parfaite pureté du corps, que tu as demandée d'une foi sincère »⁸⁸⁵.

Ce Serenus, dont le nom a peut-être été choisi expressément par Cassien pour indiquer la sérénité à laquelle cet abbé est arrivé, est passé par toutes les étapes de purification qui incluent tout l'effort ascétique de sa part, c'est-à-dire l'oraison, le jeûne, les veilles etc. En même temps, il a reçu l'éloignement de toute perturbation imaginative, même durant son sommeil, mais il a demandé la faveur divine d'écarter également le moindre mouvement charnel qui appartient à sa nature humaine. Donc, il faut voir ce récit comme une manière de recevoir par la grâce de Dieu la pureté parfaite de la chasteté.

En fait cet épisode de l'opération angélique a un précédent dans *l'Histoire lausiaque*⁸⁸⁶, où Pallade décrit une petite histoire similaire d'un ascète nommé Elie qui consacra sa vie au service des vierges dans un monastère et qui se trouve miraculeusement délivré de tous ses désirs charnels par trois anges. Si dans ce récit de Pallade, l'opération de castration a pour but de permettre à cet ascète de remplir ses tâches charitables en éloignant

⁸⁸² *Inst.* 2, 9, 3.

⁸⁸³ Cf. *Conf.* 7, 2 : *cunctos que aestus in corde suo concupiscentiae extinctos...*

⁸⁸⁴ *Conf.* 7, 2 : *quos etiam humanae artis industria nonnumquam solet quibusdam poculis uel medicamentis seu ferri sectione detrahere...*

⁸⁸⁵ *Conf.* 7, 2 : [...] *adueniens ad eum angelus in uisione nocturna eiusque uelut aperiens uterum quadam ignitam carnis strumam de eius uisceribus auellens atque proiciens suisque omnia ut fuerant locis intestina restituens : ecce, inquit, incentiua tuae carnis abscisa sunt et obtinuisse te noueris hodierno die perpetuam corporis puritatem quam fideliter poposcisti.*

⁸⁸⁶ Cf. PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, p. 139-149 (HL 29, 3-4).

de lui le vice de la fornication, car il était tenté par celui-ci pendant trente ou quarante ans ; dans le cas de Serenus, il s'agit plutôt de son désir d'obtenir une chasteté surhumaine. Son exemple devient ainsi le symbole par excellence de l'intégrité idéale, de l'accomplissement de l'aspiration monastique à la pureté qui ne peut devenir possible que par une intervention divine directe⁸⁸⁷.

Conclusions

Nous avons analysé dans cette partie quelques aspects fondamentaux et originaux de la pensée anthropologique cassinienne qui définissent l'homme extérieur et sa démarche d'aller vers l'homme intérieur. Fondamentaux, puisque ceux-ci esquissent ce que signifie la dimension d'extériorité pour saint Jean Cassien. L'état d'*homo exterior* n'est pas entendu seulement dans la perspective de sa corporéité ou de sa matérialité, mais dans tous les actes, gestes et attitudes qui représentent et symbolisent les moyens par lesquels celui-ci mène un travail ascétique vers sa purification des vices – c'est pourquoi nous n'avons pas insisté uniquement sur une analyse de la manière de Cassien de concevoir uniquement le rôle du corps. Originaux, car ces thèmes que nous avons choisi d'examiner de près, même s'ils sont classiques dans la littérature monastique, sont développés par Cassien d'une manière propre et il leur assigne une grande importance dans son programme de la progression spirituelle.

⁸⁸⁷ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 228-229.

TROISIEME PARTIE :

L'homme intérieur

La deuxième partie de notre recherche a été centrée en priorité sur l'analyse de ce que signifie l'homme extérieur dans la pensée théologique et anthropologique de saint Jean Cassien. Dans cette troisième partie, nous nous donnons comme tâche de passer de l'extérieur vers l'intérieur, ce qui correspond au passage du premier écrit, chronologiquement, les *Institutions* aux *Conférences*. Jean Cassien, comme nous l'avons déjà montré, identifie les *Institutions* avec la réalité extérieure de l'homme, et les *Conférences* avec l'intériorité de celui-ci. Nous commencerons par une étude de la signification de la notion d'« homme intérieur » dans le discours cassinien, pour arriver à montrer que la notion de cœur, qui a pour Cassien une résonance biblique et plus particulièrement paulinienne, désigne, en effet, l'homme intérieur. Cette démarche nous ouvrira le chemin vers le point central de cette troisième partie : l'enquête sur la notion du cœur (*cor*) et du concept de la *puritas cordis*.

CHAPITRE HUITIEME :

**La signification du « homo interior »
à partir du binôme « extérieur-intérieur »**

Dans le deuxième livre de ses *Institutions*, saint Jean Cassien fournit l'un des fondements de sa pensée anthropologique : dans l'homme entier, qui est l'homme accompli ou achevé, on voit un niveau (ou aspect) extérieur et un autre intérieur :

Ainsi, éduquant pour le moment les mouvements de l'homme extérieur et posant dès à présent comme certains fondements de la prière, nous pourrons ensuite avec moins de peine, lorsque nous en viendrons à traiter de l'état de l'homme intérieur, élever jusqu'à son faite l'édifice de la prière. [...] Pourtant, ces chapitres que nous sommes en train, avec l'aide de Dieu, de composer, conviendront mieux à la garde de l'homme extérieur et à l'institution des communautés, tandis que les autres concerneront plutôt la discipline de l'homme intérieur, la perfection du cœur, la vie et l'enseignement des anachorètes⁸⁸⁸.

L'emploi de ce binôme, « l'homme extérieur » et « l'homme intérieur »⁸⁸⁹, comporte plusieurs significations et nous montre à la fois un contraste et une juxtaposition. Dans la

⁸⁸⁸ *Inst.* 2, 9 (p. 73) : *ut formantes interim exterioris hominis motus et uelut quaedam nunc orationis fundamenta iacientes minore post haec labore, cum coeperimus de statu interioris hominis disputare, orationum quoque eius fastigia construamus [...]* Siquidem hi libelli, quos in praesenti cudere Domino adiuvante disponimus, ad exterioris hominis obseruantiam et institutionem coenobiorum competentiùs aptabuntur, illi uero ad disciplinam interioris ac perfectionem cordis et anachoretarum uitam atque doctrinam potius pertinebunt.

⁸⁸⁹ Voici les références les plus importantes où nous trouvons les deux expressions « l'homme intérieur - l'homme extérieur » dans les *Institutions* et les *Conférences* : *Inst.* 2, 9 : « Ainsi, éduquant pour le moment les mouvements de l'homme extérieur [...] nous en viendrons à traiter de l'état de l'homme intérieur » (*ut formantes interim exterioris hominis motus [...] cum coeperimus de statu interioris hominis disputare*) ; *Inst.* 2, 9 : « à la garde de l'homme extérieur [...] la discipline de l'homme intérieur » (*ad exterioris hominis obseruantiam [...] ad disciplinam interioris*) ; *Inst.* 2, 14 : « Exerçant simultanément les vertus du corps et de l'âme, l'homme extérieur en tire le même profit que l'homme intérieur ». (*Nam pariter exercentes corporis animaeque uirtutes exterioris hominis stipendia cum emolumentis interioris exaequant*) ; *Inst.* 5, 21, 5 : « Il faut donc, tandis que jeûne l'homme extérieur, que l'homme intérieur s'abstienne aussi des nourritures mauvaises » (*Oportet ergo exteriore homine ieiunante interiorem quoque similiter cibis noxiis temperare*) ; *Inst.* 12, 29 : « Comme nous l'avons dit, en effet, les mouvements de l'homme extérieur permettent de connaître l'état de l'homme intérieur ». (*De exterioris namque sicut praediximus hominis motu status interioris agnoscitur*) ; *Préface Conf.* (p.75) : « Du côté extérieur et visible de la vie des moines, dont s'occupaient mes premiers écrits, passons aux dispositions de l'homme intérieur, qui sont invisibles au regard ! ». (*Proinde ab exteriore ac uisibili monachorum cultu, quem prioribus digessimus libris, ad inuisibilem interioris hominis habitum transeamus*) ; *Conf.* 3, 7 : « le renoncement et le martyre de l'homme extérieur ne me seront d'aucun avantage, dès là que l'homme intérieur restera captif de ses vices anciens » (*nihil mihi proderit exterioris hominis abrenuntiatio atque combustio interiore adhuc uitii pristinis uoluto*) ; *Conf.* 7, 2 : « Le vice impur

deuxième partie nous avons déjà analysé ce même texte dans le but d'approfondir la compréhension de l'expression de « l'homme extérieur ». Pour compléter le schéma anthropologique de Jean Cassien, nous l'utiliserons maintenant pour décrire l'homme intérieur.

Ce texte des *Institutions* soulève plusieurs questions : qu'entend saint Jean Cassien par « l'homme intérieur » ? Faut-il considérer que, d'après *Inst.* 2, 9, Cassien discerne dans l'homme deux entités distinctes, « un homme intérieur » et un « homme extérieur »⁸⁹⁰ ? Quel type relationnel se manifeste entre les deux entités et quel rôle joue particulièrement « l'homme intérieur » dans cette relation ? Plus concrètement, il s'agit de savoir si ce binôme utilisé cache en lui simplement un aspect dichotomique dans la pensée de Cassien, ou s'il est le signe que l'auteur plaide pour la complémentarité.

Lorsque nous lisons dans *Inst.* 2, 9 que « ces chapitres que nous sommes en train, avec l'aide de Dieu, de composer, conviendront mieux à la garde de l'homme extérieur et à l'institution des communautés », Cassien se réfère aux *Institutions cénobitiques* et envisage déjà les *Conférences* : « les autres [l'autre livre] concerneront plutôt la discipline de l'homme intérieur, la perfection du cœur, la vie et l'enseignement des anachorètes ».

était mort dans son homme intérieur, par le don de Dieu : il voulait maintenant que cette mort s'étendît à son homme extérieur » (*ut mortificatio passionis huius, quae interiori homini suo dono dei fuerat adtributa, ad exterioris etiam puritatem eatenus perueniret*) ; *Conf.* 7, 15 : « par le mouvement intérieur [...] par les mouvements de l'homme extérieur et les indices qu'il fait paraître » (*interiorum motum [...] sed ex motibus atque indiciis exterioris hominis deprehendunt*) ; *Conf.* 7, 15 : « [...] et reconnaître, à l'aspect, au visage, à la manière d'être l'homme extérieur, l'état de l'homme intérieur » (*ut scilicet interioris hominis statum de figura et uultu seu qualitate exterioris agnoscant*) ; *Conf.* 16, 22 : « Car il ne faut pas que l'homme intérieur s'émeuve, même silencieusement, du coup reçu par l'homme extérieur » (*ne exterioris hominis caede uel tacitus intra se moueatur interior*) ; *Conf.* 22, 3 : « selon les disciplines de l'homme intérieur [...] l'affliction de l'homme extérieur » (*nec disciplinis interioris hominis [...] exterioris hominis castigatione*) ; *Conf.* 22, 6 : « Car il faut que l'intérieure pureté conserve et entretienne par son rayonnement la chasteté de l'homme extérieur » (*Interioris enim fotu ac pabulo puritatis subministrari necesse est etiam exteriori homini castitatem*).

⁸⁹⁰ Cassien reprend ce binôme « l'homme extérieur – l'homme intérieur » de la pensée paulinienne. En fait, les deux expressions entrent dans le vocabulaire chrétien par l'apôtre Paul, et il utilise l'expression « l'homme intérieur », qui nous intéresse particulièrement dans cette partie de notre recherche, trois fois dans la sainte Écriture : *Rm* 7, 22, *Ephésiens* 3, 16 et 2 *Corinthiens* 4, 16. Jean Cassien cite dans ses ouvrages que deux textes : *Rm* 7, 22 dans *Conf.* 22, 14 et 15 (c'est la II^{ème} Conférence de l'abbé Théonas : *Des illusions de la nuit* lorsqu'ils analysent les mots de l'Apôtre) : « Je prends plaisir de la loi de Dieu selon l'homme intérieur, mais je vois dans mes membres une autre loi, qui lutte contre la loi de mon esprit, et qui me rend captif sous la loi du péché qui est dans mes membres » ; et 23, 1 (c'est la III^{ème} Conférence de l'abbé Théonas : *De l'impeccabilité*, quand ils reprennent leur analyse sur les mots du Paul) ; *Ephés.* 3, 16 dans *Inst.* 5, 21 : « Pour l'homme intérieur, que le Christ habite par la foi en vos cœurs ». Pour une étude complète sur l'anthropologie paulinienne concernant les significations de « l'homme extérieur - l'homme intérieur » voir le chapitre IX, *La nouvelle naissance comme renouvellement de l'homme intérieur. L'opposition paulinienne* « ἕσω ἄνθρωπος » / « ἔξω ἄνθρωπος », p. 358-380, de la thèse de M. CALEB, *Vieil homme, homme nouveau : Esquisse d'une anthropologie paulinienne à partir d'une étude de Rm 5-8*, soutenue à l'Université de Strasbourg le 25 mars 2013.

Signalons la manière pédagogique par laquelle Cassien annonce globalement la structure qu'il envisage pour ses deux écrits, en se référant à ces deux notions.

Par « la discipline de l'homme intérieur, la perfection du cœur, la vie et l'enseignement des anachorètes », le Conférencier annonce également le fait que les *Conférences* vont mettre l'accent sur la vie intérieure du moine, où la perfection du cœur (*perfectio cordis*) occupera une place bien centrale⁸⁹¹. Les deux expressions mettent en relief les deux niveaux, intérieur et extérieur, de l'homme, qui correspondent à la fois aux deux types de vie charnelle ou corporelle (comme les mots « les mouvements de l'homme extérieur » nous le dévoilent), et à la vie spirituelle (ce qui ressort des mots « la discipline de l'homme intérieur, la perfection du cœur »). En effet, nous verrons plus tard que le cœur représente dans le discours cassinien la notion par excellence d'intériorité, et par conséquent nous pourrions établir une équivalence entre la perfection du cœur et la perfection de l'homme intérieur.

VIII.1. Un nouveau couple de termes : « uisibilis - inuisibilis »

Dans la Préface des *Conférences* nous trouvons ce texte qui nous ouvre une perspective plus complexe du rapport entre les deux composantes du couple « extérieur-intérieur », et marque également une évolution dans la pensée cassinienne :

Du côté extérieur et visible de la vie des moines, dont s'occupaient mes premiers écrits, passons aux dispositions de l'homme intérieur, qui sont invisibles au regard ! [...] ⁸⁹² Si l'on a mérité, par la lecture du précédent ouvrage, le nom de Jacob (*Gen.*, 27, 36) selon l'esprit, en terrassant les vices charnels ; qu'en embrassant maintenant, non pas tant mes enseignements que ceux des Pères du désert, on parvienne, par la contemplation de la pureté divine, au titre glorieux et, si je puis dire, à la dignité d'Israël (*Gen.*, 32, 28), et que l'on s'instruise des devoirs qui incombent sur ces sommets de la perfection ! ⁸⁹³.

⁸⁹¹ Voir aussi J. LEROY, « Le cénobitisme chez Cassien », p. 155 : « Il est clair que, dans la pensée de Cassien, l'homme intérieur c'est l'anachorète [...] ».

⁸⁹² Il faut préciser un élément intéressant dans la structure des *Conférences* concernant ce thème du passage du visible à l'invisible. On observe en effet que si Cassien commence cette série de dialogues en traitant ce passage de l'extérieur à l'intérieur, de visible à l'invisible dès le début, dans sa Préface, il reprendra ce thème du passage des choses visibles aux invisibles lors de la dernière *Conférence* (24, 15 : *De la mortification*) quand l'abbé Abraham : *Eodem modo de uisibilibus ad inuisibilia transeuntis*.

⁸⁹³ Préface Conf. (p. 75) : *Proinde ab exteriori ac uisibili monachorum cultu, quem prioribus digessimus libris, ad inuisibilem interioris hominis habitum transeamus[...], ut quisquis iam superioris operis lectione Iacob illius intelligibilis nomen carnalium uitiorum subplantatione promeruit, nunc etiam non tam mea quam patrum*

Cassien introduit maintenant une nouvelle perspective pour l'interprétation de son discours spirituel : cette nouvelle clé de lecture, essentielle, est le binôme « visible-invisible », qui s'ajoute à celui de l'« extérieur-intérieur »⁸⁹⁴. Si nous faisons une incursion dans les passages des *Institutions* et des *Conférences* où Cassien emploie les deux termes en binôme, nous observerons une autre manière, nouvelle, de présenter la relation entre l'extérieur et l'intérieur à travers le couple synonyme « visible-invisible ». Par les mots « du très sage Salomon » qu'il cite dans le livre X des *Institutions* (« *Celui qui recherche le repos sera rempli de pauvreté visible ou invisible* » (*Proverbes 28, 19*)⁸⁹⁵, Cassien explique à son lecteur que le vice de l'oisiveté a des conséquences dans l'homme extérieur comme dans celui intérieur, et il nous laisse comprendre que la pratique ascétique comporte pareillement un double aspect. Dans la II^{ème} *Conférence*, par la bouche de l'abbé Moïse, Cassien fait un long exposé sur « la vraie discrétion » (*discretio uera*)⁸⁹⁶, qui est une discipline invisible pour lutter contre la « tyrannie des pensées secrètes » (*occultarum cogitationum dominatio*)⁸⁹⁷, les pensées qui « ne sont pas des ennemis visibles que l'on rencontre là, mais invisibles » (*non aduersus uisibiles, sed inuisibiles*)⁸⁹⁸. Il enseigne que les vices, les démons ou les pensées sont des réalités invisibles ou des « bêtes invisibles » (*inuisibiles bestias*)⁸⁹⁹ ou même des « richesses invisibles et mauvaises » (*inuisibilibus uero pessimisque diuitiis*)⁹⁰⁰. Pour rester dans le même registre, il faut rappeler que pendant la III^{ème} *Conférence* lorsqu'il parle avec l'abbé Pafnuce des trois renoncements essentiels pour l'accomplissement de la perfection spirituelle, on apprend que le renoncement extérieur (visible, corporel⁹⁰¹) (qui est le premier selon Pafnuce) ne suffit pas⁹⁰², mais que nous avons

instituta suscipiens diuinae iam puritatis intuitu ad meritum et ut ita dixerim dignitatem transiens Israhelis, quid in hoc quoque perfectionis culmine debeat obseruare similiter instruat.

⁸⁹⁴ À partir de la base LTT (Library of Latin Texts) nous avons trouvé « uisibilis » employé 29 fois dans les *Institutions* et *Conférences*, « inuisibilis » 23 fois, et ensemble 8 fois.

⁸⁹⁵ *Inst.* 10, 21 en citant *Prov.* 28, 19 : *Qui sectatur otium, replebitur paupertate, uel uisibili scilicet uel inuisibili*

⁸⁹⁶ *Conf.* 2, 11.

⁸⁹⁷ *Conf.* 2, 11.

⁸⁹⁸ *Conf.* 2, 11.

⁸⁹⁹ *Inst.* 3, 8.

⁹⁰⁰ *Conf.* 3, 10.

⁹⁰¹ *Conf.* 3, 6 : *Prima est qua corporaliter.*

⁹⁰² *Conf.* 3, 10 : « après avoir parfaitement abdiqué ces richesses terrestres et visibles (*perfecte terrenas istas uisibilesque*), demeurent néanmoins incapables, pour des motifs certains, d'atteindre à la charité des apôtres

besoin de progresser dans ce programme spirituel en passant par le deuxième qui consiste dans notre action de renier « notre vie passée, nos vices, nos passions de l'esprit et de la chair »⁹⁰³, pour arriver au troisième qui consiste dans l'action de « retirer notre esprit des choses présentes et visibles, pour contempler uniquement les choses à venir et ne désirer plus que les invisibles »⁹⁰⁴. Ce texte nous ouvre à son tour une autre compréhension concernant les réalités extérieures, visibles et celles spirituelles, intérieures ou invisibles. Cassien associe toutes ces réalités ou expériences, d'un côté avec le présent, et de l'autre côté avec les choses éternelles et futures⁹⁰⁵. Cassien met en évidence toute de suite la dimension eschatologique par l'opposition de ces deux réalités, par la bouche de Pafnucé qui reprend les mots de saint Paul⁹⁰⁶ : « les choses visibles ne sont que pour un temps, mais les invisibles sont éternelles ». Peu après, dans le chapitre suivant de la même *Conférence* (III^{ème}), pour renforcer à la fois cette opposition et l'aspect eschatologique, Pafnucé fait à nouveau usage des écrits de Paul, en disant que « après [...] que nous l'aurons quitté, émigrés des réalités visibles aux invisibles nous pourrions dire avec l'Apôtre : *nous avons une demeure qui n'a pas été faite de main d'homme, éternelle, dans les cieux* »⁹⁰⁷. Ces mots mettent en lumière notamment la vocation de l'homme intérieur à avoir une relation d'intimité avec Dieu, à devenir capable de voir Dieu. Mais pour réussir à accomplir cette vocation de l'homme intérieur, il faut dépasser cet état de l'homme extérieur en passant à l'homme intérieur par la pureté du cœur (*puritas cordis*), comme il ressort des mots prononcés par l'abbé Théonas dans la XXI^{ème} *Conférence* lorsqu'il affirme que « la plénitude de la perfection ne consiste pas dans une continence toute matérielle (*uisibili carnis*

[...] Ainsi donc, le premier renoncement n'est que l'abdication d'un bien étranger, et il ne peut suffire par lui-même à donner la perfection ».

⁹⁰³ *Conf.* 3, 6 : *secunda qua mores ac uitia affectusque pristinos animi carnisque repuimus.*

⁹⁰⁴ *Conf.* 3, 6 : *tertia qua mentem nostram praesentibus uniuersis ac uisibilibus euocantes futura tantummodo contemplantur et ea quae sunt inuisibilia concupiscimus.*

⁹⁰⁵ En ce qui concerne cette nouvelle clé de lecture du Cassien voir aussi : B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 59-61.

⁹⁰⁶ *Conf.* 3, 6 cite 2 Co 4, 18 : *quae enim uidentur, temporalia sunt, quae autem non uidentur aeterna.*

⁹⁰⁷ *Conf.* 3, 7 : *Quem cum dimiserimus, de uisibilibus ad inuisibilia transmigrantes.* Il reprend cette idée aussi dans la VIII^{ème} *Conférence*, mais cette fois-ci il renonce à l'opposition, il se contente de présenter que toutes les choses, visibles et invisibles, ont été créées dans le Christ ; voir donc *Conf.* 8, 7 en citant *Col* 1, 16 : « que saint Paul nous énumère ainsi par l'ordre : *Car c'est dans le Christ que toutes choses ont été créées, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont en la terre, les visibles et les invisibles, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances. Tout a été créé par lui et en lui* » (*Quas apostolus per ordinem dinumerans ita describit : quia in Christo creata sunt omnia in caelis et in terra, uisibilia et inuisibilia, siue angeli siue archangeli, siue throni siue dominationes, siue principatus siue potestates. Omnia per ipsum et in ipso creata sunt*).

continentia) [...] ; mais qu'elle gît dans la pureté du cœur, qui part de la volonté libre et demeure (cachée) invisible aux yeux (*cordis uoluntaria et inuisibili puritate*) »⁹⁰⁸.

VIII.2. La vocation de l'« *homo interior* » : de Jacob à Israël

Dans le même passage, Jean Cassien dessine un tableau antithétique en se servant du changement de nom de Jacob en Israël⁹⁰⁹. Nous pourrions voir ici une certaine primauté accordée à ce qui relève de l'intériorité de l'homme, invisible aux regards, par rapport à ce qui relève de l'extériorité, visible. L'homme intérieur, « invisible aux regard », est compris comme supérieur à l'homme extérieur, « visible », parce que par celui-ci le moine peut arriver « aux sommets de la perfection ». Si par « l'homme extérieur », représenté par la figure de Jacob, le moine peut lutter et vaincre les vices charnels, par « l'homme intérieur », il peut parvenir « à la dignité d'Israël », et cette capacité de voir Dieu, selon l'étymologie d'« Israël » constitue la fin (*finis*) de la vie spirituelle, comme l'affirme aussi l'abbé Moïse lors de la première *Conférences*⁹¹⁰.

Rappelons ici que cette doctrine de la vision de Dieu à travers l'homme intérieur a été développée par Origène. Dans l'un de ses textes fondamentaux, les *Homélies sur le Lévitique*, Origène parle du parfait israélite qui est l'homme intérieur capable de voir Dieu : « [...] mais celui qui était en totalité israélite, c'est-à-dire qui voyait Dieu par l'esprit, celui-là est appelé *homme* (homme d'Israël cf. Lévitique 24, 10) : cet homme intérieur, fait à l'image de Dieu (cf. Genèse 1, 27), et capable de voir Dieu (cf. Matthieu 5, 8) »⁹¹¹. C'est Origène, avant Cassien, qui interprète explicitement dans cette perspective le binôme

⁹⁰⁸ Conf. 21, 36 : *scientes in hac uisibili carnis continentia perfectionis plenitudinem non inesse [...], sed in illa cordis uoluntaria et inuisibili puritate*. Pichéry utilise l'expression « cachée aux yeux », nous l'avons traduit « invisible aux yeux ».

⁹⁰⁹ Voir aussi notre chapitre « III.4. Les sources bibliques et patristiques. a) Jacob et Israël ».

⁹¹⁰ Conf. 1, 4 : « La fin de notre profession, comme nous l'avons dit, consiste dans le Royaume de Dieu ou le Royaume des cieux (*finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum caelorum est*) ».

⁹¹¹ ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*, Tome II, p. 240-241, (*Homélie XIV, 3*) : *iste, qui ex integro Israhelita erat, hoc est qui mente Deum videbat, iste homo appellatur, ille homo interior, qui ad imaginem Dei factus est, et potest videre Deum*. ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exhode*, p. 248-249 (*Hom. VIII, 2*) : « [...] qui est devenu l'Israël selon l'esprit en voyant Dieu, qui es circoncis de cœur, non de chair » (*qui Israhel effectus es mente Deum uidendo, et circumcisus es corde, non carne*) ; ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres II*, p. 38-39 : « Car le nom d'Israël est parvenu jusqu'aux ordres des anges, ou plutôt ce sont eux qui ont d'autant plus le titre à porter le nom d'Israël qu'ils sont plus véritablement des esprits qui voient Dieu, selon la signification du mot Israël » (*Nomen enim Israel peruenit usque ad angelicos ordines, nisi quia multo uerius illi appellabuntur Israel quanto uerius illi sunt mens uidens Deum ; hoc enim Israel interpretatur*).

« Jacob-Israël » dans ses écrits. Par exemple, le texte suivant des *Homélies sur Nombres II*, dans lequel il analyse la contemplation infinie, nous semble encore plus clair quant à son interprétation du changement du nom de Jacob en Israël : « Donc Jacob (les maisons) doit être regardé comme le représentant de ceux qui sont parfaits au niveau des actes et des œuvres ; quant à Israël (les tentes), il faut voir en lui ceux qui s'attachent à l'étude de la Sagesse et de la Science⁹¹² » (*Nombres* 24, 5)⁹¹³. Origène voit dans la figure de Jacob « le représentant de ceux qui sont parfaits au niveau des actes et des œuvres », et montre que Jacob incarne l'ascète ou l'homme qui est arrivé à un premier niveau de la perfection, et qui par ses actions et ses œuvres visibles a réussi à lutter contre les vices, alors qu'Israël figure ceux qui ont dépassé le niveau du combat visible et sont arrivés au niveau de la Sagesse et de la Science, c'est-à-dire au niveau des choses invisibles, de la contemplation des réalités spirituelles.

VIII.3. Dichotomie ou harmonie ?

Il faut toutefois remarquer que ni dans le premier texte (*Inst.* 2, 9), ni dans le deuxième (Préface *Conf.*), l'expression qui nous intéresse particulièrement, *homo interior*, n'est définie explicitement, ni approfondie du point de vue de la théologie et de l'anthropologie spirituelle. Après une lecture attentive des deux ouvrages cassiniens, il faut convenir que Jean Cassien ne consacre pas d'attention particulière à l'explication ou au développement d'un concept élaboré de la notion de « l'homme intérieur », comme il le fera, par exemple, pour la notion de *puritas cordis* (la pureté du cœur). Il emploie *homo interior* comme une expression naturelle dans ses textes, et en utilise d'autres dans la forme du binôme qui trouveront leur sens dans cette clé de lecture du « extérieur-intérieur ».

Cependant, nous croyons qu'il est fondamentalement important de souligner un aspect apparemment contradictoire dans le discours cassinien relatif au rapprochement qu'il établit entre le couple « extérieur-intérieur » et le couple « cénobite-anachorète ». Les deux

⁹¹² Dans ce passage le mot Science doit être compris au sens de « Science des choses divines » ou « Connaissance des mystères spirituels », ou simplement : contemplation.

⁹¹³ ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres II*, p. 286-289 (*Hom. XVII, 4, 2*) : *Igitur Jacob habendus est in eorum personis qui in actibus et opere perfecti sunt ; Israel uero illi intelligendi sunt qui studium erga sapientiam ac scientiam gerunt. Voir également Hom. XV, 3, 3, p. 208-209 : Sed et quod dixit de Jacob quidem : uidebo, de Israel autem : intellegam, etiam hoc aptissima distinctione suscipiendum est, ut aliud as actus uisibiles, aliud ad inuisibilem fidem atque intellegibilem scientiam conferatur. Voir aussi l'analyse de ce texte dans la cette perspective du progrès spirituel dans H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, éd. Desclée de Brouwer, 1961, p. 462-463.*

textes (*Inst.* 2, 9 et *Conf.* Préface) nous montrent le fait que Cassien associe, d'un côté, *extérieur* et vie cénobitique, et d'un autre côté, *intérieur* et vie anachorétique, mais c'est Cassien lui-même qui remettra en cause ce premier niveau de lecture et d'interprétation de son enseignement. Ainsi, dans la XIX^{ème} *Conférence*, il nous présente l'exemple de l'abbé Jean qui témoigne lui-même qu'« après trente années passées dans un monastère de cénobites, j'en ai donné vingt au désert [...] ; et après avoir goûté sa pureté [...], il me parut plus avantageux de rentrer dans un monastère cénobitique ».

Cet aspect peut éclaircir en même temps la question de savoir si entre les deux entités distinctes de l'homme il y a opposition ou complémentarité. Par cet exemple, Cassien ne remet pas en question uniquement la hiérarchie entre la vie cénobitique et la vie anachorétique, mais aussi le fait d'identifier chacun de ces types de vie monastique avec l'intériorité et l'extériorité. On se demande donc si, par cette histoire de l'abbé Jean, saint Jean Cassien a voulu marquer, dans les *Conférences*, un changement dans sa vision anthropologique organisée autour des binômes « extérieur-intérieur », « visible-invisible », « cénobite-anachorète »⁹¹⁴. Comment comprendre cette remise en cause, exprimée à travers l'histoire de l'abbé Jean au cours de la XIX^{ème} *Conférence* ?

La recherche moderne penche soit vers une évolution ou un développement de la pensée cassinienne pendant la composition des *Conférences* concernant la distinction entre ces deux modes de vie⁹¹⁵, soit simplement vers une méthode pédagogique que Cassien utiliserait dans son traitement d'un même sujet sous des perspectives différentes⁹¹⁶. Pour notre part, il nous semble que l'épisode de l'abbé Jean confirme plutôt la complémentarité entre les deux façons de pratiquer la vie spirituelle. Nous n'interpréterions pas cette situation comme une contradiction dans sa pensée, mais plutôt comme une réalité et une expérience qui appuie l'hypothèse de la complémentarité. Il nous semble que les expressions « l'homme intérieur » et « l'homme extérieur » viennent sous la plume de Cassien d'une façon très naturelle et qu'elles doivent être comprises comme deux domaines distincts fondamentaux

⁹¹⁴ Vu la récurrence de leur emploi, ces binômes sont des véritables clés pour l'interprétation de sa pensée spirituelle. Cassien utilise le binôme « extérieur- intérieur » environ 15 fois dans les *Institutions* et dans les *Conférences*, « visible et invisible » environ 6 fois, et « cénobite-anachorète » environ 6 fois.

⁹¹⁵ Voir P. ROUSSEAU (*Ascetics, authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, éd. Oxford University Press, 1978, p. 177-182), dans son analyse des deux formes de vie monastiques proposées par Cassien, et particulièrement cette apparente contradiction entre ce qu'il affirme dans *Inst.* 2, 9 et *Conf.* Préface d'un côté, et qu'il soutient de l'autre côté par l'épisode de la *Conf.* 19, 2-3.

⁹¹⁶ Voir l'article de M. SHERIDAN, « Models and Images of Spiritual Progress in the Works of John Cassian », p. 310.

du combat spirituel, ou comme deux niveaux, de l'homme entier, qui se définissent l'un par l'autre en vertu de leurs relations d'interdépendance et d'harmonie. Autrement dit, pour connaître l'homme intérieur il faut d'abord examiner l'homme extérieur : « Comme nous l'avons dit, en effet, les mouvements de l'homme extérieur permettent de connaître l'état de l'homme intérieur »⁹¹⁷. Entre autres, les textes eux-mêmes, *Institutions* 2, 9 et la Préface des *Conférences*, nous laissent comprendre que Cassien, par sa manière de concevoir les deux ouvrages, veut transmettre à son lecteur l'idée que c'est surtout par la connaissance de l'homme extérieur que nous réussirons à arriver à l'homme intérieur. Chez Cassien, l'homme achevé, l'homme entier est un univers complexe dans lequel existe une relation permanente entre tout ce qui est compris comme extérieur et ce qui tient de l'aspect intérieur de l'être humain.

D'ailleurs, cette réalité spirituelle est reprise également par les paroles de l'abbé Sérénus au milieu de la VII^{ème} *Conférence*, lorsque celui-ci dit qu'il y a « des hommes perspicaces en faire preuve aussi très souvent, et reconnaître, à l'aspect, au visage, à la manière d'être l'homme extérieur, l'état de l'homme intérieur »⁹¹⁸. Et de son côté, l'abbé Pafnuce affirme (dans la III^{ème} *Conférence*) que le renoncement de l'homme extérieur à toutes les richesses ne suffit pas s'il ne s'accorde pas avec le renoncement de l'homme intérieur⁹¹⁹.

Pour que ce tableau soit complet, il faut rappeler la critique très sévère que Jean Cassien adresse dans son traité sur l'avarice (*De spiritu filargyriae*) à ceux qui « font violence aux Écritures » et soutiennent que le renoncement aux richesses n'est pas un devoir pour leur vie, et « ne mett[e]nt pas leur vie et leur intelligence (*uitam uel intellectum*) en harmonie avec les sens de l'Écriture »⁹²⁰. C'est justement cette harmonie entre l'homme extérieur et l'homme intérieur que défend Cassien, harmonie qu'il applique pareillement dans le cas des autres aspects de la vie spirituelle, comme par exemple pour la colère. Un exemple édifiant pour mieux comprendre cette relation entre les deux aspects de l'homme

⁹¹⁷ *Inst.* 12, 29 : *De exterioris namque sicut praediximus hominis motu status interioris agnoscitur.*

⁹¹⁸ *Conf.* 7, 15 : *cum hoc a prudentibus quoque uiris saepissime fieri uideamus, ut scilicet interioris hominis statum de figura et uultu seu qualitate exterioris agnoscant.*

⁹¹⁹ *Conf.* 3, 8 (p. 151) : « À nous donc de bannir, en toute bâte et saint empressement, et de dissiper les richesses de vices acquises par notre homme intérieur durant sa première vie ». (*Festinare igitur omni debemus instantia, ut interior quoque noster homo uitiorum suorum diuitias quas in anteriore conuersatione contraxit uniuersas abiciat atque dispergat.*)

⁹²⁰ *Inst.* 7, 16 : « Ne mettant pas leur vie et leur intelligence en harmonie avec les sens des Écritures, mais faisant violence aux Écritures du fait de leur désir passionné [...] » (*Non suam uitam uel intellectum scripturarum sensui coaptantes, sed uim scripturis pro desiderio suae libidinis inferentes.*)

se trouve dans le dialogue que Cassien et son ami Germain mènent avec l'abbé Joseph dans la *Conférence XVI*, lorsque le vieillard est provoqué à répondre à cette question posée par Germain : « Comment trouvez-vous blâmable celui qui satisfaisait au précepte évangélique, et non seulement ne rend point le mal pour le mal, mais se montre prêt à souffrir une seconde offense ? » L'abbé Joseph lui répond :

Je l'ai dit tout à l'heure, il ne faut pas considérer seulement l'acte matériel, mais aussi la disposition d'esprit et l'intention de celui qui agit. Pesez bien, dans l'intime de votre cœur, les sentiments qui animent les actions humaines, examinez de quel mouvement elles procèdent [...]. Notre Seigneur et Sauveur a voulu nous former à une vertu profonde, qui ne fût pas seulement sur nos lèvres, mais demeurât au sanctuaire le plus intime de notre âme. Dans cette formule qu'il nous donne de la perfection évangélique : *Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre*, il faut certainement sous-entendre, à la fin, le mot *droite*. Et cette autre joue droite ne peut s'entendre, s'il m'est permis de parler ainsi, que de la face de l'homme intérieur. Le Seigneur désire donc extirper complètement des plus profondes retraites de l'âme le foyer de la colère. Il veut que l'homme extérieur se voyant frapper sur la joue droite par un injuste agresseur, votre homme intérieur présente aussi à frapper sa joue droite, en consentant humblement à l'affront ; qu'il prenne part à la souffrance de l'homme extérieur, soumettant et abandonnant en quelque sorte son propre corps à l'injure. Car il ne faut pas que l'homme intérieur s'émeuve, même silencieusement, du coup reçu par l'homme extérieur ⁹²¹.

Cette réponse de l'abbé Joseph peut être vue comme un exemple excellent de ce que symbolise la manifestation relationnelle entre l'extériorité et l'intériorité de l'homme. L'abbé Joseph emploie plusieurs binômes qui expriment d'une manière ascendante le chemin et la relation qui doivent exister entre les deux réalités (l'intériorité et l'extériorité) de l'être humain. Le vieillard souligne que « l'acte matériel », donc la partie visible, ne peut être considéré, c'est-à-dire qu'il n'atteint pas son but, s'il est seul, s'il n'est pas accompagné de « la disposition d'esprit et l'intention », donc la partie invisible, de celui qui agit. Ensuite, il nous fournit un autre couple, qui ressemble au premier, lorsqu'il parle de « l'intime de votre

⁹²¹ *Conf. 16, 22 : Sicut paulo ante dictum est, non solum res ipsa quae geritur, sed etiam qualitas mentis et propositum facientis est intuendum. Et idcirco si id, quod ab unoquoque perficitur, quo animo fiat uel quo procedat affectu intimo perpendatis cordis examine [...]. Siquidem dominus noster atque saluator ad profundam nos instruens patientiae lenitatisque uirtutem, id est non ut labiis eam tantummodo praeferamus, sed ut in intimis animae nostrae adytis recondamus, istam nobis perfectionis euangelicae formulam dedit dicens : si quis te percusserit in dextera maxilla tua, praebere illi et alteram (subauditur sine dubio dexteram, quae alia dextera nisi in interioris hominis ut ita dixerim facie non potest accipi), per hoc omnem penitus iracundiae fomitem de profundis cupiens animae penetralibus extirpare, id est, ut si exterior dextera tua inpetum ferientis exceperit, interior quoque homo per humilitatis adsensum dexteram suam praebet uerberandam, conpatiens exterioris hominis passioni et quodammodo succumbens atque subiciens suum corpus ferientis iniuriae, ne exterioris hominis caede uel tacitus intra se moueatur interior*

cœur (*intimo cordis*), les sentiments qui animent les actions humaines ». Ces derniers mots attirent d'une façon particulière notre attention pour deux motifs.

En premier lieu, ces paroles introduisent à un autre couple, qui a une place centrale dans l'enseignement spirituel de Cassien : il s'agit d'« actus – cogitationes », la relation entre l'action de l'homme (comme partie visible) et les pensées ou les sentiments qui en exhortent, comme manifestation de l'homme intérieur, invisible⁹²².

L'abbé Joseph continue son discours en montrant que cette relation synergique a sans doute un fondement divin, car le Seigneur lui-même « a voulu nous former à une vertu profonde, qui ne fût pas seulement sur nos lèvres (*labiis*), mais demeurât au sanctuaire le plus intime de notre âme (*in intimis animae nostrae adytis recondamus*) ». Il ne faut donc pas exprimer une vertu uniquement par notre bouche ou par les lèvres, mais elle doit avoir son origine dans la profondeur de notre âme. Ce n'est pas la première fois que Cassien fait appel à une analogie avec les membres du corps, les lèvres ou la bouche, pour décrire la partie extérieure⁹²³, alors qu'il parle de l'intériorité avec des mots comme « sanctuaire » ou « temple » de l'âme ou de cœur⁹²⁴. Cependant, l'apogée du discours de Joseph se concrétise à l'aide des mots du Seigneur dans les Évangiles⁹²⁵, qui, dit-il, expriment la perfection évangélique. Le but essentiel consiste à « extirper complètement des plus profondes retraites de l'âme le foyer de la colère », et le résultat serait ce qu'il appelle la perfection évangélique (*nobis perfectio euangelica*). Mais cette dernière peut être réalisée uniquement si l'homme intérieur prend part à la souffrance de l'homme extérieur. Cassien utilise, en effet, la transposition spirituelle de la joue droite (*dextera maxilla*) et de l'autre (*alteram*) pour

⁹²² Nous traiterons plus en détail ce sujet dans le chapitre « XI. Le discernement spirituel des pensées (*discretio, διακρίσεις*).

⁹²³ Voir par exemple le deuxième livre de ses *Institutions* (*Inst.* 2, 15) : « la bouche et le cœur sont constamment unis pour vaquer à la méditation spirituelle » (*oris pariter et cordis officio in meditatione spiritali iugiter occupato*).

⁹²⁴ Différents termes servent à Cassien pour exprimer l'intériorité : sanctuaire (*adytum*), temple (*templum*), mais ultérieurement nous analyserons la vision de Cassien concernant une autre réalité spirituelle, le cœur (*cor*) qui doit devenir par sa purification temple de l'Esprit-Saint. Autres emplois : *Conf.* 1, 22 : « notre sanctuaire intime » (*in adyta pectoris nostri*) ; *Conf.* 7, 16 : « au secret sanctuaire de l'homme intérieur » (*reconditum in adytis interioris hominis*) ; *Conf.* 16, 22 : « au sanctuaire le plus intime de notre âme » (*in intimis animae nostrae adytis recondamus*) ; *Inst.* 5, 21, 5 : « que le cœur pur devient demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint » (*cor mundum habitaculum Deo templumque Spiritus sancti perficitur*) ; *Inst.* 8, 12 : « le temple de l'Esprit-Saint » (*templum Spiritus sancti*) ; *Inst.* 8, 22 : « des temples du Saint-Esprit » (*templumque eam sancti Spiritus*).

⁹²⁵ *Luc* 6, 29 ; *Mt* 5, 40 : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre » (si quis te percusserit in dextera maxilla tua, praebe illi et alteram).

esquisser symboliquement la relation étroite qui doit exister entre *homo interior* et *homo exterior* du point de vue de l'accomplissement spirituel.

En outre, pour mettre en lumière le rôle de l'aspect de l'intériorité en rapport avec celui de l'extériorité, saint Jean Cassien interprète ces mots du Seigneur d'une manière qui s'inscrit dans le schéma herméneutique sémitique⁹²⁶. Lorsqu'il parle de la « face de l'homme intérieur », de l'autre joue droite qui métaphoriquement doit se laisser frapper par l'injuste agresseur pour s'associer à la souffrance, il attribue symboliquement à l'homme intérieur un organe corporel ou matériel (un correspondant)⁹²⁷. D'ailleurs, au cours de la XVI^{ème} Conférence sur l'amitié (*De amicitia*), Cassien suggère, par l'allocution de l'abbé Joseph, cette harmonie entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, et il la revendique aussi pour plusieurs autres aspects de la vie spirituelle, comme pour la chasteté⁹²⁸, le jeûne⁹²⁹ ou les vertus⁹³⁰ en général.

⁹²⁶ Cf. A. GUILLAUMONT, « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », p. 69, dans *Le Cœur*, éd. Les Études Carmélitaines chez Desclée de Brouwer, 1950, p.51 : « Ainsi la psychologie des Sémites est, peut-on dire, de caractère matérialiste ; elle désigne les faits de la vie psychique par le nom de l'organe qu'ils intéressent ou par l'effet qu'ils produisent sur cet organe ».

⁹²⁷ Cette manière d'interpréter une telle relation étroite entre l'extérieur et l'intérieur se trouve chez Origène, voir dans son *Entretien avec Héraclide* (ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide*, p. 88-89, §16) lorsqu'il traite la problématique des deux hommes et le principe de l'homonymie : « Or, tout comme l'homme extérieur a pour homonyme l'homme intérieur, ainsi va-t-il pour ses membres ; et l'on peut dire que chaque membre de l'homme extérieur se retrouve, sous ce nom, dans l'homme intérieur. L'homme extérieur a deux yeux ; l'homme intérieur aussi est dit avoir des yeux ». Voir aussi l'analyse de M. HARL sur quelques textes du *Peri archôn* concernant le principe de l'homonymie chez Origène dans son article « La bouche et le cœur de l'apôtre. Deux images bibliques du « sens divin » de l'homme chez Origène », p. 166-167 dans *Le déchiffrement du sens. Etudes sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1993, p. 151-176.

⁹²⁸ Voir *Conf.* 22, 6 : « Car il faut que l'intérieure pureté conserve et entretienne par son rayonnement la chasteté de l'homme extérieur, l'animant à persévérer toujours dans la perpétuelle intégrité » (*Interioris enim fotu ac pabulo puritatis subministrari necesse est etiam exteriori homini castitatem eamque iugiter ad perseuerantiam perpetuae incorruptionis animari*). Voir aussi le commentaire de C. STEWART à ce sujet dans *Cassian the Monk*, p. 71-72.

⁹²⁹ ⁹²⁹ *Inst.* 5, 21, 5 : « Il faut donc, tandis que jeûne l'homme extérieur, que l'homme intérieur s'abstienne aussi des nourritures mauvaises, lui qui doit se présenter pur à Dieu pour mériter de recevoir en lui le Christ comme un hôte » (*Oportet ergo exteriore homine ieiunante interiorem quoque similiter cibis noxiis temperare, quem praecipue exhiberi mundum Deo, ut hospitem in se Christum recipere mereatur*).

⁹³⁰ *Inst.* 2, 14 : « Exerçant simultanément les vertus du corps et de l'âme, l'homme extérieur en tire le même profit que l'homme intérieur ». (*Nam pariter exercentes corporis animaeque uirtutes exterioris hominis stipendia cum emolumentis interioris exaequant*).

CHAPITRE NEUVIEME :

L'*homo interior* exprimé par le *cor*

IX.1. La notion de « *homo interior* » assimilée au concept de « *cor* »

Selon notre méthode habituelle, nous allons d'abord procéder à une analyse lexicale détaillée des textes se rapportant à ces deux notions, « *homo interior* » et « *cor* », en cherchant voulons voir comment dans son discours Cassien opère cette assimilation et si celle-ci se réalise d'une manière claire ou s'il laisse son lecteur la deviner et la comprendre.

Nous avons déjà annoncé⁹³¹ que le cœur (*cor*) représente pour Cassien un aspect fondamental de sa conception de l'intériorité. Dans le contexte des *Inst.* 2, 9, l'identification de l'*homo interior* au *cor* est présentée lorsque Cassien explique que les chapitres de cette œuvre conviennent « à la garde de l'homme extérieur et à l'institution des communautés », alors que ceux qu'il composera plus tard (les *Conférences*) concerneront « la discipline de l'homme intérieur, la perfection du cœur » (*ad disciplinam interioris ac perfectionem cordis*). En quel sens l'homme intérieur et le *cor* sont-ils identifiables pour Cassien ? Pour répondre, nous nous pencherons vers davantage de textes cassiniens.

Observons par exemple dans le chapitre 15 du II^{ème} livre des *Institutions*, lorsque, en se référant aux organes de la bouche (*os*) et du cœur (*cor*)⁹³², il esquisse son enseignement sur la coparticipation de l'homme extérieur et de l'homme intérieur à la prière : « la bouche et le cœur sont constamment unis pour vaquer à la méditation spirituelle »⁹³³. Ici, l'assimilation de l'intériorité de l'homme avec le cœur est sous-entendue, mais dans plusieurs autres textes, Cassien l'exprime beaucoup plus directement.

⁹³¹ Voir *supra* l'analyse des textes sur la signification de l'homme intérieur à travers les binômes employés dans les *Institutions* et dans les *Conférences* dans le chapitre VIII.

⁹³² Pour ce couple « *oris* – *cor* » voir aussi : *Conf.* 14, 9 ; *Conf.* 18, 12.

⁹³³ *Inst.* 2, 15 : *oris pariter et cordis officio in meditatione spirituali iugiter occupato.*

Dans le livre V (*De spiritu gastrimargiae*) des *Institutions*, Cassien fait un parallélisme entre le jeûne corporel et jeûne spirituel et souligne que c'est seulement par la pratique des deux types de jeûne que l'homme peut se présenter pur devant Dieu. En faisant ainsi, le moine mérite « de recevoir en lui le Christ comme un hôte »⁹³⁴. Saint Jean Cassien rajoute à ce propos les mots de l'apôtre Paul qui dit : « *Pour l'homme intérieur, que le Christ habite par la foi en vos cœurs* » (*Éphésiens* 3, 16-17). En renvoyant son lecteur aux mots de Paul, Cassien veut légitimer d'une certaine façon l'assimilation des deux notions par le recours à l'anthropologie paulinienne⁹³⁵. Ailleurs également, dans le discours de l'abbé Théonas qui soutient l'idée que « la plénitude de la perfection consiste dans la pureté du cœur [...] qui demeure cachée aux yeux »⁹³⁶, Cassien se sert de nouveau des paroles adressées par saint Paul aux Romains⁹³⁷ : « Le vrai Juif n'est pas celui qui l'est au dehors, et la vraie circoncision n'est pas celle qui paraît dans la chair. Mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement ; et la circoncision, c'est celle du cœur, dans l'esprit, non selon la lettre ». Dans ce texte paulinien apparaît clairement que la notion de cœur (*cor*) est reliée à l'intérieur de l'homme, à sa partie invisible, qui, elle, est présentée en opposition avec la partie extérieure de l'homme – visible et apparente.

C'est en ce sens que, dans la VII^{ème} *Conférence*, Cassien présente l'image de l'abbé Serenus⁹³⁸, à la fois comme exemple de la relation de complémentarité des deux dimensions, extérieure et intérieure, et comme modèle de celui dans lequel le cœur (*cor*) devient le lieu

⁹³⁴ *Inst.* 5, 21, 5 : *Oportet ergo exteriore homine ieiunante interiorem quoque similiter cibis noxiis temperare, quem praecipue exhiberi mundum Deo, ut hospitem in se Christum recipere mereatur*

⁹³⁵ Cette hypothèse de l'assimilation de l'homme intérieur au cœur a été bien étudiée et analysée par les exégètes de l'anthropologie paulinienne. Pour une étude développée sur ce sujet, voir le chapitre IX, *La nouvelle naissance comme renouvellement de l'homme intérieur. L'opposition paulinienne* « ἔσω ἄνθρωπος » / « ἔξω ἄνθρωπος », p. 358-380, de la thèse de M. CALEB, *Vieil homme, homme nouveau : Esquisse d'une anthropologie paulinienne à partir d'une étude de Rm 5-8*, soutenue à l'Université de Strasbourg le 25 mars 2013.

⁹³⁶ *Conf.* 21, 36.

⁹³⁷ *Rm* 2, 28-29 : *Non enim qui in manifesto, Iudaeus, neque quae in manifesto carne, est circumcisio, sed qui in occulto Iudaeus, et circumcisio cordis spiritu non littera, cuius laus non ex hominibus sed ex deo est.*

⁹³⁸ Par l'emploi de l'adjectif *serenus* (*serenus, a, um.*) Cassien veut accentuer la doctrine spirituelle de la *puritas cordis*, réalité qui ressort de la caractérisation qu'il lui fait dans le premier et le deuxième chapitre de la VII^{ème} *Conférence* « *De la mobilité de l'âme et des esprits du mal* », où il dit que ce père du désert « fut un homme de très haute sainteté et abstinence. Toute la paix de son nom se réfléchissait en lui. Sur toutes les vertus que la grâce divine faisait resplendir dans ses actions, ses mœurs, et même sur son visage, il reçut, par un privilège tout particulier le don de chasteté dans un si haut degré qu'il ne se sentait plus inquiété, même durant le sommeil, par les excitations naturelles de la chair » (*Conf.* 7, 1). « Son ambition s'était portée d'abord sur la chasteté intérieure de l'esprit et du cœur » (*pro interna cordis atque animae castitate*) (*Conf.* 7, 2).

de l'homme intérieur et où, par l'aide des instruments de l'homme extérieur, le péché (le vice) peut être vaincu, et même tué :

Son ambition s'était portée d'abord sur la chasteté intérieure de l'esprit et du cœur ; oraisons de jour et de nuit, accompagnées de jeûnes et de veilles, s'appliquaient à l'obtenir, avec une infatigable persévérance. Mais, lorsqu'il vit au terme de ses vœux et toutes les ardeurs de la concupiscence éteintes dans son cœur, comme si le goût très suave de la pureté n'eût fait qu'allumer sa soif davantage, un zèle brûlant de la chasteté le dévora. Et de redoubler ses jeûnes et ses prières. Le vice impur était mort dans son homme intérieur, par le don de Dieu : il voulait maintenant que cette mort s'étendît à son homme extérieur, et le pénétrât d'une pureté parfaite, au point de n'être plus sujet dorénavant même à ces mouvements simples et naturels qui se produisent jusque chez les enfants en bas âge et à la mamelle ⁹³⁹.

Cette conception cassinienne du *cor* en tant qu'intériorité « caché[e] au secret sanctuaire de l'homme [intérieur] »⁹⁴⁰ est présentée en opposition avec l'extériorité visible. Cassien parle de chasteté intérieure, de l'esprit et du cœur donc en opposition avec la chasteté extérieure, corporelle, mais aussi du vice impur qui est mort dans l'homme intérieur, et l'intention est d'étendre cette mort à son homme extérieur. La relation suppose la transmission à l'homme extérieur de cette pureté parfaite, d'où ressort de nouveau cet aspect relationnel entre les deux entités. Si dans *Inst.* 2, 15 le concept du cœur exprime l'homme intérieur d'une façon générale, l'exemple de l'abbé Serenus nous conduit à une nouvelle compréhension, à savoir celle du siège de l'expérience intérieure⁹⁴¹ et du combat intérieur contre les vices⁹⁴², parce que tous ces moyens de l'ascèse (*nocturnis diurnisque precibus, ieiuniis quoque ac uigiliis*) n'ont pas d'autre sens que de soutenir à la fois l'homme extérieur et l'homme intérieur dans cette démarche de purification et l'acquisition des vertus.

⁹³⁹ *Conf.* 7, 2 : *Hic igitur pro interna cordis atque animae castitate nocturnis diurnisque precibus, ieiuniis quoque ac uigiliis infatigabiliter insistens cum uidisset orationum suarum obtinuisse se uota cunctosque aestus in corde suo concupiscentiae carnalis extinctos, uelut suauissimo gustu puritatis accensus in maiorem sitem zelo castitatis exarsit et intentioribus coepit ieiuniis atque obsecrationibus incubare, ut mortificatio passionis huius, quae interiori homini suo dono dei fuerat adtributa, ad exterioris etiam puritatem eatenus perueniret, ut ne ipse quidem uel illo simplici ac naturali motu qui etiam in paruulis atque lactantibus excitatur ulterius pulsaretur*

⁹⁴⁰ *Conf.* 7, 16: *quid sit reconditum in adytis interioris hominis recognoscunt.*

⁹⁴¹ Voir aussi le cœur comme siège de l'expérience intérieure : *Conf.* 9, 7 ; 9, 8 ; 10, 11 (comme lieu de l'expérience de la prière ininterrompue) ; 12, 8 (*nisi per experientiam longam et puritatem cordis* ; Voir L. WRZOL, *Die Psychologie des Johannes Cassianus (La psychologie de Jean Cassien)*, p. 430, dans « DIVUS THOMAS », *Annuaire pour la philosophie et la théologie spéculative*, Série 2, Année 5, Tome 5, éd. Méchitaristes, Vienne, 1^{er} Cahier du 1^{er} Avril 1918, p. 181-213 et 424-456.

⁹⁴² Sur la conception de cœur en tant que lieu du combat spirituel on va revenir ultérieurement au cours de notre analyse de *puritas cordis*.

En outre, dans l'un des textes de l'exposé démonologique de l'abbé Serenus, de la même *Conférence VII*, nous apprenons que les démons peuvent connaître les secrets de l'homme à travers les pensées et les suggestions. Regardons de plus près les termes cassiniens qui cachent cette signification de l'intériorité en rapport direct avec le concept de *cor*. Le texte suivant, qui fait partie du discours de Serenus, nous renverra à d'autres passages analogues, car il contient l'expression *homo interior* d'une façon explicite, ainsi que d'autres termes du même lexique :

Les démons aussi, pour explorer les trésors de notre cœur (*thesaurum nostris cordis*), jettent le sable fin de leurs suggestions mauvaises ; et le retentissement que, selon les cas, ils perçoivent dans notre sensibilité, comme un tintement qui sortirait du plus profond d'une chambre, leur donne à connaître ce qui est caché au secret sanctuaire de l'homme intérieur (*reconditum in adytis interioris hominis*)⁹⁴³.

Ce qui nous intéresse donc particulièrement dans ce passage ce sont des termes comme *reconditum* (secret, caché) ou *adytum* (sanctuaire, temple) qui nous renvoient à l'idée d'intériorité profonde, que représente pour lui le *cor*.

En mettant en évidence ces deux notions, nous nous proposons d'examiner dans ce qui suit la formulation de Cassien de l'intériorité par les réalités profondes et secrets du cœur, et également sa conception du cœur comme un lieu qui doit devenir « temple de Saint-Esprit »⁹⁴⁴, donc le lieu de l'habitation divine en homme.

IX.2. La dimension d'intériorité exprimée par les « secrets du cœur »⁹⁴⁵

Cassien accole divers adjectifs et noms à la notion de *cor* pour esquisser et renforcer la dimension d'intériorité. Ces adjectifs et noms servent d'équivalents à l'expression *homo*

⁹⁴³ *Conf.* 7, 16 : *ita hi quoque, ut thesaurum nostris cordis explorent, uelut arenas quasdam suggestiones nobis noxias inspargentes cum secundum illarum qualitatem adfectum corporeum uiderint emersisse, uelut quodam de intimis conclauibus predeunte tinnitu quid sit reconditum in adytis interioris hominis recognoscunt.*

⁹⁴⁴ *Inst.* 5, 21 : *cor mundum habitaculum Deo templumque Spiritus sancti perficitur.*

⁹⁴⁵ *Inst.* 8, 20 : *secreta cordium* ; *Inst.* 8, 14 : *occultorum [...] cordibus nostri* ; *Inst.* 12, 21 : *cordis eius occultam* ; *Conf.* 1, 15 : *secreta cordium* ; *Conf.* 2, 11 : *secreta mei pectoris* ; *Conf.* 7, 13 : *occulta cordis* ; *Conf.* 21, 36 : *cordium secreta* ; *Inst.* 12, 23 : *penetrabilibus cordisi.*

interior. Dans notre analyse, nous nous arrêterons aux termes suivants : *secretus*⁹⁴⁶, *occultus*⁹⁴⁷, *arcanus*⁹⁴⁸ et *absconditus*⁹⁴⁹.

À la fin du livre VIII des *Institutions*, Cassien présente la conclusion de son traité *De spiritu irae* (De l'esprit de colère) et, en récapitulant l'enseignement proposé par ce traité, exhorte de nouveau le moine à interioriser⁹⁵⁰ tout l'effort ascétique pour éliminer la colère, qui se trouve dans la manifestation extérieure par les actes et les paroles, ainsi que dans l'intérieur, au fond même du cœur :

Il ne sera en effet guère utile que l'emportement de la colère soit étouffé en paroles et ne s'exprime pas en actes, si Dieu à qui n'échappent pas les secrets des cœurs (*arcanis pectoris*) voit qu'elle demeure au fond de nous-mêmes (*secreta cordium*)⁹⁵¹.

Cassien affirme ici que l'accomplissement de l'homme ne peut se réaliser uniquement à travers l'homme extérieur (en paroles et en actes) si l'homme intérieur n'y participe pas (les secrets du cœur). On voit également que notre auteur raffermir par quelques expressions sa manière d'exprimer la dimension de l'intériorité de l'homme, sans faire usage d'une façon explicite de l'expression *homo interior*. Ainsi, les expressions *arcanis pectoris* et *secreta cordium*, employées dans la même phrase, nous renvoient à cette réalité spirituelle de l'intériorité de l'être humain qui n'échappe pas à Dieu. C'est le thème biblique bien connu : Dieu est celui qui a créé le cœur de l'homme et par conséquent c'est Lui qui connaît le mieux ses secrets, comme en témoigne l'abbé Serenus⁹⁵² dans son dialogue avec Cassien et Germain sur la l'attribut de Dieu d'être « partout et en tout, de pénétrer les pensées de l'homme, ses mouvements intérieurs, et jusque dans le fond le plus mystérieux de son

⁹⁴⁶ *Secretum* - secret, lieu écarté, solitude (Le grand Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. Hachette, Paris, 2000, p.1430) ; *Secretus, a, um* (adj. première classe) – secret, caché, mystérieux, isolé, retiré (Gaffiot, p. 1430). Cassien utilise environ 13 fois cet adjectif accolé à la notion du cœur.

⁹⁴⁷ *Occultus, a, um* : caché, secret, mystérieux, occulte, (Dictionnaire Gaffiot, p. 1080- il est employé de 17 fois.

⁹⁴⁸ *Arcanum* – secret ; *Arcanus, a, um* (Dictionnaire Gaffiot, p. 156) – discret, secret, caché, mystérieux. Il est employé environ 8 fois avec *cor, cordis* et 5 fois avec *pectus, oris*.

⁹⁴⁹ *Absconditus, a, um* (Dictionnaire Gaffiot, p. 10) – caché, invisible. Cassien l'utilise environs 6 fois dans un contexte avec le cœur (*cor*).

⁹⁵⁰ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 151.

⁹⁵¹ Inst. 8, 20 : *Non enim ualde proderit iracundiae cohibitus furor in uerbo nec in effectum prolatum, si illum arcanis pectoris nostri Deus, quem secreta cordium non latent, inesse perspexerit*. Voir aussi : Conf. 1, 15 : *secreta cordium*.

⁹⁵² À ce moment de la discussion qu'il a avec les deux amis, Cassien et Germain, l'abbé Serenus cite les paroles de David qui affirme dans *Psaume 43, 22* que Dieu : « Lui qui forme leur cœur à chacun en particulier (*qui fingit singillatim corda eorum*) », et il ajoute « Car il connaît les secrets du cœur (*ipse enim nouit occulta cordis*) ».

âme »⁹⁵³. Dans le texte cité plus haut, Cassien fait usage d'un synonyme du *cor*, *pectus*⁹⁵⁴, terme qu'il utilise peu dans ses ouvrages, et presque toujours avec la même signification spirituelle que le *cor*, et non pas pour désigner simplement l'organe corporel. D'autre part, dans un autre endroit du livre VIII des *Institutions*, lorsqu'il traite du vice de la colère, Jean Cassien présente Dieu dans sa double qualité de médecin et de celui qui connaît les profondeurs de l'homme en disant qu'il est « le médecin des âmes qui connaît le secret des cœurs » (*animarum medicus et occultorum [...] cordibus nostris*)⁹⁵⁵. Ici notre auteur remplace la notion du *secretus* avec celle de l'*occultus*, ce qui nous fait nous demander si pour Cassien cette diversité lexicale pour exprimer l'intériorité de l'homme n'a pas des différentes significations en fonction du contexte. Les différents termes employés n'expriment-ils pas des réalités spirituelles différentes dans leur substance, c'est-à-dire des aspects positifs ou négatifs d'une même réalité spirituelle, en fonction du contexte ?

Une lecture attentive des divers passages qui concernent l'usage de ces termes accolés au *cor*, nous conduit à penser que Cassien les intègre d'une manière parfois aléatoire, mais dans la plupart des cas pour souligner l'aspect négatif ou positif d'une réalité spirituelle. Entre autres, les deux exemples déjà présentés, *Inst.* 8, 20 (*secreta cordium*) et *Inst.* 8, 14 (*occultorum [...] cordibus nostris*), appuient notre première hypothèse, celle d'un usage aléatoire, car dans les deux cas le contexte est celui où la colère, donc un vice, trouve sa demeure dans notre intérieur, dans les secrets de notre cœur. Les deux termes, *secretus* et *occultus*, désignent donc la même réalité négative, mauvaise, du péché qui s'est fait une place dans le cœur. Toutefois Jean Cassien manifeste une préférence pour l'emploi d'*occultus* lorsqu'il veut souligner un aspect négatif, et *secretus* pour mettre en évidence le caractère positif de la réalité exprimée. Arrêtons-nous dans un premier temps sur un texte du livre XII (*De spiritu superbiae*) des *Institutions*, où notre auteur se sert de *occultus* justement pour exprimer l'impureté dont est atteint le cœur à cause du démon de l'orgueil :

De la sorte, la honteuse complicité de sa chair manifeste l'impureté cachée de son cœur (*inmunditiam cordis eius occultam*) qu'il avait contractée par

⁹⁵³ *Conf.* 7, 13.

⁹⁵⁴ *Pectus, oris* – poitrine de l'homme et des animaux ; cœur, siège des sentiments, siège de l'intelligence. En fait dans les *Institutions* et *Conférences* nous trouvons environ 41 fois l'emploi du *pectus* et 497 fois du *cor*. En ce qui concerne leur utilisation dans le même contexte, environ 13 fois.

⁹⁵⁵ *Inst.* 8, 14.

orgueil, et l'évidente souillure de son corps prouve son impureté à lui qui dans l'élévation de son esprit ne se sentait pas impur⁹⁵⁶.

Ce passage nous paraît confirmer que Cassien se sert de ce terme plutôt pour souligner d'une façon péjorative que le cœur (*cor*) en tant que lieu secret peut être l'endroit où se cache l'impureté. De même, dans maints autres endroits cette notion est utilisée surtout pour désigner un mauvais ou nocif aspect de la vie intérieure⁹⁵⁷.

Quant autres termes que nous avons évoqués au début de notre sous-chapitre, leur utilisation est analogue à *secretus* et *occultus* : parfois ils mettent en lumière l'aspect positif des réalités spirituelles, d'autres fois ils désignent l'aspect négatif, mauvais ou impur. L'impureté dont s'imprègne le cœur à cause du vice de l'orgueil est décrite, nous l'avons vu, par l'usage de l'*occultus* dans le texte du livre XII des *Institutions*. Dans le même registre, le chapitre VI du même livre s'appuie sur les mots du Psaume 131 (132), 1-2 :

C'est pourquoi, bien qu'il gardât son cœur avec une si grande vigilance qu'il osait déclarer à celui qui n'ignorait pas les secrets de sa conscience (*secreta conscientiae*) : *Seigneur, mon cœur ne s'est pas gonflé, et mes yeux ne se sont pas élevés*⁹⁵⁸.

Par l'expression *secreta conscientiae* et par l'ajout des mots de David, Cassien fait du cœur le siège de la conscience⁹⁵⁹, en montrant ainsi l'aspect positif, moral, qui ressort de cet emploi. Avec la même expression *secreta cordium*, la réalité positive de l'intériorité est

⁹⁵⁶ *Inst.* 12, 21 : *et ut carnis ignominiosa contagio patefaceret immunditiam cordis eius occultam, quam superbiae malo contraxerat, ac manifesta pollutione corporis sui probaretur impurus, qui per elationem spiritus factum se non sentiebat immundum*

⁹⁵⁷ *Inst.* 6, 10 : « la fièvre cachée des passions » (*occultas aestuum febres*) ; *Conf.* 1, 19 : « le moyen de secrètes embûches » (*occultis conatur insidiis*) ; *Conf.* 2, 11 : « la tyrannie des pensées secrètes » (*occultarum cogitationum dominatione*) ; *Conf.* 2, 23 : « volupté cachée » (*occultae uoluptatis*) ; *Conf.* 11, 8 : « secrètes des pensées mauvaises » (*occultis cogitationum*) ; *Conf.* 17, 14 cite *Rm* 2, 15-16 : « [...] au jour que Dieu jugera les secrets des hommes » (*in die qua iudicabit deus occulta hominum*) ; *Conf.* 18, 8 : « la vertu ne s'acquiert pas en dissimulant le vice » (*Porro uirtutes non occultatione uitiorum*) ; *Conf.* 23, 6 : « les mouvements fugitifs et cachés de la concupiscence » (*sed neque illos in se lubricos occultosque pruritus*).

⁹⁵⁸ *Inst.* 12, 6 : *Ideoque beatus David, licet tanta circumspectione cordis sui custodiret arcana, ut ad eum, quem secreta suae conscientiae non latebant, audenter proclamaret* : Domine, non est exaltatum cor meum : neque elati sunt oculi mei.

⁹⁵⁹ *Conf.* 13, 12 où l'abbé Cheremon cite les mots de Paul (*Rm* 2, 14-16) : « ils montrent ce que la Loi ordonne est écrit dans leurs cœurs, leur conscience leur rendant témoignage par des pensées qui, de part et d'autre, les accuseront et les défendront au jour que Dieu jugera les secrets des hommes » (*qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente eis conscientia et inter se inuicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus, in die qua iudicabit deus occulta hominum*) ; *Conf.* 15, 20 : « Mais il (l'abbé Nesteros, le vieillard qui soutient la XIII^{ème} Conférence) interrogea sa conscience, examina la pureté de son cœur » (*sed interrogans conscientiam suam et puritatem sui cordis examinans*) ; *Conf.* 19, 16 : L'abbé Jean en parlant de la parfaite chasteté il dit : « ils pourront ainsi s'assurer de l'intégrité de leur cœur par le jugement incorruptible de leur conscience » (*quibus perfecta eorum cordis integritas incorrupto conscientiae suae iudicio conprobetur*) ; *Conf.* 21, 22 : l'abbé Théonas dit : « et pour ce qui regarde la pureté du cœur, consultons toujours notre conscience, non le jugement d'autrui » (*examine et de puritate cordis nostri non aliorum iudicia, sed nostram semper conscientiam consulamus*).

soulignée dans l'argumentation de l'abbé Théonas, qui cite l'apôtre Paul (*Romains 2, 28-29*) au sujet de la différence entre la chasteté extérieure et celle intérieure :

Le vrai Juif n'est pas celui qui l'est au dehors, et la vraie circoncision n'est pas celle qui paraît dans la chair. Mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement ; et la circoncision, c'est celle du cœur, dans l'esprit, non selon la lettre. Ce vrai Juif aura sa louange, non des hommes, mais de Dieu, qui seul pénètre les secrets des cœurs⁹⁶⁰

L'abbé Théonas identifie dans « le vrai juif » de Paul l'homme accompli par la vraie circoncision intérieure du cœur. Celui-ci aura sa louange de Dieu, le « seul qui pénètre les secrets des cœurs (*cordium secreta*) ». Ces secrets sont maintenant compris selon le discours cassinien dans leur sens positif, en tant que réalités spirituelles achevées, par la circoncision du cœur qui n'est autre chose que sa purification des vices⁹⁶¹.

En ce qui concerne le terme d'*arcanus*, nous avons déjà observé que dans les ouvrages de Cassien il est accolé soit au *pectus*, soit au *cor*, pour exprimer dans les deux cas l'idée de « secret du cœur » et tout ce qui en découle. Ainsi, les « secrets du cœur » désignent toutes les manifestations cachées à l'intérieur de l'homme et qui trouvent leurs origines dans le cœur – les pensées, la conscience –, mais elles se découvrent au dehors par l'homme extérieur à travers ses actions et ses paroles. Comme le *secretus*, le mot *arcanus* désigne également, selon le contexte, des aspects négatifs ou positifs de la vie spirituelle. Ainsi, dans son traité sur la colère (*De ira*), après avoir présenté plusieurs « préceptes évangéliques et apostoliques »⁹⁶² pour enseigner les différentes façons de lutter contre la colère, Jean Cassien rappelle à son lecteur aussi l'exhortation de la « loi ancienne », « Ne hais pas ton frère dans ton cœur »⁹⁶³, en y ajoutant sa propre explication :

Tu vois que, là aussi, la malice n'est pas n'est pas à retrancher dans l'acte seulement, mais dans les pensées secrètes (*arcanis cogitationibus*), puisqu'il est ordonné d'arracher complètement du cœur (*corde*) la haine et non seulement la vengeance mais même le souvenir (*memoria*) de l'injustice⁹⁶⁴.

Pour Cassien, les « préceptes évangéliques et apostoliques » et la « loi ancienne » sont les fondements scripturaires de ses conceptions anthropologiques et spirituelles.

⁹⁶⁰ *Conf. 21, 36 : quam beatus apostolus ita praedicat : Non enim qui in manifesto, Iudaeus, neque quae in manifesto in carne, est circumcisio, sed qui in occulto, Iudaeus, et circumcisio cordis spiritu non littera, cuius laus non ex hominibus sed ex deo est, qui solus scilicet cordium secreta rimatur*

⁹⁶¹ Voir cette interprétation dans ORIGÈNE, *Commentaire sur l'épître aux Romains. Livres I-II*, p. 372-373 (Livre II, § 9,2).

⁹⁶² *Inst. 8, 15.*

⁹⁶³ *Lev 19, 17 : Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.*

⁹⁶⁴ *Inst. 8, 15 : Vides et ibi nequitiam non in opere tantum, sed etiam in arcanis cogitationibus resevari, cum de corde odium et iniuriae non solum retributio, sed etiam ipsa memoria radicitus iubetur euelli.*

Celles-ci constituent un instrument pédagogique sur lequel il peut fonder ses enseignements et les présenter dans la lumière de la vérité révélée, mais qui l'aide également à mieux guider son lecteur dans la perspective du progrès spirituel. On rencontre aussi de nouveau la façon cassinienne d'exposer les réalités de la vie spirituelle par l'intermédiaire des « binômes cachés » ou en jouant d'antithèses. Il souligne que le but du processus de purification ne consiste pas seulement dans la suppression de la haine dans l'acte, dans l'action visible (la dimension extérieure), mais la suppression de la haine doit être réalisée dans les pensées secrètes (*arcanis cogitationibus*) par leur extraction du cœur même de son souvenir (*memoria*). En s'appuyant sur les mots scripturaires et en acquiesçant ainsi à la présentation sémitique des réalités humaines, Cassien conçoit le cœur comme le siège des pensées secrètes⁹⁶⁵, qui à présent peuvent être assimilées avec des mauvaises pensées, parce que leur contenu est la haine (*odium*), l'apanage de la colère (*ira*), mais aussi comme siège de la mémoire (*memoria*).

Le dernier terme sur lequel nous voudrions nous arrêter est celui d'*absconditus*. Il n'est pas très employé dans le discours cassinien à côté de la notion du *cor*⁹⁶⁶, mais il a attiré notre attention parce qu'il renforce encore cette conception d'intériorité. On en trouve un exemple éloquent dans la première partie du traité sur la prière, *De oratione*⁹⁶⁷ (livre IX des *Conférences*), où l'abbé Isaac parle, dans l'avant-dernier chapitre, « de la raison du profond silence qu'il convient de garder dans la prière » :

Nous prions en secret (*In abscondito oramus*), lorsque nous parlons à Dieu par le cœur seulement et l'application de l'âme (*quando corde tantum et intenta mente*), et ne manifestons qu'à lui nos demandes : si bien que les puissances adverses elles-mêmes n'en puissent deviner la nature⁹⁶⁸.

⁹⁶⁵ Jean Cassien suit la tradition origénienne en ce qui concerne le *cor* comme source des pensées, voir ORIGENE, *Traité des Principes*, tome III (Livres III et IV), p. 169 (Livre III, 2, 4) : « Les pensées (*cogitationes*) qui viennent de notre cœur (*de corde nostro*) - la mémoire des actes passés ou la réflexion sur quelque chose ou cause que ce soit -, nous constatons que tantôt elles viennent de nous-mêmes, tantôt elles sont soulevées par les puissances adverses, parfois aussi elles sont mises en nous par Dieu et les saints anges ». Sur ce sujet du triple principe des pensées on s'arrêtera plus loin lorsque nous consacrerons un chapitre pour le cœur comme siège des pensées et de la mémoire, mais aussi dans le chapitre sur « *discretio* comme fondement de l'examen de conscience ». Voir également, A. GUILLAUMONT, l'article « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », p. 41-81, dans *Le Cœur*, éd. Les Études Carmélitaines chez Desclée de Brouwer, 1950.

⁹⁶⁶ Il est utilisé 5 fois dans les *Institutions* et dans les *Conférences* dans le même contexte avec la notion du *cor*, et 10 fois ailleurs.

⁹⁶⁷ Les *Conférences* IX et X de l'abbé Isaac sont un véritable traité sur la prière, les deux livres des *Conférences* feront l'objet de notre analyse dans la quatrième partie de notre thèse quand nous allons étudier la prière du feu (*oratio ignita* : *Conf.* 9, 26) qui se constitue comme le sommet de la doctrine spirituelle de Cassien.

⁹⁶⁸ *Conf.* 9, 35 : *In abscondito oramus, quando corde tantum et intenta mente petitiones nostras soli pandimus deo, ita ut ne ipsae quidem aduersae ualeant potestates genus nostrae petitionis agnoscere.*

Jean Cassien assimile cette façon de prier en secret avec l'action de parler à Dieu par l'intermédiaire de notre cœur, le cœur devenant ainsi l'endroit le plus profond et caché (*absconditus*) de l'*homo interior*, où on rencontre Dieu par la prière.

Pour finir notre examen sur le très expressif lexique par lequel Jean Cassien exprime l'intériorité et « les secrets du cœur », lisons un dernier passage dans lequel notre auteur se sert à nouveau du terme *absconditus*. Nous souhaitons faire ici également un lien avec l'assimilation du *cor* et de l'intériorité – le *cor* doit devenir « temple de l'Esprit-Saint »⁹⁶⁹.

Dans la *Conférence X*, l'abbé Nesteros présente la « théorétique » ou la science spirituelle (qui a pour objet selon Cassien la contemplation de Dieu par l'interprétation de l'Écriture⁹⁷⁰) en opposition avec la « pratique » ou la science active (qui signifie l'idée de l'action). Dans le chapitre IX il décrit ensuite cette science spirituelle par un tableau antithétique entre ceux qui passent aux yeux des autres comme possédant la science spirituelle par l'éloquence de leur discours et ceux qui sont arrivés au niveau de la contemplation, à travers leur cœur pur, des mystères profonds et cachés :

Mais c'est tout autre chose, d'avoir quelque facilité dans le discours, ou d'entrer jusqu'au cœur et à la moelle des paroles célestes, et d'en contempler du regard très pur du cœur les mystères profonds et cachés. Ceci, la science humaine ne l'obtiendra pas, ni la culture du siècle, mais la seule pureté de l'âme, par l'illumination du Saint-Esprit⁹⁷¹.

Cassien reste dans le même registre dans sa façon antithétique d'exposer les deux réalités : celle extérieure est exprimée par « la facilité du discours », ce qui laisse entendre une manifestation visible de l'homme, alors que celle intérieure l'est par l'action de « contempler du regard très pur du cœur les mystères profonds et cachés » (*ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari*). Ce discours illustre le fait que le cœur devient la seule partie de l'homme qui peut dépasser le niveau de la science humaine

⁹⁶⁹ Voir *Inst.* 5, 21, 5 : « En effet, ce n'est pas la chair corruptible que le cœur pur qui devient demeure pour Dieu et temple de l'Esprit Saint » (*Non enim tam corruptibilis caro quam cor mundum habitaculum Deo templumque Spiritus sancti perficitur*)

⁹⁷⁰ Outre l'étude déjà signalée de B. G. JEDRZEJCZAK (*Cassien et les Écritures. Utilisation, interprétation et rôle des Écritures dans les œuvres de Cassien*), voir le commentaire d'Adalbert de Vogüé, (*HLMM*, p. 307), à propos de l'importance, pour l'histoire de l'exégèse chrétienne, de ce chapitre VIII de la *Conférence XIV* où l'abbé Nesteros expose la doctrine cassinienne de l'interprétation des Écritures : « Par opposition à la *pratique*, qui regarde l'agir, la *théorétique* a pour objet l'interprétation de l'Écriture. Celle-ci se divise d'abord en deux sens, historique et spirituel, ce dernier se divisant à son tour en trois sortes d'explications : la tropologie, l'allégorie et l'anagogie. [...]. D'un grand intérêt pour l'histoire de l'exégèse chrétienne, ce morceau de Nesteros fait penser d'emblée à la fameuse division des sens de l'Écriture proposée par Origène dans *Peri Archôn* ».

⁹⁷¹ *Conf.* 14, 9 : *Aliud namque est facilitatem oris et nitorem habere sermonis et aliud uenas ac medullas caelestium intrare dictorum ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari, quod nullatenus humana doctrina nec eruditio saecularis, sed sola puritas mentis per inluminacionem sancti spiritus possidebit.*

par sa purification et par « l'illumination du Saint-Esprit », cette dernière étant une condition *sine qua non* pour recevoir le don de la science spirituelle. Ici, le terme *absconditus* exprime, en effet, le niveau très haut du progrès spirituel auquel l'homme est destiné à arriver par le cœur, qui contemple, étant illuminé par l'Esprit-Saint, ces « mystères profonds et cachés » qui sont les réalités divines. Il est important de noter dans ce contexte le rôle que l'action de l'Esprit-Saint a sur le cœur. Le cœur sera illuminé seulement si l'homme le prépare pour être pur, et ce n'est qu'à cette condition qu'il sera prêt à accueillir cette illumination, c'est-à-dire de devenir ou de se convertir en un sanctuaire, un temple dans lequel Dieu demeurera.

IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint⁹⁷²

Cassien emprunte donc à Paul les images du cœur un « édifice intérieur » (*domus interior*)⁹⁷³ ou un « temple de l'Esprit Saint » (*templum Spiritus sancti*)⁹⁷⁴. Dans ce déploiement de la pensée spirituelle de l'auteur des *Conférences*, nous avons une nouvelle preuve de sa grande profusion lexicale mais aussi des implications théologiques et anthropologiques assumées par la lecture cassinienne de la pensée paulinienne.

Commençons par un texte du livre V des *Institutions*, dans lequel saint Jean Cassien parle du double jeûne, de l'homme extérieur (corporel) et de l'homme intérieur (spirituel), nécessaire pour que l'homme entier se purifie afin de mériter de recevoir en lui le Christ :

En effet, ce n'est pas tant la chair corruptible que le cœur pur qui devient demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint. Il faut donc, tandis que jeûne l'homme extérieur, que l'homme intérieur s'abstienne aussi des nourritures mauvaises, lui qui doit se présenter pur à Dieu pour mériter de recevoir en lui le Christ comme un hôte. Le bienheureux Apôtre en avertit en ces termes : *Pour l'homme intérieur, que le Christ habite par la foi en vos cœurs (Ephésiens 3, 16-17)*⁹⁷⁵.

⁹⁷² *Inst.* 5, 21, 5 : « En effet, ce n'est pas la chair corruptible que le cœur pur qui devient demeure pour Dieu et temple de l'Esprit Saint » (*Non enim tam corruptibilis caro quam cor mundum habitaculum Deo templumque Spiritus sancti perficitur*).

⁹⁷³ *Conf.* 2, 4 : *interior nostra aedificari domus* (notre édifice intérieur).

⁹⁷⁴ *Inst.* 5, 21, 5

⁹⁷⁵ *Inst.* 5, 21, 5 : *Non enim tam corruptibilis caro quam cor mundum habitaculum Deo templumque Spiritus sancti perficitur. Oportet ergo exteriore homine ieiunante interiorem quoque similiter cibis noxiis temperare, quem praecipue exhiberi mundum Deo, ut hospitem in se Christum recipere mereatur, beatus Apostolus monet his uerbis: In interiorem, inquiens, hominem habitare Christum per fidem in cordibus uestris.*

Les points de rapprochements entre la pensée paulinienne et la conception cassinienne du cœur, qui doit être préparé pour être habité de Dieu, sont nombreux. Il est vrai qu'ici il ne cite qu'une partie du verset 17 de *l'Épître aux Éphésiens*, mais dans l'affirmation initiale que « le cœur pur devient demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint » on entend une paraphrase et en même temps un développement (une interprétation) de ce qu'énonce Paul dans le verset 16 : « Afin qu'il vous donne, selon la richesse de sa gloire, d'être fortifiés en puissance par son Esprit au profit de l'homme intérieur, de sorte que le Christ habite en vos cœurs par la foi, afin qu'étant enracinés et fondés dans l'amour »⁹⁷⁶.

Identifions plusieurs rapprochements entre la vision paulinienne et celle cassinienne dans cette reprise du *Éphésiens 3, 16-17*. Premièrement, par l'expression *homme intérieur*⁹⁷⁷ est désigné l'homme entier, la totalité de la personne dans son intériorité, rendue forte par l'Esprit que donne le Père⁹⁷⁸ et qui rend possible l'habitation du Christ dans le cœur⁹⁷⁹. Nous partageons sur ce point l'analyse des exégètes modernes de saint Paul⁹⁸⁰, qui expliquent cette métaphore de *l'habitation (hominem habitare Christum per fidem in cordibus uestris)*

⁹⁷⁶ Nous suivons ici l'exégèse des biblistes contemporains, tels que M. BOUTTIER, *L'épître de saint Paul aux Éphésiens*, éd. Labor et Fides, Genève, 1991, p. 156-159 ; J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Ephésiens*, éd. J. GABALDA, Paris, 2001, p. 194-196 ; C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, éd. CERF, Paris, 2004, p. 118-119. Bouttier (p. 156) considère que le v. 16 (« être fortifiés en puissance par son esprit au profit de l'homme intérieur ») en relation avec le v. 17 (« de sorte que le Christ habite en vos cœurs par la foi ») désigne l'action de recevoir la force de l'Esprit afin d'assurer la présence du Christ en nos cœurs. Reynier (p. 119) à son tour explique que l'Apôtre demande à Dieu « de fortifier l'homme intérieur » « selon la richesse de sa gloire », et ceci comme un don (« qu'il vous donne ») puisqu'il est la source de tout don, explication qui montre que l'action de l'Esprit signifie la préparation de l'homme intérieur, et la conséquence de celle-ci est l'habitation du Christ en homme. De même, Aletti (p. 195) plaide aussi pour une lecture dans cette clé (comme désignant la venue de l'Esprit en l'homme intérieur pour le fortifier), mais il souligne qu'on peut objecter aussi que c'est le Christ (v. 17) et non l'Esprit qui doit habiter dans l'être humain qui croit, en ajoutant aussi qu'il ne faut pas dans ce cas-là raisonner par exclusion – ou l'Esprit ou le Christ –, car l'action de l'Esprit est ordonnée à celle du Christ, ayant comme rôle de préparation.

⁹⁷⁷ Saint Paul utilise trois fois cette expression dans ces épîtres : *Rm 7, 22*, *Ep 3, 16-17* et *2 Co 4, 16*.

⁹⁷⁸ *Ep 3, 14* : « À cause de cela je fléchis les genoux devant le Père ». Paul fait la demande au Père d'être fortifier par l'Esprit.

⁹⁷⁹ L'affirmation de saint Paul doit être mise en relation avec *1 Co 3, 16-17* (« Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? ») et *6, 19-20* (« Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit [...] ? Glorifiez donc Dieu par votre corps ») où le croyant est nommé ainsi « sanctuaire de Dieu ». Voir aussi l'étude de N. DEPRAZ, *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, éd. Peeters, Louvain-Paris, 2008, p. 41 (§ *Le cœur comme corps du corps*) pour une interprétation de la notion du cœur comme corps du corps.

⁹⁸⁰ Voir M. BOUTTIER, *L'épître de saint Paul aux Éphésiens*, p. 158.

d'*Éphésiens* 3, 16-17 par un recours au texte d'*Éphésiens* 2, 19-22⁹⁸¹ : ici l'Église est présentée comme demeure pour Dieu, ce qui met en évidence une correspondance entre la perspective ecclésiale et celle de la vocation personnelle. Cette habitation se fait par « la foi » (c'est-à-dire par une adhésion personnelle et libre au Christ), donc il ne s'agit pas d'un phénomène psychologique, mais ontologique, car celui-ci « révèle qu'il y a dans l'homme un versant intérieur dans lequel le Christ fait sa demeure »⁹⁸², dont le cœur (*cor*).

Mais dans ce passage du livre V des *Institutions* saint Jean Cassien ajoute également des points originaux à l'anthropologie paulinienne. Lorsqu'il cite *Éphésiens* 3, 16-17, le Conférencier assume en effet la conception paulinienne de l'assimilation de l'homme intérieur (*homo interior*) au cœur (*cor*) et il la fait la sienne. Mais si saint Paul l'applique à tous les chrétiens, saint Jean Cassien, à cause de même de son ouvrage l'oriente plutôt vers le milieu monastique. De même, si saint Paul parle de l'homme intérieur qui est prêt généralement à recevoir le Christ par l'action de l'Esprit Saint, les *Inst.* 5, 21, 5 exposent précisément un cas particulier, où saint Jean Cassien propose, pour définir une des voies du progrès spirituel vers la purification du cœur (*puritas cordis*), la pratique du double jeûne – le jeûne corporel étant mis en relation avec le jeûne spirituel. Cette « coparticipation » de l'*homo interior* et de l'*homo exterior* à la pratique du jeûne est en effet une expression de la foi (cette pratique étant une manifestation de l'adhésion personnelle aux pratiques chrétiennes), et par elle le cœur (*cor*) qui se purifie devient « demeure pour Dieu (Christ) et temple de l'Esprit-Saint » (*cor mundum habitaculum Deo templumque Spiritus sancti*). Cette manière d'aborder la conception du cœur purifié qui devient temple de l'Esprit, en relation avec le jeûne, accentue la centralité de la vocation personnelle du moine et la dimension personnelle de son acte ascétique. En guise de conclusion et en complément à la clé de lecture indiquée par les exégètes pour ce texte paulinien, nous pouvons dire que Cassien en retient surtout l'idée d'une progression, de la croissance des moines vers l'homme intérieur qui doit se purifier pour pouvoir devenir « sanctuaire de Dieu ». L'originalité de la vision cassinienne ressort de cette adaptation de la pensée paulinienne à la vie spirituelle et ascétique des moines, mais aussi de l'accent qu'il met sur la pureté du cœur (*cor mundum*) comme condition *sine qua non* pour ce processus de devenir « temple de l'Esprit-Saint ».

⁹⁸¹ « Où l'Église constitue la demeure de Dieu : « [...] et Jésus Christ lui-même comme pierre maîtresse. C'est en lui que toute construction s'ajuste et s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur. C'est en lui que, vous aussi, vous êtes ensemble intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu par l'Esprit ».

⁹⁸² Cf. C. REYNIER, *L'épître aux Éphésiens*, p. 119.

La même image du « temple de l'Esprit » est réutilisée par Cassien à deux autres reprises pour décrire la vie intérieure, une fois dans *Inst.* 9, 3, 2 (*De spiritu tristitiae*) et une autre fois à la fin de ses *Conférences* (24, 4). Dans ce dernier dialogue *De mortificatione*, qu'il a avec l'abbé Abraham, l'*homo interior*⁹⁸³ revient au premier plan. Nous avons choisi ces textes pour une double raison. Premièrement, ils sont étroitement liés au contexte des *Inst.* 5, 21, 5 par le recours aux textes pauliniens de *1 Corinthiens* 3, 10⁹⁸⁴ et *1 Corinthiens* 3, 16⁹⁸⁵ : le premier se concentre sur la conception de Paul relatif à l'Église comme demeure pour Dieu⁹⁸⁶, et dans le second Paul exprime cette réalité personnelle de l'homme d'être « temple de Dieu ». Deuxièmement, nous nous sommes intéressé au fait que le Conférencier s'appuie sur ces deux textes d'une manière personnelle : il convertit la réalité ecclésiale exprimée par Paul pour l'adapter à la vocation personnelle lorsqu'il affirme que l'apôtre Paul est « l'architecte de cet édifice spirituel »⁹⁸⁷, c'est-à-dire le cœur. L'expression *Paulus architectus* de cet *aedificium spiritale* est reprise de *1 Corinthiens* 3, 10 et *1 Corinthiens* 3, 16, et Cassien les utilise pour la transposition que nous venons de souligner, transposition qu'il veut transmettre à son lecteur privilégié – le moine. Notons ici que Jean Cassien fait usage de l'expression *Paulus architectus* seulement deux fois dans ses deux ouvrages (dans *Inst.* 9, 3, 2 et *Conf.* 24, 4) et dans les deux cas il le fait justement pour donner de l'autorité à cette vision du cœur comprise comme « temple de Dieu »⁹⁸⁸.

Il est important de remarquer que dans d'autres endroits Cassien explique, comme dans *Inst.* 5, 21, 5, que c'est seulement en atteignant ce but de la pureté du cœur, donc par ce combat spirituel permanent contre les vices de l'homme intérieur et par l'acquisition des vertus, que l'homme peut accomplir le « *desideratum* » de sa vie spirituelle, à savoir la

⁹⁸³ *Conf.* 24, 3 : *interioris hominis*.

⁹⁸⁴ *1 Co* 3, 10 : « Selon la grâce que Dieu m'a donnée, comme un bon architecte, j'ai posé le fondement, un autre bâtit dessus ».

⁹⁸⁵ *1 Co* 3, 16-17 « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? ».

⁹⁸⁶ Voir la comparaison de M. BOUTTIER (*L'épître de saint Paul aux Éphésiens*, p. 158) de ces deux textes de *l'Épître aux Éphésiens* (3, 16-17 et 2, 19-22) lorsqu'il commente la *métaphore de l'habitation*.

⁹⁸⁷ *Inst.* 9, 3, 2 : *Paulus architectus sapiens posuit fundamenta dicens* : vos estis templum Dei et Spiritus Dei habitat in uobis ; *Conf.* 24, 4 : *aedificii spiritalis, cuius Paulus est architectus*.

⁹⁸⁸ R. SOMERVILLE (*La première Épître de Paul aux Corinthiens*, Tome 1, éd. Edifac, Vaux-sur-Seine, 2001, p. 119-120) montre clairement que dans le contexte du *1 Co* 3, 10 saint Paul se présente comme l'*architektôn* (*architectus*) de l'Église chrétienne, et non pas de l'édifice intérieur personnel de chaque individu. Somerville souligne que le terme grec qui donne en français *architecte*, ne doit pas être compris comme celui qui dessine les plans, mais comme celui qui dirige la construction d'après les plans tracés par Dieu lui-même.

réalisation d'un cœur devenu « temple de l'Esprit-Saint »⁹⁸⁹. Rappelons ici que notre auteur emploie l'expression *templum Spiritus sancti* surtout dans les *Institutions*, alors que dans les *Conférences* il se contente de faire appel à des expressions comme « notre sanctuaire intime »⁹⁹⁰ (en se référant au *cor*) ou le « secret sanctuaire de l'homme intérieur »⁹⁹¹.

Aux expressions « demeure de Dieu », « temple de l'Esprit-Saint » ou « sanctuaire de l'homme intérieur », Cassien adjoint deux autres images pour décrire la vie intérieure dont le siège le plus profond est le cœur (*cor*), celle de l'arche (*arcam*) et celle du « royaume sacerdotal (*regnum sacerdotale*) »⁹⁹², par la bouche de l'abbé Nesteros dans la *Conférence* 14 (*De spiritali scientia*)⁹⁹³ :

Puis, après avoir banni tous les soins et les pensées terrestres, efforcez-vous de toutes manières de vous appliquer assidûment, que dis-je ? constamment à la lecture sacrée, tant que cette méditation continuelle imprègne enfin votre âme (*mentem tuam*), et la forme, pour ainsi dire, à son image. Elle ne fera de quelque façon l'arche d'alliance (*arcam*) (*Hébreux* 9, 4-5), renfermant en soi les deux tables de pierre, c'est-à-dire

⁹⁸⁹ Voir : Inst. 8, 12 (p. 353) : « Ou encore, c'est comme si la colère n'était à tempérer que dans ses effets extérieurs, et qu'il ne faille pas plutôt la bannir de l'intime de notre cœur, de peur qu'aveuglés par ses ténèbres, nous ne soyons plus capables d'accueillir la lumière d'un conseil salutaire ou de la science, ni de devenir le temple du Saint-Esprit, l'esprit mauvais habitant en nous. Renfermée dans notre cœur, la colère peut bien ne pas offenser notre entourage, mais elle empêche autant l'éclatante lumière du Saint-Esprit que si elle se manifestait au-dehors ». (*aut quasi in effectu operis solummodo sit iracundia moderanda et non potius ab arcanis nostri pectoris eruenda, ne tenebris illius obscurati nec consilii salubris nec scientiae lumen admittere, sed nec templum Spiritus sancti, habitante in nobis spiritu nequam, ualeamus existere. Cohibitus enim in corde furor adstantes quidem homines non offendit, sed aequae Spiritus sancti splendidissimum iubar ac si prolatus excludit*) ; Inst. 8, 22 (p. 367) : « [...] le plus intime de notre cœur sera obscurci par ces ténèbres. De plus, la pureté de notre esprit sera bientôt troublée et nous ne pourrions plus devenir des temples du Saint-Esprit, l'esprit de colère demeurant en nous ». (*[...] si principale cordis nostri eius fuerit tenebris obscuratum, tum deinde puritatem mentis nostrae mox proturbandam, templumque eam sancti Spiritus effici omnino non posse iracundiae in nobis spiritu commorante*).

⁹⁹⁰ *Conf.* 1, 22 (p. 106) : « Nous devons donc scruter le fond de notre cœur et considérer avec une attention extrême les traces de ceux qui y entrent, de peur que quelque monstre spirituel, lion ou dragon, n'ait secrètement imprimé, en y passant, des traces funestes, qui pourraient livrer à tous les autres l'accès de notre sanctuaire intime, si nous négligions de veiller sur nos pensées ». (*Omnes igitur cordis nostri recessus iugiter perscrutandi sunt et ascendentium in eos uestigia indagazione sagacissima retractanda, ne qua forte intellectualis ibidem bestia, uel leo uel draco, pertransiens perniciose uestigia latenter inpresserit, quibus accessus etiam ceteris in adyta pectoris nostri per cogitationum nequentiam praebeatur*).

⁹⁹¹ *Conf.* 7, 16 (p. 260) : « Les démons aussi, pour explorer les trésors de notre cœur, jettent le sable fin de leurs suggestions mauvaises ; et le retentissement que, selon les cas, ils perçoivent dans notre sensibilité, comme un tintement qui sortirait du plus profond d'une chambre, leur donne à connaître ce qui est caché au secret sanctuaire de l'homme intérieur ». (*ita hi quoque, ut thesaurum nostris cordis explorent, uelut arenas quasdam suggestiones nobis noxias inspargentes cum secundum illarum qualitatem adfectum corporeum uiderint emersisse, uelut quodam de intimis conclauiibus predeunte tinnitu quid sit reconditum in adytis interioris hominis recognoscunt*).

⁹⁹² *Conf.* 14, 10.

⁹⁹³ Cette *Conférence* est tout à fait importante pour la doctrine spirituelle cassinienne, elle est véritable traité de la science spirituelle (chap. 8) (*spiritali scientia*), et Cassien y indique d'une manière très pédagogique le chemin à parcourir par le moine, qui doit commencer par la science active (*actuali scientia*) pour grandir jusqu'à celle spirituelle (chap. 9 et 10).

l'éternelle fermeté de l'un et de l'autre Testament ; - l'urne d'or, symbole d'une mémoire pure et sans tache, qui conserve à jamais le trésor caché de la manne, entendez l'éternelle et céleste douceur des sens spirituels et du pain des anges ; - la verge d'Aaron, c'est-à-dire l'étendard, signe du salut, de notre souverain et véritable pontife Jésus-Christ, toujours verdoyant dans un immortel souvenir : le Christ, en effet, est la verge qui, après avoir été coupée de la racine de Jessé (*Isaïe 11, 1*), reverdit de sa mort, avec une vigueur nouvelle. Toutes ces choses sont couvertes par deux chérubins, c'est-à-dire la plénitude de la science historique et spirituelle. Car *chérubin* signifie *plénitude de science*. Ils couvrent sans cesse le propitiatoire de Dieu, c'est-à-dire la tranquillité de votre cœur (*placiditatem pectoris tui*), et le protègent de leur ombre, contre toutes les attaques des esprits malins.

Ainsi, votre âme (*mens tua*), élevée jusqu'à devenir, non seulement l'arche (*arcam*) du divin Testament, mais encore le royaume sacerdotal (*regnum sacerdotale*), absorbée en quelque sorte dans les connaissances spirituelles, par son inséparable amour de la pureté, accomplira le commandement fait au pontife par le Législateur : « Il ne sortira pas du sanctuaire, de peur qu'il ne profane le sanctuaire de Dieu » (*sanctuarium dei*) (*Lévitique 21, 12*), c'est-à-dire son cœur (*cor suum*), où le Seigneur promet de faire sa constante demeure : « J'habiterai parmi eux, et je marcherai au milieu d'eux (*2 Corinthiens 6, 16*)⁹⁹⁴.

La première image, celle de « l'arche de l'alliance », est probablement empruntée à Origène⁹⁹⁵. Jędrzejczak⁹⁹⁶ explique que saint Jean Cassien l'applique, comme son prédécesseur, à l'âme (*mens*) humaine qui, grâce à la méditation continue des Écritures, devient « de quelque façon l'arche de l'alliance, renfermant en soi les deux tables de pierre,

⁹⁹⁴ Conf. 14, 10 : *Deinde hoc tibi est omnimodis enitendum, ut expulsa omni sollicitudine et cogitatione terrena adsidium te ac potius iugem sacrae praebeas lectioni, donec continua meditatio inbuat mentem tuam et quasi in similitudinem sui formet, arcam, quodammodo ex ea faciens testamenti, habentem scilicet in se duas tabulas lapideas, id est duplicis instrumenti perpetuam firmitatem : urnam quoque auream, hoc est memoriam puram atque sinceram, quae reconditum in se manna perpetua tenacitate conseruet, spiritualium scilicet sensuum et angelici illius panis perennem caelestemque dulcedinem : nec non etiam uirgam Aaron, id est summi uerique pontificis nostri Iesu Christi salutare uexillum, immortalis memoriae semper uiriditate frondescens. Haec namque est uirga quae posteaquam de Iesse radice succisa est uiuacius mortificata reuirescit. Haec autem omnia duobus Cherubin, id est historicae et spiritalis scientiae plenitudine protegentur. Cherubin enim interpretatur scientiae multitudo : quae propitiatorum dei, id est placiditatem pectoris tui iugiter protegent et a cunctis spiritualium nequitiarum incurribus obumbrabunt. Et ita mens tua non solum in arcam diuini testamenti, uerum etiam in regnum sacerdotale prouecta per indissolubilem puritatis affectum quodammodo absorpta spiritalibus disciplinis illud inplebit pontificale mandatum, quod a legislatore ita praecipitur : et de sanctis non egredietur, non polluat sanctuarium dei, id est cor suum, in quo iugiter habitaturum se dominus repromittit dicens : inhabitabo in eis et inter illos ambulabo.*

⁹⁹⁵ Voir ORIGENE, *Homélie sur l'Exode*, p. 216 (§ 9, 4) : « Qu'on ait encore l'arche de l'alliance, où sont les tables de la Loi, pour méditer la Loi de Dieu jour et nuit, et qu'on fasse de sa mémoire une arche, une bibliothèque des livres de Dieu, car le prophète déclare bienheureux ceux qui gardent en leur mémoire ses commandements pour les accomplir ». Pour un commentaire sur l'image de « l'arche de l'alliance » chez Origène et chez Cassien en tant que symbole qui décrit la transformation de l'âme à travers l'expérience de l'illumination par les Écritures Saintes voir B. G. JĘDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 55 et 86-89. Voir aussi ORIGENE, *Homélie sur les Nombres I (Homélie I-X)*, p. 288-289 (10, 3, 5) : « Et l'arche d'or où se trouvent les Tables de l'Alliance ne symbolise pas autre chose, à mon avis, que notre intelligence, où nous devons avoir, gravée, la loi de Dieu ».

⁹⁹⁶ B. G. JĘDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 55.

c'est-à-dire l'éternelle fermeté de l'un et l'autre Testament; - l'urne d'or, symbole d'une mémoire pure et sans tache, qui conserve à jamais le trésor caché de la manne, entendez l'éternelle et céleste douceur des sens spirituels et du pain des anges ». Mettons ici en évidence un aspect qui nous intéresse considérablement pour notre démarche : lorsqu'il parle de la « méditation continuelle des Écritures qui imprègne votre âme (*mens*) », Cassien n'utilise pas pour l'âme la notion latine de *anima*, mais celle de *mens*⁹⁹⁷, et nous reviendrons plus loin sur les différents sens de ce terme important⁹⁹⁸. L'image de l'« arche de l'alliance » (*arca*) est le symbole du *cor*, mais ce dernier mot est remplacé par *mens*. Lorsqu'il décrit l'âme (*mens*) comme « l'arche de l'alliance (*arca*) », il ajoute que son « urne d'or » symbolise la « mémoire pure et sans tache, qui conserve le trésor caché de la manne ». Si nous mettons ce verset en relation avec l'interprétation de ces mots chez Origène⁹⁹⁹, il est clair pour nous que Cassien fait appel à la description de l'arche du Hébreux 9, 4-5¹⁰⁰⁰ pour montrer que le siège de la mémoire pure de Dieu en homme est le cœur (*mens = cor*), le siège dans lequel se cache le trésor de la parole divine (la manne) et le siège des sens spirituels. Pour Cassien, comme pour Origène, l'expression *mens nostra* désigne, dans un sens platonicien, la partie supérieure de l'âme, le *νοῦς*¹⁰⁰¹. On peut comprendre cette

⁹⁹⁷ Dans son article *Die Psychologie des Johannes Cassianus (La psychologie de Jean Cassien)*, p. 429-430, Ludwig WRZOL nous donne une liste de la terminologie cassinienne avec les multiples sens de la *mens* et ici nous donnons quelques-unes qui nous intéressent particulièrement pour le passage que nous analyserons (Conf. 14, 10) : « Comme la traduction latine de *noûs* = partie raisonnable de l'âme, *to logikon*, la raison (*ratio*) : « *mens id est noûs sive ratio* » (Inst. 8, 10 ; Conf. 7, 4, 2 ; Conf. 24, 15, 3). En général les facultés de la reconnaissance intérieure, du regard intérieur : « *cum principale cordis (= mens) ad turpes atque terrenos intuitus fuerit devolutum* (Conf. 20, 9, 4) » ; « *mentis intuitum* » (Inst. 2, 12, 2), « *obtutum* », « *mentis oculum obcaecat ira* ». *Mens* est également le siège des aspirations spirituelles (*spiritalis*) supérieures : « *mentem nostram insatiabiliter esurientem sitientemque iustitiam* (Conf. 11, 5) » ; « *mentis tepor* (Inst. 2, 10, 2) ». – Comme de manière générale seuls des processus conscients *sont* mis en référence à la *mens*, il en résulte comme détermination la plus généralement admise : *mens*= conscience ou siège de la conscience ».

⁹⁹⁸ Sur une équivalence entre les deux termes *cor* et *mens* dans le discours cassinien nous allons nous pencher ultérieurement dans le chapitre X dédié, qui aura comme objet principal une analyse de la place qu'occupent les termes *cor*, *mens*, *animus* et *spiritus* dans la doctrine spirituelle de notre auteur.

⁹⁹⁹ ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres I (Homélie I-X)*, p. 288-289 (10, 3, 5) : « Quant à l'urne qui contient l'aliment céleste de la manne, elle est, à l'évidence, le trésor de la parole divine (*thesaurus utique est uerbi diuini*). Et l'arche d'or (*arca aurea*) où se trouvent les Tables de l'Alliance ne symbolise pas autre chose, à mon avis, que notre intelligence (*mens nostra*), où nous devons avoir, gravée, la loi de Dieu (*legem Dei*) », et il ajoute les mots de Paul « elle y est écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant ; non sur des tables de pierre, mais sur les tables de chair de nos cœurs (*tabulis cordis carnalibus*) » (2 Co 3, 3).

¹⁰⁰⁰ Ce texte est repris par saint Paul de l'Exode 25.

¹⁰⁰¹ « La partie supérieure de l'âme est désignée soit par le terme platonicien *νοῦς* (*mens*, *intelligence*), soit par le terme stoïcien *ἡγεμονικόν* (*principale cordis*, *animae* ou *mentis*), soit par le terme biblique *καρδιά* (*cor*, *cœur*). Elle est le lieu où réside la participation de l'âme à l'image de Dieu et l'élève par excellence du *pneuma* dans la contemplation, la prière et la vertu. Si le *pneuma* représente l'élément actif de la grâce, l'intelligence en est l'élément passif et réceptif, la faculté d'accueil. » l'article *Origène. Anthropologie* col. 937-941 par H. CROUZEL dans *DSp XI*, éd. Beauchesne, Paris, 1982.

préférence cassinienne pour le *mens* au lieu du *cor* (parfois) si on le rapproche du *νοῦς* évagrien : pour Évagre, le *mens* signifie « le plus haut sommet, la fine pointe du *cor* »¹⁰⁰², c'est-à-dire ce que nous dit Cassien qu'on doit comprendre par « l'urne d'or, symbole d'une mémoire pure et sans tache, qui conserve à jamais le trésor caché de la manne, entendez l'éternelle et céleste douceur des sens spirituels ». Il est opportun de noter que dans ce verset Cassien saisit à la fois l'image des « sens spirituels » (*spiritalis sensus*) et du « pain des anges » (*angelorum panis*), contrairement à Origène qui entend par « l'aliment céleste de manne »¹⁰⁰³ seulement le « trésor de la parole divine ».

La description de l'arche (*arca*) et de son contenu se poursuit par l'ajout de « la verge d'Aaron, c'est-à-dire [de] l'étendard, signe du salut, de notre souverain et véritable pontife Jésus-Christ [...] ; le Christ, en effet, est la verge [...] ». Et lorsqu'il dit de l'arche qu'elle est « couverte par deux chérubins, c'est-à-dire la plénitude de la science historique et spirituelle, car chérubin signifie plénitude de science »¹⁰⁰⁴ et que ceux-ci « couvrent sans cesse le propitiatoire de Dieu (*propitiatorium¹⁰⁰⁵ dei*), c'est-à-dire la tranquillité de votre cœur (*placiditatem pectoris tui*) », Cassien interprète ce *propitiatorium dei* par la « tranquillité du cœur » qui est une autre expression latine intégrée dans le vocabulaire cassinien pour désigner la conception de *puritas cordis*.

En corrélation avec la représentation de l'arche de l'alliance (*arca*), saint Jean Cassien prolonge son discours par les paroles de l'abbé Nesteros : la *mens tua* est « élevée jusqu'à devenir non seulement l'arche du divin Testament (*arcam diuini testamenti*), mais encore le royaume sacerdotal (*regnum sacerdotale*) ». Avec ce nouvel extrait, nous passons à l'analyse de la deuxième image, celle de la *mens* en tant que *regnum sacerdotale*, elle aussi déployée par Cassien pour décrire l'intériorité de l'homme. Métaphoriquement, cette élévation de l'arche de l'alliance (*arcam*) de l'Ancien Testament jusqu'au *regnum*

¹⁰⁰² Voir A. GUILLAUMONT, l'article « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », p. 75, note 4.

¹⁰⁰³ ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres I (Homélie I-X)*, p. 288-289 (10, 3, 5).

¹⁰⁰⁴ Nous avons déjà évoqué que la *Conférence 14* est un véritable traité de science spirituelle et il faut souligner que dans le chap. 8 Cassien applique d'une manière particulière cette fois-ci la notion de la *θεωρητική* (*contemplatio*) à la science des Écritures en disant : « La *θεωρητική* se divise en deux parties, c'est-à-dire l'interprétation historique et l'intelligence spirituelle. [...] La science spirituelle, à son tour, comprend trois genres : la tropologie, l'allégorie et l'anagogie. C'est d'eux qu'il est dit dans les *Pr* (22, 20) : *Pour vous, écrivez ces choses en triples caractères sur la largeur de votre cœur* ».

¹⁰⁰⁵ En français le mot *propitiatoire* est lié à la *propitiation* qui signifie une « action de (se) rendre une divinité propice ; acte sacrificiel offert à un dieu pour le rendre favorable, en vue d'obtenir l'expiation, le pardon de péchés » (voir *Trésor de la Langue Française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle*, Tome 13, éd. Gallimard, 1988, p. 1329-1330).

sacerdotale peut être vue comme une progression spirituelle de l'homme intérieur. Si Origène parlait dans les *Homélie sur les Nombres* uniquement de la « Loi naturelle » (*legem naturalem*)¹⁰⁰⁶, de l'Ancien Testament, inscrite dans les cœurs (*in cordibus*), chez Cassien il s'agit des deux Testaments (« l'éternelle fermeté de l'un et l'autre Testament »)¹⁰⁰⁷, dont le deuxième nous promet, par la présence du Christ en nous, le royaume de Dieu. Si la terminologie de Cassien est clairement d'origine paulinienne, en particulier la formule *homo interior*, la pensée spirituelle de l'intériorité peut avoir sa source dans le verset lucanien « le royaume de Dieu est en vous » (Luc 17, 21)¹⁰⁰⁸.

Dans notre chapitre sur les deux buts de la vie spirituelle (*skopos-destinatio et telos-finis*)¹⁰⁰⁹, nous avons déjà vu que chez saint Jean Cassien on trouve des expressions comme « Royaume des cieux » (*regnum caelorum*)¹⁰¹⁰ ou « Royaume de Dieu » (*regnum dei*)¹⁰¹¹ et qu'il les utilise dans son discours comme des synonymes¹⁰¹², contrairement à Évagre le Pontique qui dans son *Praktikos*¹⁰¹³ les expose comme deux étapes de la contemplation (*contemplatio*). Le « royaume de Dieu » (*regnum dei*) désigne donc chez Cassien la fin ultime (*telos-finis*) de la vie spirituelle, ce qui présuppose, comme nous l'apprenons par la bouche de l'abbé Moïse dans la première *Conférence*¹⁰¹⁴, avoir déjà atteint la pureté du cœur (*puritas cordis*). Le *regnum sacerdotale* de la *Conf.* 14, 10 se réfère-t-il au cœur (*cor*) par

¹⁰⁰⁶ ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres I (Homélie I-X)*, *ibidem*.

¹⁰⁰⁷ *Conf.* 14, 10.

¹⁰⁰⁸ Voir M. SHERIDAN (« Models and Images of Spiritual Progress in the Works of John Cassian », p. 305), qui accorde une place assez importante dans son étude à l'analyse du vocabulaire cassinien. Il apprécie également que cette expression est au moins aussi importante sinon davantage que celle de l'*homme intérieur*.

¹⁰⁰⁹ Voir le chapitre III.3.

¹⁰¹⁰ À partir de la base LTT nous avons trouvé l'expression *regnum caelorum* employée 4 fois dans les *Institutions* (4, 36 ; 6, 4 ; 7, 27 ; 12, 15) et 26 fois dans les *Conférences* (1, 3 ; 1, 4 ; 1, 9 (2fois) ; 1, 13 ; 1, 20 ; 2, 2 ; 3, 9 ; 4, 2 ; 7, 6 ; 9, 29 ; 10, 11 ; 11, 6 ; 11, 12 ; 14, 9 ; 20, 8 ; 20, 10 ; 21, 5 ; 21, 9 ; 22, 8 ; 22, 13 ; 24, 26 (3 fois)).

¹⁰¹¹ En ce qui concerne l'expression *regnum dei* elle se trouve 2 fois dans les *Institutions* (4, 38 et 7, 15) et 23 fois dans les *Conférences* (1, 4 ; 1, 13 (4 fois) ; 1, 14 (2 fois) ; 2, 3 ; 4, 10 ; 5, 11 ; 7, 26 ; 8, 13 ; 9, 19 ; 11, 2 ; 12, 3, 13, 11, 15, 3 ; 18, 16 (3fois) ; 20, 8 ; 23, 15).

¹⁰¹² *Conf.* 1, 4 : « La fin de notre profession, comme nous l'avons dit, consiste en le royaume de Dieu ou royaume des cieux » (*finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum dei seu regnum caelorum est*).

¹⁰¹³ Voir ÉVAGRE, *TP 2* et aussi la note 2 de bas page où Guillaumont laisse nous à comprendre que cette distinction évagrienne a son origine dans la pensée d'Origène qui à son tour faisait une différence entre les deux expressions. Évagre établit une distinction : la première correspond selon lui à la *physique*, et la deuxième à la théologie.

¹⁰¹⁴ *Conf.* 1, 5 : « [...] quant à notre but, c'est la pureté du cœur, par lui si justement nommée la sainteté, et sans laquelle on ne saurait atteindre cette fin » (*scopos uero est puritas cordis, quam sanctificationem non inmerito nuncupavit, sine qua praedictus finis non poterit apprehendi*).

cette expression qui vient de *Luc 17, 21*¹⁰¹⁵, ou parle-t-il de ce but ultime ? Pour répondre à cette question, nous mettrons en accord ce passage de la *Conf. 14, 10* avec l'interprétation du texte lucanien que Cassien nous fournit à travers le discours de l'abbé Moïse de la *Conf. 1, 13* :

Le règne de Dieu, dit l'Évangéliste, ne viendra de telle manière qu'on puisse l'apercevoir des yeux. On ne dira point : Il est ici ; il est là. En vérité je vous le dis, le règne de Dieu est au-dedans de vous (*Luc 17, 20-21*). Or en nous, il ne peut y avoir que la connaissance ou l'ignorance de la vérité et l'amour du vice ou de la vertu ; par quoi nous donnons la royauté de notre cœur (*regnum in corde*), soit au diable, soit au Christ. L'Apôtre à son tour, décrit ainsi la nature de ce règne : Le règne de Dieu n'est pas dans le manger ni le boire ; il est justice, paix et joie dans l'Esprit-Saint (*Romains 14, 17*)¹⁰¹⁶.

Ici, Cassien explique que le « règne de Dieu » (*regnum dei*) est en nous (selon les paroles de Luc) si le royaume de notre cœur (*regnum in corde*) devient une place d'accueil pour le Christ par notre libre choix pour la connaissance de la vérité et l'amour de la vertu, que nous pourrions appeler, comme le fait l'abbé Nesteros dans *Conf. 14, 10*, un *regnum sacerdotale*. Avec les mots de Paul, Cassien renforce et revient sur le thème de l'*habitation* de l'Esprit-Saint (voir aussi aussi dans la *Conf. 14, 10* lorsqu'il cite *Lévitique 21, 12* pour évoquer l'image d'Aron qui ne sortait pas du temple de peur de se souiller). Cette image est complétée par *2 Corinthiens 6, 16*, qui remémore l'image du croyant devenu comme un temple habité par Dieu. Ainsi, le « royaume sacerdotal » (*regnum sacerdotale*) désigne le cœur (*cor suum*) qui est aussi le sanctuaire de Dieu (*sanctuarium dei*).

¹⁰¹⁵ Voir M. SHERIDAN, « Models and Images of Spiritual Progress in the Works of John Cassian », p. 305.

¹⁰¹⁶ *Conf. 1, 13* : [...] dicente euangelista : regnum dei non ueniet cum obseruatione, neque dicent : ecce hic aut ecce illic est : amen enim dico uobis quia regnum dei intra uos est (*Luc 17,20- 21*). Intra nos uero nihil aliud esse potest quam scientia aut ignoratio ueritatis et vel uitiorum amicitia uel uirtutum, per quae aut diabolo aut Christo regnum paramus in corde. Cuius etiam regni qualitatem describit apostolus ita dicens : non enim regnum dei est esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto (*Rm 14, 17*).

CHAPITRE DIXIEME :

**La notion de *cor* et celle de *mens* (νοῦς)
dans le vocabulaire cassinien**

X.1. La purification du *cor* et de la *mens*

Dans ce qui suit, nous entreprendrons une analyse de l'emploi du mot cœur (*cor*) dans les *Institutions* et les *Conférences*, pour découvrir si Cassien préfère le *cor* aux notions de *mens*¹⁰¹⁷, *animus*¹⁰¹⁸ ou *spiritus*¹⁰¹⁹. Et nous concentrerons plutôt notre analyse sur la préférence cassinienne pour *cor* ou *mens* ; en effet, en ce qui concerne les significations

¹⁰¹⁷ Dans son article *Die Psychologie des Johannes Cassianus (La psychologie de Jean Cassien)*, p. 429-430, Ludwig WRZOL nous donne une liste de la terminologie cassinienne où nous avons pu trouver les significations les plus usitées des diverses notions qui nous intéressent. Ainsi Wrzol montre que le terme *mens* prend les sens suivants dans le discours de Jean Cassien : a) comme la traduction latine de *noûs* = partie raisonnable de l'âme, *to logikon*, la raison (*ratio*) : « *mens id est noûs sive ratio* » (*Inst.* 8, 10 ; *Conf.* 7, 4, 2 ; *Conf.* 24, 15, 3). b) Ensuite cela signifie généralement la partie intérieure et supérieure de l'homme en opposition au corps, un peu comme *cor* et *anima* : « *mente promptus ad ... usus et opera monasterii* » (*Inst.* 1, 11,1). c) Les capacités de la pensée (*cogitare*), l'intellect : « *impossibile namque est, mentem bonis cogitationibus inmorari* (*Conf.* 20, 9, 4) ; *pro captu mentis suae diversas regulas sibi constituere* (*Inst.* 2, 2, 1) ». d) En général les facultés de la reconnaissance intérieure, du regard intérieur : « *cum principale cordis (= mens) ad turpes atque terrenos intuitus fuerit devolutum* (*Conf.* 20, 9, 4) » ; « *mentis intuitum* » (*Inst.* 2, 12, 2), « *obutium* », « *mentis oculum obcaecat ira* ». C'est pourquoi la dispersion est appelée *confusio mentis*. e) *Mens* est également le siège de la fantaisie et des rêveries : « *mens ... adhuc dormiens imaginum visione delubitur* (*Inst.*6, 22) ». f) Finalement *mens* est également le siège des aspirations spirituelles (*spiritualis*) supérieures : « *mentem nostram insatiabiliter esurientem sitientemque iustitiam* (*Conf.* 11, 5) » ; « *mentis tepor* (*Inst.* 2, 10, 2) ». – Comme de manière générale seuls des processus conscients sont mis en référence à la *mens*, il en résulte comme détermination la plus généralement admise : *mens* = conscience ou siège de la conscience.

¹⁰¹⁸ L. WRZOL, art. cit., p. 430 : concernant le terme *animus* Wrzol dit qu'il se recouvre généralement avec *mens* : a) Intellect : « *res tam obscuras animo ac mente conplecti* (*Inst. Praef* 4) » ; « *pro animi sui virtute* » (signifiant la même chose que « *pro captu mentis suae* ») (*Inst.* 2, 5, 4 ; *Inst.* 2, 1). b) Siège des représentations et des souvenirs ; « *animo ac mente ipsis cohabitare* » (*Inst.* 5, 32, 2= dans le souvenir vivre à nouveau avec la parenté). c) (En particulier) la capacité d'être éveillé à des passions (des affects) : « *animus litterarum permotus affectu* » (*Inst.* 5, 32, 2 ému par des lettres du pays natal).

¹⁰¹⁹ L. WRZOL, art. cit., p. 429 : le terme *spiritus* exprime a) le plus fort contraire de *caro* : « *desideria carnis et spiritus* » (*Conf.* 4, 11) ; b) C'est pour cela que « *spiritus profectus* » (*Inst.* 2, 14) signifie aussi le progrès spirituel des vertus, « *spiritualis* » (*Inst.* 2, 5 ; *Inst.* 2, 9 ; *Conf.* 4, 11) = intellectuellement et spirituellement à l'opposé des matériaux bruts, sensuels, provenant de la chair. c) *Spiritus* désigne alors essentiellement l'homme intérieur (*anima, cor*) : « *tumentis spiritu indignationis amaritudinem reservare* » (*Inst.* 8, 14). d) Finalement c'est le même sens que pour *mens* : « *spiritus fervor* » et « *mens ignita* » sont en opposition à « *tepor mentis* » (*Inst.* 2, 10).

concrètes des deux autres termes, *animus* et *spiritus* dans l'usage de Cassien, nous disposons de l'étude de Ludwig Wrzol, qui nous paraît un excellent et très synthétique travail philologique sur le lexique de notre auteur. De toute façon, notre recherche actuelle se donne avant tout pour tâche de repérer le fil rouge de l'emploi de la notion du *cœur* et de répertorier aussi exhaustivement que possible toutes les traces de la réflexion de Cassien sur cette question.

Au début de sa première *Conférence*, Jean Cassien nous fournit cette définition de la *pureté du cœur* : elle est « la pureté et la tranquillité de l'âme » (*mentis nostrae puritatem tranquillitatemque*)¹⁰²⁰. Cassien se fait ainsi l'écho de l'emploi évagrien du terme latin *mens* comme synonyme du *cœur* (*cor*). Par la périphrase « *mentis (= cordis) nostrae puritatem tranquillitatemque* », Jean Cassien désigne ce que ses maîtres alexandrins comprenaient par *ἀπαθεία* et évite ce terme technique tellement controversé. Les mots *mens* et *cor*¹⁰²¹, on l'a vu, sont employés quasiment comme équivalents ; néanmoins, une sorte de « concurrence » peut être signalée entre *cor* et *mens* chez Cassien, qui fait usage soit du *cor*, soit du *mens* pour définir par exemple la plus haute prière¹⁰²². Rappelons ce passage de son traité sur la prière (*Conférences IX et X*) où il exprime à travers les paroles de l'abbé Isaac sa préférence pour *mens* et non pas pour *cor* pour décrire la prière pure par laquelle l'esprit (*mens*) de l'homme se fond dans l'amour de Dieu :

Ces divers modes de prière seront suivis d'un état plus sublime encore et d'une plus transcendante élévation. C'est un regard sur Dieu seul un grand feu, d'amour. L'âme (*mens*) s'y fond et s'abîme en la sainte dilection, et s'entretient avec Dieu comme avec son propre, très familièrement, dans une tendresse de piété toute particulière¹⁰²³.

Par ce choix de *mens*, Cassien se place dans la même ligne d'interprétation que son maître Évagre, et montre qu'il est lui aussi tributaire de la pensée stoïcienne. Guillaumont explique la préférence cassinienne pour le *mens* sur le *cor* en affirmant que pour Cassien, comme dans le cas du *νοῦς* évagrien, le *mens* représente ou signifie « le plus haut sommet,

¹⁰²⁰ *Conf.* 1, 7.

¹⁰²¹ Voir notre analyse (le chapitre «IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint») du texte des *Conf.* 14, 10, où nous parlons de la synonymie établie par Cassien entre les deux notions (*mens* et *cor*).

¹⁰²² Voir également sur ce sujet : A. GUILLAUMONT, l'article « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », p. 74, note de bas page 4.

¹⁰²³ *Conf.* 9, 18 : *Haec itaque supplicationum genera sublimior adhuc status ac praecelsior subsequetur, qui contemplatione dei solius et caritatis ardore formatur, per quem mens in illius dilectionem resoluta atque reiecta familiarissime deo uelut patri proprio peculiari pietate conloquitur.* Nous reviendrons en détail à la doctrine cassinienne sur la prière dans la quatrième partie de notre recherche.

« la fine pointe » de *cor* »¹⁰²⁴, et d'ici ressort la nuance dont nous avons parlé plus haut, qui révèle le *mens* comme une caractéristique ou une qualité très élevée et profonde du *cor*.

X.2. *Mens* et *voûç*

Dans les *Institutions* et les *Conférences*, saint Jean Cassien identifie à deux reprises de manière explicite la notion du *mens* et le *voûç* évagrien. Le premier passage (*Inst.* VIII, 9-10) où Cassien fait usage du *voûç* est une exégèse du texte paulinien de *Éphésiens* 4, 26 dans son traité *De spiritu irae* (De l'esprit de colère) :

Enfin, le bienheureux Apôtre, après avoir utilisé, le témoignage du verset qui dit : Mettez-vous en colère, mais ne péchez pas (Psaume 4, 5), ajoute : Que le soleil ne se couche pas sur votre colère ; ne donnez pas accès au diable. S'il est nuisible que le soleil de justice se couche sur notre colère, et que, étant en colère, nous donnions aussitôt accès au diable dans notre cœur (in corde nostro), comment nous a-t-il précédemment ordonné de nous mettre en colère, disant : Mettez-vous en colère, et ne péchez pas ? Ne dit-il pas avec évidence : irritez-vous contre vos vices et votre colère, de peur que, par votre connivence, le Christ soleil de justice ne commence, à cause de votre colère, à se coucher sur vos esprits enténébrés, et que, lui parti, vous ne donniez accès au diable en vos cœurs ? [...] Ou du moins, selon le sens figuré, l'esprit (Vel certe secundum tropicum sensum mens), c'est-à-dire le *noûs* ou la raison (*ratio*), qui est à juste titre appelé soleil du fait qu'il éclaire toutes les pensées du cœur (*cordis cogitationes*), ne doit pas être éteint par la colère, de peur qu'à son coucher la ténèbre des troubles n'occupe complètement notre cœur (*nostris cordis*) avec le diable, leur auteur, et que, en proie aux ténèbres de la colère, nous ignorions comme dans une nuit noire ce qu'il nous faut faire ¹⁰²⁵.

Le livre VIII des *Institutions* présente tous les aspects nocifs de la colère (*De ira*) et la manière de combattre ce vice si dangereux pour la vie spirituelle du moine. Dans les chapitres 9-10, Jean Cassien veut étayer à l'aide des paroles de saint Paul, qui à son tour

¹⁰²⁴ A. GUILLAUMONT, l'article « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », p. 75, note de bas page 4.

¹⁰²⁵ *Inst.* 8, 9-10 : *Denique beatus Apostolus usus huius uersiculi testimonio cum dixisset : Irascimini et nolite peccare, subiunxit : Sol non occidat super iracundiam uestram, neque detis locum diabolo. Si noxium est super iracundiam nostram occidere solem iustitiae et irati confestim diabolo locum damus in corde nostro, quomodo superius praecepit ut irascamur, dicens : Irascimini et nolite peccare ? Nonne euidenter hoc dicit : irascimini uitiis et furori uestro, ne coniuentibus uobis sol iustitiae Christus incipiat propter iracundiam uestram mentibus obscuratis occidere et discedente illo locum diabolo in uestris cordibus praebeatis ? [...] Vel certe secundum tropicum sensum mens, id est voûç siue ratio, quae pro eo, quod omnes cordis cogitationes discretionisque perlustret, sol merito nuncupatur, irae uitio non extinguatur, ne eadem occidente perturbationum tenebrae cum auctore suo diabolo uniuersum nostri cordis occupent sensum, et tenebris irae possessi uelut in nocte caeca, quid nos agere oporteat, ignoremus.*

utilise les mots du Psalmiste, l'existence d'un aspect positif de la colère. En s'appuyant sur le verset 5 du Psaume 4, complété par ce qu'ajoute l'apôtre Paul, Cassien montre que la colère peut prendre un sens positif lorsqu'elle est tournée contre elle-même et contre les autres vices. Le point qui nous intéresse particulièrement ici est la double façon de notre auteur d'interpréter ce que saint Paul veut transmettre par « le soleil ». Ainsi, le soleil est d'abord la personne du Christ, le « sol iustitiae Christus » (expression de Malachie 3, 20, citée au chapitre 9), et reçoit ensuite (chapitre 10) une seconde signification : il est le « soleil qui éclaire toutes les pensées du cœur » c'est le *mens* « c'est-à-dire le *noûs* ou la raison (*ratio*) ». On observe qu'après le concept de *voûç*, Cassien nous fait lire son correspondant latin, *ratio*. Cette définition cassinienne du *mens*, en tant que « *noûs* ou *ratio* qui éclaire (*perlustret*¹⁰²⁶) toutes les pensées du cœur (*cordis cogitationes*) », nous rapproche de ce que Guillaumont voulait exprimer par la comparaison entre le *voûç* évagrien et le *mens* cassinien. Il est intéressant de noter ici qu'Évagre le Pontique, avant Cassien, dans le chapitre 21 de son *Traité pratique*¹⁰²⁷ cite aussi le passage d'*Éphésiens* 4, 26 lorsqu'il traite de la colère, en désignant le *voûç* (intellect) comme la partie qui surveille et porte le combat contre les pensées mauvaises (les démons). Un autre texte évagrien sur la colère peut être présenté ici : dans un passage des *Centuries gnostiques*¹⁰²⁸ Évagre reprend le verset d'Ecclésiaste 11, 10 (« Éloigne du cœur la colère et de la chair la malice ») et affirme : « L'esprit (*voûç*), selon la parole de Salomon, réside dans le cœur, mais l'intelligence dans le cerveau ». On voit qu'Évagre fait dans ce texte une apparente distinction de sens entre « esprit » et « intelligence » (intellect), mais il faut rappeler que d'une manière générale dans le discours évagrien le *voûç* est vu comme l'intellect et aussi comme un synonyme du *pneuma* (esprit)¹⁰²⁹. Guillaumont¹⁰³⁰ nous offre une clé pour cette incertitude en montrant que le texte grec des *Centuries gnostiques* est perdu et n'est connu que par la version syriaque où malheureusement la distinction de sens entre les deux mots syriaques que nous traduisons par « esprit » et « intelligence » est peu claire : le premier (*hauna*) correspond certainement au terme grec du *voûç* dans l'original, mais le substrat du second (*buyana*) est très incertain.

¹⁰²⁶ *Perlustro, as, are, avi, atum* – parcourir, explorer, examiner avec soin, réfléchir, purifier (Le grand Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. Hachette, Paris, 2000, p. 1167).

¹⁰²⁷ ÉVAGRE, *TP* 21.

¹⁰²⁸ ÉVAGRE, *Les six centuries des Kephalaia Gnostica*, édition critique de la version syriaque par A. GUILLAUMONT, dans *Patrologia Orientalis*, Tome XVIII, Paris, 1958, p. 254-255.

¹⁰²⁹ Voir notre chapitre « II.1.c) Une définition de la *πρακτική* évagrienne ».

¹⁰³⁰ A. GUILLAUMONT, l'article « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », p. 75, note de bas de page 3.

Nous pouvons conclure que le vocabulaire évagrien influence celui de saint Jean Cassien sur la synonymie entre *νοῦς* et *mens*, mais que chez ce dernier il existe une prédilection explicite aussi pour une synonymie entre *mens* et *cor*, qui est une caractéristique de la tradition spirituelle orientale chrétienne.

Le deuxième passage cassinien relatif à l'emploi de la notion grecque de *νοῦς* et l'identification que Cassien fait avec la notion du *mens* est celui de la *Conf. 7, 4*. Cette fois-ci le contexte est celui de la définition de l'esprit humain, toujours en mouvement et fait des mouvements variés dans toutes les directions, une conception de la mobilité de l'esprit qui entraîne de multiples conséquences pour l'enseignement sur les *pensées (cogitationes)* :

Pour ce qui est de l'esprit humain, *νοῦς*, il se définit *ἀεικίνητος καὶ πολυκίνητος*, c'est-à-dire qu'il est en proie à une perpétuelle et extrême mobilité.¹⁰³¹

Si dans *Inst. 8, 9-10* saint Jean Cassien décrit le *νοῦς (mens)* comme « le soleil qui éclaire toutes les pensées du cœur », maintenant il procède à un déplacement de sens de celui-ci et le définit à partir de deux termes grecs. Foucault remarque que Jean Cassien dans la *Conf. 7, 4* utilise ces deux termes grecs qui viennent de l'œuvre d'Évagre le Pontique, *ἀεικίνητος* qui signifie toujours en mouvement, et *πολυκίνητος*, qui désigne des mouvements variés dans toutes les directions, pour définir la notion de *νοῦς (mens)*¹⁰³². Le *mens* est « en proie à une perpétuelle et extrême mobilité » (*semper mobilis et multum mobilis*), ce qui instaure un contraste ou opposition entre la mobilité du *mens* et l'immobilité des pensées que présuppose la *puritas cordis* (la pureté du cœur). Ensuite, pour raffermir son allégation sur la mobilité de l'esprit, Jean Cassien cite aussi en grec les paroles de Salomon (*Sagesse 9, 15*) :

C'est la vérité qu'exprime aussi, bien qu'avec des termes différents, le livre de la Sagesse dite de Salomon : Cette demeure terrestre accable l'esprit dans la multiplicité des soins qui l'agitent (*Quod etiam in Sapientia quae dicitur Salomonis aliis uerbis ita describitur : καὶ γεῶδες σκῆνος βριθῆι νοῦν πολυφρόντιδα, id est : et terrenum habitaculum adgrauat mentem multa cogitantem*)¹⁰³³.

¹⁰³¹ *Conf. 7, 4* : *Νοῦς itaque, id est mens ἀεικίνητος καὶ πολυκίνητος definitur, id est semper mobilis et multum mobilis.*

¹⁰³² M. FOUCAULT « Leçon du 6 mai 1981. Pratique de la vérité dans les institutions monastiques du IV^e-V^e : les *Apophthegmata Patrum* et les écrits de Cassien », dans *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, édition établie par F. Brion et B. E. Harcourt, Ed. University of Chicago Press et Presses Universitaires de Louvain, 2012, p. 123-160, particulièrement les pages 144-145.

¹⁰³³ *Conf. 7, 4.*

Ce texte qui ouvre la possibilité pour Cassien d'accroître une ample analyse sur la notion de mobilité dans une suite des citations scripturaires¹⁰³⁴, entraîne aussi une conséquence sur la vision cassinienne des pensées (*cogitationes*), influencée par celle d'Évagre. Foucault, qui commente ce passage dans une de ses leçons¹⁰³⁵, note que dans le contexte de la *Conf.* 7, 4 la notion de *cogitatio*, qui est le correspondant du terme grec *λογισμός*, devient une notion péjorative¹⁰³⁶.

L'analyse des deux textes (Inst. 8, 9-10 et *Conf.* 7, 4) dans lesquels saint Jean Cassien découvre sa conception du *νοῦς* et l'identification avec le terme latin de *mens* montre que notre auteur transforme et adapte cette notion évagrienne qui va lui servir de clé d'interprétation à des passages où le *cor* est assimilé à la *mens*. Mentionnons en outre une différence d'usage des deux termes, *cor* et *mens* dans le discours cassinien : lorsqu'il fait usage des passages et des citations de la Sainte Écriture, il donne la préférence au *cor*¹⁰³⁷, alors que lorsqu'il développe des conceptions qui sont héritées de la pensée évagrienne il opte pour la *mens*. C'est pour cette raison que Ludwig Wrzol explique dans son étude intitulée *La psychologie de Jean Cassien*¹⁰³⁸ que dans le discours de Cassien le mot *cor* signifie autant que le terme *mens* et également que ce dernier doit être compris comme la traduction latine de la notion grecque de *νοῦς*.

¹⁰³⁴ Voir *Conf.* 7, 4 : *Eccl.* 7, 29 ; *Pr* 19, 7 ; *Ps* 83, 6, *Mt* 9, 4 ; *Is* 1, 16 et 66, 18 ; *Jr* 4, 14 ; *Rm* 2, 15-16.

¹⁰³⁵ Pour le commentaire sur ce passage de la *Conf.* 7, 4 voir p. 143-146 de M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*. Il explique que le terme *cogitatio=co-agitatio*, dans le sens d'agitation des pensées multiples, toujours en mouvement qui se produisent dans le *mens* et qui empêchent la contemplation, étant ainsi son principal obstacle.

¹⁰³⁶ Cette remarque concernant les *cogitationes* qui prennent un sens péjoratif dans le discours cassinien doit être mise en relation sans aucun doute avec le cas des *λογισμοί* que nous avons déjà évoqué lorsque nous avons traité la perspective évagrienne sur les pensées dans notre sous-chapitre « II.2.d) Les *λογισμοί* et les *démons* – deux notions synonymes » selon le discours évagrien.

¹⁰³⁷ Nous avons choisi quelques exemples pour soutenir notre affirmation : *Conf.* 1, 10 cite *Mt* 5, 8 : *beati mundo corde, quoniam ipsi deum uidebunt* ; *Conf.* 1, 13 cite *Isaïe* 65, 17-18 : *ecce ego creo caelos novos, et terram nouam : et non erunt in memoria priora, neque ascendent super cor...* ; *Conf.* 1, 19 cite *Jean* 13, 2 : [...] *et cena facta cum diabolus iam misisset in corde Iudae Simonis Scariotae ut traderet dominum* ; *Conf.* 2, 4 cite *Ps* 103, 15 : *quod laetificat cor hominis* ; *Conf.* 2, 4 cite *Hébreux* 4, 12 : *et discretor cogitationum et intentionum cordis* ; *Conf.* 3, 7 cite *Ac* 7, 39-40 : *et reuersi sunt cordibus suis in Aegyptum [...]* ; etc.

¹⁰³⁸ *Die Psychologie des Johannes Cassianus (La psychologie de Jean Cassien)*, p. 430.

X.3. La *puritas cordis* et les notions proches

Cassien développe et convertit simultanément le vocabulaire spirituel hérité de la tradition grecque, pour son usage dans le milieu monastique latin. Si *cor* et *mens* peuvent être considérés synonymes, plusieurs autres notions sont adjointes à ces deux termes pour devenir des fruits ou des conséquences de la *puritas cordis*, ou même parfois des expressions synonymes. Dans la définition cassinienne citée plus haut selon laquelle la pureté du cœur est « *mentis nostrae puritatem tranquillitatemque* »¹⁰³⁹ nous observons que la tranquillité (*tranquillitas*) représente l'une des principales manifestations de la *puritas cordis*, mais aussi qu'elle fonctionne parfois comme une métonymie¹⁰⁴⁰.

D'autres termes similaires s'ajoutent à la *tranquillitas* sous la plume de saint Jean Cassien : *humilitas*, *stabilitas*, *constantia*, *immobilitas* / *immobilis*, *patientia*, *caritas*. Tous ces termes sont des notions qui désignent des qualités ou des caractéristiques d'un cœur (*cor*) en train de se purifier ou même purifié et elles nous rappellent l'*ἀπαθεία* évagrienne. L'ordre dans lequel nous les présentons est à son tour important : il souligne de notre point de vue la perspective d'un progrès spirituel que Cassien propose à son lecteur, le moine.

a) *Humilitas*

Notre analyse commence avec la notion de *humilitas*, car c'est cette vertu qui donne accès aux autres selon Cassien¹⁰⁴¹. Reprenons nos analyses des textes cassiniens faisant place à cette notion, toujours en respectant l'ordre chronologique des livres des *Institutions* et des *Conférences*.

Humilitas, l'humilité¹⁰⁴² joue en rôle fondamental dans le schéma du progrès spirituel que propose saint Jean Cassien, car elle est la vertu principale qui donne accès à la charité (*caritas*), qui est la pureté du cœur (*puritas cordis*)¹⁰⁴³ :

¹⁰³⁹ *Conf.* 1, 7 : la pureté et la tranquillité de l'âme...

¹⁰⁴⁰ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 46.

¹⁰⁴¹ *Conf.* 18, 13 : « La vraie patience et tranquillité ne s'acquiert et ne se garde que par une profonde humilité de cœur ». (*Patientia uera atque tranquillitas absque profunda cordis humilitate nec acquiritur nec tenetur*).

¹⁰⁴² Cassien emploie le mot *humilitas* environ 160 fois dans les *Institutions* (~ 77 fois) et dans les *Conférences* (~83 fois), et accolé au terme *cor* environ 17 fois, et accolé au mot *mens* environ 6 fois.

¹⁰⁴³ Dans la *Conf.* 1, 6 en citant *I Cor.* 13, 3 Cassien par la bouche de l'abbé Moïse identifie la charité (*caritas*), dont l'Apôtre parle, avec la pureté du cœur (*puritas cordis*).

*Le commencement et la sauvegarde de notre salut, c'est la crainte du Seigneur (Prov 9, 10), puisque par elle ceux qui s'exercent sur le chemin de la perfection acquièrent la conversion, la purification de leurs vices et la pratique des vertus. Quand cette crainte a une fois pénétré l'esprit d'un homme, elle engendre le mépris de toutes choses, l'oubli des parents et même l'horreur du monde. Et ce mépris et ce dépouillement de tous les biens fait acquérir l'humilité. [...] Et une fois véritablement possédée, elle t'élèvera aussitôt, par son degré supérieur, à la charité où la crainte ne se trouve plus [...]*¹⁰⁴⁴.

Ce passage du quatrième livre des *Institutiones (De Institutis renuntiantium)* constitue le début du discours sur l'itinéraire de la crainte (*timor*) à l'amour (*caritas*), que Cassien prête à l'abbé Pinufe. En reprenant le textes de *Proverbes* 9, 10, il décrit d'une manière suggestive que « le commencement » du chemin spirituel vers la perfection consiste dans la manifestation de « la crainte du Seigneur » (*timor Dominum*) dans l'esprit de l'homme (*homo mens*). Celle-ci rend ensuite la potentialité d'acquérir la conversion, la purification des vices et la pratique des vertus qui ont pour conséquence positive l'acquisition de l'humilité (*humilitas*). Une fois acquise, cette humilité, considérée par Cassien comme un niveau supérieur de la vie spirituelle, donne accès à la charité (*caritas = puritas cordis*) et remplace en même temps la crainte (*timor*). À cause de son importance, la vertu d'humilité est traitée maintes fois dans les *Institutiones* comme un pilier sans lequel nous ne pouvons pas arriver à la pureté du cœur (*puritas cordis*) :

De l'humilité vient la mortification des volontés. Cette mortification déracine et fait dépérir tous les vices. Le rejet des vices permet aux vertus de pousser leurs fruits et de croître. Cette fécondité des vertus donne la pureté du cœur¹⁰⁴⁵.

Le fruit de l'humilité est cette fécondité des vertus qui fait naître la pureté de notre cœur. Cette conception cassinienne qui fait de la vertu de *humilitas* une pièce indispensable du programme d'ascension spirituelle, car « une véritable humilité est le fondement sans lequel ne pourra jamais obtenir le triomphe sur aucun vice »¹⁰⁴⁶, se précise tout au long des

¹⁰⁴⁴ *Inst.* 4, 39, 1 et 3 : *Principium nostrae salutis eiusdemque custodia timor Domini est. Per hunc enim et initium conuersionis et uitiorum purgatio et uirtutum custodia his qui inbuuntur ad uiam perfectionis acquiritur. Qui cum penetrauerit hominis mentem, contemptum rerum omnium parit, obliuionem parentum mundique ipsius gignit horrorem : contemptu autem ac priuatione omnium facultatum humilitas acquiritur. [...] Quae cum fuerit in ueritate possessa, confestim te ad caritatem, quae timorem non habet, gradu excelsiore perducet.*

¹⁰⁴⁵ *De humilitate gneratur mortificatio uoluntatum. Mortificatione uoluntatum exstirpantur atque marcescunt uniuersa uitia. Expulsione uitiorum uirtutes fruticant atque succrescunt. Pullulatione uirtutum puritas cordis acquiritur* (texte issu du livre suivant du même ouvrage, *Inst.* 5, 43).

¹⁰⁴⁶ *Inst.* 6, 1 : [...] *et ante omnia fundata fuerit humilitas uera, sine qua nullius penitus uitii poterit umquam triumphus adquiri.*

Institutiones et *Conférences*. Un premier exemple qui confirme notre allégation se trouve dans *Inst.* 6, 18 presque à la fin du traité *De spiritu fornicationis* : Cassien y présente d'un côté le vice de la fornication et de l'autre côté les moyens d'acquérir la chasteté (corporelle-extérieure et spirituelle-intérieure), et il déclare que « l'on ne peut posséder la chasteté si l'on n'a d'abord placé en son cœur comme un fondement solide l'humilité [...] (*humilitatis in corde fundamenta fuerint conlocata*) »¹⁰⁴⁷. On rencontre dans ces lignes, pour la première fois au cours de notre réflexion, l'emploi de *humilitas* accolé à la notion du *cor* pour montrer que cette vertu doit avoir comme lieu principal de manifestation le cœur : elle contribue à sa purification, par laquelle il deviendra la demeure du Saint-Esprit.

Cette réalité spirituelle, Cassien l'exprime aussi dans le livre XII (*De spiritu superbiae*) des *Institutiones* quand il affirme que « tant que nous n'y [à l'humilité] sommes pas parvenus, nous ne pourrions devenir ni obéissants, ni patients, ni doux, ni pacifiés, ni parfaits dans la charité, vertus sans lesquelles notre cœur ne peut être la demeure du Saint – Esprit [...] »¹⁰⁴⁸; et il ajoute dans le chapitre suivant du même livre XII que « nous ne pourrions en aucune façon élever l'édifice des vertus dans notre âme si d'abord nous n'établissons comme fondations en notre cœur une véritable humilité capable de soutenir le faite de la perfection et de la charité »¹⁰⁴⁹. Ainsi, l'*humilitas* représente un aspect profond et indispensable qui édifie finalement « le faite de la perfection et de la charité »¹⁰⁵⁰.

Cassien reprend et renforce le thème de l'*humilitas* pendant ses dialogues avec les pères du désert dans les *Conférences*. Cela le conduit à accentuer le lien entre *humilitas* et *cor* pour mettre en lumière sa fonction essentielle pour la vie de l'*homo interior*. À la fin de la première partie de son traité *De oratione* (livre IX), après avoir présenté les multiples aspects et formes de la prière, Cassien expose, à travers les paroles de l'abbé Isaac, les avantages de la prière courte et silencieuse en la caractérisant comme une « offrande pure

¹⁰⁴⁷ *Inst.* 6, 18 : *Vt enim seniores aiunt adprehendi non posse, nisi prius humilitatis in corde fundamenta fuerint conlocata [...]*.

¹⁰⁴⁸ *Inst.* 12, 31 : *Qua peregrinante nec oboedientiae bonum nec patientiae robur nec mansuetudinis tranquillitas nec consummatio caritatis poterit adprehendi, sine quibus cor nostrum habitaculum Spiritus sancti penitus esse non poterit.*

¹⁰⁴⁹ *Inst.* 12, 32 : *Nullo enim modo poterit anima nostra uirtutum structura consurgere, nisi prius iacta fuerint uerae humilitatis in nostro corde fundamina, quae firmissime conlocata perfectionis et caritatis culmen ualeant sustinere.*

¹⁰⁵⁰ *Inst.* 12, 32.

(*pura libamina*) [...], offrande d'un cœur contrit et humilié (*contritis et humiliatis*¹⁰⁵¹ *cordibus offeruntur*) »¹⁰⁵². Il prépare ainsi la deuxième partie de ce traité (livre X), dédiée à la prière continuelle. Ces paroles de l'abbé Isaac se confirment et trouvent de nouveau leur sens profond lorsqu'elles sont mises en relation avec celles de l'abbé Cheremon (*De castitate*) : dans la *Conf.* 12, 4 nous apprenons que, pour obtenir la pureté constante de la chasteté (*perpetuam castimoniam puritatem*), il ne suffit pas du labeur de l'homme (tout l'effort ascétique du moine). Une telle intégrité est un don libre de la grâce divine, et pour garder constamment ce don, nous dit l'abbé Cheremon, « il faut s'appliquer infatigablement à la prière, en toute contrition et humilité de cœur (*Ac perinde perpetuitate eius cum omni contritione et humilitate cordis indefessis est orationibus excubandum*) »¹⁰⁵³. Deux aspects sont ici étroitement liés : premièrement, l'action de s'appliquer infatigablement à la prière (*indefessa oratio*¹⁰⁵⁴), le terme latin *indefessus* faisant penser à la prière continuelle, et le second, le fait que cette prière doit être essentiellement pratiquée dans un cœur contrit et humilié.

Une autre facette de la multitude des fonctions que l'*humilitas* possède se manifeste dans la discussion avec l'abbé Nesteros sur l'école de la science véritable dans le dixième chapitre de la *Conférence XIV (De spiritali scientia)* ; on y perçoit le critère exigé pour parvenir à la science véritable :

Oui, si vous voulez parvenir à la science véritable des Écritures, hâtez-vous d'abord d'acquérir une humilité de cœur inébranlable. C'est elle qui vous conduira, non à la science qui enfle (*I Cor.*, 8, 1) mais à celle qui illumine, par la consommation de la charité (*caritatis*). Il est impossible que l'âme (*mens*) qui n'est pas pure, obtienne le don de la science spirituelle (*scientiae spiritalis*)¹⁰⁵⁵.

L'exposé de l'abbé Nesteros commence par un *si* conditionnel qui manifestement signifie que celui qui désire arriver à l'état spirituel que présuppose la science véritable des Écritures doit impérativement remplir un critère essentiel, celui d'une humilité de cœur inébranlable. C'est que là se trouve le véritable « conducteur » vers la science spirituelle

¹⁰⁵¹ Cette fois-ci Cassien fait usage de *humilio, as, are, avi, atum* – déclinaison des participes du parfait des verbes, datif ablatif pluriel.

¹⁰⁵² *Conf.* 9, 36.

¹⁰⁵³ *Conf.* 12, 4.

¹⁰⁵⁴ *Indefessus*, non fatigué, incessant (Le grand Gaffiot. 811).

¹⁰⁵⁵ *Conf.* 14, 10 : *Festinandum igitur tibi est, si ad ueram scripturarum uis scientiam peruenire, ut **humilitatem cordis immobilem** primitus consequaris, quae te non ad illam quae inflat, sed ad eam quae inluminat scientiam **caritatis** consummatione perducatur. Inpossibile namque est inmundam mentem donum scientiae spiritalis adipisci.*

(*scientia spiritalis*). Mais celle-ci elle-même ne saurait se comprendre sans la pratique de la charité. Nous retrouvons ici les propos d'*Inst.* 4, 39, 3 le passage par lequel nous avons commencé notre analyse de la notion de *humilitas*. Notons ici également le rapprochement que Cassien fait à travers les mots du Nesteros entre *cor* et *mens* : il l'exprime par cette relation où *cor humilitas* constitue le fondement pour un *mens mundus*¹⁰⁵⁶.

Deux derniers passages précisent encore l'analyse de ce concept : *Inst.* 4, 39, 2 où Cassien dans le discours exprimé par la bouche de l'abbé Pinufius nous fait reconnaître les signes de l'humilité authentique et le chapitre VI de la *Conférence XX (De paenitentiae fine et satisfactionis indicio)* qui présente en quoi consiste en effet cette vertu de *humilitas*. Voici d'abord voilà le fragment des *Inst.* 4, 39, 2 :

Et voici les signes auxquels se reconnaît l'humilité : premièrement si l'on a mortifié toute volonté propre ; deuxièmement, si l'on n'a rien caché à son ancien non seulement de toutes ses actions, même de toutes ses pensées ; troisièmement, si l'on ne s'appuie pas sur son propre discernement, mais que l'on s'en remet en tout au jugement de son ancien, avide que l'on est d'entendre ses avertissements ; quatrièmement, si l'on obéit en tout sans aigreur et si l'on pratique constamment la patience ; cinquièmement, si bien loin de faire aucun tort à personne, on ne s'afflige même pas des injures que l'on reçoit des autres ; sixièmement, si l'on n'ose rien faire d'autre que ce que recommande la règle commune ou l'exemple des anciens ; septièmement, si l'on est content d'avoir les choses les plus viles, et si l'on se regarde comme un mauvais ouvrier, qui ne mérite pas ce qui lui est offert ; huitièmement, si l'on se déclare le dernier de tous, non de parole seulement et comme du bout des lèvres, mais dans un sentiment intérieur du cœur ; neuvièmement, si l'on retient sa langue, si l'on n'élève pas la voix ; dixièmement, si l'on ne se laisse pas aller trop facilement à rire¹⁰⁵⁷.

Dix critères de l'*humilitas* sont définis dans ce passage : elle est, concrètement, le dépouillement absolu de soi-même, et le dépouillement des richesses et des biens matériels dont il parle dans les *Inst.* 4, 39, 1 n'est que l'image et la condition préalable de cette profonde humilité de l'*homo interior*, représentée par les dix caractéristiques énumérées

¹⁰⁵⁶ Voir notre chapitre « X. La notion de *cor* et celle de *mens* (νοῦς) dans le vocabulaire cassinien » et aussi A. GUILLAUMONT, l'article « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », p. 75, note de bas page 4.

¹⁰⁵⁷ *Inst.* 4, 39, 2 : *Humilitas uero his indicii conprobatur : primo si mortificas in sese omnes habeat uoluntates, secundo si non solum suorum actuum, uerum etiam cogitationum nihil suum celauerit seniore, tertio si nihil suae discretioni, sed iudicio eius uniuersa committat ac monita eius sitiens ac libenter auscultet, quarto si in omnibus seruet oboedientiae mansuetudinem patientiaeque constantiam, quinto si non solum iniuriam inferat nulli, sed ne ab alio quidem sibimet inrogatam doleat atque tristetur, sexto si nihil agat, nihil praesumat, quod non uel communis regula uel maiorum cohortantur exempla, septimo si omni uilitate contentus sit et ad omnia se quae sibi prebentur uelut operarium malum iudicari indignum, octauo si semet ipsum cunctis inferiorem non superficie pronuntiet labiorum, sed intimo cordis credat affectu, nono si linguam cohibeat uel non sit clamorosus in uoce, decimo si non sit facilis ac promptus in risu.*

dans le passage. Comme le souligne Guy¹⁰⁵⁸, l'humilité esquissée par Cassien est la reproduction en nous de la *perfecta nuditas Christi*¹⁰⁵⁹ ou de *humilitas Christi* sur laquelle reviendrons¹⁰⁶⁰.

Le deuxième fragment de la Conf. 20, 6, fait partie d'une *Conférence* consacrée presque intégralement aux moyens d'éliminer ce que les théologiens appellent *reliquiae peccati*, c'est-à-dire les affections et les dispositions que le péché commis laisse après soi, et à présenter les moyens d'arriver à la pureté parfaite¹⁰⁶¹. Dans ce contexte, l'ami de Cassien, Germain, s'interroge sur un aspect apparemment contradictoire en demandant comment il est possible de garder l'humilité de notre cœur si nous oublions les péchés que nous avons commis :

Mais alors, à quelle source puiser la sainte et salutaire componction d'un cœur humilié ? Car, voici que l'Écriture nous la dépeint avec ces paroles, parties des lèvres du pénitent : *J'ai fait connaître mon péché, et je n'ai point couvert mon iniquité ; j'ai dit : Je déclarerai contre moi mon injustice au Seigneur (Ps. 31,5-6)*. Quel titre aurons-nous donc à redire avec vérité ce qui suit aussitôt : *Et vous avez pardonné l'impiété de mon cœur ? (Ps. 31,5-6)*. Si nous bannissons de notre cœur la mémoire de nos péchés, comment, prosternés en prière, nous exciterons-nous aux larmes d'une humble confession, pour mériter d'obtenir le pardon de nos crimes, selon cette parole : *Chaque nuit je baignerai ma couche de mes larmes, j'arroserai mon lit de mes pleurs (Ps. 6,7)*. Le Seigneur, au contraire, ne commende-t-il pas de la garder invariablement, lorsqu'il dit : *Je ne me souviendrai plus de tes iniquités ; mais toi, rappelle-toi ? (Is.43, 25-26)*. Aussi n'est-ce pas seulement durant le travail, mais jusque dans la prière, que m'efforce à dessein de ramener mon esprit au souvenir de mes fautes. Incliné plus efficacement, par cette méthode, à l'humilité véritable et à la contrition du cœur, j'oserai dire avec le prophète : *Voyez mon humilité et ma peine ; et pardonnez-moi mes péchés (Ps. 24, 18)*¹⁰⁶².

¹⁰⁵⁸ J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, éd. P. Lethielleux, Paris, 1959, p. 50-51.

¹⁰⁵⁹ Guy utilise cette expression cassinienne de *perfecta nuditas Christi* par laquelle il entend sans aucun doute le modèle parfait, absolu, de l'humilité du Christ. Jean Cassien n'emploie que quelques fois dans ses *Institutions* et *Conférences* (voir Inst. 5, 19, Conf. 5, 11, Conf. 18, 7) cette expression tandis que la notion de *humilitas Christi* est plus répandue.

¹⁰⁶⁰ Voir l'analyse dans notre sous-chapitre « X.3.b) Le paradigme de l'humilité du Christ ».

¹⁰⁶¹ Voir la note 1 de bas page 61 des *Conf.* 20, 4.

¹⁰⁶² *Conf.* 20, 6 : *Et unde nobis gigni poterit humiliationis tam sancta salutarisque conpunctio, quae ex persona paenitentis ita describitur : Peccatum meum cognitum feci, et iniustitiam meam non operui. Dixi : pronuntiabo aduersus me iniustitiam meam domino. Vt illud quoque quod sequitur efficaciter dicere mereamur : Et tu remisisti impietatem cordis mei, uel quemadmodum in oratione prostrati nosmet ipsos ad confessionis lacrimas ualebimus excitare, per quas delictorum ueniam consequi mereamur secundum illud : Lauabo per singulas noctes lectum meum : in lacrimis stratum meum rigabo, si peccatorum nostrorum memoriam de nostris cordibus extrudamus, quam iubemur e contrario tenaciter custodire dicente domino : Et iniquitatum tuarum non recordabor. Tu uero memento ? Ob quam rem non solum operans, uerum etiam orans ad peccatorum meorum recordationem mentem etiam de industria reuocare contendo, ut ad humilitatem ueram et*

En fait la question développée par Germain peut être considérée comme une méditation sur ce que signifie en profondeur la vertu de l'*humilitas* et sur les manifestations qui montrent son authenticité. Il appuie ce petit exposé en forme interrogative sur une suite des citations scripturaires¹⁰⁶³ qui mettent en évidence l'expérience personnelle du pénitent pour dévoiler les caractéristiques les plus déterminantes de la vertu. Ainsi, il commence son exhortation par les versets du Psaume 31 pour montrer que le commencement de l'humilité consiste premièrement dans la confession du péché commis. Puis il s'interroge sur la suppression de la mémoire de nos péchés de notre cœur (*cor*- siège de la mémoire) : comment accomplir ce qu'exprime le Psalmiste dans le Psaume 6, 7, qui représente en effet une deuxième manifestation de la vertu : les larmes, qui symbolisent la manière de se repentir et de se purifier des péchés commis ? Il continue en ajoutant les mots du Seigneur, en citant Is. 43, 25-26, qui apparaissent comme une exhortation au souvenir permanent du péché. Pour finir cette méditation sur l'humilité, Germain nous offre son exemple personnel pour encourager lui-même le lecteur à garder continuellement dans son esprit le souvenir de ses fautes, non seulement durant le travail, mais aussi pendant la prière, car telle est la méthode la plus efficace de parvenir à la véritable humilité de cœur. La conclusion de Germain est exprimée par les versets du prophète qui énoncent les deux piliers de l'humilité : la reconnaissance de ses péchés et la prière pour demander le pardon.

b) Le paradigme de l'humilité du Christ

La notion d'*humilitas* a un rôle de fondation pour l'« échelle spirituelle » des vertus. Mais arrêtons-nous d'abord à la signification de l'humilité du Christ comme paradigme pour la vraie humilité du cœur de l'homme. Pour Cassien, l'humilité du Christ (*humilitas Christi*) est un exemple à suivre, une source. Ainsi, en *Inst.* 4, 4 (*De Institutis renuntiantium*) il traite du dépouillement du moine de toutes ses richesses : celui-ci doit refuser même l'argent qui pourrait être utilisé pour les besoins du monastère pour « éviter que [...] cette vanité l'empêche de descendre jusqu'à l'humilité du Christ (*ad humilitatem Christi descendens*) »¹⁰⁶⁴. Plus loin, dans le chapitre 29 du même livre, saint Jean Cassien nous

contritionem cordis efficacius inclinatus audeam dicere cum propheta : Vide humilitatem meam, et laborem meum : et dimitte omnia peccata mea.

¹⁰⁶³ *Conf.* 20, 6 cite *Ps* 31, 5-6; 6, 7; *Is* 43, 25-26; *Ps* 24, 18.

¹⁰⁶⁴ *Inst.* 4, 4.

raconte l'exemple d'un jeune moine qui provenait d'une famille aristocrate et qui par son comportement ne « [désirait] qu'obtenir, par la grâce de l'obéissance, cette humilité du Christ, qui est la vraie noblesse ([...] *dum illam Christi humilitatem, quae est uera nobilitas, per oboedientiae gratiam desiderat obtinere*) »¹⁰⁶⁵. Dans le chapitre 37, il continue en enseignant que cette humilité christique constitue véritablement le fondement et l'accomplissement de la vie spirituelle du moine : « Aussi ne te servirait-il de rien d'avoir bien commencé ni d'avoir avec une grande ferveur embrassé la vie de renoncement à ses débuts, si tu ne lui donnes sa valeur en l'achevant de la même façon, et si tu ne gardes sans relâchement et jusqu'à ta mort l'humilité et la pauvreté du Christ dont tu viens de faire profession en sa présence »¹⁰⁶⁶. Ce dernier passage révèle à quel point la valeur de l'exemple de l'humilité du Christ est considérable pour la vie spirituelle. En outre, ce texte (*Inst.* 4, 37) précède et prépare le contexte du passage décisif des *Inst.* 4, 39, 1-3 par lequel nous avons commencé sur la notion de l'*humilitas*.

Il est significatif, entre autres, que le livre XII des *Institutions* est presque entièrement destiné à dévoiler que l'*humilitas* est la disposition fondamentale pour l'accomplissement de la perfection de la vie spirituelle. En fait, saint Jean Cassien suit la même lignée que les Pères en voyant dans la vie spirituelle le moyen par excellence de regagner l'état originel du paradis. Et puisqu'il voit dans l'orgueil la cause de la chute de l'homme, il affirme que l'humilité est le remède approprié de celui-ci, et donc l'instrument spirituel primordial pour soutenir le retour à Dieu :

C'est pourquoi le Créateur de l'univers et son médecin, Dieu, sachant que l'orgueil est la cause des maladies les plus graves, se soucia de guérir les contraires par les contraires, en sortes que ce qui était tombé par l'orgueil se relève par l'humilité

et il ajoute les mots de *Matthieu* 11, 29 : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur »¹⁰⁶⁷.

¹⁰⁶⁵ *Inst.* 4, 29.

¹⁰⁶⁶ *Inst.* 4, 37 : *Et idcirco bene coepisse nil proderit nec pleno fruore renuntiationis arripuisse principia, si haec congruus etiam finis non similiter commendarit atque concluderit, Christique humilitas atque paupertas, quam nunc coram ipso professus es, usque ad extremum uitae, quemadmodum arrepta est, a te non fuerit custodita.*

¹⁰⁶⁷ *Inst.* 12, 8 : *Ideoque uniuersitatis creator et medicus Deus causam principiumque morborum superbiam esse cognoscens contrariis sanare contraria procurauit, ut ea scilicet, quae per superbiam conruerant, per humilitatem resurgerent. [...] iste dicit : Discite a me quia mitis sum et humilis corde.* Notons ici que Cassien pendant ce livre XII des *Institutions* il invite plusieurs fois à suivre l'exemple de l'humilité du Christ, comme par exemple dans *Inst.* 12, 25 (*ueram Christi humilitatem*) et 27 (*humilitatem Christi*).

Dans ce passage d'Inst. XII, Cassien reprend la terminologie médicale appliquée à la vie spirituelle et la thématique de Dieu comme modèle absolu de médecin¹⁰⁶⁸. Si l'orgueil est la cause des maladies les plus graves, il est guéri par l'humilité, la vraie thérapie. « Contrariis sanare contraria », un proverbe d'origine médicale, est fréquemment cité dans la littérature ascétique de l'époque¹⁰⁶⁹. L'ajout du texte de l'évangile de *Matthieu* a sa portée également. « *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* », citation reprise quatre fois dans les *Conférences* dans des contextes divers¹⁰⁷⁰, appuie la pensée de Cassien relative à la centralité de l'humilité dans la vie spirituelle du moine. C'est seulement lorsqu'on suit l'exemple de l'humilité du Seigneur (*humilitas Christi*) qu'on peut arriver à l'authenticité de l'*homo interior*, comme nous l'avons vu précédemment. L'*humilitas est omnium magistra uirtutum*, comme nous pouvons le comprendre de cet exemple des *Conférences*¹⁰⁷¹ :

[...] *apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*. Voilà, en effet, ce qu'il est possible à tous communément d'apprendre et de pratiquer. Mais de faire des signes et des miracles, cela n'est pas toujours nécessaire, ni avantageux à tous, et n'est pas accordé non plus universellement. C'est donc **l'humilité qui est la maîtresse de toutes les vertus**, le fondement inébranlable de l'édifice céleste, le don propre et magnifique du Sauveur¹⁰⁷².

Ces paroles font partie du discours de l'abbé Nesteros de la XV^{ème} *Conférence* (*De charismatibus diuinis*). Elles expriment, dans un contexte antithétique caractéristique du style cassinien, sa vision concernant les charismes divins. Comme son titre le suggère, la conférence insiste sur la nécessité avérée et l'universalité potentielle de la pratique de l'*humilitas* en comparaison avec les charismes divins. Comme dans le contexte des *Inst.* 4, 39, 3 et *Inst.* 5, 43¹⁰⁷³ l'humilité est nommée la « maîtresse de toutes les vertus », avec la reprise, cette fois-ci, du thème de l'édifice céleste (*caelistis aedificii*), récurrent chez

¹⁰⁶⁸ Nous avons déjà évoqué ce point dans la deuxième partie de notre recherche – voir le chapitre « VI.5. Le travail – le remède majeur à l'acédie une terminologie médicale employée par Cassien ».

¹⁰⁶⁹ Voir par exemple JEROME, *Epistulae* 121, (CPL 0620, vol. 56, praef. Pag. 4, linea 9 Cf. LLT) : *iuxta Hippocratem, contraria contrariorum remedia* ; ou AUGUSTIN, *Sermones nouissimi*, (CPL 0288, sermo 22D par. 4, pag. 557 Cf. LLT).

¹⁰⁷⁰ Voir *Conf.* 15, 7 ; 19, 14 ; 24, 24 et 25.

¹⁰⁷¹ *Conf.* 15, 7.

¹⁰⁷² *Conf.* 15, 7 : [...] *discite a me quia mitis sum et humilis corde. Hoc enim est quod cunctis generaliter discere et exercere possibile est, opera autem signorum atque uirtutum nec semper necessaria nec omnibus conmoda sunt nec omnibus conceduntur. Humilitas ergo est omnium magistra uirtutum, ipsa est caelestis aedificii firmissimum fundamentum, ipsa est donum proprium atque magnificum saluatoris*. Voir également cette invitation à pratiquer l'humilité du Christ dans *Conf.* 4, 12 : *humilitatem Christi exercere*.

¹⁰⁷³ Voir au début de notre analyse sur l'*humilitas* dans le chapitre X.3.a).

Cassien¹⁰⁷⁴. L'humilité nous vient doublement du Christ : par l'exemple qu'Il en donne et parce qu'elle est actualisée en chacun de nous comme don divin.

c) *Tranquillitas*

Notre analyse des notions proches de la *puritas cordis* continue avec la *tranquillitas*, selon la recommandation faite par l'abbé Piamun dans la *Conférence XVIII (De tribus generibus monachorum)* dans le chapitre 13 : « La vraie patience et tranquillité ne s'acquiert et ne se garde que par une profonde humilité de cœur » (*Patientia uera atque tranquillitas absque profunda cordis humilitate nec acquiritur nec tenetur*). Selon le bilan des emplois de ce terme dans les deux ouvrages spirituels cassiniens¹⁰⁷⁵, *tranquillitas* apparaît environ vingt fois dans les *Institutions* et les *Conférences* : *tranquillitas mentis* six fois¹⁰⁷⁶, *tranquillitas cordis* cinq fois¹⁰⁷⁷, *tranquillitas animae* une fois, avec *cordis*¹⁰⁷⁸, et *tranquillitas cordis* une fois, comme synonyme de la *puritas cordis*¹⁰⁷⁹. Lisons les passages les plus représentatifs pour cette vertu de *tranquillitas*.

Dans les *Institutions cénobitiques*, *tranquillitas* est utilisée pour la première fois dans le V^{ème} livre, où saint Jean Cassien nous donne l'exemple d'un jeune moine et de son attitude à l'égard de la garde de son état de la tranquillité :

J'estime qu'il n'est pas moins nécessaire de rappeler aussi ce fait d'un frère attentif à la pureté du cœur, et fort soucieux de la contemplation divine. Comme, après quinze ans, on lui avait apporté plusieurs lettres de son père, de sa mère et d'un grand nombre d'amis de sa province du Pont, il prit cette liasse de lettres et, réfléchissant longtemps en lui-même, il dit : *Combien de pensées leur lecture me suggéra-t-elle, qui me pousseront soit à une joie*

¹⁰⁷⁴ Cette expression nous fait penser à l'image que Cassien utilise lorsqu'il parle de *regnum dei, regnum caelorum, regnum in corde* ou *regnum sacerdotale*. Voir notre sous-chapitre « IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint ». Voir aussi B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures.*, p. 56-57 et 86-87.

¹⁰⁷⁵ Nous avons comparé notre recherche à partir de LLT avec le bilan de C. Stewart voir sa monographie *Cassian the Monk*, p. 256, la note 46.

¹⁰⁷⁶ *Inst.* 5, 32, 2 : *mentis...tranquillitatis reparandus est status* ; *Conf.* 1, 7 : *mentis nostrae puritatem tranquillitatemque* ; *Conf.* 9, 2 : *inmobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem* ; *Conf.* 9, 6, 5 : *Cumque mens tali fuerit tranquillitate* ; *Conf.* 18, 16 : *ibi et regnum dei in tranquillitate mentis acquiritur* ; *Conf.* 19, 11 : *tranquillitatem nos mentis immobilem...*

¹⁰⁷⁷ *Conf.* 11, 9 : *cordis tranquillitate...* ; *Conf.* 12, 11 : *sed in castimoniae pace et cordis tranquillitate perpetua* ; *Conf.* 15, 10 : *et si illam tenens tranquillitatem lui cordis immobilem...* ; *Conf.* 16, 22 : *sed interiore cordis tranquillitate* ; *Conf.* 19, 6 : *saltem quies animae cordisque tranquillitas...*

¹⁰⁷⁸ *Conf.* 19, 6 : *saltem quies animae cordisque tranquillitas...*

¹⁰⁷⁹ *Conf.* 19, 14 : *nihil dispendiosius iracundia nec pretiosius tranquillitate animi ac perpetua cordis sui iudicans puritate...*

sans contenu, soit à une tristesse stérile ? Pendant combien jours, me rappelant ceux qui les écrivirent, détourneront-elles l'attention de mon cœur de la contemplation qui est son but ? Après combien de temps cette confusion d'esprit sera-t-elle éliminée et par quel grand labeur cet état de tranquillité à nouveau restauré, si l'esprit ayant été une fois troublé par l'impression des lettres et se rappelant les paroles et les visages abandonnés depuis si longtemps, commence à les revoir une fois encore à habiter avec eux et leur être présent par l'âme et l'esprit ? En vérité, il ne servirait de rien de les avoir quittés corporellement si par le cœur l'esprit commence à les regarder et admet de nouveau en lui, pour lui redonner vie, une mémoire que quiconque renonçant à ce siècle a, comme un mort, abandonnée¹⁰⁸⁰.

C'est le premier texte des *Institutiones* où la *puritas cordis* et la *tranquillitas* sont mises en relation, cette concordance qui n'est pas le fruit du hasard : le héros anonyme de ce chapitre 32 du livre V (livre intitulé *De gastrimargiae*) est d'après toute la probabilité Évagre le Pontique¹⁰⁸¹, signe que Cassien se sert aussi de l'expérience personnelle de son devancier pour exposer son enseignement. La figure de ce jeune moine qui pratique le renoncement (*abrenuntiatio*), l'un des vœux fondamentaux de la vie monastique, joue un rôle important dans le déplacement de la discussion sur l'ascèse alimentaire vers la question de la pureté du cœur (*puritas cordis*), le but immédiat de la vie spirituelle, pour pouvoir accéder ensuite à la contemplation (*contemplatio*)¹⁰⁸². Les mots-clés pour l'interprétation de ce paragraphe sont : *puritas cordis, contemplatio diuina, cogitationes, mens et tranquillitatis status*.

De la sorte, par cette petite histoire racontée en intégrant les notions essentielles à la vie spirituelle, Cassien nous annonce les grandes lignées de son programme ascétique-spirituel. Dans ce programme, l'*ἀπαθεία* évagrienne devient l'état de la tranquillité (*tranquillitatis status*)¹⁰⁸³ et a une fonction décisive dans sa réalisation. Cassien termine cet épisode en disant qu'il ne sert à rien de renoncer à la vie du monde corporellement si le cœur

¹⁰⁸⁰ *Inst.* 5, 32, 1-2 : *Nec minus hoc opus fratris erga puritatem sui cordis intenti et erga contemplationem diuinam ualde solliciti commemorari necessarium reor. Qui, cum ei post annos quindecim patris ac matris amicorumque multorum de prouincia Ponti conplures epistuale delatae fuissent, accipiens grandem fasciculum litterarum diuque apud semet ipsum uolens : quantarum, inquit, cogitationum causa erit mihi harum lectio, quae me uel ad inane gaudium uel ad tristitias infructuosas inpellent. Quot diebus horum recardatione qui scripserut intentionem pectoris mei a proposita contemplatione reuocabunt. Post quantum temporis digerenda est haec mentis concepta confusio quantoque labore rursus iste tranquillitatis reparandus est status, si semel animus litterarum permotus affectu eorumque recensendo sermones ac uultus, quos tanto tempore dereliquit, iterum eos reuisere ipsisque cohabitare animo ac mente coeperit interesse. Quos profecto corporaliter deseruisse nihil proderit, si corde eos incipiat intueri ac memoriam, quam saeculo huic renuntians quisque uelut mortuus abdicauit, reuiuiscenc eidem rursus admiserit.*

¹⁰⁸¹ Voir J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 21-26.

¹⁰⁸² Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.123.

¹⁰⁸³ B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 47.

y reste attaché. La tranquillité du cœur se constitue ainsi en étape à accomplir avant toute autre chose dans la progression vers la perfection spirituelle.

Avec les *Conférences* il passe à une description plus précise de la *tranquillitas cordis / mentis*. Revenons au contexte du chapitre 7 de la première *Conférence* (*De monachi destinatione vel fine*), que nous avons déjà évoqué¹⁰⁸⁴ : en définissant la *pureté du cœur* comme « la pureté et la tranquillité de l'âme » (*mentis nostrae puritatem tranquillitatemque...*)¹⁰⁸⁵, Cassien se fait l'écho de la compréhension évagrienne et réaffirme la synonymie entre les termes latins *mens* et *cor*. Au début du chapitre, on apprend, à travers le discours que Cassien prête à l'abbé Moïse, que la pureté du cœur (*puritas cordis*) doit être le terme unique de nos actions et que tous les instruments de l'ascèse (les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité etc.) doivent servir pour y parvenir. Le chapitre est clos par les paroles : « ce qui serait de nature à troubler la pureté et la tranquillité de notre âme (*mentis nostrae puritatem tranquillitatemque*) doit donc être évité comme pernicieux, de quelque utilité qu'il paraisse »¹⁰⁸⁶. L'idée du début du chapitre 7 est reprise dans la première phrase du chapitre 8, ce qui renforce l'importance vitale que comporte la pureté du cœur pour la vie spirituelle, subtilement identifiée dans le dernier passage du chapitre 7 avec la tranquillité.

Regardons maintenant quelques textes dans lesquels *tranquillitas* est accolé soit au *cor*, soit à la *mens*. Nous cherchons à y identifier certaines différences et nuances, voire à apprendre si le riche vocabulaire de Cassien reste d'une certaine façon ambigu à cause d'une utilisation aléatoire de ces mots. Un premier fragment se trouve dans le dialogue avec l'abbé Cheremon dans la XI^{ème} *Conférence* (*De perfectione*), chapitre 9, où le vieillard met dans une étroite relation la *tranquillitas cordis* avec l'*humilitas mentis* pour parvenir à la perfection évangélique (*perfectionis euangelicum mandatum*) :

et, dans l'absolue tranquillité du cœur il chante à Dieu ce verset : [...] *Si le Seigneur n'eût été mon soutien, peu s'en fallait que mon âme n'habitât l'enfer* (Psaume 93, 17) », et il ajoute : « cette humilité d'esprit le rend capable d'accomplir le précepte évangélique de la perfection : *Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient* (Matthieu 5, 44)¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁴ Voir notre chapitre « X. La notion de *cor* et celle de *mens* (*νοῦς*) dans le vocabulaire cassinien ».

¹⁰⁸⁵ *Conf.* 1, 7.

¹⁰⁸⁶ *Conf.* 1, 7 : *Quidquid igitur potest istam mentis nostrae puritatem tranquillitatemque turbare, quamuis utile ac necessarium uideatur, ut noxium deuitandum est.*

¹⁰⁸⁷ *Conf.* 11, 9 : *illum uersiculum ad deum cum omni cordis tranquillitate decantans : [...] nisi quia dominus adiuit me : paulo minus habitaueratin inferno anima me. Et in hac mentis humilitate consistens poterit etiam*

Nous remarquons que ce passage récapitule ce que nous avons déjà mis en lumière dans l'analyse de la notion de *humilitas*¹⁰⁸⁸, c'est-à-dire la relation existante entre ces vertus. On observe ici comment celui qui est arrivé à cet état de *omni cordis tranquillitate* exprime à travers les paroles du Psalmiste sa *mentis humilitas*, vertu qui lui rend la possibilité d'achever l'*evangelicum praeceptum perfectionis*, qui n'est autre chose que la charité (*caritas*) dont nous parlait l'abbé Moïse dans la première *Conférence*¹⁰⁸⁹, lorsqu'il l'identifiait avec la *puritas cordis*.

Pour rester dans le même cadre, nous rappelons ici un autre texte cassinien, qui fait partie de la XII^{ème} *Conférence (De castitate)*, la deuxième attribuée à l'abbé Cheremon :

Puis, il [David] nous appelle vers des hauteurs plus sublimes encore ; il veut nous montrer le lieu même où Dieu prend ses délices : *Et sa demeure*, ajoute-t-il, *est établie dans la paix (Psaume 75, 3)*, c'est-à-dire, non dans la mêlée des combats et la lutte contre les vices, mais dans la paix de la chasteté et la perpétuelle tranquillité du cœur¹⁰⁹⁰.

Ce nouveau paragraphe nous découvre une évolution de la conception cassinienne sur la *tranquillitas cordis*. Si précédemment (*Conf.* 11, 9) Cheremon voyait l'état de la tranquillité du cœur en étroite relation avec l'humilité pour accomplir la perfection évangélique, maintenant il dépasse ce niveau pour nous renvoyer vers « des hauteurs plus sublimes », exprimées à l'aide des paroles du Psaume 75, 3 : « où Dieu prend ses délices », à savoir « sa demeure » qui est « établie dans la paix ». L'image de la « demeure de Dieu » nous redonne au premier plan le thème du « royaume »¹⁰⁹¹ et doit être comprise avec la même clé d'interprétation que celle que nous a proposée l'abbé Moïse dans la I^{ère} *Conférence*, c'est-à-dire comme *telos – finis (contemplatio)*¹⁰⁹². Cheremon explique ensuite ce qu'il comprend par la « paix établie dans la demeure de Dieu » en l'identifiant avec la *castimoniae pax* et la *cordis tranquillitatis perpetua*. Ajoutons que « les combats et la lutte

evangelicum illud perfectionis explere mandatum : diligite inimicos uestros, bene facite his qui oderunt uos, et orate pro persecuentibus et calumniantibus uos.

¹⁰⁸⁸ Voir aussi *Conf.* 18, 13 : « La vraie patience et tranquillité ne s'acquiert et ne se garde que par une profonde humilité de cœur ». (*Patientia uera atque tranquillitas absque profunda cordis humilitate nec adquiritur nec tenetur*).

¹⁰⁸⁹ Dans la *Conf.* 1, 6 en citant *I Cor.* 13, 3 Cassien par la bouche de l'abbé Moïse identifie la charité (*caritas*), dont l'Apôtre parle, avec la pureté du cœur (*puritas cordis*).

¹⁰⁹⁰ *Conf.* 12, 11 : *Deinde ad sublimiora nos prouocans ac uolens etiam locum ipsum quo dominus delectatur ostendere et factus, inquit, in pace locus eius, id est non in conflictu certaminis et conluctatione uitiorum, sed in castimoniae pace et cordis tranquillitate perpetua*.

¹⁰⁹¹ Voir notre analyse sur ce thème dans le chapitre « IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint ».

¹⁰⁹² Voir *Conf.* 1, 5.

contre les vices » ne représentent pas cette paix, mais ils la préparent, comme nous l’avons observé maintes fois dans les textes cassiniens lorsqu’il s’agissait de tout ce qui est l’effort ascétique, c’est-à-dire la *vita actualis* ou la vie pratique. Notons également dans ce texte un aspect terminologique : le terme *pax* n’est jamais employé avec le *cor* dans les deux ouvrages de Cassien, mais comme synonyme de celui-ci. Ce terme (*pax*) est utilisé dans le même contexte, où il comporte une certaine synonymie avec *tranquillitas* seulement deux fois : dans le texte que nous venons de commenter (Conf. 12, 11) et dans la XVI^{ème} Conférence de l’abbé Joseph (*De amicitia*), lorsqu’il accentue l’importance de la charité (*caritas*) en exhortant à « garder inviolable la tranquillité de la dilection¹⁰⁹³ et de la paix (*dilectionis pacisque tranquillitas*) »¹⁰⁹⁴.

Les fragments que nous avons commentés concernent la notion de *tranquillitas cordis* comprise comme un état spirituel en vue d’atteindre les plus hauts niveaux de la vie spirituelle, les réalités invisibles¹⁰⁹⁵. Mais il y a un autre aspect intéressant, celui de la relation entre la *tranquillitas cordis* en tant que manifestation de l’homme intérieur, et les mouvements de la chair – les manifestations de l’homme extérieur. Examinons le contexte du chapitre 10 de la XV^{ème} Conférence (*De charismatibus diuinis*), avec lequel l’abbé Nesteros termine son entretien. Il s’agit d’un récit sur l’épreuve de la chasteté parfaite (*perfecta castitas*), qui a comme personnage principal le bienheureux Pafnuce¹⁰⁹⁶. Après de longs combats contre les démons, sur lesquels il croyait avoir obtenu une victoire absolue, un jour, Pafnuce brûle sa main en cuisinant¹⁰⁹⁷. Le fait l’attriste profondément, car cet incident semble contredire les succès qu’il avait obtenus contre les mauvais esprits. Pour lui, l’incident préfigure le passage de son âme à travers le feu de l’au-delà¹⁰⁹⁸. Mais un ange apparaît et lui en découvre le sens : le feu qui a brûlé sa main signifie que les mouvements charnels ne sont pas éteints en lui. Ce que nous intéresse particulièrement ici c’est la

¹⁰⁹³ *Dilectio, onis* (f.) – (un synonyme de *caritas, atis* (f.) – charité, affection, amour (voir Le grand Gaffiot, p. 532-533).

¹⁰⁹⁴ Conf. 16, 7.

¹⁰⁹⁵ Conf. 3, 7 : *de uisibilibus ad inuisibilia transmigrantes*.

¹⁰⁹⁶ Il s’agit de l’abbé Pafnuce, prêtre de Scété auquel Jean Cassien a attribué la III^{ème} Conférence (*De tribus abrenuntiationibus*) et lequel apparaît si fréquemment dans les ouvrages cassiniens : *Inst.* 5, 40 ; *Conf.* 2, 5 ; 3, 1 ; 4, 1 ; 10, 3 ; 15, 10 ; 18, 15-16 ; 19, 9.

¹⁰⁹⁷ Conf. 15, 10, 1.

¹⁰⁹⁸ Vogüé estime qu’il s’agit des paroles de l’Apôtre du *1 Co* 3, 13-15 (voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 317).

discussion entre l'ange du Seigneur, qui apparaît pendant le sommeil du Pafnuce, avec ce dernier :

Tu ne cesseras d'être sensible à ses atteintes [les mouvements charnels], que du jour où tu éprouveras par ce signe que tout mouvement intérieur est mort en toi : va, prends une jeune fille nue et de grande beauté ; si, la tenant, tu sens que la tranquillité de ton cœur demeure inaltérable et les transports de la chair pacifiés, alors oui, le contact de cette flamme visible te sera doux et inoffensif, comme il le fut aux trois enfants dans la fournaise de Babylone ¹⁰⁹⁹.

Nous observons avant tout dans ce discours que l'ange propose à Paphnuce un test¹¹⁰⁰ par lequel celui-ci peut prouver que les mouvements charnels sont éteints en lui : « va, prends une jeune fille nue et de grande beauté ». Le deuxième plan du tableau consiste dans la présentation par l'ange des conditions *sine qua non* pour passer l'épreuve : que « la tranquillité de ton cœur demeure inaltérable et les transports de la chair pacifiés ». Il est intéressant de remarquer que l'ange associe les deux aspects, ce qui est une manière de reprendre le binôme *extérieur-intérieur*, par lequel il accentue l'aspect relationnel, de réciprocité, se manifestant au sein de de l'homme entier. Car dans la vie spirituelle les mauvais esprits peuvent s'attaquer aux faiblesses de l'*homo exterior* comme à celles de l'*homo interior*. Cet épisode est important, en outre, parce qu'il montre que la source d'enseignement est directement d'origine divine, *angelus domini*. Cassien se sert de cette révélation divine pour transmettre à son tour la place qu'occupe *tranquillitas cordis* dans le progrès spirituel.

Après ce premier groupe de passages où étaient associés *tranquillitas* et *cor*, regardons la deuxième manière de notre auteur d'employer la notion de *tranquillitas* en préférant la relier à *mens*. Comme nous l'avons déjà mentionné¹¹⁰¹, Jean Cassien manifeste une préférence pour le terme de *mens* lorsqu'il traite la prière pure (ininterrompue), et par conséquent lorsqu'il l'emploie, comme Origène, dans son sens platonicien¹¹⁰². Un premier texte se trouve au début du chapitre 2 de la IX^{ème} Conférence (*De oratione*) : tout le chapitre est un exposé par lequel l'abbé Isaac trace les lignes principales de ce que signifie la

¹⁰⁹⁹ Conf. 15, 10 : *Quem utique innoxium alias sentire non poteris, nisi omnes internos motus his indicibus in temet ipso experiaris extinctos : uade, adprehende nudam et pulcherrimam uirginem, et si illam tenens tranquillitatem tui cordis immobilem aestusque carnales pacificos in te senseris perdurasse, huius quoque uisibilis flammae mitis atque innoxius in modum illorum trium in Babylonia puerorum te adlambet adtactus.*

¹¹⁰⁰ Ce test qui a valeur de cas d'école est présent aussi dans ATHANASE D'ALEXANDRIE, VA 5, 5.

¹¹⁰¹ Voir au début du chapitre : « X. La notion de *cor* et celle de *mens* (νοῦς) dans le vocabulaire cassinien ».

¹¹⁰² Voir la note 119, p. 32 (l'article d'H. CROUZEL *Origène. Anthropologie* dans *DSp.* XI).

structura uirtutum (l'édifice des vertus), nécessaire à l'acquisition et l'achèvement de la constante tranquillité de la prière :

Toute la fin du moine et la perfection du cœur consistent en une persévérance ininterrompue de prière. Autant qu'il est donné à la fragilité humaine, c'est un effort vers l'immobile tranquillité d'âme et une pureté perpétuelle. Et telle est la raison qui nous fait affronter le labeur corporel, et rechercher de toutes manières la contrition du cœur, avec une constance que rien ne lasse. Aussi bien, sont-ce là deux choses unies d'un lien réciproque et indissoluble : tout l'édifice des vertus n'a qu'un but, qui est d'atteindre à la perfection de la prière ; mais sans ce couronnement, qui en assemble les diverses parties, de manière à en former un tout qui se tient, il n'aura ni solidité ni durée. Sans les vertus, en effet, ni ne s'acquiert ni ne se consomme la constante tranquillité de prière dont nous parlons ; mais en revanche, les vertus, qui lui servent d'assise, n'arriveront pas sans elle à leur perfection ¹¹⁰³.

En ouverture, nous avons une définition de la fin du moine et de la perfection du cœur, comme « persévérance ininterrompue de prière, effort vers l'immobile tranquillité d'âme et une pureté perpétuelle ». Elle est un écho de la première *Conférence* qui annonçait l'horizon de la prière pure, la *contemplatio* de Dieu seul¹¹⁰⁴. Ce tableau que l'abbé Isaac dessine peut être vu comme une admirable synthèse : à travers quelques notions fondamentales, il réussit à marquer les points essentiels de toute une anthropologie spirituelle. Par la bouche du vieillard de Scété et en reprenant le thème des deux buts de la profession du moine selon l'abbé Moïse, c'est-à-dire la perfection du cœur (*cordisque perfectio = puritas cordis, skopos, destinatio*¹¹⁰⁵) et la fin du moine (*monachi finis, telos,*

¹¹⁰³ *Conf.* 9, 2 : **Omnis monachi finis cordisque perfectio ad iugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit, et quantum humanae fragilitati conceditur, ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem, ab quam omnem tam laborem corporis quam contritionem spiritus indefesse quaerimus et iugiter exercemus. Et est inter alterutrum reciproca quaedam inseparabilisque coniunctio. Nam sicut ad orationis perfectionem omnium tendit structura uirtutum, ita nisis huius culmine haec omnia fuerint conligata atque compacta, nullo modo firma poterunt uel stabilia perdurare. Quemadmodum enim sine illis adquiri uel consummari non potest haec de qua loquimur perpetua orationis iugisque tranquillitas, ita ne illae quidem uirtutes quae hanc praestruunt absque huius possunt adsiduitate conpleri.**

¹¹⁰⁴ La I^{ère} *Conférence* d'abbé Moïse sur « De monachi destinatione uel fine » s'ouvre aussi par une définition, mais celle-ci se propose de faire une distinction entre le *skopos* (*destinatio*) du moine et son *telos* (*finis, contemplatio*) en termes stoïciens, pour montrer d'une façon progressive le but immédiat (*destinatio*) qui est la pureté du cœur (*puritas cordis*) (*Conf.* 1, 4) en vue de la contemplation comme dit-il « pour adhérer à Dieu, dans l'éternelle incorruptibilité, avec une flamme plus vive (*flagrantius*) et une plus grande intensité (*intentius*) dans *Conf.* 1, 11. Voir aussi notre chapitre sur « III.3. *Skopos* (*destinatio*) et *Telos* (*finis*) » ; M. ALEXANDRE, l'article « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 169-204, dans *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001)*, éd. Beauchesne et Polirom, Paris et Iasi, 2003, p.173-174 ; M. HARL, « Le guetteur et la cible : les deux sens de *skopos* dans la langue religieuse des chrétiens », dans *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, éd. CERF, Paris, 1992, p. 215-233, particulièrement p. 216-217.

¹¹⁰⁵ *Conf.* 1, 4 ; 1, 7 et 8.

*contemplatio*¹¹⁰⁶), Jean Cassien explique que cette dernière (= la fin) consiste dans « une persévérance ininterrompue de prière (*indisruptam orationis perseuerantiam*) », qui est le plus haut niveau de la vie spirituelle, l'état permanent d'adhésion à Dieu, mais qui sera achevé seulement par un « effort vers l'immobile tranquillité de l'âme et une pureté perpétuelle (*inmobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem*) ». Pour arriver à cette tranquillité et pureté perpétuelle de la *mens*, il faut le labeur corporel (*labor corporis*), qui désigne tout l'effort ascétique en vue de l'acquisition des vertus, et la recherche sans relâche et par tous les moyens de la contrition du cœur. Par l'expression *inmobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem*, Jean Cassien introduit une nuance essentielle de la notion de *mens* : c'est dans la *mens*, employé à la façon évagrienne¹¹⁰⁷, que notre auteur concentre les plus profondes qualités spirituelles, *tranquillitas* et *puritas*. Par une disposition perpétuelle (*perpetua*), *tranquillitas* et *puritas* rendent possible la *perpetua orationis iugisque tranquillitas*, qui est l'une des définitions de la prière pure dans son plus haut degré. Ce passage du discours d'abbé Isaac s'achève par une idée vitale, celle de la réciprocité, qui fait valoir de nouveau l'aspect relationnel tellement important pour toutes les composantes de la vie spirituelles dans leur démarche de « former un tout qui se tienne »¹¹⁰⁸.

Le texte précédent prend tout son sens lorsqu'il est mis en relation avec un autre passage de la même *Conférence*, de la fin du chapitre 6 :

Que l'âme se fixe en cette tranquillité, après avoir brisé toutes les entraves des passions charnelles, que le cœur s'attache immuablement à ce Bien unique et suprême : et le précepte de l'Apôtre se trouvera rempli : *Priez sans relâche ! [...]* C'est qu'en effet l'âme s'absorbe [oublie son sens], si l'on peut dire, en cette pureté ; de sa condition terrestre, elle est refaite sur un exemplaire spirituel et angélique ; et désormais toutes ses impressions, tous ses entretiens, tous ses actes ne sont que prière très pure et sans alliage¹¹⁰⁹.

Si le chapitre 2 nous présente une définition, le chapitre 6 nous laisse l'impression d'être introduits dans tout le processus de l'expérience spirituelle elle-même décrite par

¹¹⁰⁶ *Conf.* 1, 4 ; 1, 8.

¹¹⁰⁷ Voir *supra* l'analyse sur la notion de *voûç* évagrien dans les textes cassiniens dans le chapitre X.2.

¹¹⁰⁸ *Conf.* 9, 2.

¹¹⁰⁹ *Conf.* 9, 6 : *Cumque mens tali fuerit tranquillitate fundata uel ob omnium carnalium passionum nexibus absoluta, et illi uni summoque bono tenacissima adhaeserit cordis intentio, apostolicum illud inplebit : Sine intermissione orate [...]. Haec enim puritate, si dici potest, sensu mentis absorto ac terreno situ ad spiritalem atque angelicam similitudinem reformato quidquid in se receperit, quidquid tractauerit, quidquid egerit, purissima ac sincerissima erit oratio.*

Cassien : la *mens* se fixe dans la tranquillité et est absorbé (oublié) dans la pureté totale, après avoir mené le combat spécifique à la vie pratique (l'effort ascétique pour vaincre les passions charnelles). L'effet est l'attachement¹¹¹⁰ libre et volontaire du cœur par la prière ininterrompue, selon les paroles de l'Apôtre, à « ce Bien unique et suprême » qui est Dieu. En fait, toute cette évolution spirituelle, exprimée et condensée dans la première partie de ce texte, est une réforme spirituelle qui transforme la condition terrestre de l'homme intérieur (*mens*) en une ressemblance spirituelle et angélique (*ad spiritalem atque angelicam similitudinem reformato*) par laquelle il est élevé à un état d'autant plus profond que « toutes ses impressions, tous ses entretiens, tous ses actes ne sont que prière très pure et sans alliage ».

Le dernier passage concernant la *tranquillitas* est tiré du chapitre 16 de la XVIII^{ème} *Conférence (De tribus generibus monachorum)*, tenue par l'abbé Piamun. Nous voyons dans ce texte une sorte de conclusion pour notre analyse, car il récapitule les aspects essentiels que nous avons mentionnés jusque-là :

Ne cherchons donc pas notre paix en dehors de nous ; [...]. De même que *le règne de Dieu est au-dedans de nous (Luc 17, 21)*, de même *l'homme a pour ennemis les gens de sa maison (Matthieu 10, 36)*. Quel familier plus intime que mon propre cœur ? Et cependant, personne ne m'est plus ennemi que lui. C'est pourquoi, soyons vigilants, et nos ennemis intérieurs ne pourront plus nous blesser. Les gens de notre maison cessant de nous combattre, notre âme pacifiée possédera le royaume de Dieu¹¹¹¹.

Dans le chapitre 15 de la présente *Conférence*, l'abbé Piamun avait raconté l'histoire de l'abbé Pafnuce et l'avait présenté comme un exemple de patience et tranquillité. Au début du chapitre 16, il explique les raisons qui l'ont poussé à le choisir comme exemple, et ensuite il donne la conclusion du récit : notre combat pour acquérir la patience et la tranquillité doit être mené avec toute la vigueur de notre homme intérieur (*homo interior*) et non pas par un soutien extérieur : « dans la clôture de la cellule, l'éloignement de la solitude »¹¹¹², parce que « le règne de Dieu est au-dedans de vous ». Donc tout le contexte que nous avons

¹¹¹⁰ *Adhaereo, es, ere, haesi, haesum* – faire corps avec (quelque chose) (adhérer fortement), être attaché, être adhérent à ((Le grand Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. Hachette, Paris, 2000, p. 41) ; et *intentio, onis (f.)* - acte de volonté par lequel on se fixe un but, tension de la pensée, de l'esprit ((Le grand Gaffiot, p. 847).

¹¹¹¹ Conf. 18, 16 : *Non ergo quietem nostram extrinsecus [...] Sicut enim regnum dei intra nos, est, ita inimici hominis domestici eius. Nemo enim mihi magis quam sensus meus, qui mihi est uere intimus domesticus, aduersatur. Et idcirco si fuerimus solliciti, ab intestinis hostibus laedi minime poterimus. Vbi enim nobis nostri domestici non aduersantur, ibi et regnum dei in tranquillitate mentis acquiritur.*

¹¹¹² Conf. 18, 16.

présenté est une mise en garde contre la tentation qui pousserait le moine à chercher la tranquillité dans les cadres extérieurs de vie au lieu de lutter pour l'acquérir dans son intériorité¹¹¹³, et ce passage que nous venons de citer en est l'aboutissement.

Par la reprise de *Luc* 17, 21, Piamun montre qu'il ne faut pas chercher notre paix (*quies*)¹¹¹⁴ en dehors de nous et, simultanément, il réactualise le thème du royaume de Dieu et se fait l'écho de l'enseignement exprimé par l'abbé Moïse dans la I^{ère} *Conférence*¹¹¹⁵. Par ce discours, Cassien crée une image antinomique, comme souvent, qui décrit le cœur (*cor*) à la fois comme le lieu où peut se trouver le *regnum dei*, et, par la reprise des paroles de l'évangéliste *Matthieu* (10, 36), comme le lieu où siègent ses propres ennemis. Par « les ennemis qui sont les gens de sa maison », Cassien entend « nos ennemis intérieurs »¹¹¹⁶ qui sont les pensées mauvaises et les vices. Un texte proche du même évangéliste, repris à deux reprises par Cassien (*Inst.* 6, 2 et *Conf.* 23), est *Matthieu* 15, 9 : « Du cœur, dit-il, sortent les pensées mauvaises, homicides, adultères, fornications, vol, faux-témoignages »¹¹¹⁷. Pour cette raison, il conseille d'être vigilants avec ses ennemis, et quand ceux-ci vont cesser de nous combattre, notre *mens* arrivé à l'état de *tranquillitas* possédera (*adquiritur*) le *regnum dei*.

Dans le contexte de la *Conf.* 9, 6, saint Jean Cassien décrit, à travers un vocabulaire théologique et spirituel, tout un processus dynamique du progrès dans la vie spirituelle où la *tranquillitas mentis* joue un rôle fondamental. Par la *Conf.* 18, 16, prenant pour point de départ le modèle offert dans la figure de l'abbé Pafnuce, saint Jean situe l'état de *tranquillitas* comme un objectif essentiel par lequel on arrive à posséder le royaume de Dieu, qui représente en effet le *telos-finis-contemplatio* dont parlait l'abbé Moïse.

¹¹¹³ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.366.

¹¹¹⁴ *Quies, etis (f.)* – calme, paisible, tranquillité (Le grand Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. Hachette, Paris, 2000, p. 1317). Il est intéressant que Cassien n'utilise presque jamais ce terme latin, qui est un synonyme du *tranquillitas*, accolé au *cor*, seulement quelques fois accolé à la *mens* (*Conf.* 5, 4 : *quietas ... mentes* ; *Conf.* 12, 9 : *quietem mentis* ; *Conf.* 19, 6 : *quieta mentis* ; *Conf.* 23, 5 : *quieta mente*).

¹¹¹⁵ *Conf.* 1, 13. Voir *supra* notre analyse sur ce passage dans le sous-chapitre « Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint », où nous avons donné aussi la liste de tous les emplois cassiniens de l'expression *regnum dei* (note de bas de page 129).

¹¹¹⁶ Cassien se sert de la même formule dans *Inst.* 5, 21, 1 pour nommer les mauvaises pensées ou les vices : [...]*in nobismet ipsis hostis inclusus est, intestinum nobis cotidie geritur bellum.*

¹¹¹⁷ *Mt* 15, 9 : De corde, *inquit*, exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furla, falsa testimonia et cetera. (Sur ce thème nous reviendrons ultérieurement).

d) *Stabilitas*

Le terme latin *stabilitas* est accolé lui aussi par le Conférencier au *mens* ou au *cor*, et soit il définit un état spirituel auquel l'homme arrive par la *puritas cordis*, soit il devient un synonyme du processus spirituel de la purification. Dans la *Conférence V, 6 (De animae mobilitate spiritalibus nequitiis)*, Cassien a un entretien avec l'abbé Sérénus sur la persévérance dans la garde des pensées et il y explique à son lecteur que pour gagner la stabilité de la pensée (*stabilitas mentis*), il faut faire l'épreuve d'une profonde contrition du cœur (*cordis contritio*) :

Sans labeur, nulle vertu ne s'achève ; il n'est possible à personne de s'élever à la stabilité de pensée que vous convoitez sans une immense contrition du cœur¹¹¹⁸.

Cette notion de *stabilitas mentis* est vue par Cassien ici comme le résultat de tout un effort ascétique englobé dans le processus spirituel de la *puritas cordis*. De même, dans le traité sur la prière, livre X, lorsqu'il présente par la bouche de l'abbé Isaac les différents aspects de la prière continue, Cassien adjoint le mot *stabilitas* à la notion de *cor* simplement pour désigner le cœur en tant que siège de la pensée : « Je veux me livrer à la lecture, afin de fixer ma pensée (*ob stabilitatem cordis*) »¹¹¹⁹. Pour le moine donc, la lecture des Écritures Saintes est un moyen propice, qui fait partie de son arsenal ascétique, pour parvenir à un état stable de la pensée, à la *stabilitas cordis*. Cette stabilité de la pensée précède ou annonce, comme plusieurs autres étapes de la *vita actualis*, l'accomplissement du but immédiat que l'abbé Moïse avait appelé la *puritas cordis* dans la première *Conférence*¹¹²⁰.

¹¹¹⁸ *Conf. 7, 6 : Nulla namque uirtus sine labore perficitur nec ulli possibile est ad istam quam cupitis stabilitatem mentis sine ingenti cordis contritione conscendere ; Voir aussi comment Cassien emploie la notion de stabilitas mentis dans Conf. 19, 6 où il parle avec l'abbé Jean, un père du désert qui après plusieurs années vécues dans la solitude anachorétique revient dans un monastère parmi les cénobites, pour montrer pendant cette discussion le profit qu'on trouve dans le monastère cénobitique: Si je n'y puis prétendre maintenant, dans la communauté où je suis et parmi la foule des frères, du moins la paix de l'âme et la tranquillité d'un cœur (saltem quies animae cordisque tranquillitas) libre de soucis ne me font-elles point défaut. Et si ceux qui demeurent dans la solitude ne les ont pas à leur portée, comme moi, ils soutiennent les labeurs de la vie anachorétique, tout en étant frustrés de son fruit, qui ne se conquiert que par la stabilité et le repos de l'esprit (mentis stabilitate conquiritur).*

¹¹¹⁹ *Conf. 10, 10 : Volentem me ob stabilitatem cordis insistere lectioni...*

¹¹²⁰ *Conf. 1, 4 : mais notre but est la pureté du cœur (id es scopos, puritas cordis).*

e) *Constantia*

Si Cassien se sert de la notion de *stabilitas* pour décrire un état de la *puritas cordis* dans lequel les pensées ne se dissipent pas, par *constantia* il désigne la cohérence de ces pensées. Les pensées sont une manifestation de la *mens/cor* et leur cohérence s'exprime dans le cadre de la vie active par la résistance aux sollicitations extérieures.

Constantia se rencontre maintes fois dans le discours de Cassien, dans ses *Institutions* et dans ses *Conférences*. L'abondance¹¹²¹ de ses occurrences montre dans la plupart des cas un état ou une qualité importante. Le premier texte dans lequel saint Jean Cassien aborde le thème de la *constance* (*constantia*) se trouve dans le livre 4 des *Institutions* (*De institutis renuntiantium*), où il expose l'un des piliers de la formation à la vie monastique, celui de l'attente à la porte du monastère « pendant dix jours en faisant la preuve de son humilité (*humilitas*) et de sa patience (*patientia*) en se jetant aux genoux de tous les frères qui passent »¹¹²². Et Cassien continue ainsi :

Lorsqu'il aura donné la preuve de sa constance et manifesté en supportant ces injures ce que sera son comportement dans les tentations, et que, connaissant ainsi l'ardeur de son esprit, on l'aura

¹¹²¹ *Inst.* 4, 3 : *Lorsqu'il aura donné la preuve de sa constance (constantiae suae) et manifesté en supportant ces injures ce que sera son comportement dans les tentations [...] ; Inst.* 4, 27 : *L'ancien du monastère [...] voulut éprouver jusqu'au bout la constance de son âme (animi eius constantia) ; Conf.* 4, 6 : [...] *d'éprouver la constance de mes désirs (desiderii mei constantia) ; Conf.* 6, 9 : *Il grandit en patience et vertu, et remporte le glorieux triomphe de la constance (gloriosissimum constantiae triumphum) ; Conf.* 9, 7 : *L'âme est incapable de se fixer ; il n'est pas en sa puissance de donner de la consistance aux pensées saintes (constantiam sanctarum cogitationum) ; Conf.* 9, 23 : *Si nous prions Dieu de ne pas permettre que nous soyons tentés, quelle preuve donnerons-nous de notre constance (uirtus constantiae) ? ; Conf.* ; 10, 10 : *Pour garder longtemps cette constance (constantiae) et vigueur surnaturelle ; Conf.* 17, 8 : *Ce n'est pas manquer de constance (nec constantiae praeuaricatio), mais corriger sa témérité, que de redresser un engagement défectueux ; Conf.* 18, 15 : *Les Pères les plus illustres et les plus consommés de ce temps admiraient sa gravité (il s'agit de l'abbé Pafnuce), sa constance (immobilem constantiam) que rien ne déconcertait ; Conf.* 18, 6 : *Premièrement, considérons le calme inébranlable et la constance (constantiamque) du bienheureux Pafnuce ; Conf.* 24, 8 : *Si vous découvrez en vous une constance égale (constantiae) et une même vertu, vous n'êtes pas obligés non plus à fuir le voisinage de vos parentes ni de vos frères.*

¹¹²² *Inst.* 4, 3. Les trois piliers présentés dans ce livre sont : l'attente à la porte un temps de dix jours (*diebus decem*) (*Inst.* 4 3), le dépouillement des richesses (*Inst.* 4, 3) et le dévêtement (*Inst.* 4, 5). En fait, en se référant au début du livre 4 « aux règles des Tabennésiotés » (*de Tabennesiotarum regulis*) et à ceux des égyptiens (*Aegyptiorum*) (*Inst.* 4, 1) Cassien laisse entrevoir qu'il s'agit de la Règle pachômienne traduite par Jérôme, qui lui servira de source. Certains traits nous renvoient à deux épisodes rencontrés chez Pallade : la Règle donnée par un ange à Pachôme (« Il n'est pas admis dans l'enceinte sacrée durant trois années. Il consacre ce temps à des travaux surtout manuels et peut ensuite entrer » voir PALLADE, *Hist. Laus.*, p. 144 (§ 32, 5) et l'accueil fait par celui-ci à Macaire d'Alexandrie, quand ce dernier se présente d'une façon anonyme comme postulant (sept jours à la porte du monastère) (voir *Hist. Laus.* p. 108 (§ 18, 13). Voir aussi A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 86.

accepté, on recherche alors avec un soin extrême s'il n'y a plus en lui d'attachement à ses anciennes richesses, fût-ce à un seul sou¹¹²³.

Ce tableau des conditions à accomplir pour être accepté dans le monastère annonce déjà l'importance que la *constantia* a pour les deux composantes de la vie monastique, pratique et contemplative. L'auteur parle de la constance en ce qui concerne le combat spirituel du moine qui doit supporter toutes les injures, attitude par laquelle se définira son comportement futur à l'égard des tentations. C'est par l'ardeur de l'esprit (*mens*) qu'il arrive à cette attitude de constance. Une fois prouvée l'acquisition de la constance dans son comportement ascétique, le candidat à la vie cénobitique peut passer à l'autre condition à achever pour son admission, celle du renoncement total à ses anciennes richesses. La constance dont nous parle Cassien dans ce passage est seulement le premier pas de la constance du cœur (*constantia cordis/mentis*).

Cependant, il convient de le souligner, pendant notre lecture nous avons trouvé une seule fois le terme *constantia* accolé à la notion du cœur (*cor*) dans les *Institutions*, au début du livre IX^{ème}, lorsque l'auteur parle de l'esprit de la tristesse :

Elle [la tristesse] empêche aussi d'être paisible et doux envers les frères, rend impatient et âpre dans tous les travaux et devoirs religieux, et, une fois le moine rendu incapable de prendre une décision salutaire et privée de la paix du cœur [la constance du cœur], elle en fait comme un fou, un homme pris de vin, qu'elle abat et submerge sous un désespoir pénible¹¹²⁴.

Notons, dans ce passage, l'option du traducteur de traduire *cordis constantia* par « la paix du cœur », ce qui nous semble être une imprécision. Si Cassien avait voulu parler de la paix du cœur, il aurait selon nous employé plutôt la notion de *tranquillitas*. Cassien montre que l'influence négative de la tristesse sur la vie spirituelle consiste dans l'incapacité du moine à prendre une décision salutaire et que la tristesse repousse avec désordre la constance du cœur (*cordis constantia proturbata*¹¹²⁵). Si nous mettons en relation les deux affirmations, nous comprenons que la constance (*constantia*) ne se réfère pas dans l'acception cassinienne à une simple « paix du cœur », mais surtout à une cohérence ou une continuité des

¹¹²³ *Inst.* 4, 3 : [...] *iniuriis quoque et exprobrationibus multis adfectus experimentum dederit constantiae suae, qualisque futurus sit in temptationibus obprobriorum tolerantia declarauerit, atque ita fuerit explorato mentis ardore susceptus, diligentia summa perquiritur, ne de pristinis facultatibus suis inhaeserit ei uel unius nummi contagio.*

¹¹²⁴ *Inst.* 9, 1 : *Tranquillum quoque ac mitem fratribus esse non patitur et ad cuncta operationum uel religionis officia impatientem et asperum reddit, omnique perdito salubri consilio et cordis constantia proturbata uelut amentem facit et ebrium sensum frangitque et obruit desperatione poenali.*

¹¹²⁵ *Proturbo*, chasser devant soi en bousculant ; repousser (en désordre devant soi), faire reculer, pousser en arrière (voir Le grand Gaffiot, p. 1266).

manifestations de notre esprit (*mens*), qui peut maintenir l'état de la pureté si on repousse les morsures de la tristesse¹¹²⁶; car, comme il le dit dans les premières lignes de ce chapitre, « si on laisse [cet esprit de la tristesse] (*spiritus tristitia*) peu à peu s'emparer de notre âme » la conséquence sera « de nous arracher à tout moment à la contemplation divine et ébranle et déprime profondément notre esprit déchu de l'état de la pureté »¹¹²⁷.

Une fois de plus, notre auteur fait donc preuve d'une grande richesse terminologique pour exprimer sa doctrine spirituelle. La notion elle-même, mais également la manière cassinienne de concevoir la *constantia*, nous renvoient à son emploi stoïcien. L'empreinte du vocabulaire philosophique qui se trouve parfois dans son discours¹¹²⁸ peut s'expliquer par une connaissance approfondie des classiques profanes¹¹²⁹, dont Cassien donne lui-même des témoignages – comme par exemple dans *Conf.* 14, 12. La conception cassinienne de la *constantia* porte l'influence de celle que Sénèque développait quatre siècles avant lui dans son *De constantia sapientis*. Chez Sénèque, cette notion nouvelle représente la fidélité aux principes, elle désigne « la cohérence intellectuelle qui revient dans le domaine de l'action à résister aux sollicitations extérieures »¹¹³⁰. Chez Cassien il s'agirait donc d'une adaptation, une conversion chrétienne de la notion de *constantia* stoïcienne. Cassien nous fournit un premier exemple dans le contexte des *Inst.* 5, 9, lorsqu'il dit :

Non seulement une faim excessive peut faire fléchir la constance de l'esprit, mais par la lassitude du corps qu'elle entraîne, elle retire aussi sa force et sa vigueur à notre prière¹¹³¹.

Comme Cassien nous y a habitués, il se sert ici à nouveau d'une image antinomique pour montrer qu'un jeûne rude et prolongé peut renverser la constance de la *mens*, et celle du corps, fait qui a une conséquence négative sur l'état de la prière.

¹¹²⁶ *Inst.* 9, 1 : *Quinto nobis certamine edacis tristitiae stimuli retundendi sunt.*

¹¹²⁷ *Inst.* 9, 1 : *Que si passim per singulos incursus et incertos ac uarios casus obtinendi animam nostram habuerit facultatem, ab omni nos per momenta singula separat divinae contemplationis intuitu ipsamque mentem ab uniuerso puritatis statu deiectam funditus labefactat ac deprimit.*

¹¹²⁸ Voir l'article de M.-O. GALLIARD, « Cassien » col. 214-276, dans *DSp.* II, particulièrement col. 225; également « Les sources des Institutions et des Conférences » par E. PICHERY, dans *Conférences*, p. 58-63.

¹¹²⁹ *Conf.* 14, 12 : « Outre les captivités de l'âme qui sont communes à tous, et les distractions qui battent du dehors les esprits encore faibles, je trouve un obstacle particulier à mon salut dans la médiocre connaissance que je parais avoir de la littérature. Zèle du pédagogue, ou application continuelle à la lecture, je m'en suis imprégné jusqu'au fond. Avec un esprit de la sorte infecté des œuvres des poètes, les fables frivoles, les histoires guerrières dont je fus imbu dès ma petite enfance et mes premiers débuts dans les études, m'occupent même à l'heure de la prière ».

¹¹³⁰ SENEQUE, *De constantia sapientis*, commentaire par P. GRIMAL, éd. Les Belles Lettres, 1953, p. 32.

¹¹³¹ *Inst.* 5, 9 : *Nouit inmoderata inedia non modo mentis labefactare constantiam, sed etiam orationum efficaciam reddere lassitudine corporis eneruatam.*

Nous avons déjà remarqué que Cassien se sert des *Conférences* pour développer et réactualiser des thèmes qu'il a introduits dans les *Institutions*. C'est donc dans les *Conférences* qu'il reprend cette notion de *constance* pour en détailler les aspects. Ainsi, dans les chapitres 3 et 4 de la Conférence IV (*De concupiscentia carnis ac spiritus*), l'abbé Daniel est interrogé par ses deux visiteurs Germain et Jean Cassien sur les raisons des hauts et des bas imprévisibles que traverse leur vie spirituelle. Il expose trois causes de la *sterilitas mentis* : notre négligence (*neglegentia nostra*), une tentation du démon (*inpugnatio diaboli*) et une épreuve ménagée par la divine Providence (*dispensatio domini ac probatio*). Notons que l'abbé Daniel reprend ici un thème que déjà l'abbé Moïse avait traité dans la première Conférence¹¹³² en ordre inverse : Dieu, le diable et nous-même sont les trois principes de nos pensées¹¹³³. Passant rapidement sur les deux premières, *neglegentia nostra* et *inpugnatio diaboli*, l'abbé Daniel déploie une analyse sur les raisons de l'action divine :

L'autre raison est qu'il veut éprouver par ce moyen notre persévérance, la constance et le désir de notre âme ; nous manifester à nous-même avec quelle ardeur, quelle persévérance dans la prière nous devons lui demander le retour du Saint-Esprit, lorsqu'il nous abandonne ; nous instruire enfin, par l'expérience de ce qu'il en coûte pour reconquérir, lorsqu'on les a perdues, la joie spirituelle et l'allégresse de la pureté, à les défendre avec un soin plus attentif, à les conserver avec plus de zèle, quand nous les aurons retrouvées [...]¹¹³⁴.

Cet exposé que Cassien prête à l'abbé Daniel nous révèle, à travers un vocabulaire spirituel très dense, une amplification de ce qu'il veut transmettre par la notion de *constantia*. On remarque cette fois-ci, par rapport aux autres textes analysés précédemment, que l'auteur introduit la pédagogie divine pour désigner l'importance de l'état de la *constantia*, et simultanément il fournit une suite de synonymes pour la renforcer. Si dans le contexte des *Inst.* 4, 3 Cassien parlait de *mentis ardor*, il reprend ici la même idée par une nouvelle expression, *intentio*¹¹³⁵ *cordis*, dans le but de souligner le rôle essentiel de cette manifestation ardente, ce désir de l'homme intérieur conjointement avec la persévérance (*perseverantia* –

¹¹³² *Conf.* 1, 19 (p. 99-100) : « Nous devons remarquer avant tout qu'il y a trois principes de nos pensées : Dieu, le démon et nous-mêmes ». (*Illud sane prae omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia, id ex deo, ex diabolo et ex nobis*).

¹¹³³ Ce sujet nous allons traiter ultérieurement dans le sous-chapitre « XI.3. Le triple principe des pensées : *discretio* comme fondement de l'examen de conscience ».

¹¹³⁴ *Conf.* 4, 4 : *Secundo uero probationis est causa, ut perseuerantia nostra uel mentis constantia et desiderium conprobetur, et qua intentione cordis uel orationum instantia deserentem nos uisitationem sancti spiritus requiramus, manifestetur in nobis, ac pariter agnoscentes, quanto labore amissum istud spirituale gaudium et puritas laetitia conquiratur, sollicitius inuentam custodire ac tenere adtentius studeamus.*

¹¹³⁵ *intentio*, acte de volonté par lequel on se fixe un but, tension de la pensée, de l'esprit ((Le grand Gaffiot, p. 847).

synonyme de *constantia*) de la prière (*orationum instantia*¹¹³⁶) dans le rétablissement de l'état de *constantia*. En fait, l'abandon divin intervient pour enseigner par l'expérience la valeur fondamentale de la *constantia* à tous les niveaux et aspects du progrès spirituel, car il montre subtilement dans ce passage que celle-ci assure la garde constante de « la joie spirituelle et de l'allégresse de la pureté » (il s'agit de la *puritas cordis*) qui est la condition permanente pour que le cœur soit la demeure de l'Esprit-Saint. Pour terminer son discours, il se sert de deux verbes synonymes, *custodio* et *teneo*, l'un pour désigner la défense par un combat spirituel soutenu, et l'autre pour exhorter à conserver, à maintenir avec plus de zèle l'état de la pureté retrouvée. Ces deux verbes ne sont qu'une autre façon de mettre en valeur l'idée de la constance dans les multiples plans de la vie spirituelle.

Pour finir notre analyse de la notion de *constantia*, regardons un dernier texte qui nous paraît extrêmement important pour la compréhension de l'évolution de cette conception du point de vue spirituel :

Nous sommes justement de ceux qui ont recherché la solitude avec une formation cénobitique insuffisante, et avant d'avoir expulsé tous leurs vices. Quel remède nous secourra, nous et nos pareils, pour la fragilité comme pour le degré médiocre de l'avancement ? Le moyen d'obtenir la constance d'une âme qui ne connaît plus le trouble, et l'inébranlable fermeté de la patience, maintenant que nous avons prématurément abandonné, avec notre monastère, l'école même et le gymnase de ces exercices ? C'est là que nous aurions dû parfaire notre première éducation et la conduire à son terme. Solitaire aujourd'hui, comment acquérir la perfection de la longanimité et de la patience ? Comment le regard de notre conscience qui explore les mouvements intérieurs de l'âme, discernera-t-il en nous la présence ou l'absence de ces vertus ?¹¹³⁷.

Dans le contexte de la Conférence XIX (*De fine coenobiotae et heremitae*), Germain et Cassien reconnaissent qu'ils sont trop tôt devenus ermites et ils posent des questions essentielles pour leur progrès dans la vie spirituelle. L'abbé Jean esquisse pour eux, à la fin de cette Conférence, une méthode qui permettra de se purifier dans la solitude, en l'absence des remèdes que procure normalement la vie cénobitique¹¹³⁸. La première précision est qu'ils ont une formation cénobitique insuffisante, qui doit être mise en relation avec une deuxième

¹¹³⁶ *Instantia*, application assidue, constante (Le grand Gaffiot, p. 841).

¹¹³⁷ *Conf.* 19, 11 : *Quo ergo uel nobis uel ceteris qui eiusdem fragilitatis atque mensurae sunt remedio poterit subueneri, qui coenobialibus disciplinis tenuiter instituti ante expulsionem omnium uitiorum habitationem solitudinis coepimus adfectare, uel quo pacto **inperturbatae mentis constantiam** et **immobilem patientiae** poterimus adprehendere **firmitatem**, qui ipsas quodammodo scolas et exercitationis huius palaestram, in qua ad plenum erudiri ac perfici principia nostra debuerant, intempestiue intermissa coenobii congregatione dereliquimus ? Qualiter ergo nunc solitarie conmorantes **perfectionem longanimitas ac patientiae** consequemur, uel quemadmodum has sibi inesse uel deesse uirtutes exploratrix **internorum motuum conscientia** deprehendet ?*

¹¹³⁸ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 378.

appréciation, celle que la vie commune du monastère assure en fait « la première éducation et la [conduit] à son terme », l'acquisition de la *constantia mentis*, d'où ressort que le niveau le plus haut peut être déjà atteint dans la pratique cénobitique. Pourtant leur question nous laisse comprendre que dans ce cas exceptionnel ils peuvent toujours gagner cette constance. Si on compare le discours de l'abbé Daniel (*Conf.* 4, 4) sur la *constantia* avec cette question posée par Germain (*Conf.* 19, 11), nous remarquons que dans ce second cas il s'agit du dernier degré, le plus haut et le plus profond du point de vue spirituel, de cette vertu. Cette réalité découle du vocabulaire même que Cassien emploie par la bouche de son ami Germain lorsqu'il demande à l'abbé Jean s'il y a une méthode pour obtenir *inperturbatae mentis constantiam* et *immobilem patientiae firmitatem*. Il est intéressant de remarquer cette manière récurrente chez Cassien d'établir des synonymies entre les notions de *constantia* et de *patientia*, qui sont employées habituellement pour désigner des qualités (étapes) différentes de la *puritas cordis*. En exprimant ainsi les réalités spirituelles, Cassien fait la preuve d'un développement permanent de son vocabulaire. Mais ce choix peut faire naître une sorte d'ambiguïté pour le simple lecteur, car tous les termes utilisés dans ce paragraphe servent à donner une image plus concrète de ce que signifie la *constantia* en tant qu'état spirituel qui peut assurer un milieu propice pour l'achèvement de la *puritas cordis*. Les adjectifs *inperturbatus*¹¹³⁹, accolé à la *constantia*, et *inmobilis*¹¹⁴⁰, accolé à la *patientia*, désignent la même chose : la capacité constante de la *mens* de résister à toutes les attaques extérieures, les souffrances et les injures¹¹⁴¹, une *perfectio longanimitatis*¹¹⁴² *ac patientiae*¹¹⁴³ qui a été déjà annoncée dans *Inst.* 4, 3¹¹⁴⁴. Cette suite de questions relatives à la méthode pour obtenir la *constantia* est close par une question sur la conscience (*conscientia*), qui siège dans le cœur et qui est son instrument pour examiner son état spirituel¹¹⁴⁵ : comment cette dernière,

¹¹³⁹ *Inperturbatus*, calme, non troublé (Le grand Gaffiot, p. 788).

¹¹⁴⁰ *Inmobilis*, is, e- immobile, qui ne se meut pas, inébranlable, fidèle (Le grand Gaffiot, p. 783).

¹¹⁴¹ De nouveau ce vocabulaire nous fait penser à la terminologie stoïcienne (voir *supra* notre analyse sur le *Inst.* 9, 1 concernant la relation entre le vocabulaire cassinien et celui stoïcien employé par Sénèque dans son *De constantia sapientis*) p. 289.

¹¹⁴² *Longanimitas*, longanimité, patience à endurer les offenses (Le grand Gaffiot, p. 929).

¹¹⁴³ *Patientia*, action de supporter, d'endurer, longanimité (Le grand Gaffiot, p. 1139).

¹¹⁴⁴ *Inst.* 4, 3 : [...] *iniuriis quoque et exprobrationibus multis adfectus experimentum dederit constantiae suae, qualisque futurus sit in temptationibus obprobriorum tolerantia declarauerit, atque ita fuerit explorato mentis ardore susceptus, diligentia summa perquiritur, ne de pristinis facultatibus suis inhaeserit ei uel unius nummi contagio.*

¹¹⁴⁵ Voir *Conf.* 15, 10 : « Mais il interrogea sa conscience, examina la pureté de son cœur » (*sed interrogans conscientiam suam et puritatem sui cordis examinans*).

qui examine et explore les mouvements intérieurs (*internorum motuum*)¹¹⁴⁶, peut-elle discerner ou distinguer l'existence de ces vertus ? En fait, Cassien reprend ici un thème fondamental pour son anthropologie, celui de la *discretio*¹¹⁴⁷.

La *constantia* représente donc un état ou un niveau très haut spirituel par lequel toutes les pensées et toutes les actions de l'homme sont *constamment* dirigées vers une *immobilis destinatio cordis*¹¹⁴⁸, comme disait l'abbé Moïse dans la première *Conférence*.

f) I(n)mmobilis / immobilitas¹¹⁴⁹

Le lexique dont se sert Cassien dans la *Conf.* 19, 11 nous donne la possibilité de passer naturellement à deux autres notions essentielles pour le vocabulaire spirituel cassinien. Premièrement nous aborderons les termes *immobilis/immobilitas*, puis nous nous pencherons sur la notion de *patientia*.

Même s'il ne bénéficie pas de la même attention de la part de Cassien que le très fréquent *constantia*, l'*immobilitas* a son importance. Le substantif n'est employé qu'une seule fois dans les *Conférences*, mais sous la forme adjectivale *immobilis*¹¹⁵⁰ il est utilisé comme

¹¹⁴⁶ Jean Cassien ne fait usage de cette expression, qui désigne les mauvaises pensées, que deux autres fois dans ses *Conférences* : *Conf.* 7, 13 : « [...] il plonge et promène ses regards sur les pensées de l'homme, ses mouvements intérieurs, et jusque dans le fond le plus mystérieux de son âme » (*ita ut et cogitationes hominum et internos motus atque adyta mentis uniuersa inspicita atque perlustret*) et *Conf.* 15, 10 : « Tu ne cesseras d'être sensible à ses atteintes, que du jour où tu éprouveras par ce signe que tout mouvement intérieur est mort en toi... » (*Quem utique innoxium alias sentire non poteris, nisi omnes internos motus his indiciis in temet ipso experiaris extinctos...*).

¹¹⁴⁷ Nous y reviendrons dans le chapitre le sous-chapitre : « IX.3. Le triple principe des pensées : discretio comme fondement de l'examen de conscience ».

¹¹⁴⁸ *Conf.* 1, 8.

¹¹⁴⁹ Ces termes désignent aussi des attributs de Dieu, voir M. SPANNEUT, « L'*apatheia* chrétienne aux quatre premiers siècles », *Proche-Orient Chrétien*, Tome 52, Fasc. 3-4, p. 170-244, 2002, mais ce qui nous intéresse c'est la manière avec laquelle Cassien les emploie pour sa doctrine spirituelle.

¹¹⁵⁰ *Conf.* 18, 16 : *Premièrement, considérons le calme inébranlable (immobilitatem uiri) et la constance (constantiamque) du bienheureux Pafnuce*. Selon LLT, il y a encore trois endroits où on trouve l'emploi de l'adjectif *immobilis*, (voir. *Conf.* 6, 14 ; 18, 13 ; 19, 9), (voir aussi l'analyse de Columba Stewart dans sa monographie *Cassian the Monk*, p. 169, note 51). Nous n'avons choisi que le texte de la *Conférence* 1, 8 puisqu'il nous a paru plus important pour la perspective de notre analyse. Il ne faut pas toutefois oublier qu'une des particularités de Jean Cassien ressort du fait qu'il est un moine et un écrivain, peut-on dire, d'expérience grecque, mais qui essaye de transmettre toute son expérience vécue pendant son séjour dans les milieux monastiques palestiniens et égyptiens, aux moines de langue latine, donc il est obligé de faire appel à tous ses moyens linguistiques pour pouvoir exprimer cette pensée spirituelle qui, à vrai dire, est une nouveauté pour le milieu monastique latin auquel il s'adresse dans les deux ouvrages.

les autres notions accolé soit au *cor*, soit au *mens*¹¹⁵¹.

Le texte cassinien le plus représentatif pour l'emploi d'*immobilis* se trouve dans l'entretien avec l'abbé Moïse, un entretien fondamental pour notre analyse sur la conception de *puritas cordis* :

Ce doit être le but premier de nos efforts, l'immuable dessein et la passion constante de notre cœur d'adhérer toujours à Dieu et aux choses divines (*Hic ergo nobis principalis debet esse conatus, haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut diuinis rebus ac deo mens semper inhaereat*)¹¹⁵².

Dans le cinquième chapitre de cette première *Conférence*, l'abbé Moïse expose les buts de la profession du moine en citant les mots de l'Apôtre Paul¹¹⁵³, et il nous en découvre le but immédiat (*skopos, destinatio*), à savoir la pureté du cœur (*puritas cordis*). Dans le huitième chapitre du même entretien il insiste à nouveau sur ce thème qui lui est si cher¹¹⁵⁴ en enrichissant son lexique de la *puritas cordis* par l'expression *immobilis destinatio cordis*. Nous sommes toujours dans l'expression de la dynamique d'un processus spirituel : l'effort ascétique condense en lui, par le mot *conatus*¹¹⁵⁵ utilisé pour le désigner, trois aspects essentiels – physique, moral et intellectuel. Ainsi, le moine doit diriger son effort ascétique d'une manière continue (*iugiter*) dans le but d'atteindre (*adfectanda*) l'état d'une immobilité du cœur (*immobilitas cordis*) dans l'adhésion permanente à Dieu et aux réalités divines par la *mens*. De même, cette immobilité décrit une attitude similaire à celle de *constantia* ; néanmoins, il fait usage de *immobilis* pour décrire l'état de la constance des

¹¹⁵¹ *Conf.* 1, 8 : *immobilis destinatio cordis* ; *Conf.* 14, 10 : *cordis immobilem* ; *Conf.* 15, 10 : *cordis immobilem*. *Conf.* 9, 2 : *immobilem tranquillitatem mentis* ; *Conf.* 19, 11 : *nos mentis immobilem*.

¹¹⁵² Cf. *Conf.* 1, 8.

¹¹⁵³ *Conf.* 1, 5 : *Sa fin, selon l'Apôtre, est la vie éternelle : « Vous avez pour fruit la sainteté, et pour fin la vie éternelle » ; quant à notre but, c'est la pureté du cœur (scopos uero est puritas cordis), par lui si justement nommée la sainteté, et sans laquelle on ne saurait atteindre cette fin. C'était dire en d'autres termes : Votre but consiste en la pureté du cœur, et vous avez pour fin la vie éternelle.*

¹¹⁵⁴ Il faut mentionner que toute la première moitié de cette première *Conférence* est consacrée par saint Jean Cassien à définir ce que signifie pour la vie spirituelle ce but prochain (grec-*skopos*, latin-*destinatio*).

¹¹⁵⁵ *Conatus*, effort physique, moral et intellectuel ((Le grand Gaffiot, p. 371).

autres vertus, comme l'*humilitas*¹¹⁵⁶, la *tranquillitas*¹¹⁵⁷ ou la *patientia*¹¹⁵⁸, tandis que la *constantia* est employée presque toujours de manière autonome.

Notons enfin que dans les *Conférences* Jean Cassien emploie une seule fois ensemble les notions d'*inmobilitas* et de *constantia*, pour représenter l'image de l'absolue constance dans la vie spirituelle. Ainsi, dans le chapitre quinze de la *Conférence XVIII (De tribus generibus monachorum)*, Cassien nous offre par la bouche de l'abbé Piamun l'exemple parfait de cette constance absolue dans la personne de l'abbé Pafnuce¹¹⁵⁹, chez qui « dès ses jeunes années, une vertu, une grâce singulière reluisaient en sa personne. Les Pères les plus illustres et les plus consommés de ce temps admiraient sa gravité, sa constance immuable (*inmobilem constantiam*) »¹¹⁶⁰.

g) *Patientia*

Abordons à présent la notion de *patientia*. Le premier lieu où nous rencontrons cette notion attachée à celle du *cor* est le chapitre 23 du livre VI des *Institutions (De spiritu fornicationis)*, chapitre important car il apparaît comme un véritable résumé de ce traité :

Avec le changement de notre nourriture, la qualité de notre pureté change nécessairement elle aussi. Ensuite, il faut s'appliquer sans cesse à une profonde humilité du cœur et à la patience, et prendre tout le jour des précautions attentives contre la colère et les autres passions¹¹⁶¹.

Cassien met en évidence au début du paragraphe la valeur du jeûne alimentaire pour notre état de la pureté, loin de toute fornication. Mais il ne précise pas si cette pureté est corporelle ou spirituelle, car les deux aspects semblent impliqués. Il expose ensuite le remède, *humilitas ac patientia cordis*, par lequel le moine peut écarter l'esprit de colère

¹¹⁵⁶ *Inst.* 12, 33 : *status ille humilitatis uere tranquillus atque immobilis* (certainement un état d'humilité paisible et stable) ; *Conf.* 14, 10 : *humilitatem cordis immobilem...* Traduction modifiée : nous avons gardé l'adjectif *immuable*, là où l'édition SC traduit : « que rien ne déconcertait ».

¹¹⁵⁷ *Conf.* 9, 2 : *inmobilem tranquillitatem mentis* ; *Conf.* 15, 10 : *tenens tranquillitatem tui cordis immobilem* (que la tranquillité de ton cœur demeure inaltérable) ; *Conf.* 19, 11 : *tranquillitatem nos mentis immobilem possedissemus credamus ?* (ne nous fasse croire que nous sommes parvenus à l'inébranlable tranquillité de l'âme ?).

¹¹⁵⁸ *Conf.* 9, 12 : *inmobilem patientiam* ; *Conf.* 12, 6 : *inmobilem patientiae* ; *Conf.* 19, 11 : *inmobilem patientiam*.

¹¹⁵⁹ Il s'agit de Pafnuce, prêtre de Scété, auquel Cassien consacre la III^{ème} *Conférence*.

¹¹⁶⁰ *Conf.* 18, 15 : *Itaque cum tantae in pueritia esset uirtutis ac gratiae, ut etiam praeclari ac summi id temporis uiri grauitatem eius et immobilem constantiam mirarentur eumque.*

¹¹⁶¹ *Inst.* 6, 23 : *Cum inmutatione siquidem refectionis qualitatem quoque puritatis nostrae necesse est inmutari. Deinde iugis humilitas ac patientia cordis adhibenda perpetuo est atque intenta aduersus iram uel ceteras passiones per diem cautio.*

(*spiritu irae*)¹¹⁶² et les autres passions. Le thème de la patience (*patientia*) comme un moyen thérapeutique d'écarter la colère est repris par Cassien dans son douzième livre de ses *Conférences*, c'est-à-dire pendant son deuxième entretien avec l'abbé Chérémon sur la chasteté (*de castitate*).

Plus on grandit dans la douceur de la patience, plus on profite dans la pureté du corps ; on est d'autant plus ferme dans la chasteté, que l'on a repoussé plus loin le vice de la colère. Car il est impossible d'éviter les révoltes de la chair, à moins d'étouffer premièrement les emportements du cœur¹¹⁶³.

Il est certainement intéressant pour nous d'observer les relations d'interdépendance que Jean Cassien tisse toujours entre les aspects qui tiennent de l'homme extérieur et ceux relatifs à l'homme intérieur. C'est justement ce type de relation qui a comme fondement le couple « extérieur-intérieur » (« dehors-dedans ») que Cassien promeut et qu'il exprime dans le passage que nous venons de citer. En fait, si maintes fois le moine Cassien suggère que par les moyens de l'ascèse corporelle¹¹⁶⁴ nous pouvons vaincre les vices et ensuite gagner les vertus par lesquelles nous arrivons à la *puritas cordis*, ici il suit le chemin inverse et montre que par un accroissement dans la *patientia cordis*, perçue comme un état de la *puritas cordis*, nous profitons aussi d'une plus stable pureté corporelle, car, dit-il, « il est impossible d'éviter les révoltes de la chair, à moins d'étouffer premièrement les emportements du cœur ».

Dans le même chapitre, Cassien raffermit le rôle de la *patientia* par une citation des *Proverbes* de Salomon :

Il paraît évidemment par-là que le remède le plus efficace pour le cœur humain, c'est la patience, selon le mot de Salomon : L'homme doux est le médecin du cœur (Prov., 14, 30). Ce n'est pas seulement la colère, la

¹¹⁶² Voir aussi *Conf.* 5, 23 : « [...] : la place occupée dans notre cœur par l'esprit de concupiscence et de fornication revient à la chasteté ; la patience revendique celle de la colère ». (*locum quem sibi in corde nostro concupiscentiae uel fornicationis spiritus retentabat, deinceps castitas obtinebit : quem furor ceperat, patientia uindicabit*) et *Conf.* 9, 12 : « Nous promettons, lorsque nous vouons pour jamais la chasteté parfaite du corps et une patience inaltérable, et que nous prenons l'engagement d'arracher complètement de notre cœur les racines de la colère et de cette tristesse qui donne la mort ». (*Oramus, cum promittimus nos purissimam corporis castitatem seu immobilem patientiam exhibituros esse perpetuo, uel cum de corde nostro radices irae siue tristitiae mortem operantis uouemus funditus eruendas*).

¹¹⁶³ *Conf.* 12, 6 : *Quantum enim quis in lenitate ac patientia cordis, tantum in corporis puritate proficiet, quantoque longius iracundiae propulerit passionem, tanto castitatem tenacius obtinebit. Non enim aestus corporis declinabit nisi qui animi motus ante compresserit.*

¹¹⁶⁴ Voir par exemple le chapitre «VII. La chasteté, une étape décisive de la vie ascétique ».

tristesse, la paresse, la vaine gloire ou la superbe qu'elle extirpe, mais encore la volupté, et tous les vices à la fois¹¹⁶⁵.

Au-delà de la terminologie médicale utilisée dans ce discours, nous mettrons ce texte en relation avec ce que notre auteur avait déjà annoncé dans le contexte des *Inst.* 6, 23 lorsqu'il exhortait le moine à prendre « des précautions attentives contre la colère et les autres passions »¹¹⁶⁶. Nous souhaitons souligner ainsi la valeur extraordinaire que Jean Cassien assigne à la *patientia* comme moyen thérapeutique pour écarter et extirper¹¹⁶⁷ à la fois tous les vices, rôle qu'il n'attribue à aucune autre vertu. En prenant pour point de départ cette caractéristique fondamentale de remède par laquelle la *patientia* supprime les vices, Cassien reprend ce thème et lui donne plus d'importance encore dans le chapitre sept du livre IX (*De spiritu tristitiae*) des *Institutions* pour nous révéler un autre aspect essentiel :

[...] sachant que la perfection du cœur ne se conquiert pas tant par la séparation des hommes que par la vertu de patience » (*[...] sciens perfectionem cordis non tam separatione hominum quam patientiae uirtute conquiri*).

L'idée générale de ce chapitre consiste dans l'affirmation que le moine ne détruit pas les vices en fuyant les êtres humains, mais que c'est par la vertu de *patientia* qu'on arrive à la perfection du cœur (*perfectio cordis*)¹¹⁶⁸. Cette allégation cassinienne révèle d'une façon très simple un aspect essentiel, à savoir qu'on peut arriver à la *puritas cordis*, exprimée ici par *perfectio cordis*¹¹⁶⁹, par l'accomplissement de cette condition *sine qua non* qui s'appelle la *patientia*. On constate une fois de plus l'aspect d'interdépendance qui se trouve à la base de son « échafaudage » spirituel. Un premier texte d'où ressort une certaine interdépendance entre les vertus se trouve dans *Conf.* 16, 22, lorsque l'abbé Joseph affirme :

Elle (la perfection évangélique) nous enseigne à garder la patience, non en paroles, mais par la tranquillité intime du cœur (*ab evangelica perfectione*

¹¹⁶⁵ *Conf.* 12, 6 : *Per quod euidenter ostenditur ita efficacissimam medicinam cordis esse patientiam secundum illud Salomonis : mansuetus uir cordis est medicus, ut non solum irae, tristitiae, acediae, cenodoxiae, superbiae, uerum etiam libidinis omniumque pariter extirpet fomitem uitiorum.*

¹¹⁶⁶ Cf. *Inst.* 6, 23 : *adhibenda perpetuo est atque intenta aduersus iram uel ceteras passiones per diem cautio.*

¹¹⁶⁷ Le verbe *extirpo*, enlever totalement, détruire, arracher (voir Le grand Gaffiot, p.644) met en évidence justement cet aspect médical de la vertu de la *patientia*.

¹¹⁶⁸ Cette idée a été déjà signalé par Jean Cassien dans les *Inst.* 6, 3 : « Par exemple, la colère, tristesse ou l'impatience, guéris par la méditation du cœur et une vigilance prolongée, le sont aussi par la fréquentation des frères et leur constante provocation » (*ut puta irae, tristitiae, impatientiae languor meditatione cordis ac puigili sollicitudine, fratrum etiam frequentia et asidua provocatione sanantur*).

¹¹⁶⁹ Dans de multiples contextes, Cassien établit une synonymie entre les deux termes latins *puritas* et *perfectio*, soit par la *puritas* on a accès à la *perfectio*. Voir par exemple *Inst.* 4, 43 : « Par la pureté du cœur est possédée la perfection de la charité apostolique » (*Puritate cordis apostolicae caritatis perfectio possidetur*) ; *Conf.* 5, 27 : 3[...] nous fera parvenir à la pureté de cœur et à la plénitude de la perfection » (*[...] faciet nos ad puritatem cordis et perfectionis plenitudinem peruenire*) ; *Conf.* 17, 14 : « au but essentiel... la pureté du cœur » (*principalis...perfectio puritatis*).

distare, quae patientiam docet non uerbis, sed interiore cordis tranquillitate seruandam eamque a nobis).

Donc, en aucun cas on ne peut parler d'une manifestation autonome (autosuffisante) d'un de ces états ou étapes spirituelles qui donnent la possibilité à l'homme intérieur d'atteindre la *puritas cordis*, mais il faut les interpréter à travers leurs relations.

On peut voir également cela dans la *Conférence XVIII*, 12 et comprendret comment ce vocabulaire a le rôle fondamental de définir l'état de la *puritas cordis* : le *cor* en tant que siège de la raison peut arriver, par ce processus de purification très complexe, à un état de tranquillité totale, de patience et d'immobilité par rapport à toutes les pensées qui peuvent le perturber. Dans cette *Conférence*, Germain, l'ami de Cassien, interroge l'abbé Piamun sur la manière d'acquérir la vraie patience, car il était presque convaincu que celle-ci ne peut pas être obtenue dans les frottements de la vie commune (cénobitique). Voici la réponse de l'abbé Piamun :

La vraie patience et tranquillité ne s'acquiert et ne se garde que par une profonde humilité du cœur. La vertu qui découle de cette source n'a nul besoin du secours d'une cellule ni du refuge de la solitude. Pourquoi se mettrait-elle en quête d'un appui au dehors, quand elle est intérieurement soutenue par l'humilité, sa mère et sa gardienne ? [...] Ce qui la (la patience) fait illustre et glorieuse, c'est de rester immobile quand la tempête de la tentation fond sur elle ¹¹⁷⁰.

Par sa réponse à Germain, Piamun montre que la *patientia uera atque tranquillitas* s'acquièrent par la *profunda cordis humilitas*. Celle-ci n'est conditionnée ni par le type de vie solitaire, ni par la vie cénobitique, puisqu'il s'agit d'un événement qui se passe dans l'intériorité de l'homme.

Tous ces textes analysés nous montrent que Jean Cassien manifeste une réelle préférence pour accoler la *patientia* au *cor*, mais qu'il utilise également l'expression *patientia mentis* lorsqu'il aborde le domaine des pensées. Un exemple éloquent se trouve dans le chapitre vingt du livre VIII (*De spiritu irae*) des *Institutions*, où il explique que pour atteindre la contemplation il est nécessaire d'extirper la colère non seulement des actes, mais aussi du cœur ; par cela,

L'esprit pourra constamment demeurer dans une totale patience et sainteté lorsque la colère aura été chassée non à la surface des comportements, mais de l'intérieur des pensées » (*atque ita mens poterit in omni patientia et*

¹¹⁷⁰ *Conf.* 18, 13 : ***Patientia uera atque tranquillitas absque profunda cordis humilitate nec acquiritur nec tenetur : quae si de hoc fonte descenderit, nec beneficio cellae nec perfugio solitudinis indigebit. Non enim patrocinium cuiusquam rei extrinsecus quaerit, quae humilitatis, id est generatricis atque custodis suae intrinsecus uirtute fulcitur. [...] sed in eo est praeclara atque gloriosa, quod inruentibus in se temptationum procellis immobilis perseuerat.***

sanctitate durare, cum haec non de superficie operationis et actuum, sed de cogitationum fuerint euulsa penetralibus).

Cassien, dans sa manière de concevoir une doctrine spirituelle concernant l'homme dans son intégralité, ne cesse de souligner les relations entre l'homme extérieur et l'homme intérieur comme on le voit dans ces lignes de l'extirpation de la colère non seulement des comportements (*l'homo exterior*), mais surtout de l'intérieur des pensées (*cogitationum... penetralibus*)¹¹⁷¹, représenté par *l'homo interior*. La *mens* peut ainsi se trouver d'une façon constante dans l'état total de la patience (*in omni patientia*), qui ouvre le chemin vers la contemplation.

h) Caritas

Notre enquête linguistique sur les sens du mot *cœur* (*cor*) dans le discours spirituel cassinien s'achève avec la notion de *caritas*, que Cassien identifie totalement avec sa conception de la *puritas cordis*. Nous avons déjà évoqué au passage¹¹⁷² cette notion tellement importante pour l'enseignement spirituel cassinien. Maintenant analysons-la plus attentivement. Ce terme latin est presque exclusivement employé en relation avec la notion de *cor*. D'ailleurs, Jean Cassien garde pour *caritas* les mêmes sens que ses deux devanciers Origène et Évagre donnaient à l'*ἀγάπη*, traduit en latin par *caritas*.

Lisons d'abord le chapitre 43 du livre IV (*De institutis renuntiantium*) des *Institutiones*, où il expose une « échelle spirituelle » par laquelle est soutenue la lutte contre les vices et l'acquisition des vertus :

Cette fécondité des vertus donne la pureté du cœur. Par la pureté du cœur est possédée la perfection de la charité apostolique » (*Pullulatione uirtutum puritas cordis acquiritur. Puritate cordis apostolicae caritatis perfectio possidetur*).

En utilisant le verbe latin *possideo*, Cassien montre une réalité spirituelle qui se manifeste par la *puritas cordis* d'une façon instantanée. Il veut dire qu'une fois atteinte la *puritas cordis*, la *caritas apostolica* y est contenue. Pour lui, la *puritas cordis* n'est donc pas comme une voie d'accès à la *caritas*, mais cette dernière est comprise dans et par la première.

¹¹⁷¹ Voir le sous-chapitre sur « IX.2. La dimension d'intériorité exprimée par les « secrets du cœur » où nous avons déjà évoqué le fait que Jean Cassien comprend par des expressions comme celle-ci *l'homo interior*.

¹¹⁷² Voir dans le chapitre « III.3. *Skopos* (destinatio) et *Telos* (finis) » notre analyse concernant les multiples noms que Jean Cassien donne au but immédiat *-skopos-destinatio*, des noms qu'il reprend du discours paulinien.

Un deuxième aspect important dans ce passage est lié à l'expression *apostolica caritas*. Celle-ci nous renvoie naturellement à la charité paulinienne, qui exprime le mieux selon Cassien son enseignement de la *puritas cordis*. L'expression *apostolica caritas* est d'ailleurs employée assez souvent dans le discours cassinien, dans la plupart des cas pour renvoyer à l'idée de la *puritas cordis*¹¹⁷³.

Dans le contexte des *Inst.* 4, 43, par l'expression *apostolica caritas*, Cassien prépare et annonce ce qu'il développera au cours de la première *Conférence*, où dans le chapitre six il fera appel au verset 3 du chapitre 13 de la *Première Épître aux Corinthiens* sur lequel il appuie sa conception de la *caritas* :

N'ayant pas la charité dont parle l'Apôtre, leur vie est frappée de stérilité totale. Le bienheureux Apôtre prévoyait en esprit ce malheur : Quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres et livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai la charité, tout ne me sert de rien (I Cor 13, 3), disait-il. Preuve évidente qu'on ne touche pas tout d'un coup à la perfection par la seule nudité, le renoncement à toute richesse et le mépris des honneurs, si l'on n'y jointe cette charité dont l'Apôtre décrit les membres divers. Or elle n'est que dans la pureté du cœur. Car ne connaître ni l'envie, ni l'enflure, ni la colère ; n'agir point par la frivolité ; ne pas chercher son intérêt propre ; ne pas prendre plaisir à l'injustice ; ne tenir point compte du mal ; et le reste : qu'est cette autre chose qu'offrir continuellement à Dieu un cœur parfait et très pur, et le garder intact à tout mouvement de passion ?¹¹⁷⁴.

N'oublions pas que ce verset fait partie de l' « hymne » à la charité où saint Paul parle du dépouillement volontaire et de l'héroïsme du martyr, de tout ce qu'on peut imaginer de plus méritoire dans la vie chrétienne – le sacrifice suprême de l'homme dans cette vie, mais conclut que tout cela ne signifie rien et ne sert de rien s'il nous manque la charité¹¹⁷⁵. Cassien s'approprie la conception de charité (*caritas*) décrite par l'Apôtre et l'adapte à la vie spirituelle du moine en disant que tout l'effort de renoncement de celui-ci n'a pas comme

¹¹⁷³ *Inst.* 4, 43 : *apostolicae caritatis* ; *Conf.* 1, 6 : *apostolicam caritatem* ; *Conf.* 3, 10 : *apostolicam caritate* ; *Conf.* 15, 2 : *Haec namque est actualis scientia, quae alio uocabulo caritas ab apostolo...* ; *Conf.* 16, 22 : *apostolica caritate* ; *Conf.* 16, 28 : *apostolicae caritatis imperio* ; *Conf.* 17, 19 : *caritatis...apostolicam disciplinam* ; *Conf.* 20, 12 : *puritatis cordis et apostolicae caritatis* ; *Conf.* 21, 17 : *puritatem cordis apostolicae caritatis peruenire possimus*.

¹¹⁷⁴ *Conf.* 1, 6 : *ueluti qui non habeant apostolicam caritatem, ex omnibus infructuosi sterilesque redduntur. Quod in spiritu beatus apostolus praeuidens et si distribuero, inquit, in cibos pauperum omnes facultates meas et tradidero corpus meum ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Unde liquido conprobatur perfectionem non statim nuditate nec privatione omnium facultatum seu dignitatum abiectio contingi, nisi fuerit caritas illa cuius apostolus membra describit, qua in sola cordis puritate consistit. Nam quid est aliud non aemulari non inflari, non inritari, non agere perperam, non quaerere quae sua sunt, non super iniquitate gaudere, non cogitare malum et reliqua, nisi cor perfectum atque mundissimum deo semper offerre et intactum a cunctis perturbationibus custodire ?*

¹¹⁷⁵ Voir l'article « La charité dans saint Paul », p. 512-516 par F. PRAT dans *DSp.* II.

fruit immédiat la perfection (*perfectio*) s'il n'y a pas aussi la charité. Mais immédiatement il marque le lien avec la pureté du cœur (*puritas cordis*). L'intention de Cassien est donc bien claire : son but est d'identifier la *caritas* avec la *puritas cordis*. En outre, d'après l'abbé Moïse dans cette I^{ère} *Conférence*, la charité est la perfection¹¹⁷⁶ – non pas toute la *perfectio*, mais elle en est l'élément fondamental sans lequel la perfection n'est pas possible. C'est ce que confirme le chapitre sept de cette première *Conférence* :

Il convient, par conséquent, de rapporter les choses secondaires, jeûnes, veilles, retraite et méditation des Écritures, à notre but principal, c'est-à-dire à la pureté du cœur, qui est la charité. [...] Ainsi, les jeûnes et les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, la privation de toutes ressources ne sont pas la perfection, mais les instruments de la perfection ; ils ne constituent pas la fin de ce grand art, ils ne sont que les moyens par où l'on y parvient¹¹⁷⁷.

On note à nouveau un tableau apparemment antithétique qui nous fournit une hiérarchie de la vie spirituelle en vue d'arriver à la *puritas cordis*, la *caritas*. Ainsi, la pureté du cœur doit être « le terme unique de nos actions et de nos désirs »¹¹⁷⁸, le but principal de l'*homo exterior* qui se sert de tous ses instruments pour atteindre un premier degré de la *perfectio* qui est la *caritas*, car celle-ci est conçue comme une disposition constante de notre cœur par laquelle nous pouvons avoir perpétuellement l'esprit attaché à Dieu et aux réalités divines¹¹⁷⁹. Cassien veut montrer que le chemin vers la *contemplatio*¹¹⁸⁰ s'ouvre à l'être humain par la charité, d'où ressort sa nécessité impérative. L'identification de la *puritas cordis* avec la notion de la *caritas* a dans ce texte une signification profonde. Cassien propose une perspective de la vie spirituelle où tout l'effort ascétique, tous les moyens de la *scientia actualis*, doivent être organisés et guidés vers l'acquisition de la charité qui est la perfection. Il établit une distinction nette entre les étapes et les instruments, entre l'importance du but et celle des moyens, il insiste sur cette réalité pour effacer toute confusion.

¹¹⁷⁶ Dans la XI^{ème} *Conférence* (*De perfectione*) attribuée à l'abbé Cheremon, Jean Cassien consacre un entretien entier à la perfection de la charité.

¹¹⁷⁷ *Conf. 1, 7 : Ea igitur quae sequentia sunt, id est ieiunia, uigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum, propter principalem scopon, id est puritatem cordis, quod est caritas [...] Igitur ieiunia, uigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa peruenitur ad finem.*

¹¹⁷⁸ *Conf. 1, 7 : Omnia igitur huius gratia gerenda adpetendaque sunt nobis.*

¹¹⁷⁹ *Conf. 1, 8 : haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut diuinis rebus ac deo mens semper inhaereat.*

¹¹⁸⁰ Origène avait déjà énoncé cette idée dans le Prologue de son *Commentaire sur le Cantique* où il fait une longue présentation de ce que signifie la charité (*Prologue* ch. 2 et 3) : « [...] et par un amour authentique et spirituel on s'élève à la contemplation de la divinité » (*ad diuinitatis contemplationem sincero et spiritali amore conscenditur*) (voir ORIGÈNE, *Com. Cant., Prologue 3, 16*).

Enfin, Cassien marque la dimension eschatologique de la charité (Conf. 1, 10), en introduisant une référence à 1 Timothée 4, 8 : « L'utilité de l'exercice corporel a des promptes limites ; mais la piété (pietas) – et c'est la charité sans aucun doute qu'il faut entendre – est utile à tout ; elle a les promesses de la vie présente et de la future ». Ces « promptes limites » marquent que l'ascèse corporelle, tout à fait nécessaire, « n'engendre pas la charité parfaite, laquelle seule a les promesses de la vie présente et de la vie à venir [...] (où) tous, de la multiplicité de la vie active, passeront à la charité de Dieu et à la contemplation des choses divines, dans une éternelle pureté du cœur »¹¹⁸¹. L'intérêt du passage est que Cassien y introduit le binôme distinguant *scientia actualis*¹¹⁸², la charité de la vie présente, et *contemplatio*, la perfection absolue par laquelle nous nous trouverons dans la charité de Dieu même. Il s'agit d'une relation de causalité, car sans la charité en tant que *scientia actualis* nous ne pouvons pas arriver aux sommets de la charité future qui est la *contemplatio* dans une *perpetua cordis puritas*. Cette conception cassinienne de la *caritas* est sans doute à rapprocher de celle de son devancier, Évagre. Des commentateurs¹¹⁸³ d'Évagre ont souligné que celui-ci établit une relation très étroite entre la charité et la connaissance de Dieu en citant les textes par exemple *Cent.* 1, 86 : « L'amour est l'état excellent de l'âme raisonnable, qui dans celui-ci ne peut aimer rien qui soit de ce monde plus que la science de Dieu »¹¹⁸⁴, et également dans *Cent.* 4, 50 : « Il y a un amour bon qui est éternel, celui que la science véritable se choisit, et on dit qu'il est inséparable du nous »¹¹⁸⁵. Ainsi, chez Évagre la charité est très souvent désignée comme « l'amour de la connaissance de Dieu ». Pour lui, contrairement à Cassien, l'*ἀγάπη*, serait plutôt assignée à la science

¹¹⁸¹ Voici le passage de *Conf.* 1, 10 dans son intégralité : *De quibus etiam beatus apostolus manifest pronuntiat corporalis exercitatio ad modicum utilis est : pietas autem (quae sine dubio caritas intellegitur) ad omnia utilis est, promissionem habens uitae quae nunc est et futurae. Quae ergo dicitur ad modicum esse utilis, manifeste pronuntiat nec per omne tempus exerceri nec summam perfectionis per se solam laboranti posse conferre. Modicum quippe ad utrumque referri potest, id est uel ad breuitatem temporis quod scilicet homini tam in praesenti quam in futuro exercitatio corporalis coaeterna esse non possit, uel certe ad paruitatem utilitatis quae de carnali exercitatione conquiritur, eo quod adflictio corporalis initia quaedam profectus, non ipsam perfectionem pariat caritatis, quae promissionem habet uitae praesentis et futurae. Et idcirco exercitia operum praedictorum necessariam esse censemus, quia sine ipsis ad caritatis fastigia non possit ascendi. [...] ipsa uero in futuro saeculo parilitate regnante cessabit, cum iam non fuerit inaequalitas propter quam haec debeant exerceri, sed cuncti ab hac multiplici, id est actuali operatione ad caritatem dei et diuinarum rerum contemplationem perpetua cordis puritate transibunt.*

¹¹⁸² Voir également *Conf.* 15, 2 : « Telle est la science pratique, que l'Apôtre appelle d'un autre nom la charité » (*actualis scientia, quae alio uocabulo caritas ab apostolo nuncupatur*).

¹¹⁸³ Voir l'article de J. FARGES et M. VILLER, « Charité chez les Pères » col. 523-569, dans *DSp* II, particulièrement col. 553.

¹¹⁸⁴ ÉVAGRE, *Les six centuries des Kephalaia Gnostica*, p. 56-57 (*Cent.* 1, 86).

¹¹⁸⁵ ÉVAGRE, *ibidem*, p. 158-159 (*Cent.* 4, 50).

contemplative. Néanmoins, signalons que dans le *Praktikos* 1, 81, où Évagre affirme que « la charité est fille de l'impassibilité ; l'impassibilité est la fleur de la pratique »¹¹⁸⁶, et dans *Praktikos* 1, 84 (« le terme de la pratique, c'est la charité, celui de la science, la théologie »¹¹⁸⁷), la charité est bien pour Évagre le fruit de la pratique. De la même manière, pour saint Jean Cassien la charité, donc la *puritas cordis*, est le fruit de l'effort ascétique, donc de la science active. Nous pouvons donc nous demander si Évagre entend par la charité la science pratique, comme Cassien, ou si elle fait partie de la science contemplative. Si nous tenons compte du fait que les *Centuries* ont été écrites après le *Praktikos*¹¹⁸⁸, il est possible de parler d'une évolution de la pensée d'Évagre relative à sa manière de placer la charité dans son schéma du progrès spirituel, la conséquence étant l'identification de l'*ἀγάπη* avec la science contemplative, là où Jean Cassien identifie charité et « science active ». Mais il faut n'y voir qu'une nuance, souvent difficile à expliquer, et qui tient plutôt du domaine de l'expérience de la vie spirituelle

La *Conférence XI (De perfectione)* est consacrée presque entièrement à la *perfectio caritatis*. Dans les chapitres 6 à 12, le discours de Cheremon, fortement appuyé sur les paroles de saint Paul, précise encore la conception de la charité parfaite. Cheremon commence son exposé en énonçant trois choses qui retiennent l'homme de s'abandonner au vice : « la crainte de l'enfer ou des lois terrestres (*metus gehennae siue praesentium legum*), l'espérance et le désir du royaume des cieux (*spes atque desiderium regni caelorum*), l'affectation du bien pour lui-même et l'amour des vertus (*affectus boni ipsius amorque uirtutum*) »¹¹⁸⁹, et par la suite il ajoute les mots de l'Apôtre pour argumenter ce qu'il a affirmé plus haut : « ces trois choses demeurent, la foi, l'espérance et la charité (*nunc, inquit, manet fides, spes caritas, tria haec*) »¹¹⁹⁰.

Cet exposé fait consister la perfection dans la charité pure qui s'oppose à la crainte du châtement, et cette façon de concevoir ces réalités nous font penser à deux épisodes

¹¹⁸⁶ Cf. ÉVAGRE, *TP* 81.

¹¹⁸⁷ *Ibidem*, *TP* 84. Voir également notre analyse dans le sous-chapitre « II.1.c) Une définition de la *πρακτική* évagrienne ».

¹¹⁸⁸ Sur tous les détails concernant les deux ouvrages voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, éd. Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2004, p. 99-108 et son introduction dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, SC 170, p.29-38.

¹¹⁸⁹ *Conf.* 11, 6.

¹¹⁹⁰ *Conf.* 11, 6 cite *I Cor.* 13, 13.

précédents, celui de la première *Conférence* de l'abbé Moïse¹¹⁹¹ et celui du sermon de vêtue de l'abbé Pinufius¹¹⁹². Cheremon, comme Moïse avant lui, propose l'idéal de la charité (*caritas*), mais contrairement à ce dernier, il ne place pas la charité entre deux équivalents – la *puritas cordis* et la *contemplatio*. Il préfère plutôt, comme Pinufius, présenter une ascension de la crainte (*metus*) à la charité (*caritas*) »¹¹⁹³. À propos du rôle de la *caritas*, Cheremon affirme vers la fin de ce chapitre 6 :

La troisième (la charité) est particulière à Dieu et à quiconque a reçu en soi l'image et la ressemblance divine (*tertium specialiter dei est et eorum qui in sese imaginem dei ac similitudinem*)¹¹⁹⁴.

Cette idée est fondamentale pour la pensée théologique et anthropologique cassinienne, car elle révèle que l'homme peut être rétabli par la charité dans son progrès spirituel¹¹⁹⁵, qu'il mérite par cette vertu de recevoir en lui-même « l'image et la ressemblance de notre Père des cieux (*patris caelestis illius patris imaginem ac similitudinem recipere*) »¹¹⁹⁶. Cassien développe, par la bouche de Cheremon qui interprète la péricope évangélique du fils prodigue (Luc 15, 17s), cette idée du progrès spirituel en exposant les trois degrés de la perfection, présentés déjà au début du chapitre 6, à travers les images du serviteur, du mercenaire et du fils. Ce dernier est considéré comme l'apogée de l'ascension spirituelle, où l'état du fils est celui de la ressemblance avec le Père par la charité¹¹⁹⁷. Il reprend cette théorie dans le chapitre neuf, où il dit : « quiconque est parvenu, par la charité, à l'image et la ressemblance divine, se délecte dorénavant au bien lui-même à cause du plaisir qu'il y trouve »¹¹⁹⁸.

Notons cette évolution de son discours : il nous expose ici ce que signifie pour lui l'apothéose de la charité, car par elle on a accès en avant-goût à ce que représente le bien

¹¹⁹¹ Voir *supra* l'analyse de la Conf. 1, 6 concernant la *caritas* lorsque Moïse cite lui aussi I Cor. 13, 3-6.

¹¹⁹² Voir *supra* l'analyse qu'on a fait sur *humilitas* des Inst. 4, 39, 1-3 et aussi Inst. 4, 43 au début de l'analyse de la *caritas*.

¹¹⁹³ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.279.

¹¹⁹⁴ Conf. 11, 6.

¹¹⁹⁵ Cette idée nous la rencontrons également dans la pensée d'Évagre (*TP* 1, 89) : « [le rôle] de la charité est de se comporter à l'égard de toute image de Dieu à peu près de la même manière qu'à l'égard du Modèle ». Donc, peut-on dire que selon lui le rôle de la charité est de rétablir en nous l'image de Dieu. (Voir l'article de J. FARGES et M. VILLER, « Charité chez les Pères » col. 523-569, dans *DSp* II, particulièrement col. 544.

¹¹⁹⁶ Conf. 11, 7.

¹¹⁹⁷ B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 115.

¹¹⁹⁸ Conf. 11, 9 : *Per hanc itaque caritatem quisque ad imaginem dei similitudinemque peruenerit, bono iam propter boni ipsius delectabitur uoluptatem.*

lui-même. Par elle effectivement on commence à se délecter de ce bien. Par l'emploi de l'adverbe de temps *iam* et de la préposition *propter* à côté du verbe *delecto*, Cassien introduit l'idée que celui qui a atteint la *caritas* est parvenu tout à coup à l'image et ressemblance divines, et dès maintenant il commence à se délecter d'une joie spirituelle (*voluptas*) du bien même qui est Dieu. Il parle ainsi de ce que signifie le commencement de la *contemplatio*. Il clôt cette série de chapitres consacrés à la perfection de la charité en s'appuyant de nouveau sur la première Épître aux Corinthiens, tellement employée dans son discours, en disant :

Rien de plus précieux, vous le voyez, rien de plus parfait, de plus sublime et, pour ainsi parler, de plus éternel que la charité. Les prophéties, elles seront abolies ; les langues, elles cesseront ; la science, elle prendra fin. Mais la charité ne passera jamais (*I Cor. 13, 8*). Sans elles, les charismes les plus excellents, la gloire même du martyr se réduisent à néant ¹¹⁹⁹.

Voilà par quelle suite d'adjectifs au superlatif Cassien essaie de caractériser cet état spirituel de la charité. Il présente au début de ce fragment les qualités extraordinaires de la *caritas* pour se servir après des paroles de Paul pour mettre en évidence une réalité spirituelle qui fait de la *caritas* l'un des piliers de son anthropologie, c'est-à-dire tous les charismes si grands et si merveilleux vont prendre fin et ils ne signifieraient rien sans la charité.

Pour finir notre enquête sur la notion de *caritas*, et son identification à la *puritas cordis*, nous lirons un dernier texte emprunté au discours de l'abbé Nesteros dans le chapitre deux de la *Conférence XV (De charismatibus diuinis)* :

Voilà qui prouve à l'évidence que la somme de la perfection et de la béatitude ne consiste pas à opérer des merveilles, mais dans la pureté de la charité ¹²⁰⁰.

De la sorte, Cassien reprend l'idée qu'il avait déjà transmise dans la *Conf.* 11, 12, en soulignant la supériorité de la charité sur les charismes. Pour Cassien, les miracles ne sont pas la sainteté, on observe qu'il fait peu de cas des dons charismatiques en restant fidèle à son exaltation de la charité paulinienne. La ressemblance avec son devancier Origène est ici frappante : celui-ci, dans le chapitre huit du livre I de son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* reprend lui aussi la conception de la charité paulinienne en paraphrasant les

¹¹⁹⁹ *Conf.* 11, 12 : *Videtis ergo nihil pretiosius, nihil perfectius nihilque sublimius et ut ita dixerim nihil caritate perennius inueneri. Siue, enim prophetiae, euacuabuntur : siue linguae, cessabunt : siue scientia, destruetur. Caritas autem numquam excidet, sine qua non solum illa praecellentissima charismatum genera, sed etiam martyrii ipsius gloria euacuatur.*

¹²⁰⁰ *Conf.* 15, 2: *Per quod euidenter ostenditur perfectionis ac beatitudinis summam non in illorum mirabilium operatione, sed in caritatis puritate consistere.*

paroles de Colossiens 3, 14, lorsqu'il dit : « Quia ergo summa perfectionis in caritate consistit » (le sommet de la perfection consiste dans la charité)¹²⁰¹.

En guise de conclusion de notre analyse, nous pouvons affirmer que Jean Cassien a réussi à convertir l'enseignement spirituel qu'il a appris en Orient dans un langage nouveau et varié pour le milieu monastique de l'Occident de son époque. Par ce lexique, qu'il développe pour exprimer sa doctrine spirituelle, saint Jean Cassien devient un grand promoteur du développement du vocabulaire latin pour le monachisme¹²⁰². En fait, notre analyse montre que ni l'influence du langage biblique, ni le riche héritage de l'espace grec, philosophique et théologique où le *cœur* est entendu en son sens allégorique le plus large, ne suffisent à expliquer la prédilection de Cassien pour le terme et le concept de *cœur*. Il nous semble qu'il s'agit surtout d'une profonde transposition de cette notion sur le plan spirituel.

X.4. La *puritas cordis* comme « voie » de passage de l'homme extérieur à l'homme intérieur

a) L'impureté du cœur ou le péché, obstacle à l'accomplissement de la vie spirituelle

Revenons maintenant à l'orientation eschatologique de la pensée cassinienne relative à la fin de la vie spirituelle. Dans la première *Conférence*¹²⁰³, l'abbé Moïse parle de la destinée de l'homme sur terre comme une préparation décisive pour la vie éternelle. M. Olphe-Galliard explique que Jean Cassien, par la bouche de ce vieil anachorète de Scété, veut justement définir l'importance fondamentale pour l'homme, et plus particulièrement pour le moine, de ce que représente la vie contemplative (*contemplatio*) en tant qu'union mentale avec Dieu : elle est ici-bas seulement un prélude de ce que signifie la parfaite joie céleste de l'au-delà¹²⁰⁴. Plus loin dans ce premier entretien, Cassien décrit par la voix du même personnage de cette union fondamentale de l'homme avec Dieu :

¹²⁰¹ ORIGENE, *Com. Cant.* I, 8.

¹²⁰² Cf. A.M. CASIDAY, « Apatheia and sexuality in the thought of Augustine and Cassian », p. 359-394, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 45, n° 4, New York, 2001, p. 384.

¹²⁰³ *Conf.* 1, 4 : *La fin de notre profession, comme nous l'avons dit, consiste dans le Royaume de Dieu ou le Royaume des cieux, il est vrai ; mais notre but est la pureté du cœur, sans laquelle il est impossible que personne atteigne à cette fin.*

¹²⁰⁴ M. OLPHE-GALLIARD, « La pureté du cœur d'après Cassien », p. 29.

Or en nous, il ne peut y avoir que la connaissance ou l'ignorance de la vérité ou l'amour du vice ou de la vertu ; par quoi nous donnons la royauté de notre cœur, soit au diable, soit au Christ¹²⁰⁵.

Il reprend cette idée dans le chapitre suivant en disant :

De même que, par la connivence dans le vice, on s'ouvre le royaume du diable, on possède celui de Dieu par la pratique des vertus, dans la pureté du cœur et la science spirituelle¹²⁰⁶.

Ces lignes nous ouvrent, par cette manière antithétique d'exposer les réalités spirituelles, la possibilité de nous interroger sur le thème du choix ou du libre arbitre en tant qu'acte volontaire et librement exprimé par l'homme. Par ces actions et par son mode de vie, l'homme doit choisir d'une manière consciente l'impureté ou la pureté, cette dernière donnant réellement accès à Dieu. Jean Cassien nous laisse entendre ici que l'impureté, ou l'amour du vice ou la « connivence » (*coniventia*) avec celui-ci, nous éloigne et nous sépare de Dieu, et il réaffirme avec netteté la même chose dans sa sixième *Conférence* avec l'abbé Théodore (*De nece sanctorum*) : « Il n'est de mal, au contraire, que le péché, lequel, en nous séparant de Dieu, qui est bon, nous unit au démon, qui est mauvais »¹²⁰⁷.

L'important est que le mal, le péché, est le résultat de notre choix par lequel nous optons pour ce que M. Olphe-Galliard appelle « ce lien moral et psychologique avec l'esprit du mal », qui devient la conséquence de notre acte libre et volontaire et qui nous fait participer aux vices et au monde¹²⁰⁸. De la sorte, cette impureté véritable qu'est le péché met en contradiction le moine avec lui-même, c'est-à-dire avec sa destinée authentique dont parlait l'abbé Moïse au début de la première *Conférence*. Pour cette raison, le vieil ermite exprime cette rupture relationnelle profonde entre la créature et son Créateur par ces mots :

Personne, fût-il mille et mille fois profession d'être chrétien ou moine, ne loue le Seigneur, s'il pèche ; personne n'a souvenir de Dieu, s'il fait ce qui est abominable à Dieu, ni ne se dit avec vérité le serviteur de celui dont il méprise les commandements par une si orgueilleuse témérité¹²⁰⁹.

¹²⁰⁵ Conf. 1, 13 : *Intra nos uero nihil aliud esse potest quam scientia aut ignoratio ueritatis et uel uitiorum amicitia uel uirtutum, per quae aut diabolo aut Christo regnum paramus in corde.*

¹²⁰⁶ Conf. 1, 14 : *Nam quemadmodum diaboli regnum per conuentiam suscipitur uitiorum, ita regnum dei per exercitationem uirtutum puritate cordis ac spiritali scientia possidetur.*

¹²⁰⁷ Conf. 6, 3 : *Et e contrario nihil malum esse descendum est nisi peccatum solum, quod a bono deo nos separans malo facit diabolo copulari.*

¹²⁰⁸ M. OLPHE-GALLIARD, « La pureté du cœur d'après Cassien », p. 30.

¹²⁰⁹ Conf. 1, 14 : *Nullus enim, tametsi milies semet ipsum uel Christianum esse profiteatur uel monachum, cum peccat confitetur domino, nullus admitens ea quae dominus execratur reminiscitur dei, nec seruum se ueraciter illius proficitur, cuius praecepta contumaci temeritate contemnit.*

Ces quelques textes nous introduisent au thème de la *puritas cordis* en tant que voie de passage de l'homme extérieur à l'homme intérieur, et nous découvrent une certaine insistance de Cassien sur la responsabilité de l'acte qui nous sépare de Dieu : il s'agit de notre adhésion volontaire au péché. Notre auteur expose l'idée que le premier pas vers l'accomplissement de l'idéal de la pureté du cœur se fait par la volonté de l'être humain¹²¹⁰, car c'est par cette volonté, par son désir, que l'homme peut édifier sa relation d'union permanente avec Dieu d'ici-bas, union destinée à trouver sa perfection dans le Royaume des cieux.

X.5. La portée de la pureté du cœur pour le progrès spirituel

Dans ce qui suit, nous essaierons de comprendre les mécanismes et les conditions, mais aussi le dynamisme par lesquelles l'idéal de la pureté du cœur se réalise dans le programme d'ascension spirituelle que Cassien nous propose. Pour le mettre en œuvre, la première condition, qui est une condition *sine qua non*, est celle de la liberté de l'homme. Cassien affirme cette vérité fondamentale pour la pensée théologique dans le chapitre 12 de la XIII^{ème} *Conférence (De protectione Dei)* : pendant son entretien avec l'abbé Chérémon, il explique qu'en ayant au départ une bonne interprétation scripturaire, nous découvrons que l'homme a été créé avec le libre arbitre. Il s'agit d'une propriété de la nature de l'être humain, par laquelle ce dernier se distingue de l'animal. Jean Cassien affirme que même si Adam a connu le mal par sa chute, il n'a pas été dépouillé de son pouvoir de réaliser le bien¹²¹¹. L'idée centrale du discours cassinien consiste donc dans le fait que Dieu ne veut pas sauver l'homme sans sa participation libre et assumée à cet acte. Le libre arbitre constitue une réalité spirituelle essentielle pour la doctrine de Cassien, et le fondement de la conception cassinienne de la *discretio*¹²¹².

¹²¹⁰ Voir également M. OLPHE-GALLIARD, *ibidem*, p. 33.

¹²¹¹ *Conf.* 13, 12 : « Puis, comment cette parole du Seigneur après la chute du premier homme demeurera-t-elle vraie : *Voici qu'Adam est devenu comme l'un d'entre nous, sachant le bien et le mal* ? Ne pensez pas que l'homme, dans l'état qui précéda la chute, ait ignoré totalement le bien. Autrement il faudrait avouer qu'il a été créé comme un animal privé de sens et de raison, qui est passablement absurde et tout à fait incompatible avec la foi catholique ».

¹²¹² Pour une ample analyse du rôle du libre arbitre chez Jean Cassien, voir I.M. IELCIU, *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian (Grâce et la liberté dans la vision théologique de Saint Jean Cassien)*, éd. Paralela 45, Bucarest, 2002.

CHAPITRE ONZIEME :

Le discernement spirituel des pensées
(*discretio*, διακρίσις)

Dans son article sur le *Discernement des esprits chez les Pères*, Gustave Bardy¹²¹³ exprime l'idée que saint Jean Cassien est, parmi les Pères occidentaux, celui qui a réussi à formuler le plus concrètement les règles du discernement. Pour Cassien, le discernement représenterait une pièce fondamentale dans l'ensemble de son programme ascétique et spirituel, et particulièrement dans l'acquisition de la *puritas cordis*. Pour tracer dès le début les lignes générales de ce que représente la notion de *discernement* (*discretio*, διακρίσις), prenons la définition donnée par M. Canévet dans son étude sur *Le discernement spirituel*, parue en 2014. En effet les lignes qui suivent récapitulent en quelque sorte ce que le Conférencier entend par cette notion :

Le mot « discernement » a subi, dans la langue française une évolution assez importante pour que l'on soit obligé de préciser, avant toutes choses, en quel sens on se propose de l'employer. À l'origine, il désigne « l'action de séparer, mettre à part », et, plus précisément, l'opération par laquelle « on distingue intellectuellement deux ou plusieurs objets », comme le bien et le mal, le vrai et le faux. Deux traits marquent cette sorte de discernement : c'est un acte intellectuel et il délimite des « objets ». Dans le contexte chrétien, lorsqu'on adjoint au mot « discernement » l'adjectif « spirituel » ou que l'on mentionne son objet comme « discernement des esprits », ou que l'on parle de « discerner la volonté de Dieu », il s'agit de discerner la trace de Dieu dans l'histoire, de scruter les signes par lesquels il intervient, nous guide et nous manifeste sa volonté. Or Dieu est personnel, en rapport avec les personnes que nous sommes : sa volonté n'est pas un « objet » qui nous resterait extérieur, mais quelque chose qui met en jeu notre relation à Lui. Le discernement n'est plus alors une simple affaire intellectuelle et il y faut la lumière de l'Esprit Saint (d'où la mention « spirituel »). Le Nouveau Testament emploie deux verbes pour désigner l'opération du discernement : *dokimazein*, c'est-à-dire juger, évaluer, sopeser, mettre à l'épreuve, ou *diakrinein* qui signifie plus précisément distinguer, séparer, juger. Ce second verbe, un peu moins fréquemment employé que le premier, désigne le plus souvent l'acte de distinguer deux réalités. [...] C'est aussi le terme employé par *I Corinthiens 12, 10* quand Paul énumère parmi les dons de l'Esprit celui du « discernement des esprits ». Tout autre est l'emploi de *dokimazein* : il s'agit de reconnaître quelque chose ou quelqu'un, de l'authentifier [...]. Deux attitudes

¹²¹³ G. BARDY, « Discernement des esprits. Chez les Pères », p. 1247-1254, dans *DSp* III, col. 1251.

semblent ainsi se mêler dans le discernement. L'une qui consiste à exercer un choix entre le bien et le mal. Selon ce qu'on entend par « bien », on se situera sur un plan humain et moral en choisissant ce qui paraît raisonnablement et naturellement bon. Ou bien on choisira ce que l'amour vrai pour Dieu sollicite, en se gardant des suggestions trompeuses du Malin. Mais dans les deux cas c'est la volonté humaine qui s'engage et le discernement se joue sur le plan du libre arbitre ¹²¹⁴.

Dans ses ouvrages, Jean Cassien utilise *discerno*, le correspondant latin du verbe grec *diakrinô*, et son dérivé *discretio*, par lequel il indique l'action de distinguer ou d'examiner les bonnes pensées des mauvaises, les bons actes des mauvais.

XI.1. La notion de « *discretio* » dans les *Institutions*

Dans les *Institutions*, le thème de la *discretio* commence à être abordé pour la première fois dans les chapitres 8 et 9 du livre IV (*De institutis renuntiantium*). Cassien y expose l'objet essentiel « de l'enseignement qui rendra capable le jeune moine (le débutant) de s'élever ensuite jusqu'aux plus hauts sommets de la perfection ». Celui-ci consiste avant tout dans l'apprentissage de la façon de vaincre ses volontés (*suas uincere uoluntates*)¹²¹⁵. Et le premier pas dans la démarche d'appropriation par le débutant de ce principe fondamental pour la vie du moine consiste dans la confession de ses pensées devant l'ancien :

On enseigne aux débutants à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur, mais, dès qu'elles sont nées, à les manifester à l'ancien et, pour en juger, à ne pas se fier à leur opinion personnelle, mais à croire mauvais ou bon ce que l'ancien, après examen, aura déclaré tel ¹²¹⁶.

Les jeunes moines qui manquent d'expérience de vie monastique doivent se soumettre totalement aux anciens par le dévoilement des pensées nées dans leur cœur, et ils ne doivent pas mettre en doute ce que ceux-ci diront après l'examen. Nous comprenons ici, premièrement, que le cœur est le siège de la pensée ; deuxièmement, que l'acte de confession de toutes les pensées qui peuvent mettre en danger la vie spirituelle fragile du débutant manifeste à la fois l'obéissance aux anciens et l'ouverture du cœur ; troisièmement, que cet acte volontaire de confession désigne un premier pas vers le

¹²¹⁴ M. CANEVET, *Le discernement spirituel*, éd. Cerf, Paris, 2014, p. 9-12.

¹²¹⁵ *Inst.* 4, 8.

¹²¹⁶ *Inst.* 4, 9 : [...] *consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacere seniori, nec super earum iudicio quicquam suae discretioni committere, sed illud credere malum esse uel bonum, quod discussarit ac pronuntiauerit senioris examen.*

renoncement à ses volontés ; enfin, que l'essentiel du rôle de la *discretio* consiste dans l'examen des pensées. On observe également que ce petit paragraphe est construit autour de l'idée de *discernement* par le lexique employé, car on y retrouve trois termes tellement importants pour cette conception cassinienne : *iudicio*, *discretio* et *examen*. De même, par les deux images des jeunes moines et des anciens, Cassien nous expose le début de la *discretio* et son accomplissement, l'arrivée à la perfection. L'un des points essentiels de cet examen, que Cassien nomme *discretio*, ressort de la formule « *nullas cogitationes celare* », dans laquelle l'accent est placé sur la pensée. Si la pensée est si importante, c'est parce que le « but » (*finis*) du moine, de sa vie spirituelle, consiste dans la contemplation, c'est-à-dire que toutes les pensées doivent arriver à une immobilité ou une stabilité constante en Dieu¹²¹⁷.

Le thème du *nihil celare* est repris par Cassien dans le chapitre 39 du même livre. Cette fois-ci, il l'ajoute en deuxième place dans la liste des dix signes qui définissent l'authentique *humilitas*¹²¹⁸, après la mortification de la volonté :

Et voici les signes auxquels se reconnaît l'humilité : premièrement si l'on a mortifié toute volonté propre ; deuxièmement, si l'on n'a rien caché à son ancien non seulement de toutes ses actions, même de toutes ses pensées¹²¹⁹.

Si dans *Inst.* 4, 9 notre auteur parlait uniquement des pensées (*cogitationes*), dans *Inst.* 4, 39 on observe un déplacement du discours, car il complète cette règle en ajoutant les actions (*actus*). Si nous acceptons que les actions sont comme les effets de la pensée et qu'il n'y a plus d'effets une fois les pensées dévoilées, nous pouvons nous demander pourquoi Cassien opère ce déplacement. Certes, Cassien envisage les débutants lorsqu'il traite de cette problématique. Toutefois, dans ses deux ouvrages spirituels il y a maints exemples des moines parfaits qui ont été trompés par des pensées mauvaises très subtiles et qui sont ensuite tombés dans des actes blâmables. Après avoir lui-même expérimenté la vie cénobitique et érémitique, Cassien connaît bien la complexité de la vie spirituelle et surtout cette réalité spirituelle du mouvement des pensées¹²²⁰. Notons en outre que cette conception de « *nullas cogitationes celare* » fait de l'ancien à la fois un moyen dont le débutant se sert, qu'un

¹²¹⁷ Voir nos analyses sur *constantia* et *immobilitas* dans le chapitre « X.3. La puritas cordis et les notions proches ».

¹²¹⁸ Voir *supra* notre analyse de la notion de *humilitas* dans le chapitre X.3.

¹²¹⁹ *Inst.* 4, 39, 2 : *Humilitas uero his indicii conprobatur : primo si mortificas in sese omnes habeat uoluntates, secundo si non solum suorum actuum, uerum etiam cogitationum nihil suum celauerit seniore.*

¹²²⁰ Voir notre analyse sur les pensées chez son devancier Évagre le Pontique dans « II.2. Les deux voies de la vie pratique » et « II.3. Les méthodes du combat ».

modèle ou exemple à suivre. Le chapitre 4 du livre V des *Institutions* exprime cette chose d'une manière très explicite :

C'est pourquoi il nous faut plus spécialement rechercher un modèle de discernement ou de continence auprès de ceux en qui la grâce du Saint-Esprit a répandu ces vertus en plus grande abondance ¹²²¹.

La première partie des *Institutions* a pour objet le traitement « du côté extérieur et visible de la vie des moines »¹²²². Au livre V, Jean Cassien passe à une nouvelle étape, celle de la lutte contre les huit vices principaux¹²²³. Leur nature cachée rend difficilement discernables ces vices, et il demande alors l'aide par la prière du pape Castor, le destinataire de l'ouvrage¹²²⁴. Cassien expose ainsi le plan à suivre dans la présentation de cette deuxième partie des *Institutions*, un réel programme combatif dans lequel le *discernement* occupe une place fondamentale :

Abordant ce combat, nous avons maintenant davantage besoin de tes prières, bienheureux pape Castor, pour pouvoir rechercher comme il convient la nature si subtile, cachée et difficile à discerner de ces vices, exposer ensuite leurs causes de façon satisfaisante, et enfin apporter des remèdes efficaces pour s'en guérir ¹²²⁵.

Mariette Canévet¹²²⁶ montre que cette annonce du programme ascétique nous révèle que Cassien, en transmettant l'héritage évagrien au milieu monastique latin, dépasse dans une certaine mesure les subtilités psychologiques de celui-ci. En même temps, il donne à cet héritage évagrien un caractère plus concret en mettant un accent fort sur les signes pratiques qui soutiennent le rôle de la *discretio* dans le combat contre les vices et également dans l'acquisition des vertus. En faveur de l'appréciation de M. Canévet, prêtons attention un premier texte, tiré des *Institutions*, dans lequel Cassien propose justement l'un des aspects pratiques du *discernement*, celui du combat contre la *gastrimargie* à travers le jeûne alimentaire :

¹²²¹ *Inst. 5, 4 : Ideoque discretionis et continentiae forma ab his est nobis peculiarius expetenda, a quibus uirtutes has per gratiam Spiritus sancti uberius uidemus effluere.*

¹²²² *Conf. 1, Préface : Proinde ab exteriore ac uisibili monachorum cultu...*

¹²²³ *Inst. 5, 1 : Ce sont : la gastrimargie, qui signifie concupiscence de manger, la fornication, la philargyrie, qui signifie avarice, ou, pour parler plus exactement, amour de l'argent, la colère, la tristesse, l'acédie, c'est l'anxiété ou le dégoût du cœur, la cénodoxie, qui signifie la vaine gloire, l'orgueil.*

¹²²⁴ Le pape Castor, évêque d'Apt, est celui qui a demandé à saint Jean Cassien de mettre en œuvre tout ce qu'il a appris dans son séjour en Palestine et Égypte pour enseigner la vie monastique et anachorétique aux latins. Voir la *Préface* des *Institutions cénobitiques*.

¹²²⁵ *Inst. 5, 1 : Quem ineuntes agonem tuis precibus, o beatissime papa Castor, nunc inpensius indigemus, ut primum naturas eorum tam minutas, tam occultas tamque obscuras inuestigare condigne, deinde causas eorundem sufficienter exponere, tertio ut idonee curationes eorum ac remedia possimus inferre.*

¹²²⁶ M. CANEVET, *Le discernement spirituel à travers les âges*, p. 140.

Il nous faut aborder le premier combat, celui contre la *gastrimargie* – que nous avons dit être la concupiscence du manger. Et ayant l'intention de commencer par parler de la mesure à tenir dans les jeûnes et de la qualité de la nourriture, nous avons encore recours aux traditions fixées par les Égyptiens : elles contiennent, nul ne l'ignore une excellente règle de maîtrise de soi et une parfaite méthode de discernement¹²²⁷.

Cassien a acquis les pratiques du jeûne, concernant la mesure et la qualité de la nourriture, pendant son séjour dans le désert égyptien et il vise ainsi à mettre en évidence deux aspects principaux qui caractérisent ces pratiques : *sublimiorem continentiae disciplinam* et *perfectam discretionis rationem*. En utilisant l'expression *discretionis ratio*, Cassien entend le *discernement* comme une méthode, une technique ou une règle¹²²⁸. La traduction du nom latin *ratio*¹²²⁹ qu'il joint à la *discretio* est donnée différemment par les traducteurs selon le contexte. Généralement, Cassien l'utilise pour expliciter ce qu'il comprend par la *discretio*, c'est-à-dire pour montrer la caractéristique essentielle de la *discretio* comprise comme faculté de raisonner, de juger, de méthode rationnelle pour distinguer le bien et le mal.

En poursuivant son discours (*Inst.* 5, 4), Cassien nous propose une sentence attribuée à saint Antoine¹²³⁰, dont le sujet principal est le *discernement* :

Il y a une ancienne et admirable sentence du bienheureux Antoine : si un moine, après avoir mené la vie cénobitique, recherche une perfection plus haute, et si, ayant acquis le don de discernement, il est désormais capable de s'appuyer sur son propre jugement et de parvenir au haut-lieu de l'anachorèse, il ne faut plus demander à un seul homme, si grand soit-il, l'exemple de toutes les vertus¹²³¹.

D'abord, la sentence nous présente l'évolution de la *discretio*, depuis le débutant qui en a déjà fait l'expérience dans la vie cénobitique jusqu'à la *discretio* de celui qui est arrivé

¹²²⁷ *Inst.* 5, 3 : *Itaque primum nobis ineundum certamen est aduersus gastrimargiam, quam diximus gulae esse concupiscentiam, et in primis de ieiuniorum modo et escarum qualitate dicturi rursus ad Aegyptiorum traditiones ac statua recurrimurus, quibus sublimiorem continentiae disciplinam et perfectam discretionis inesse rationem nullus ignorat.*

¹²²⁸ Voir. *Inst.* 5, 3 : *discretionis rationem* ; *Inst.* 5, 4 : *discretionis ratione* ; *Conf.* 1, 21 : *discretionis ratione* ; *Conf.* 2, 1 : *in sese spiritum discretionem certa ratione posseditur* ; *Conf.* 2, 2 : *rationem discretionis* ; *Conf.* 2, 11 : *discretionem rationem*.

¹²²⁹ *Ratio, onis (f.)* - intelligence (faculté de raisonner), jugement (faculté de juger), méthode, moyen, raison, considération etc (voir Le grand Gaffiot, p. 1131-1133).

¹²³⁰ Voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, VA 3, 4). Apparemment les paroles d'Antoine contredisent les appuis donnés par Pinufius (*supra* *Inst.* 4, 9 et 4, 39, 2). En fait, Pinufius s'adresse aux débutants tandis qu'Antoine présente ici l'épisode d'un moine déjà expérimenté dans la vie cénobitique.

¹²³¹ *Inst.* 5, 4 : *Vetus namque est beati Antonii admirabilisque sententia, monachum, qui post coenobiale propositum fastigia nititur sublimioris perfectionis adtingere, et adprehenso discretionis examine proprio iam potens est stare iudicio atque ad arcem anachoreseos peruenire, minime debere ab uno quamuis summo uniuersa genera uirtutum expetere.*

finalement au niveau de l’anachorète, l’ascète capable de s’appuyer sur son propre jugement (*proprio iudicio*)¹²³². Dans un deuxième temps, on observe que le *discernement* est un don¹²³³, mais qu’il est reçu cependant avec la co-participation de l’homme, c’est-à-dire par la pratique des règles (méthodes) présentées dans le contexte des *Inst.* 4, 9 et 4, 39, 2. Troisièmement, Cassien souligne une hiérarchisation des deux formes de vie monastique¹²³⁴ puisque le passage de la vie cénobitique dans « la recherche d’une perfection plus haute » (*fastigia nititur sublimioris perfectionis adtingere*) vers le haut-lieu de la vie anachorétique (*arcem*¹²³⁵ *anachoreseo*), a pour condition *sine qua non* la *discretio*¹²³⁶. Enfin, une fois acquis le *discernement*, le moine sort de l’emprise de la première condition, qu’il avait apprise pendant qu’il était moine débutant, celle de « *nullas cogitationes celare* » à l’ancien.

Ailleurs dans les *Institutiones*, Cassien décrit la nature et les caractéristiques du troisième vice, l’esprit d’avarice (*de spiritu filargyriae*) et explique que celui-ci n’a pas son origine dans la nature humaine. Les autres vices, par contre, « semblent greffés sur la nature humaine, y trouver ce qui les fait croître et lui être comme congénitaux ; très étroitement unis à notre chair et presque contemporains de sa naissance, ils préviennent en nous le discernement du bien et du mal (*discretionem boni malique*) »¹²³⁷. Il semble¹²³⁸ qu’ici Cassien n’émet ni des considérations spéculatives ni des réflexions théologiques au sujet de l’origine du mal dans l’être humain, mais qu’il constate simplement un aspect pratique, celui d’une nature déséquilibrée à laquelle l’homme peut redonner l’équilibre originaire

¹²³² Voir M. CANEVET, *Le discernement spirituel à travers les âges*, p. 147.

¹²³³ Ultérieurement nous allons approfondir cet aspect du *discernement* en tant que don divin dans un sous-chapitre : « XII.2. Le don divin de la *discretio spirituum* : les paroles de Paul et d’Antoine ».

¹²³⁴ Voir *supra* : dans notre chapitre : « III.5. Le binôme « cénobite-anachorète » : une correspondance de « πρακτική-θεωρητική », le sous-chapitre : « b) La vie mixte ».

¹²³⁵ *Arx*, citadelle, forteresse, lieu élevé, cime, faîte, sommet (voir Le grand Gaffiot, p. 171). Cassien l’utilise ici dans son sens de *sommet*, *cime*, pour montrer la supériorité de la vie érémitique.

¹²³⁶ Cassien reprendra cette idée au cours du chapitre 36 du livre V des *Institutiones* : *Itaque cum de Palaestinae monasteriis ad oppidum Aegypti, quod Diolcos appellatur* (ville de Basse-Égypte, au bord de la mer, dans le Delta du Nil), *rudes admodum uenissetus ibique plurimam turbam coenobii disciplina constrictam et optimo ordine monachorum, qui etiam primus est, institutam mirifice uideremus, alium quoque ordinem, qui excellentior habetur, id est anachoretarum, cunctorum praeconiis instigati sagacissimo corde uidere properauimus. Hi namque in coenobiis primum diutissime commorantes, omnem patientiae ac discretionis regulam.* Ce thème de la comparaison entre la vie cénobitique et celle érémitique est le sujet principal de la Conférence XIX ; voir J. – C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, p. 52-53.

¹²³⁷ *Inst.* 7, 1 : *Cetera namque uitiorum incitamenta humanae inserta naturae uelut ingenita uidentur in nobis habere principia, et quodammodo inuiscerata carni ipsique propemodum coeua natiuitati discretionem boni malique praeueniunt, et licet prima arripiant hominem, longo tamen labore uincuntur.*

¹²³⁸ Voir M. CANEVET, *Le discernement spirituel à travers les âges*, p. 141.

uniquement par l'effort d'acquisition du *discernement* (*discretio*) et ensuite par la mise en œuvre de cette capacité de discerner.

Dans un autre texte, Jean Cassien explique que par le combat contre les vices nous pourrions avoir un cœur pur et par conséquent juger avec un bon discernement. Voici ce qu'il affirme au début du traité *De spiritu irae* (De la colère) :

Le quatrième combat consiste à extirper entièrement de notre âme le mortel poison de la colère. Car, tant qu'elle occupe notre cœur et enténébre notre œil intérieur, nous ne pourrions ni juger avec discernement, ni jouir d'une sainte contemplation, ni conseiller raisonnablement les autres¹²³⁹.

Comme dans d'autres passages, Cassien fait usage d'un vocabulaire médical pour montrer la nocivité du péché, du vice, pour la vie spirituelle de l'homme. La présence de la colère (*ira*) dans le cœur a des conséquences négatives pour la santé de la vie spirituelle, et signale un déséquilibre dans la nature humaine. Les trois conséquences mentionnées dans ce paragraphe touchent au rôle fondamental que détient la *discretio* dans le progrès spirituel. De même, on observe qu'entre les trois conséquences il y a une relation d'interdépendance. Dans un premier temps, Cassien souligne que la colère supprime notre capacité de juger avec discernement. Ensuite, lorsque le discernement nous manque nous ne pouvons pas arriver à la *puritas cordis*, donc l'accès à la sainte contemplation est absolument empêché¹²⁴⁰. Enfin, s'il nous manque la perfection du discernement, on ne peut pas transmettre les règles et les méthodes concernant cette vertu aux débutants de la vie monastique, dont Cassien parlait dans le contexte d'*Inst.* 5, 3¹²⁴¹. Un autre aspect essentiel est le rôle joué par le cœur (*cor*) et par notre œil intérieur¹²⁴² (*oculus mentis*). Une fois que la colère occupe notre cœur et enténébre notre œil intérieur, nous sommes privés de la capacité de discerner. Par cette façon d'exprimer les choses, Cassien nous découvre que le cœur est le siège de la raison, donc aussi de la *discretio*. L'expression *oculus mentis* est tout à fait intéressante, alors qu'elle n'est pas abondamment employée par Cassien. Il l'utilise une seule fois dans les *Institutions* (en *Inst.* 8, 1 que nous sommes en train d'analyser), et une seule fois dans les *Conférences* dans

¹²³⁹ *Inst.* 8, 1 : *Quarto quoque certamine est irae mortiferum uirus de recessibus animae nostrae funditus eruendum. Haec enim in nostris cordibus insidente et oculum mentis noxiis tenebris obcaecante nec iudicium rectae discretionis adquirere nec honestae contemplationis intuitum nec maturitatem consilii possidere.*

¹²⁴⁰ Cassien reprend cette idée dans *Inst.* 8, 6 : « [...] le mouvement de la colère, dans son bouillonnement, aveugle les yeux du cœur et y introduit la « poutre » mortelle d'une maladie plus grave, l'empêchant de contempler le soleil de justice » (*iracundiae motus efferuens excaecat oculos cordis et acumini uisuum exitialem ualidioris morbi ingerens trabem solem iustitiae non sinit intueri*).

¹²⁴¹ Voir supra notre analyse des *Inst.* 5, 3 : *perfectam discretionis ...rationem*.

¹²⁴² Il faut préciser que J.-CL. Guy le traduit comme « œil intérieur », mais une traduction mot à mot, fidèle est « œil de l'esprit », de la raison, de la *mens*.

le contexte de la *Conf.* 3, 6 : dans ce dernier texte, Cassien nous fait connaître que *nostrī oculi mentis* sont le moyen par lequel nous contemplons les réalités divines et éternelles invisibles aux yeux de la chair¹²⁴³.

La question que nous nous posons après la lecture d'*Inst.* 8, 1 est : peut-on voir dans *oculus mentis/cordis* un autre synonyme de ce que Cassien comprend par le *νοῦς*¹²⁴⁴ ? Car Cassien fait usage également de l'expression *oculus cordis*, pour laquelle il semble manifester une certaine préférence¹²⁴⁵. Par une simple comparaison entre le contexte des *Inst.* 8, 1 et celui des *Inst.* 8, 10 dans lequel il nous donne la définition du *νοῦς*¹²⁴⁶, nous observons qu'il s'agit des mêmes caractéristiques : *oculus mentis* est une autre façon d'exprimer ce qu'il comprend par le *noûs*¹²⁴⁷. Cette notion d'*oculus mentis/cordis* chez Cassien désigne le regard d'un cœur très pur qui a dépassé le niveau du visible pour contempler les mystères divins¹²⁴⁸.

XI.2. Le processus de discernement dans les *Conférences*

La seconde moitié de la première *Conférence* de l'abbé Moïse confirme et complète ce que Cassien nous a dit par l'intermédiaire du vieil anachorète sur le *but* (*skopos*,

¹²⁴³ Cf. *Conf.* 3, 6 : *et exeuntes corde de hac temporali ac uisibili domo in illam in qua sumus iugiter permansuri nostros oculos mentemque dirigimus*. Cassien traite par ces paroles l'abbé Pafnuce le troisième renoncement (*abrenuntiatio*). Pour plus de détail voir notre présentation et analyse sur ce sujet dans le chapitre « *Les sources bibliques et patristique. Les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique* ».

¹²⁴⁴ Voir *supra* l'analyse que nous avons faite sur le *noûs* dans les contextes des *Inst.* 8, 9-10 et *Conf.* 7, 4 dans notre chapitre « X. La notion de *cor* et celle de *mens* (*νοῦς*) dans le vocabulaire cassinien ».

¹²⁴⁵ Voir ses multiples usages dans les deux ouvrages par rapport à *oculus mentis*: *Inst.* 5, 34 : *cordis oculi* ; *Inst.* 8, 6 : *oculos cordis* ; *Conf.* 3, 7 : *oculos cordis* ; *Conf.* 14, 9 : *cordis oculo* ; *Conf.* 23, 6 : *oculos cordis*.

¹²⁴⁶ *Inst.* 8, 10 : *Vel certe secundum tropicum sensum mens, id est νοῦς siue ratio, quae pro eo, quod omnes cordis cogitationes discretionesque perlustret, sol merito nuncupatur, irae uitio non extinguatur, ne eadem occidente perturbationum tenebrae cum auctore suo diabolo uniuersum nostri cordis occupent sensum, et tenebris irae possessi uelut in nocte caeca, quid nos agere oporteat, ignoremus*.

¹²⁴⁷ Voir également A. GUILLAUMONT, l'article « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », note de bas de page 4, p. 74.

¹²⁴⁸ *Conf.* 3, 7 : « [...] le Seigneur a si bien détaché les yeux du cœur de toutes les choses présentes » ([...] *ita dominus oculos cordis de uniuersis praesentibus auocarit*) ; *Conf.* 14, 9 : « [...] et d'en contempler du regard très pur du cœur les mystères profonds et cachés » ([...] *ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari*). Dans le chapitre 6 de la *Conf.* 23 (*De anamarteto*) nous trouvons l'explication la plus édifiante de ce que Cassien comprend par cette représentation du « regard pur » ou cette image des « yeux du cœur » : *Illi autem, qui oculos cordis sui contegunt crasso uelamine uitiorum ac secundum sententiam saluatoris uidentes non uident et audientes non audiunt neque intellegunt (Mt 13, 13), uix in recessibus pectoris sui etiam illa quae magna et capitalia sunt crimina contemplantur, nullas autem cogitationum subreptiones, sed neque illos in se lubricos occultosque pruritus, qui mentem tenui atque subtili suggestionē conpungunt, nec captiuitates animae suae possunt purgatis obtutibus intueri*.

destinatio) et sur la *fin* (*telos, contemplatio*) dans la première partie. En même temps, les huit derniers chapitres de l'entretien préparent l'exposé très développé de la deuxième *Conférence*, consacrée intégralement à la *discretio*.

Une question posée par Germain, l'ami de Jean Cassien, ramène à l'attention le problème des pensées. La réponse attendue par les deux moines de la part de l'abbé Moïse doit élucider en quoi consiste la façon de lutter contre les pensées ou même de les éliminer :

Comment expliquer que, même malgré nous, et, qui plus est à notre insu, les pensées superflues se glissent en nous d'une allure si subtile et discrète (en secret), que ce ne soit pas une médiocre difficulté, je ne dis pas seulement de les chasser, mais d'en avoir conscience et de les reconnaître ? Est-il possible que l'esprit en soit jamais dégagé et n'ait plus à souffrir d'illusions de ce genre ? ¹²⁴⁹.

En répondant, Moïse parle pour la première fois du discernement des pensées, c'est-à-dire de la *discretio*, qui fera l'objet du deuxième entretien avec cet abbé¹²⁵⁰.

XI.3. Le triple principe des pensées : *discretio* comme fondement de l'examen de conscience

La faculté même de réflexion constitue l'élément principal du processus de discernement. De ce fait, pour que la réflexion accomplisse son rôle, elle doit avoir pour point de départ une triple interrogation sur les pensées : l'origine des pensées (un vice ou une vertu), leur cause (extérieure à nous ou intérieure) et leur auteur (Dieu, le diable ou nous-mêmes)¹²⁵¹. Par la bouche de l'abbé Moïse, Cassien nous fournit un triple principe de nos pensées dans le chapitre 19 de la première *Conférence*¹²⁵² :

Nous devons remarquer avant qu'il y a trois principes de nos pensées : Dieu, le démon et nous-mêmes (*Illud sane prae omnibus nosse debemus*

¹²⁴⁹ *Conf.* 1, 16 : *Quid ergo est quod etiam nolentibus, immo uero etiam nescientibus nobis ita superfluae cogitationes subtiliter ac latenter inrepunt, ut non solum eas expellere, uerum etiam intellegere ac deprehendere difficultatis immodicae sit ? Potest ergo mens aliquando ab istis uacua repperiri et numquam huiusmodi inlusionibus incurari ?*

¹²⁵⁰ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 182-183.

¹²⁵¹ Voir aussi M. CANEVET, *Le discernement spirituel à travers les âges*, p. 143.

¹²⁵² Cassien va reprendre ces trois principes de nos pensées à travers les mots de l'abbé Daniel dans le chapitre 3, de la IV^{ème} *Conférence* (*De concupiscentia carnis ac spiritus*) : « Nos pères nous ont appris trois raisons de la stérilité d'esprit dont vous parlez : elle peut être une suite de notre négligence, une tentation du démon, une épreuve ménagée par la divine Providence » (*Tripertita nobis a maioribus ratio hac quam dicitis sterilitate mentis est tradita. Aut enim de neglegentia nostra aut de inpugnatione diaboli aut de dispensatione domini ac probatione descendit*).

tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex deo, ex diabolo et ex nobis)¹²⁵³.

Tout au long de ce chapitre, Cassien présente et analyse d'une manière brève chaque principe en prenant appui sur une suite de citations scripturaires. Par élaboration de ces trois principes concernant l'origine de nos pensées, il suit à la fois la tradition origénienne et celle évagrienne¹²⁵⁴.

Après avoir distingué les pensées qui viennent de Dieu, du diable et de nous-mêmes, l'abbé Moïse passe au début du chapitre 20 de la première *Conférence* à la description de l'acte décisif du discernement, qui est le processus par lequel nous reconnaissons leur origine et nous nous trouvons dans la capacité de les accueillir ou de les repousser :

Il nous faut être continuellement en éveil quant à cette triple cause de nos pensées, et appliquer à toutes celles qui émergent dans notre cœur un sagace discernement. Nous en chercherons dès le principe l'origine, la cause, l'auteur, afin de considérer, d'après le mérite de celui qui les suggère, l'accueil que nous leur devons faire¹²⁵⁵.

Cette description nous découvre les moyens par lesquels la *discretio* réagit. Il s'agit des étapes ou des niveaux du processus de discernement vu comme une méthode spirituelle par laquelle le moine analyse et observe les pensées qui apparaissent au niveau de sa conscience. Nous reconnaissons dans ces dernières considérations les aspects fondamentaux des méthodes du combat spirituel contre les pensées, promues par son prédécesseur, Évagre le Pontique¹²⁵⁶.

¹²⁵³ *Conf.* 1, 19 : *Illud sane prae omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia : id est ex deo, ex diabolo et ex nobis.*

¹²⁵⁴ On retrouvera cette analyse chez certains commentateurs : M. OLPHE-GALLIARD, « La pureté du cœur d'après Cassien », p. 35 ; M. CANEVET, *Le discernement spirituel à travers les âges*, p. 143 ; S. ALEXE, *Le discernement selon Saint Jean Cassien*, p. 129-135, dans *SP* 30, éd. Peters, Leuven, 1997, p. 131. Pour Origène, voir ORIGÈNE, *Traité des Principes*, (Livre III, 2, 4) : « Les pensées (*cogitationes*) qui viennent de notre cœur (*de corde nostro*) - la mémoire des actes passés ou la réflexion sur quelque chose ou cause que ce soit -, nous constatons que tantôt elles viennent de nous-mêmes, tantôt elles sont soulevées par les puissances adverses, parfois aussi elles sont mises en nous par Dieu et les saints anges ». Pour Évagre, voir ÉVAGRE, *Sur les pensées*, p. 177 (§ 8) : « Après une longue observation, nous avons appris à connaître la différence qu'il y a entre les pensées angéliques, les pensées humaines et celle qui viennent des démons ». Voir également A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, p. 244.

¹²⁵⁵ *Conf.* 1, 20 : *Hanc igitur tripertitam rationem oportet nos iugiter obseruare et uniuersas cogitationes quae emergunt in corde nostro sagaci discretionem discutere, origines earum et causas auctoresque primitus indagantes, ut quales nos eis praebere debeamus ex illorum merito qui eas suggerunt considerare possimus.*

¹²⁵⁶ Voir *supra* notre chapitre « II.3. Les méthodes du combat » où on a traité longuement les méthodes évagriennes du discernement des esprits : la méthode du discernement des pensées, la méthode antagoniste, la méthode de remplacement, la méthode de décomposition et la méthode antirrhétique.

XI.4. La « *mimesis* » et les quatre niveaux du discernement

En introduisant ici la notion de *mimesis* nous nous référons à l'étude de Jedrzejczak¹²⁵⁷, qui consacre une dizaine de pages à l'analyse de la *mimesis* (pp. 31- 39).

Pour mieux comprendre la dynamique du processus de la *discretio*, Cassien, remarque Jedrzejczak, se sert de la parabole du changeur¹²⁵⁸, qu'il commente tout au long des chapitres 20 à 22 et qui correspond à l'*Agraphon* 87¹²⁵⁹ :

Ainsi deviendrons-nous, selon le précepte du Seigneur, d'habiles changeurs. L'habilité et la science des changeurs triomphent à discerner l'or parfaitement pur et celui qui n'a pas subi au même degré l'épreuve du creuset. Qu'un vil dernier de cuivre essaie d'imiter la monnaie précieuse en se couvrant des apparences et de l'éclat de l'or, leur œil exercé n'y sera point trompé. Puis, non seulement ils savent reconnaître les pièces portant effigies de tyrans, leur sagacité va plus loin encore, et discerne celles-là mêmes qui, marquées à l'empreinte du roi légitime, ne sont pourtant qu'une contrefaçon. Ils recourent enfin à l'épreuve de la balance, pour voir si rien ne manque du juste poids ¹²⁶⁰.

Jedrzejczak, dans son chapitre « La pratique de l'interprétation »¹²⁶¹, reprend le concept de « *mimesis* » en s'inspirant de l'analyse que C.J. Kelly donne des modèles utilisés par Jean Cassien dans son interprétation biblique. Ce concept est hérité de la tradition pédagogique antique et joue un rôle essentiel dans l'interprétation patristique. Kelly met en évidence que l'orientation principale chez saint Jean Cassien est sans aucun doute exégétique, comme chez d'autres auteurs patristiques, mais que sa manière d'aborder les différentes perspectives de la vie spirituelle dans les *Conférences* l'éloigne de l'exégèse

¹²⁵⁷ B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures. Utilisation, interprétation et rôle des Écritures dans les œuvres de Cassien*, Pontificia Università Gregoriana Facoltà di Teologia, Roma, 2015.

¹²⁵⁸ Jean Cassien reprendra ce thème de la parabole dans la Conf. 2, 9 quand par la question de Germain posée à l'abbé Moïse ouvrira une autre essentielle problématique concernant la *discretio*, celle de la manière de l'acquérir.

¹²⁵⁹ Cf. A. RESCH, *Agrapha : Ausercanonische Schriftfragmente*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1906, IV Patristische Agrapha, p. 115 : Cassianus. Collatio I, 20 : *efficiamur secundum praeceptum Domini probabiles trapezitae* ; Cassianus. Collatio. II, 9 : *secundum illam Evangelicam parabolam, qua iubemur fieri probabiles trapezitae*.

¹²⁶⁰ Conf. 1, 20 : *ut efficiamur secundum praeceptum domini probabiles trapezitae (Mt 25, 27). Quorum summa peritia est ac disciplina probare quodnam sit aurum purissimum et ut uulgo dicitur obrizum quodue sit minus purgatione ignis excoctum, aereo quoque uilique denario, si pretiosum nomismata sub colore auri fulgentis imitetur, prudentissima discretionem non falli, et non solum nomismata tyrannorum uultus exprimentia sapienter agnoscere, sed etiam illa, quae sunt ueri quidem regis imagine, sed non legitime figurata, peritia sagacior discernere, deinde ne quid illis a legitimo pondere deminutum sit censura trutinæ diligenter inquirere.*

¹²⁶¹ B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 31 cite C.J. KELLY, *Cassian's Conférences, Scriptural Interpretation and the Monastic Ideal*, p. 15, note 21 (voir particulièrement les p. 101-104 l'utilisation du concept d'exégèse mimétique des Écritures chez Jean Cassien).

traditionnelle¹²⁶². Selon l'anthropologie monastique cassinienne, toute la vie du moine, y compris la manifestation de la *discretio*, doit être vue comme un exercice de la « *mimesis* », c'est-à-dire que l'élément essentiel pour une véritable compréhension des Écritures consiste dans leur mise en pratique¹²⁶³. Jedrzejcak considère que la « *mimesis* » cassinienne « ne fonctionne pas comme une volonté, a priori, d'imiter un modèle, mais plutôt comme la découverte, a posteriori, du sens et de la saveur biblique d'une action »¹²⁶⁴.

Par son commentaire de la parabole du changeur habile, Cassien élabore et expose une captivante théorie de la « *mimesis* ». Ce commentaire de la parabole¹²⁶⁵ mélange simultanément la *discretio* des pensées et l'interprétation des Écritures. Regardons de plus près la façon dont Cassien se sert de cette parabole pour définir quatre niveaux ou formes de discernement, comme lui-même l'affirme au début du chapitre 22 :

Ainsi, le discernement nous sera nécessaire en les quatre formes que nous avons dites. Il s'agit d'abord de ne pas se laisser abuser sur la matière même : l'or est-il vrai ? est-il faux ? Nous devons, en second lieu, écarter comme fausse monnaie les pensées qui prennent mensongèrement les dehors de la piété : elles portent l'effigie royale, mais celle-ci est fausse ; elles ne sont pas de frappe authentique. Nous aurons ensuite à discerner et rejeter pareillement celles qui impriment sur l'or très précieux des Écritures un sens hérétique et vicieux : ce n'est point-là l'effigie du roi, mais celle de l'usurpateur. Il nous faut enfin récuser, comme des pièces trop légères, dommageables et incapables de faire l'équilibre, les pensées qui ont perdu, par la rouille de la vanité, de leur poids et de leur valeur, et sont dès lors inégales à l'étalon des anciens¹²⁶⁶.

Cassien entend dans cette parabole le discernement comme un examen de conscience. Il y établit quatre niveaux de vérification de la valeur des pensées de l'homme. **Un premier aspect** concerne la vérité de la matière elle-même. Cassien assimile la vraie matière de l'or avec le texte et l'enseignement des Saintes Écritures, qui ne doivent pas être confondus avec les enseignements qui ressortent de la « superstition juive » (*ad Iudaicam*

¹²⁶² B. G. JEDRZEJCZAK, *op. cit.*, p. 32.

¹²⁶³ C.J. KELLY, *Cassian's Conférences, Scriptural Interpretation and the Monastic Ideal*, p. 101.

¹²⁶⁴ B. G. JEDRZEJCZAK, *op. cit.*, p. 34.

¹²⁶⁵ *Ibidem*.

¹²⁶⁶ *Conf. 1, 22 : Erit ergo hoc quadripertito quo diximus modo necessaria nobis isla discretio, id est ut primum materia nos auri ueri fucatiue non lateat, secundo ut has easdem cogitationes quae mentiuntur opera pietatis tamquam adulterina nomismata et paracharaxima reprobemus, utpote quae falsam imaginem regis non legitime signata contineant, uel illa, quae in auro pretiosissimo scripturarum uitioso et haeretico sensu non ueri regis, sed tyranni praeferunt uultum, similiter discernentes refutare possimus, siue illa, quorum pondus ac pretium aerugo uanitatis adrodens exagio seniorum non sinit adaequari, ut nomismata leuia atque damnosa minisque pensantia recusemus.*

superstitionem)¹²⁶⁷ et « de la philosophie du siècle » (*saecularis philosophiae*)¹²⁶⁸. Il est intéressant de remarquer qu'il fait à nouveau appel au langage médical pour accentuer le péril de ces doctrines : il qualifie la philosophie du siècle par le terme de tumeur, *saecularis philosophiae tumor*, et le piège qu'elle peut tendre par le fait qu'elle se couvre (se cache) « sous des apparences et de l'éclat de l'or » (*sub colore auri fulgentis*)¹²⁶⁹. Ces deux doctrines naissent « des hérésies formelles ou des opinions orgueilleuses » (*ad haereticos errores ac praesumptiones tumidas*)¹²⁷⁰. Pour cette raison, « l'or parfaitement pur » (*aurum purissimus*), qui signifie les pensées, doit impérativement passer « l'épreuve du creuset » (*purgatione ignis excoctum*) pour pouvoir être « purifié du feu céleste de l'Esprit-Saint » (*caelesti spiritus sancti igne*)¹²⁷¹. Cassien explique son allégation par l'exemple de plusieurs moines solitaires qui « se sont laissés prendre à l'éclat d'un beau langage et gagner aux maximes des philosophes » (*nitore sermonis et quibusdam sunt philosophorum dogmatibus inlecti*)¹²⁷².

Le deuxième aspect que Jean Cassien nous propose de vérifier est la validité de l'image gravée sur le monnaie¹²⁷³. Dans son commentaire de la parabole du changeur, il se sert de cette image pour exprimer le deuxième niveau de la technique du discernement. L'image est identifiée à la vraie ou la fausse interprétation des Écritures, ce qui montre l'intention de Cassien de l'employer comme modèle pour l'examen des pensées en général. Ici, la question essentielle est de savoir s'il s'agit d'une effigie royale authentique ou fausse :

Il conviendra, en second lieu, d'examiner soigneusement si nous ne sommes point dupes d'une fausse interprétation, qui, s'imprimant à l'or pur des Écritures, nous abuserait par le seul prix du métal » (*Secundo sollicite nos explorare conueniet, ne auro purissimo scripturarum praua interpretatio coaptata metalli pretiositate nos fallat*)¹²⁷⁴.

Le raisonnement de Cassien sur le mécanisme de manifestation de cette fausse interprétation (*praua interpretatio*) est très simple. Il l'explique à travers l'épisode de

¹²⁶⁷ *Conf.* 1, 20.

¹²⁶⁸ *Ibidem.*

¹²⁶⁹ *Ibidem.*

¹²⁷⁰ *Conf.* 1, 20.

¹²⁷¹ *Ibidem.*

¹²⁷² *Ibidem.*

¹²⁷³ *Conf.* 1, 22 : *secundo ut has easdem cogitationes quae mentiuntur opera pietatis tamquam adulterina nomismata et paracharaxima reprobemus, utpote quae falsam imaginem regis non legitime signata contineant.*

¹²⁷⁴ *Conf.* 1, 20.

*Matthieu 4, 6*¹²⁷⁵, lorsque le diable, en s'appuyant sur les paroles du Psaume 90, 11-12, essaie de tenter Jésus et lui demande de se jeter du haut du Temple. Le diable, dit Cassien, ne fait autre chose que de remplacer « l'empreinte du roi légitime » (*legitime figurata*) par « l'effigie de l'usurpateur » (*imago tyrannici uultus*), et le résultat est « qu'il dénature, par un emploi abusif et artificieux, les précieuses paroles de l'Écriture, et les tourne en un sens contraire au véritable et pernicieux »¹²⁷⁶.

Au troisième niveau, Cassien lie ce vice de la fausse interprétation à tous les excès et erreurs de la *discretio*, et met en évidence la nocivité d'un discernement faux et altéré :

Il (le diable) tâche encore à nous jouer par le moyen de pièce de contrefaçon, en nous incitant à telle œuvre qui ne porte pas la frappe authentique des anciens et, sous prétexte de vertu, fait aboutir au vice.¹²⁷⁷

Avec cette troisième étape, Cassien passe de l'idée de l'interprétation scripturaire au concept même de la *discretio* dans la vie monastique. Il nous laisse entendre qu'il assimile la capacité d'interpréter avec celle de discerner dans le sens spirituel. Le tableau dessiné par Cassien commence par une reprise de l'aspect précédent, celui « de la fausse monnaie », qu'il exprime à présent par « le moyen de pièce de contrefaçon » (*paracharaximis*)¹²⁷⁸, et celui-ci « sous prétexte de vertu » (*sub praetextu uirtutum*) fait tomber dans le vice en méprisant par conséquent « la frappe authentique des anciens » (*legitima seniorum procedens moneta*). En réalité, l'élément principal à examiner à ce troisième niveau est justement la qualité des « monnayeurs autorisés » (*legitimis monetariis*) qui sont pour Jean Cassien « les Pères approuvés et catholiques » (*id est probatis et catholicis patribus*)¹²⁷⁹, donc les anciens (*seniores*). Cette mention « des anciens » rappelle la place que fait Cassien

¹²⁷⁵ *Conf. 1, 20* cite *Mt 4, 16* : *quia angelis suis mandauit de te, ut custodiant te in omnibus uis tuis : et in manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum*. Cassien développera cet exemple en *Conf. 2, 5* lorsqu'il présentera l'histoire du vieillard Héron, vu comme un modèle de vie ascétique et spirituelle, mais qui sera trompé par « l'ange de Satan par lui reçu comme un ange de lumière » (*deceptus angelum Satanae uelut angelum lucis*).

¹²⁷⁶ *Conf. 1, 20* : *pretiosa scilicet eloquia scripturarum callida adsumptiosne conuertens et ad contrarium sensum noxiumque detorquens*.

¹²⁷⁷ *Conf. 1, 20* : *Siue cum paracharaximis non conatur inludere, quoddam scilicet pietatis opus admonens adfectandum, quod non legitima seniorum procedens moneta sub praetextu uirtutum ducit ad uitia...*

¹²⁷⁸ Il faut mentionner que ce terme *paracharaximus, a, um* – qui signifie « de mauvais aloi, fausse monnaie » est un terme propre à Cassien (d'après la base de données LLT) en désignant la deuxième forme du discernement, celle de la fausse interprétation, et il est utilisé que 4 fois dans les *Conférences* (3 fois dans *Conf. 1, 20* et 1 fois dans *Conf. 2, 9*).

¹²⁷⁹ *Conf. 1, 20*.

aux *instituta seniorum* ou *seniorum institutio*¹²⁸⁰, que nous pourrions appeler la paternité spirituelle, sans oublier que la condition pour obtenir la *discretio* est précisément l'obéissance aux anciens. Le chapitre 20 est clos avec une citation des *Proverbes* 11, 15 : « Il (le diable) hait la parole qui garde » (*Odit autem sonum tutelae*). Cassien explique qu'il s'agit « de la vigueur de la discrétion qui procède des paroles et des avis des anciens » (*id est discretionis uim quae de seniorum uerbis ac monitione procedit*), ce qui nous rappelle l'un des fondements de la *discretio*, celui de la « *nullas cogitationes celare* », évoqué plus haut. Ainsi, selon Cassien, les anciens (*seniores*) sont les seuls qui sont en mesure de certifier la validité et la nécessité de la *discretio*. Dans la *Conf.* 2, 13, Cassien nous fait connaître par les mots de l'abbé Moïse (qui cite *Sagesse* 4, 8-9) ce que signifie pour lui le vrai « ancien » qui est arrivé à « la véritable vieillesse » du point de vue spirituel : il s'agit de celui qui a mené « une vie sans tache » (*aetas senectutis uita immaculata*)¹²⁸¹. De même, dans la *Conf.* 2, 15 notre auteur nous propose, à partir de l'épisode des Actes 9, 6, un nouvel éloge de l'ancien par lequel il met en exergue le rôle de ce qu'il appelle « l'école des anciens » (*seniorum institutio*) pour l'enseignement de la *discretio*. Il nous est rappelé que le Seigneur préfère renvoyer Paul à Ananie, donc « à un ancien, et juge préférable de le mettre à cette école, plutôt que de l'enseigner lui-même » (*Mittit itaque et hunc ad seniorem eumque illius potius doctrina quam sua censet institui*)¹²⁸². Cassien manifeste à présent son intention de faire de l'exemple de l'Apôtre un modèle pour ceux qui avaient la tentation de ne « reconnaître pour maître et docteur que Dieu seul » (*debere dei solius magisterio atque doctrina*) et de penser qu'ils peuvent se former par eux-mêmes, « plutôt que de se former à l'école des anciens » (*potius quam seniorum institutione formari*)¹²⁸³. Cette manière cassinienne de mettre en évidence l'importance de l'autorité des anciens dans la vie monastique en général, et dans l'acquisition de la *discretio* en particulier, se présente comme une leçon pour la vie monastique latine que Cassien avait critiquée dans sa *Préface* des

¹²⁸⁰ *Inst.* 2, 3, 3 et 5. Voir pareillement *Inst.* 8, 10 ; *Conf.* 2, 2 : *senioribus instituti* ; *Conf.* 2, 15 : *seniorum institutione* ; *Conf.* 14, 9 : *seniorum instituta* ; *Conf.* 24, 12 : *instituta seniorum*.

¹²⁸¹ *Conf.* 2, 13 cite *Sagesse* 4, 8-9 : « La vieillesse digne de ce nom n'est pas au bout d'une longue vie ; elle ne dépend point du nombre des années. Mais la sagesse tient lieu à l'homme de cheveux blanc. La véritable vieillesse, c'est une vie sans tache » (*Senectus nam que honorabilis non diuturna, nec numero annorum computata : cani enim sunt sensus hominis, et aetas senectutis uita immaculata*).

¹²⁸² *Conf.* 2, 15.

¹²⁸³ *Ibidem*.

*Institutiones*¹²⁸⁴, mais également tout au long de cet ouvrage¹²⁸⁵. Cassien termine le chapitre 15 de la deuxième *Conférence* en soulignant deux choses importantes : le modèle de la soumission de Paul et le fait « que le Seigneur ne montre à personne le chemin de la perfection », parce que la formation est l'attribut des anciens¹²⁸⁶.

Dans ce même texte Cassien s'attaque également aux ascèses excessives (« des jeûnes immodérés et à contre-temps, des veilles excessives »), illustrées dans le chapitre suivant par l'histoire de l'abbé Jean de Lyco, éclairante pour le deuxième aspect à examiner, c'est-à-dire le remplacement de l'effigie roi légitime par l'effigie d'usurpateur :

C'est en cette manière que fut trompé naguère l'abbé Jean, qui demeure à Lyco. Avec un corps épuisé et en ruines, il avait prolongé son jeûne deux jours de suite. Le lendemain, comme il se disposait à prendre sa réfection, le diable vint sous la figure d'un hideux Ethiopien et, se jetant à ses genoux : *Pardon*, lui dit-il, *c'est moi qui t'ai imposé cette fatigue*. Alors ce grand homme, et qui était consommé pourtant en la vertu de discrétion, reconnut que sous les couleurs de l'abstinence, mais pratiquée mal à propos, c'était la fourberie du diable qui l'avait circonvenu et préoccupé de ce jeûne, afin qu'il imposât à son corps épuisé une fatigue nullement nécessaire et, bien plus, nuisible à son âme. Il avait été illusionné par une fausse pièce, et s'était incliné devant l'effigie qu'il voyait du roi légitime, sans examiner suffisamment si la frappe en était authentique¹²⁸⁷.

¹²⁸⁴ *Praef. Inst. 8 : Propositum siquidem mihi est non de mirabilibus Dei, sed de correctione morum nostrorum et consummatione vitae perfectae secundum ea, quae a senioribus nostris accepimus, pauca disserere. In eo quoque tuis praeceptis satisfacere studebo, ut, si quid forte non secundum typum maiorum antiquissima constitutione fundatum, sed pro arbitrio uniuscuiusque instituentis monasterium uel deminutum uel additum in istis regionibus conprobauero, secundum eam quam uidimus monasteriorum regulam per Aegyptum uel Palaestinam antiquitus fundatorum fidei sermone uel adiciam uel recidam, nequaquam enim credens rationabilius quippiam uel perfectius nouellam constitutionem in occiduis Galliarum partibus reperire potuisse quam illa sunt instituta, in quibus ab exordio praedicationis apostolicae a sanctis ac spiritalibus patribus fundata monasteria ad nos usque perdurant.* Voir note de bas de page 2 de cette Préface où J. CL. GUY remarque qu'ici « il faut voir une mise en garde contre les nouveautés du monachisme latin à la fin du IV^e siècle. Il est en tous cas significatif que Cassien feigne d'ignorer la *Vita Martini* (397) et les *Dialogi* (404) dans lesquels Sulpice-Sévère proposait une conception de la vie monastique différente de celle que pratiquaient les Égyptiens ». Pareillement, C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 17.

¹²⁸⁵ Dans les *Inst.* 2, 3, 4-5 et 4, 16, 3 Jean Cassien critique le monachisme qu'il a trouvé en Gaule et il le qualifie comme étant mal organisé et les moines sont indisciplinés et ne respectent pas les règles des anciens en mettant leurs intérêts personnels au premier plan. De même, dans le contexte des *Inst.* 12, 28 Cassien présente l'histoire d'un jeune moine de « cette région » (*in hac regione*) (en se référant à Gaule) qui s'est révolté contre son abba en faisant ainsi la preuve d'une totale désobéissance. Voir également C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 17 ; R. J. GOODRICH, *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Ascetism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, éd. Oxford University Press, 2007, p. 49.

¹²⁸⁶ *Conf. 2, 15 : Quis ergo tam praesumptor et caecus sit, qui se audeat suo iudicio discretionique committere, cum uas electionis indignis se coapstolorum suorum conlatione testetur ? Unde manifestissime conprobatur nulli a domino uiam perfectionis ostendi, qui habens unde ualeat erudiri doctrinam seniorum uel instituta contempserit, parui pedens illud eloquium quod oportet diligentissime custodiri : interroga patrem tuum, et adnuntiabit tibi : seniores tuos, et dicent tibi (Dt 32, 7).*

¹²⁸⁷ *Conf. 1, 21 : In quo etiam abbatem Iohannem, qui Lyci commoratur, nouimus nuper inclusum. Nam cum exhausto corpore atque defecto perceptionem cibi biduano ieiunio distulisset, accedenti ei ad refectionem die postero ueniens diabolus in figura Aethiopsis tetri atque ad eius genua prouolutus, indulge, inquit, mihi, quia*

Vraisemblablement, Jean Cassien s'inspire de l'anecdote de l'*Historia monachorum*¹²⁸⁸, où Jean de Lycopolis raconte lui-même comment les démons, pendant une nuit entière, l'ont harcelé avec des illusions, l'ont empêché de dormir et lui ont présenté des fantômes, pour que le lendemain ils se jettent à ses pieds en disant : « Pardonne-nous, abba, de ce que nous t'avons causé du trouble toute la nuit ». Cassien prend cette histoire comme point de départ et change plusieurs détails : la privation de sommeil subie par Jean de Lyco est remplacée par une privation de nourriture, et les multiples fantômes (démons) sont réduits à un seul diable qui a le visage d'un hideux Ethiopien¹²⁸⁹. Mais la nouveauté essentielle apportée par Cassien consiste dans la décision erronée de Jean de Lyco de prolonger excessivement, sous l'influence occulte du diable, son jeûne corporel. Ceci donne à Cassien la possibilité de s'appuyer sur cette histoire pour mieux illustrer son enseignement sur la *discretio*. Les conclusions que Cassien tire après avoir raconté cette expérience spirituelle intense de Jean de Lyco montrent de nouveau que même les moines qui sont arrivés à un haut niveau de vie spirituelle peuvent être trompés par la fausse monnaie s'ils ne recourent pas à une attentive vérification des pensées, donc à un discernement profond.

À la fin de la première *Conférence*, tout comme pendant ses derniers huit chapitres et dans les *Institutions*, saint Jean Cassien réitère explicitement l'importance particulière de la *discretio*¹²⁹⁰, cette fois-ci à travers les paroles de l'abbé Moïse :

Mais pour voir, manifestement si c'est en toute vérité que vous avez soif de la doctrine de perfection, je veux vous encore entretenir brièvement de l'excellence et de la beauté de la discrétion, qui, entre toutes les vertus tient le sceptre et l'empire, et établir sa grandeur éminente et son utilité, non seulement par des exemples quotidiens, mais par les antiques oracles de nos Pères¹²⁹¹.

ego tibi hunc laborem indixi. Itaque ille uir tantus et in discretionis ratione perfectus sub colore continentiae incongruenter exercitae intellexit se ob hoc calliditate diaboli circumuentum talique distentum ieiunio, ut lassitudinem non necessariam, immo etiam spiritui nocituram fatigato corpori superponeret, paracharaximo scilicet inlusus nomismate, dum in illo ueri regis imaginem ueneratus parum discutit an esset legitime figuratum.

¹²⁸⁸ HM 1, 61, p. 26.

¹²⁸⁹ Cassien reprend ici à sa façon l'apparition d'un enfant noir dans la vision du grand Antoine. « C'est en fait dans cette vision d'Antoine pour la première fois dans la littérature monastique le motif du diable prenant les traits d'un enfant noir. La couleur noire était associée aux démons depuis le christianisme » (voir ATHANASE D'ALEXANDRIE, VA, 6, 1). Voir aussi l'article de G. PENCO, « Sopravvivenze della demonologia antica nel monachismo medievale » dans SM 13, 1971, p. 31-36 où l'auteur traite le thème des manifestations de démons sous la forme de petits éthiopiens.

¹²⁹⁰ Voir également S. ALEXE, « Le discernement selon Saint Jean Cassien », p. 129-135, dans SP 30, éd. Peters, Leuven, 1997, p. 130.

¹²⁹¹ Conf. 1, 23 : *ut ex hoc, etiam ipso manifeste contempler in ueritate uos perfectionis sitire doctrinam, uolo uobis adhuc super discretionis eximietate uel gratia, quae inter cunctas uirtutes arcem ac primum tenet,*

Les paroles de la deuxième *Conférence* de l'abbé Moïse, qui constituent comme le « cœur » de sa conception de la *discretio*¹²⁹² vont à présent nous permettre de préciser l'effort ou le prix à payer pour l'atteindre.

pauca disserere excellentiamque eius et utilitatem non solum cotidianis exemplis, sed etiam antiquis patrum consultationibus ac sententiis adprobare.

¹²⁹² S. ALEXE, « Le discernement selon Saint Jean Cassien », p. 129-135, p. 130 : « Certes, dans d'autres *Conférences* aussi, Cassien revient sous différentes formes sur le sujet du discernement, pour en montrer l'importance dans l'économie du salut », mais la deuxième *Conférence* reste son traité par excellence sur le *discernement*.

CHAPITRE DOUZIEME :
**De *discretione* – une conférence
consacrée à la *discretio* (Conf. 2)**

XII.1. Un préambule du « *De discretione* »

La deuxième *Conférence* (*De discretione*) s'ouvre par un préambule de l'abbé Moïse, qui présente¹²⁹³ ce qu'il traitera par la suite. Tous les points mentionnés seront suivis et abordés d'une manière minutieuse. Ainsi, il commence par annoncer qu'il parlera de la *discretio* et de sa vertu. Dans un premier temps il soulignera l'excellence de la *discretio* en s'appuyant sur les dires des Pères, et celle-ci sera définie comme une voie royale ou une voie moyenne et juste entre les excès¹²⁹⁴, comme la « mère, gardienne et modératrice de toutes les vertus »¹²⁹⁵. Deuxièmement, il mettra en valeur les avantages et les bienfaits de la *discretio* en antithèse avec les malheurs subis par ceux qui manquent du vrai discernement¹²⁹⁶. Le troisième point traité, auquel il accorde la plus grande place¹²⁹⁷, porte

¹²⁹³ Conf. 2, 1 : *Quamobrem de bono discretionis eiusque uirtute dicturi, in quam sermo nocturnae conlationis ingressus finem nostrae disputationi dedit, congruum credimus excellentiam eius patrum primo consignare sentiatis, ut cum patuerit quid de illa senserint uel pronuntiauerint maiores nostri, tum prolati tam antiquis quam recentibus ruinis et casibus diuersorum, qui pro eo quod minus eam fuerant adsecuti pernicioso deiectione sunt lapsu, in quantum possumus utilitates eius et commoda retractemus : quibus discussis quemadmodum expetere eam atque excolere debeamus efficacius instruemur, considerantes meriti eius et gratiae dignitatem. (Nous allons parler du bien de la discrétion et de sa vertu (de bono discretionis eiusque uirtute) ; c'était le sujet que nous abordions cette nuit, lorsque nous mêmes fin à notre entretien. Tout d'abord, je crois opportun d'en marquer l'excellence par les dires de nos Pères. Leur sentiment connu, je citerai en exemples divers personnages, dont la chute, ancienne ou récente, n'eut d'autre cause que son défaut. Puis je montrerai, ses avantages et ses bienfaits. Il nous sera loisible, ensuite persuadés de son excellence et de sa beauté, de nous instruire avec plus de fruit de la manière d'y tendre et de s'y perfectionner).*

¹²⁹⁴ Conf. 2, 2 : *via regia monachum...* ; Conf. 2, 16 en citant 2 Co 6, 7 : *Quapropter secundum apostolum per arma iustitiae quae a dextris sunt et a sinistris recto moderamine transeundum est et ita inter utrasque nimietates discretione moderante gradiendum* (« Munis de droite et de gauche des armes de justice, selon la parole de l'Apôtre, gardons les tempéraments raisonnables, et sous la guide de la discrétion, passons entre les deux extrêmes »).

¹²⁹⁵ Conf. 2, 4 : *Omnium namque uirtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est.*

¹²⁹⁶ Conf. 2, 5-8.

¹²⁹⁷ Conf. 2, 9-17.

sur le moyen d'obtenir le discernement, qui consiste à obéir aux anciens et à être formé par ceux-ci. Dans ce préambule un quatrième point n'est pas mentionné, mais à la fin de cette *Conférence*¹²⁹⁸, Moïse donnera de multiples renseignements pratiques concernant les régimes alimentaires conformes à la *discretio*¹²⁹⁹.

XII.2. Le don divin de la *discretio spiritum* : les paroles de Paul et d'Antoine

Dès le début de la II^{ème} *Conférence*, Cassien exprime par le discours de l'abbé Moïse la valeur de la *discretio* en des mots très élogieux : celle-ci « n'est pas une vertu médiocre où l'humaine industrie puisse atteindre à l'aventure ; nous ne la pouvons tenir que de la largesse divine »¹³⁰⁰. Il justifie ensuite l'affirmation, en s'appuyant sur les paroles du saint Apôtre Paul qui mentionne le « *discernement des esprits* » (*discretio spirituum*) parmi les dons du Saint-Esprit (1 Co 12, 8-10), et dit que l'origine du discernement se trouve dans la grâce divine¹³⁰¹. L'abbé Moïse ajoute que même si nous voyons que dans le « don de la discrétion n'est rien de terrestre ou de petit, mais un très haut présent de la grâce divine »¹³⁰², le moine est obligé de mettre tous ses soins à l'obtenir¹³⁰³. Il ne s'agit donc pas simplement d'un don offert par Dieu sans la co-participation de l'homme, mais d'un acte qui présuppose une permanente préparation ascétique et spirituelle.

Pour montrer la prééminence du *discernement*¹³⁰⁴, saint Jean Cassien passe de saint Paul à une figure remarquable et d'une grande autorité dans la tradition monastique, celle du

¹²⁹⁸ *Conf.* 2, 17-26.

¹²⁹⁹ Voir l'article de A. DE VOGÜÉ, « Pour comprendre Cassien. Un survol des *Conférences* » p. 261.

¹³⁰⁰ *Conf.* 2, 1 : *Est enim non mediocris quedam uirtus nec quae humana passim ualeat industria comprehendere, nisi diuina fuerit largitate conlata.*

¹³⁰¹ *Conf.* 2, 1 en citant 1 Co 12, 8-10 : *alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitarum in uno spiritu*, et post pauca : *alii discretio spiritum*. Par cette citation Cassien s'appuie fortement sur la manière paulinienne de concevoir le discernement des esprits, et ainsi du point de vue terminologique et spirituel le verbe latin *discerno* employé par lui devient le synonyme du verbe grec *diakrinein* utilisé par l'Apôtre.

¹³⁰² *Conf.* 2, 1 : *Uidetis ergo non terrenum nec paruum esse discretionis munus, sed diuinae gratiae maximum praemium.*

¹³⁰³ *Conf.* 2, 1.

¹³⁰⁴ Voir S. ALEXE, « Le discernement selon Saint Jean Cassien », p. 130.

grand Antoine¹³⁰⁵. Il donne la parole à ce bienheureux père des moines qui par son discours « va proclamer l'importance souveraine de la discrétion »¹³⁰⁶. Ce recours aux dires d'Antoine n'est pas nouveau : on se rappelle que Cassien ouvre la deuxième partie de ses *Institutions*, c'est-à-dire son discours sur les huit vices capitaux, par une sentence d'Antoine¹³⁰⁷. Ainsi, il inaugure son discours sur les vices avec une sentence antonienne et il fonde aussi sa conception sur la *discretio* sur l'enseignement de ce grand père des moines. Cette fois-ci, Cassien ne se contente pas de se référer à une seule sentence d'Antoine, mais il reprend l'une de ses conférences en entier, dont le sujet principal est la perfection et bien évidemment les moyens qui aident le moine à y parvenir. Le grand Antoine nous est présenté comme un maître qui se prononce *ex cathedra* devant quelques anciens sur ce sujet pendant une longue nuit, comme en témoigne l'abbé Moïse¹³⁰⁸. Le sujet débattu ressort clairement de la question posée au début de la discussion :

Longuement, on se demanda quelle vertu, quelle observance peut garder le moine toujours à l'abri des pièges et illusions du diable, et le faire monter en droite ligne et d'un pas assuré aux sommets de la perfection¹³⁰⁹.

Certains participants à la conférence proposaient la voie du jeûne et des veilles, d'autres le renoncement absolu aux choses de ce monde, d'autres jugeaient que le chemin nécessaire est la solitude érémitique, et d'autres encore promouvaient la pratique de la charité, en comprenant ici l'hospitalité. Après toutes ces assertions, le bienheureux Antoine prend la parole et confirme l'utilité de toutes ces pratiques de l'ascèse monastique pour ceux qui s'efforcent de parvenir jusqu'à Dieu. Mais il rappelle que l'expérience a prouvé que tous ceux qui les ont pratiquées ne sont pas toujours arrivés au résultat convoité, ou même que plusieurs d'entre eux sont tombés dans l'illusion ou la détresse après avoir mené une vie toute digne d'éloge. Antoine ajoute ensuite :

Les œuvres des vertus que vous avez nommées surabondaient en eux ;
l'absence de la seule discrétion fit qu'elles ne purent préserver jusqu'à la

¹³⁰⁵ Cassien présente cette sentence comme étant un souvenir de l'enfance de l'abbé Moïse qui dit : « Il m'en souvient : c'est jadis, dans les années de mon enfance, au pays de la Thébaïde, où le bien heureux Antoine demeurait » (*Memini igitur quondam in annis adhuc pueritiae constitutus in partibus Thebaidos, ubi beatus Antonius morabatur*).

¹³⁰⁶ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 186-187.

¹³⁰⁷ *Inst.* 5, 4 : Il y a une ancienne et admirable sentence du bienheureux Antoine : si un moine, après avoir mené la vie cénobitique, recherche une perfection plus haute, et si, ayant acquis le don du discernement (*discretionis*), il est désormais capable de s'appuyer sur son propre jugement [...]. Il s'agit un fait d'une paraphrase de ATHANASE D'ALEXANDRIE, *VA*, 3, 4.

¹³⁰⁸ *Conf.* 2, 2 : Des anciens vinrent de concert le visiter (Antoine), à dessein de s'enquérir de perfection. La conférence se prolongea depuis l'heure de vêpres jusqu'au lever du jour.

¹³⁰⁹ *Conf.* 2, 2.

fin (*In illis namque cum exuberarent praedictarum opera uirtutum, discretio sola deficiens usquead finem ea durare non siuit*)¹³¹⁰.

La *discretio* est donc indispensable dans la démarche du moine pour arriver à la perfection. Les quelques mots de la fin de son discours sur le *discernement* tiennent lieu de conclusion et deviendront pour Cassien la définition par excellence de cette vertu :

On ne voit pas, en effet, d'autre cause à leur chute, sinon que n'ayant pas eu la chance d'être formés par les anciens, ils ne purent acquérir cette vertu (la discrétion), laquelle, se tenant également éloignée des deux excès contraires, enseigne le moine à marcher toujours par une voie royale, et ne lui permet de s'écarter ni à droite, dans une vertu sottement présomptueuse et une ferveur exagérée, qui passent les bornes de la juste tempérance, ni à gauche, vers le relâchement et le vice, et, sous prétexte de bien régler le corps, dans une paresseuse tiédeur de l'esprit ¹³¹¹.

Les commentateurs voient ici une certaine contradiction entre le discours de Moïse relatif aux divers moyens d'ascèse proposés par les participants pendant l'entretien avec Antoine, et son discours de la I^{ère} *Conférence* où maintes fois celui-ci les énumère en disant qu'ils doivent être justement ordonnés à l'unique fin qui est la pureté du cœur. Ainsi, Vogüé nous dit que par le discours antonien Moïse cette fois-ci « oppose ces moyens ascétiques comme des pratiques inadéquates à l'unique moyen véritable d'aller droit au but et d'éviter tout égarement : la discrétion »¹³¹². À notre avis, l'appréciation de Vogüé peut se confirmer si nous analysons les deux discours de Cassien, exprimés par la voix du vieil anachorète, seulement selon une compréhension immédiate, littérale. Si nous tenons compte de la dimension spirituelle et du but envisagé par celle-ci, nous dirons qu'il ne s'agit pas d'une contradiction mais plutôt d'une complémentarité entre les deux épisodes. La clé par laquelle nous croyons qu'on peut élucider cette problématique soulevée par Vogüé se trouve dans le choix de Cassien d'invoquer la personnalité d'Antoine et de présenter son discours. Stefan Alexe, de son côté¹³¹³, nous explique que ce n'est pas par hasard que saint Jean Cassien invoque la vision du grand Antoine sur la *discretio*, puisque dans la personne même de ce grand saint père du désert nous trouvons l'harmonie de tout ce processus spirituel que Cassien veut dévoiler et transmettre au milieu monastique latin. Saint Athanase d'Alexandrie

¹³¹⁰ *Conf. 2, 2.*

¹³¹¹ *Conf. 2, 2 : Nec enim alia lapsus eorum causa deprehenditur, nisi quod minus a senioribus instituti nequaquam potuerunt rationem discretionis adipisci, quae praetermittens utramque nimietatem via regia monachum docet semper incedere et nec dextra uirtutum permittit extolli, id est feruoris excessu iustae continentiae modum inepta praesumptione transcendere, nec oblectatum remissione deflectere ad uitia sinistra concedit, hoc est sub praetextu gubernandi corporis contrario spiritus tepore lentescere.*

¹³¹² A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.187.

¹³¹³ S. ALEXE, *Le discernement selon Saint Jean Cassien*, p. 131.

nous dit dans la *Vie d'Antoine* que ce grand saint, après avoir passé vingt ans d'ascèse austère dans une solitude absolue¹³¹⁴, est arrivé à un état de totale pureté¹³¹⁵ : « il était resté parfaitement égal à lui-même, comme quelqu'un qui gouverne la raison (*discretio*) et qui se trouve dans son état naturel »¹³¹⁶. Par sa manière de vivre, saint Antoine devient une icône, un exemple par excellence à suivre. Si nous avons recouru à cette caractérisation que saint Athanase fait de saint Antoine, c'est parce qu'elle peut donner l'explication à cette supposée contradiction remarquée par Vogüé. Ces brefs passages sur saint Antoine nous montrent que toutes ces pratiques ascétiques sont nécessaires pour gagner la pureté. On peut les considérer comme inadéquates seulement quand elles ne sont pas mises au service de la *discretio*, parce qu'elles perdent alors leur rôle et leur utilité et le résultat n'est pas celui souhaité. Pour conclure, il n'y a donc pas contradiction entre ce que Moïse disait dans la première *Conférence* et ce qu'il exprime dans la deuxième. C'est plutôt une pédagogie qui se manifeste étape par étape, même si cela nous laisse l'impression d'une forte exaltation de la *discretio* au détriment des moyens de l'ascèse.

XII.3. Une définition : *discretio* comme « voie moyenne et juste entre les excès »

La *discretio* est donc comme « une voie moyenne et juste entre les excès » ou « une voie royale pour le moine » (*via regia monachum*)¹³¹⁷. Tout d'abord, Cassien veut mettre en lumière par cette dissertation attribuée à saint Antoine¹³¹⁸ un aspect essentiel de la

¹³¹⁴ ATHANASE D'ALEXANDRIE, VA, 14, 1 : *Près de vingt ans il mena donc ainsi en reclus la vie ascétique : il ne sortait pas et on ne le voyait que très rarement.*

¹³¹⁵ *Ibidem*, VA, 14, 3 : *Quant à son âme, elle était dans un état de pureté (τῆς δὲ φυγῆς πάλιν καθαρὸν τὸ ἦθος).*

¹³¹⁶ *Ibidem*, VA, 14, 4.

¹³¹⁷ *Conf.* 2, 2 : « On ne voit pas, en effet, d'autre cause à leur chute, sinon que n'ayant pas eu la chance d'être formés par les anciens, ils ne purent acquérir cette vertu (la discrétion), laquelle, se tenant également éloignée des deux excès contraires, enseigne le moine à marcher toujours par une voie royale, et ne lui permet de s'écarter ni à droite, dans une vertu sottement présomptueuse et une ferveur exagérée, qui passent les bornes de la juste tempérance, ni à gauche, vers le relâchement et le vice, et, sous prétexte de bien régler le corps, dans une paresseuse tiédeur de l'esprit ».

¹³¹⁸ Sur ce sujet voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 187-188. Voir également l'intéressante vision et analyse de M. DUJTH dans l'article « Cassian's use of the figure Via Regia in *Collatio* II « On Discretio », p.169, où l'auteur ne s'interroge pas sur la manière dont Cassien assigne cette sentence à Antoine, mais plutôt il essaie de mettre en lumière comment Cassien en se servant de la personnalité et l'autorité d'Antoine, même dans le milieu monastique occidental, pour pouvoir développer son propre concept spirituel de la *discretio* en s'appuyant sur la notion de la *via regia* (en grec : βασιλική ὁδός). Toutefois, cette notion familière à tous en Orient, si bien que même une personne sans instruction aurait saisi la portée générale d'un terme tel que

discretio : sans les *instituta seniores*, les moines ne peuvent pas acquérir la vertu. La manière dont Cassien décrit le discernement en tant que « voie royale » (*via regia*) montre la valeur extraordinaire que cette doctrine de la *discretio* a dans l'ensemble de son anthropologie spirituelle, et elle ouvre une double perspective à notre démarche. Deux aspects majeurs retiennent en effet notre attention : 1) l'origine philosophique de cette notion éthique et sa reprise dans la tradition exégétique alexandrine qui influence la pensée cassinienne ; 2) le fondement scripturaire de la *via regia* et le sens allégorique qui lui a été attribué dans l'exégèse biblique ; ce sens sera repris par Cassien, qui l'adaptera à la vie spirituelle monastique par le développement fait tout au long de la deuxième *Conférence*¹³¹⁹. Sur cette question de la *via regia* nous avons pu lire l'article de Dujth *Cassian's use of the figure Via Regia in Collatio II « On Discretio »*. Nous en tirons quelques éléments importants dans le paragraphe qui suit.

L'utilisation par Cassien du thème de la *via regia* pour définir le discernement en tant que « voie moyenne et juste entre les excès » a comme point de départ la doctrine aristotélicienne de la pratique de la recherche de la vertu, expliquée dans l'*Éthique à Nicomaque*. Cassien, comme Aristote, voit l'essence de cette vertu dans la recherche du milieu (la voie moyenne) entre les deux extrêmes de l'excès, que cet excès soit mesuré positivement en termes de sur-efficience ou négativement en termes de déficience¹³²⁰. Pour reprendre ce que dit Aristote et ce que la sentence d'Antoine nous donne à comprendre, la vertu du discernement réside entre les extrêmes de ces deux vices. En évoquant la définition aristotélicienne de la vertu, il nous est possible d'observer le rapprochement qu'opère Cassien avec cette définition, mais également d'y identifier *l'obéissance aux Anciens* comme l'un des aspects fondamentaux du processus d'acquisition de cette vertu :

D'après ce que nous avons dit, la vertu est un état habituel (*μεσότης*) qui dirige la décision, consistant en un juste milieu (*μεσότης*) relatif à nous, dont la norme est la règle morale, c'est-à-dire celle-là même qui lui donnerait le sage. La vertu est juste milieu par rapport à deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. Elle l'est aussi du fait que certains vices

βασιλική ὁδός nécessitera une explication supplémentaire en Occident en raison du manque de familiarité quotidienne avec sa signification, d'où le développement que Cassien va opérer tout au long de la deuxième *Conférence*. Voir aussi l'article « La voie Royale » p. 340, de J. Leclercq dans *Supplément de la Vie spirituelle*, n° 7 (15 novembre 1948) p. 338-352 : « On retrouvera toutes ces idées dans la littérature chrétienne issue d'Égypte et en particulier dans celle du monachisme : aller par la route royale était comme un proverbe, une expression que tout le monde comprenait et qui disait beaucoup sans exiger d'explication. Évagre lui donnait son contenu mystique le plus élevé lorsqu'il disait qu'un moine est dans la voie royale quand il est parvenu au repos intérieur, à la domination parfaite de lui-même, en un mot à la paix ».

¹³¹⁹ Voir M. DUJTH, « Cassian's use of the figure Via Regia in Collatio II « On Discretio », p.169.

¹³²⁰ Voir M. DUJTH, art. cit., p.172.

n'atteignent pas et que d'autres dépassent l'attitude que l'on doit tenir à l'égard des passions aussi bien que des actions, tandis que la vertu reconnaît et choisit le juste milieu ¹³²¹.

Le fondement de la vertu consiste donc dans l'action de bien garder la mesure et d'éviter l'excès¹³²², et la vertu est *μεσότης*, terme qui a un double sens, celui de moyenne entre deux vices contraires, et ensuite le milieu atteint grâce à cette moyenne¹³²³. Cette image de la « voie royale » ou « du juste milieu » a été reprise par toute une tradition alexandrine, juive et chrétienne avant saint Jean Cassien, et elle s'est imposée comme une forte méthode exégétique biblique¹³²⁴. La familiarité de Cassien avec la tradition exégétique alexandrine¹³²⁵ peut se trouver en partie à la base de l'emploi de cette figure de la *via regia* dans la deuxième *Conférence*. Néanmoins, il est possible aussi d'accepter également la thèse selon laquelle le concept de la *via regia* en tant que « juste milieu » est passé directement

¹³²¹ ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, tome I, éd. Publications Universitaires de Louvain et éd. Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1958, p. 45 (Livre II, ch. 6, 15-16 (1106 b 36 à 1107 a 4)).

¹³²² ARISTOTE, *ibidem*, p. 145.

¹³²³ ARISTOTE, *ibidem*, p. 151.

¹³²⁴ F. TAILLIEZ, « ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ, Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littérale », *OCP*, vol. 13, Rome, 1947, p. 299-354, ici p. 309. Tailliez traite dans son article d'une façon très systématique les textes où se trouve le mieux une exégèse de cette notion βασιλική ὁδός/*via regia* chez Philon, Clément et Origène. Notons ici brièvement les textes que nous avons considérés comme étant essentiels sur ce sujet chez ces auteurs, mais aussi pour notre analyse sur *Conf. 2, 2* : PHILON D'ALEXANDRIE dans *La migration d'Abraham*, SC47, introduction, traduction et notes par R. Cadiou, éd. CERF, Paris, 1957, p. 63 (§146) : dit : « A vrai dire il faut que l'intellect travaille non seulement à suivre Dieu sans relâche et énergiquement, mais à prendre le droit chemin sans pencher d'aucun côté, ni à droite, ni à gauche [...]. Car mieux vaut avancer au milieu du chemin, dans la voie royale de la vérité que le grand et seul Roi, Dieu [...] (Ἀμεινον γὰρ ὁδῶ τῇ μέσῃ βαδιζειν ἐστὶ τῇ πρὸς ἀλήθειαν βασιλικῇ) » ; PHILON D'ALEXANDRIE, *De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis*, introduction, traduction et notes par A. MOSES, éd. CERF, 1963, p. 132-133 (*Quod XIII*, 144) : « En tout cas, lorsque les membres de la nation visionnaire qu'on appelle Israël veulent cheminer sur cette voie, la voie royale [...] (τὴν ὁδὸν βασιλικὴν) et p. 140-141 (*Quod XIII*, 159) : « Ainsi, sans plus attendre, tâchons de marcher sur la voie royale (βασιλικῇ...ὁδῶ), nous qui nous voulons passer à côté des biens terrestres. Or la voie royale est celle qui n'a pour maître aucun particulier, mais seulement le seul Roi véritable » (βασιλικὴ ὁδός) ; CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates IV*, SC463, introduction, traduction et notes par A. Van Den Hoek et Cl. Mondésert, éd. CERF, Paris, 2001, p. 65 (Livre II, § 3) dit : « C'est pourquoi cherche, dit-il, et tu trouveras en tenant vraiment la route royale, sans dévier (τῆς βασιλικῆς ὁδῶς ἐχόμενος ὁδοῦ καὶ μὴ παρεκτρέχων) ». Clément reprend donc ici et dans *Strom.*VII, § 12, 73, 5 et § 15, 91, 5 l'histoire de la route royale du livre *Nb 21, 22* que Philon avait transposée à la route de la sagesse et de la vraie philosophie. Origène traite ce texte dans ses *Homélies sur les Nombres*, SC442, nouvelle édition par L. Doutreleau, éd. CERF, Paris, 1999, p. 100-103 (Livre XII, § 4, 1) lorsqu'il fait l'analyse de cet épisode du livre *Nb 21, 22* : « Nous prendrons la voie royale jusqu'à ce que nous ayons traversé ton territoire (*Non bibemus aquam de lacu tuo, via regali incedemus, usquequo transeamus fines tuos*) ». Tailliez souligne l'importance de la traduction latine de cette formule sous la plume du traducteur Rufin, et ainsi cette notion éminente grecque se fait connue dans l'espace de langue latine.

¹³²⁵ Selon M. DUJTH, « Cassian's use of the figure Via Regia in Collatio II « On Discretio », p.173.

chez Cassien à partir de quelques textes d'Évagre. Salvatore Marsili¹³²⁶, dans un chapitre consacré à l'identification des sources de Cassien dans l'œuvre évagrienne, compare le texte de la *Conf.* 2, 2 avec celui du texte de la Lettre 16 d'Évagre :

Conf. 2, 2 : *Quae (discretio) praetermittens utramque nimietatem via regia monachum docet semper incedere et nec dextra uirtutum permittit extolli [...] nec oblectatum remissione deflectere ad uitia sinistra concedit*¹³²⁷.

Lettre 16 : ἐπεὶ διὰ χάριτος τοῦ Θεοῦ ἐν ὁδῷ τρέχετε παρ' ἧν εἰς ἕκαστος τῶν δαιμόνων ἀτενίζων εἰς τὸν μοναχὸν εἰ εἰς τινα μετακλίνει εἰς τὴν δεξιάν ἢ εἰς τὴν ἀριστεράν, ἢ εἰ ἐν ἐκείνῃ τῇ μεσότητι τῆς βασιλικῆς ὁδοῦ ἐμπεριπατεῖ¹³²⁸.

Marsili veut montrer justement que le concept aristotélicien du « juste milieu » exprimé par le terme grec de *μεσότης*¹³²⁹, terme repris par Évagre dans sa Lettre 16, et celle de la figure de la *βασιλική ὁδός* (*via regia*), parvient chez Cassien par cette filière évagrienne.

Passons maintenant au deuxième aspect annoncé au début de ce sous-chapitre, celui du fondement scripturaire de la *via regia* et à l'analyse des textes cassiniens qui développent ce concept.

La *via regia*, expression synonyme de la *βασιλική ὁδός*, nous est parvenue avec le sens de *via publica*¹³³⁰ grâce à la traduction latine par Rufin de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée¹³³¹. Quant au sens spirituel, qui nous intéresse le plus, c'est aussi grâce à Rufin que nous le connaissons, exprimé par *via regalis* dans la traduction des *Homélies sur les Nombres* d'Origène : ce dernier cite et analyse le texte de *Nombres* 21, 21-22, qui

¹³²⁶ S. MARSILI, « Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione » p. 94, dans *Studia Anselmina*, Herder, Rome, 1936.

¹³²⁷ Selon *Conf.* 2, 2 : « [...] laquelle, se tenant également éloignée des deux excès contraires, enseigne le moine à marcher toujours par une voie royale, et ne lui permet de s'écarter ni à droite [...] ni à gauche, vers le relâchement et le vice ».

¹³²⁸ Lettre 16 : Car, par grâce vous courez sur la voie de Dieu sur laquelle chacun des démons s'attache à un moine pour voir s'il incline vers la droite ou vers la gauche, ou s'il s'avance dans ce beau juste milieu de la voie royale.

¹³²⁹ Ajoutons ici un autre texte évagrien que nous avons trouvé dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Proverbes*, p. 145 (*Scholie* 53) : « La vertu est en effet un juste milieu (*Ἡ ἀρετὴ γὰρ μεσότης*) » à comparer avec ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, tome I, p. 45 (Livre II, 5, 13 (1106 b 27) : « La vertu est juste milieu (*Μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή*) ». Dans cette *Scholie* (voir aussi les *Scholies* 98 et 249) Évagre s'approprie également l'exemple de la vertu du courage comme juste milieu entre la témérité et la lâcheté dont Aristote fait usage (Livre II, 6, 17-27 (1107 b 19-21).

¹³³⁰ Voir F. TAILLIEZ, « ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ, Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littérale » p. 299. Voir également, A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 188.

¹³³¹ EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, Livres I-IV, p. 91 (Livre II, 25, 7) : ἐπὶ τὸν Βασικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν . F.TAILLIEZ dans l'article « Notes conjointes sur un passage fameux d'Eusèbe », p.434 dans *OCP*, vol. 9, 1943, p. 431-449, explique que le mot *Βασικανὸν* recouvrirait l'expression *βασιλική ὁδός* omise par *homoeoteleuton* (une coupure au même endroit de deux fins de lignes voisines), c'est-à-dire il s'agit d'une faute de copiste absolument classique. Rien n'est moins sûr que cette hypothèse ».

raconte l'épisode biblique dans lequel Moïse promet au roi des Amorhéens, Sihôn, de traverser son territoire en ligne droite, sans se détourner à droite ou à gauche :

Voici le texte : *Moïse envoya – ou selon une variante dans quelques exemplaires : Israël envoya – des ambassadeurs à Séon, roi des Amorhéens, avec des paroles de paix, en ces termes : Nous traverserons ton pays, nous suivrons la route, nous ne dévierons ni vers un champ ni vers une vigne. Nous ne boirons pas l'eau de ta citerne. Nous prendrons la voie royale (via regali) jusqu'à ce que nous ayons traversé ton territoire* ¹³³².

En reprenant l'image biblique de la *via regia*¹³³³, Cassien l'exploite fortement d'un point de vue spirituel pour l'identifier à la *discretio* et pour enrichir sa conception spirituelle de celle-ci.

Pour revenir au texte de la deuxième *Conférence*, Cassien ne se contente pas de souligner la valeur de la « voie royale » à travers le discours attribué à Antoine, mais il fait de cette image un paradigme de la *discretio* et il imprègne de cette métaphore tout l'entretien qui suit. Pour renforcer le rôle de la *discretio* et pour montrer les conséquences catastrophiques lorsqu'elle manque, Cassien fournit à son lecteur (dans les chapitres 3 à 8) six exemples de personnages, deux de l'Ancient Testament¹³³⁴ et quatre solitaires vivant dans le désert¹³³⁵, qui n'ont pas suivi la *via regia* dans leur recherche de la perfection dans la vie spirituelle. Toutes ces histoires racontées par l'abbé Moïse poussent Germain à conclure que cette vertu de la *discretio* est sans aucun doute « la source et la racine de toutes les vertus » (*discretionem fontem quodammodo radicemque cunctarum esse uirtutum*)¹³³⁶, mais également à s'interroger sur la manière de l'acquérir et sur le fondement de la distinction entre la véritable *discretio*, celle qui vient de Dieu, et la *discretio* fautive qui est diabolique.

¹³³² ORIGENE, *Homélie sur les Nombres*, p. 100-103 (Livre XII, § 4, 1) : *Ait enim : Et missit Moyses- aut ut habetur in nonnullis exemplaribus : et missit Israel- legatos ad Seon regem Amorrhaerum uerbis pacificis dicens : Transibimus per terram tuam, per uiam transibimus, non declinabimus neque in agrum neque in vineam. Non bibemus aquam de lacu tuo, via regali incedemus, usquequo transeamus fines tuos.*

¹³³³ M. SHERIDAN, « Job and Paul. Philosophy and exegesis in Cassian's sixth Conference » p. 378, dans *From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, Studia Anselmiana, Roma, 2012, p. 365- 390.

¹³³⁴ *Conf.* 3 présente les exemples de Saul et d'Achab.

¹³³⁵ *Conf.* 2, 5 : l'exemple de l'ascète Héron, qui finit par se jeter dans un puits ; *Conf.* 2, 6 : l'exemple du frère qui s'est laissé mourir de faim en traversant le désert (voir aussi *Inst.* 5, 40) ; *Conf.* 2, 7 : l'exemple du père qui a voulu sacrifier son fils comme Abraham ; *Conf.* 2, 8 : l'exemple du moine de Mésopotamie qui s'est converti au judaïsme et à la pratique de la circoncision.

¹³³⁶ *Conf.* 2, 9.

Dans le chapitre 10, l'abbé Moïse explique aux deux amis moines, Cassien et Germain, les modalités et les conditions du processus d'acquisition de la vraie *discretio*¹³³⁷, et il donne dans les chapitres suivants (11 à 16) l'exemple de l'abbé Sérapion, du prophète Samuel et de l'Apôtre Paul. Chacun d'entre eux a reconnu la nécessité de se soumettre à l'examen des anciens à cause de leur jugement inexpérimenté. Mais nous nous arrêterons plutôt ici au chapitre 16, dans lequel Jean Cassien cite et commente 2 *Corinthiens* 6, 7 pour éclaircir son enseignement sur la « voie royale » comme « une voie moyenne et juste entre les excès ». Cassien fait usage et commente ce texte paulinien dans divers endroits de ses deux ouvrages spirituels¹³³⁸ lorsqu'il explique et développe le thème de la *via regia* comme chemin vers la pureté du cœur (*puritas cordis*). En *Conf.* 2, 16, Jean Cassien introduit le thème de l'ambidextre (*ambidexter*)¹³³⁹ par rapport à la *via regia*. Ce thème est associé à l'idée exprimée par les « armes de justice » et sert à montrer la capacité du moine d'adhérer à la *via regia*¹³⁴⁰. Voilà donc ce qu'affirme Cassien à partir des mots de l'Apôtre :

*Munis de droite et de gauche des armes de justice, selon la parole de l'Apôtre, gardons les tempéraments raisonnables, et sous la guide de la discrétion, passons entre les deux extrêmes, sans jamais consentir à nous laisser emporter, pour la pratique de l'abstinence, hors de la voie qui nous fut enseignée, mais aussi sans tomber, par un relâchement funeste, dans les désirs de la gourmandise et de l'intempérance*¹³⁴¹.

¹³³⁷ Nous traiterons de ce thème dans notre sous-chapitre suivant « XII.4. Les conditions pour l'acquisition de la *discretio* ».

¹³³⁸ Jean Cassien cite 2 *Co* 6, 7 environ six fois : *Inst.* 11, 4 ; *Conf.* 2, 16 ; *Conf.* 6, 9 (2 fois) ; *Conf.* 6, 10 (2 fois).

¹³³⁹ *Ambidexter, tri* : celui qui se sert des deux mains avec égale facilité – terme dont Cassien fait usage explicitement que dans la *Conf.* 6, 10 (5 fois). Au début du chapitre 10 de la *Conf.* 6, Cassien en reprenant l'équivalent grec *ἀμφοτεροδέξιοι* du terme latin d'*ambidexter* explique son origine en disant que : *Isti sunt ergo qui figuraliter in scripturis sanctis ἀμφοτεροδέξιοι, id est ambidextri nuncupantur, ut ille Aoth in libro Iudicum fuisse describitur, qui utraque manu utebatur pro dextera.* (Voir *Septuaginta*, édité par Alfred Rahlfs, volume I, éd. Württemberg Bible Society, Stuttgart, 1935, p. 487). Avant Cassien c'est son prédécesseur Origène qui dans ses *Homélie sur les Juges*, p. 108-111 (*Homélie* 3, 5) interprète le texte du *Juges* 3, 15 ainsi : « Clamaverunt filii Istrahel ad Dominum et suscitavit iis Dominus salvatorem Atoh filium Gera, filii Gemini, virum ambidextrum. *Ecce qualis est iste qui suscitatur ad salvandum Istrahel. Nihil habet in se sinistrum, sed utramque manum dextram habet ; hoc est enim quod dicitur ambidexter* ». En fait, Cassien reprendra la même interprétation. Toutefois, dans son étude M. SHERIDAN (« Models and Images of Spiritual Progress in the Works of John Cassian », p. 295-296, en soulignant que Jean Cassien n'est pas le premier qui ait vu dans la figure que représente l'*ambidexter* du *Juges* 3, 15 un paradigme pour le progrès spirituel soutient la thèse que le mot latin d'*ambidexter* qui se trouve cependant dans la traduction de Jérôme des *Homélie sur les Psaumes* pourrait être la source de l'emploi de Cassien, même si l'explication donnée ici est différente de celle proposée par Cassien. Dans le texte fourni par Jérôme la traduction est la suivante : *ἀμφοτεροδέξιοι scribitur, id est, utramque manum dexteram habens, quem nos latine ambidextrum possumus dicere..*

¹³⁴⁰ Voir M. DUJTH, « Cassian's use of the figure Via Regia in Collatio II « On Discretio », note de bas page 13 p.171; B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures.*, p. 46.

¹³⁴¹ *Conf.* 2, 16 en citant 2 *Cor.* 6, 7 : *Quapropter secundum apostolum per arma iustitiae quae dextris sunt a sinistris recto moderamine transeundum est ita inter utrasque nimietates discretione moderante gradiendum,*

Nous rencontrons dans cet exposé le binôme¹³⁴² « droite (*dextera*) – gauche (*sinistra, laeua*) », un outil méthodologique récurrent chez Cassien¹³⁴³. Si la double image employée indique en quelque sorte la voie d'accès juste au milieu, on observe comme conséquence que la droite et la gauche représentent les deux extrêmes, les deux excès¹³⁴⁴. Néanmoins, Cassien ne précise pas dans le contexte de la *Conf.* 2, 16 ce qu'il entend littéralement par la *dextera* et par la *sinistra*. Mais il le fait dans la sixième *Conférence (De nece sanctorum)* lorsque, par l'entretien de l'abbé Théodore, Cassien reprend son commentaire sur 2 *Corinthiens* 6, 7¹³⁴⁵ en disant :

Par les armes de justice à droite et à gauche, - c'est-à-dire parmi l'honneur et l'ignominie, parmi la mauvaise et la bonne renommée [...]. Ainsi, tout ce qui passe pour prospérité, et qui tient la droite – c'est ce que le saint Apôtre désigne par les termes d'honneur et de bonne renommée, - tout ce qui passe pour adversité, et qui tient la gauche, - ceci est exprimé évidemment par l'ignominie et la mauvaise renommée, - devient au parfait (les) armes de justice, s'il reçoit d'un cœur magnanime ce qui lui arrive¹³⁴⁶.

Plus loin dans le même chapitre Cassien conclut ainsi :

Il (le juste, le parfait) va par un chemin uni, une route royale. Il demeure en sa belle tranquillité, d'où les joies qui surviennent ne l'ébranlent point, si l'on peut ainsi parler, vers la droite, ni les assauts de l'adversité ne le poussent vers la gauche, vaincu par la tristesse¹³⁴⁷.

On observe un déplacement opéré par Cassien, une évolution par rapport au discours attribué à saint Antoine sur la manière de concevoir la *via regia*. La « voie royale » qui établit le chemin entre les excès contraires, dont Antoine parlait, devient maintenant, à partir de l'analyse liée à 2 *Corinthiens* 6, 7 une voie par laquelle s'accomplit la « tranquillité

ut nec a traditio continentiae tramite nos adquiescamus abduci nec rursus remissione noxia in gulae uentrisque desideria concidamus.

¹³⁴² B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 46.

¹³⁴³ Voir par exemple notre chapitre sur « VIII. La signification du *homo interior* à partir du binôme extérieur-intérieur ».

¹³⁴⁴ B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 46.

¹³⁴⁵ Cassien fait usage de ce texte paulinien environ six fois : *Inst.* 11, 4 ; *Conf.* 2, 16 ; *Conf.* 6, 9 (2 fois) ; *Conf.* 6, 10 (2 fois).

¹³⁴⁶ *Conf.* 6, 9 : *Per quae et in alio loco idem apostolus se transisse describit, cum dicit : per arma iustitiae quae a dextris sunt et a sinistris, id est per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam [...]. Omnia ergo quae prospera reputantur et dextrae dicuntur partis, quae sanctus apostolus gloriae et bonae famae uocabulo designauit, illa etiam quae existimantur aduersa, quae per ignobilitatem et infamiam euidenter expressit quaeque a sinistris esse describit, efficiuntur uiro perfecto arma iustitiae, si inlata sibi magnanimiter sustentauerit.*

¹³⁴⁷ *Conf.* 6, 9 : *sed itinere plano ac **via regia** semper incedens, ab illo **tranquillitas** statu nequaquam laetitia superueniente quasi in **dexteram** motus nec ingruentibus aduersis tristitiaque dominante uelut **ad laeuam** rursus impulsus.*

(*tranquillitas*) », une notion employée par Cassien pour nommer la pureté du cœur (*puritas cordis*)¹³⁴⁸.

Dans le chapitre suivant (Conf. 6, 10), Cassien se sert de l'image allégorique biblique de l'ambidextre de *Juges* 3, 15 pour expliquer et argumenter davantage sa doctrine spirituelle du discernement. Il affirme dans un premier temps que la qualité d'ambidextre est une vertu que nous possédons au sens spirituel. Il identifie la prospérité (spirituelle) avec la main droite et l'adversité avec la main gauche, mais cette vertu ne s'achève que par un bon usage si nous guidons les deux éléments (*dextera* et *sinistra*) pour qu'ils deviennent, selon les paroles de l'Apôtre, les « armes de justice » (*arma iustitiae*)¹³⁴⁹. Il continue son exposé en définissant l'homme intérieur (*homo interior*) comme composé de deux parties essentielles métaphoriquement représentées par les « deux mains (*duo manus*) », et dans lequel le véritable signe de la manifestation de la vertu consiste dans le bon usage de l'une et de l'autre devenues une seule main droite¹³⁵⁰. Par la suite, il précise ce qu'il comprend effectivement par la main droite et par la main gauche dans le schéma du progrès spirituel : « le juste a sa main droite : c'est le succès spirituel (*habet uir sanctus dexteram, successus uidelicet spirituales*) et « il a semblablement sa main gauche – le tourbillon des tentations (*habet similiter et sinistram, cum temptationum turbinibus implicatur*) »¹³⁵¹. La clé cassinienne pour procurer la manière d'arriver à la perfection de cette vertu, qui est finalement la *discretio*, se trouve dans ce passage :

Que l'on nous donne maintenant un homme qui, parmi les conjonctures que nous avons dites de droite, ne s'enfle point du poison subtil de la vaine gloire, et parmi celles de gauche combatte d'une âme si virile que, bien loin de succomber au désespoir, il se fasse plutôt de l'adversité, par sa patience, une arme pour s'exercer à la vertu ! Celui-là se sert des deux mains comme de la droite ; Triomphant dans l'un et l'autre combat, il cueille à droite comme à gauche la palme de la victoire¹³⁵².

¹³⁴⁸ Voir notre chapitre « X.3. La *puritas cordis* et les notions proches », où nous avons remarqué que l'une des définitions cassiniennes de la pureté du cœur est « *mentis nostrae puritatem tranquillitatemque* » (Cf. Conf. 1, 7).

¹³⁴⁹ Conf. 6, 10 : *Quam uirtutem ita poterimus nos quoque intellectualiter possidere, si ea quae prospera sunt dextraque cesentur et ea quae auersa sunt ac sinistra dicuntur bono rectoque usu ad partem fecerimus dexteram pertinere, ut quaecumque fuerint inlata fiant nobis secundum apostolum arma iustitiae.*

¹³⁵⁰ Conf. 6, 10 : *Duabus namque partibus et ut ita dixerim manibus interiorem hominem nostrum subsistere peruidemus, nec quisquam sanctorum carere hac sinistra quam dicimus potest : sed in hoc uirtus perfecta discernitur, si utramque in dextram bene utendo conuertat.*

¹³⁵¹ Conf. 6, 10.

¹³⁵² Conf. 6, 10 : *Quisquis igitur in illis quae dextrae partis esse praediximus minime fuerit subintrante gloria uanitatis elatus et in istis quae sinistrae partis sunt uiriliter dimicans nulla desperatione conciderit ac potius*

Après avoir observé les qualités abstraites de la personne ambidextre, Cassien nous offre deux exemples concrets de personnages de l’Ancien Testament qui ont réussi à se tenir juste au milieu, c’est-à-dire sur le droit chemin de la « voie royale » (*via regia*). Ceci permet de compléter le tableau ou, peut-on dire, d’incarner le modèle de l’homme qui a réussi à parvenir à cet état de la vertu. Il s’agit d’abord de Job¹³⁵³, qui attire l’attention par sa vie vertueuse menée au milieu de toutes les événements bons et mauvais, c’est-à-dire dans un équilibre spirituel qui montre un réel discernement. Ensuite, Cassien ajoute au même rang la personnalité du patriarche Joseph¹³⁵⁴, dont la vie montre qu’il est « ambidextre ». Cassien introduit par la suite, par une nouvelle phrase, l’argument et en même temps l’autorité de la parole paulinienne du 2 *Corinthiens* 6, 7-8, sur laquelle il s’est appuyé également dans la deuxième *Conférence* et dans le chapitre précédent de cette sixième *Conférence* pour confirmer de nouveau l’importance de la « voie royale » et la qualité de ces hommes qui la suivent :

Oui, c’est à bon droit que de tels hommes et ceux qui leur ressemblent sont appelés ambidextres. Il se servent également des deux mains comme de la droite, et passant par les mêmes extrémités que l’Apôtre énumère, ils s’écrient aussi avec lui : *Par les armes de justice à droite et à gauche, parmi l’honneur et l’ignominie, parmi la bonne et la mauvaise renommée...*¹³⁵⁵.

La figure de l’ambidextre est finalement une autre méthode spirituelle pour fonder sa doctrine de la *discretio*, et en se servant du principe d’interprétation des Écritures au moyen des Écritures, saint Jean Cassien présente à l’attention de son lecteur un texte du *Cantique des Cantiques*¹³⁵⁶, comme un témoignage de son enseignement sur l’ambidextre :

Salomon aussi parle de la droite et de la gauche par la bouche de l’épouse, au Cantique des cantique : *Sa main gauche soutiendra ma tête, et sa droite me tiendra embrassée*. Par-là, l’épouse témoigne qu’elles sont utiles l’une et l’autre. Elle distingue cependant entre les deux. Elle place la première sous la tête, parce que ce qui est contraire, en nous, doit être soumis à l’organe principale de l’âme, au chef ; aussi bien, l’adversité n’a-t-elle que l’utilité immédiate de nous exercer et instruire au salut, et de nous rendre parfaits dans la patience. Mais pour la droite, elle souhaite d’en être serrée

de contrariis arma quaedam patientiae ad exercitium uirtutis adsumpserit, utraque manu utetur pro dextera et in utroque actu triumphator effectus tam de sinistro statu quam de dextro palmam uictoriae consequetur.

¹³⁵³ Conf. 6, 10 : *Qualem beatum Job meruisse, qui utique per dexteram coronabatur...*

¹³⁵⁴ Conf. 6, 10 : *Ambidextrum merito dixerim et Ioseph...*

¹³⁵⁵ Conf. 6, 10 cite 2 Cor 6, 7-8 : *Hi ergo eorumque consimiles recte ἀμφοτεροδέξιοι, id est ambidextri nuncupantur. Utraque enim manu utuntur pro dextera et inter haec quae apostolus dinumerat transeuntes pariter dicunt : per arma iustitiae quae a dexteris sunt et a sinistris, per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam, et cetera.*

¹³⁵⁶ B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 47

d'une indissoluble étreinte, qui la réchauffe et la garde à jamais unie à son époux dans un embrassement sauveur ¹³⁵⁷.

Par cette citation du livre de Salomon, Cassien introduit une exégèse allégorique originale dans laquelle, en utilisant de nouveau les mots clés « main droite » et « main gauche », il reprend l'interprétation paulinienne pour laquelle la gauche symbolise les adversités qui doivent être soumises « à l'organe principal de l'âme (*principali cordis*) »¹³⁵⁸. Autrement dit, les passions doivent être soumises à la domination du cœur (*cor*) qui est, selon Cassien, le siège de la raison. Cette exégèse est originale car elle ne suit pas celle d'Origène¹³⁵⁹, même si l'image de l'épouse employée par Cassien pour désigner l'âme qui veut atteindre la perfection correspond sans aucun doute à l'exégèse origénienne¹³⁶⁰.

Cassien achève son exposé sur l'ambidextre avec les mots de l'abbé Théodore qui cite l'*Épître aux Philippiens* 4, 11-13, et met en lumière l'idée que l'Apôtre Paul lui-même incarne ce type de personne :

Tel se dépeint le véritable ambidextre que fut le docteur des Gentils : J'ai appris à me contenter de l'état où je me trouve. Je sais vivre pauvrement, je sais aussi vivre dans l'abondance. Ayant éprouvé de tout, je suis fait à tout, à la satiété et à la faim, à l'abondance et à la détresse. Je puis tout en celui qui me fortifie ¹³⁶¹.

Pour finir ce sous-chapitre consacrée à la *discretio* rappelons les paroles de saint Antoine et des anciens réunis autour de lui, proclamant à la fin de leur conférence : « la mère,

¹³⁵⁷ *Conf.* 6, 10 : *De qua dextera uel sinistra ita Salomon ex persona sponsae loquitur in Cantico Canticorum* : laeua eius sub capite meo, et dextera eius amplexabitur me. *Quas licet utrasque utiles esse significet, tamen illam sub capite suo ponit, quia subiacere debent aduersae partes principali cordis. Ad hoc siquidem tantum utiles sunt, ut pro tempore nos exerceant et erudiant ad salutem ac perfectos ad patientiam reddant. Dexteram uero ad confouendam se ac perpetuo conseruandam salutari amplexu sponsi sibimet cohaerere atque insolubiliter ei optat innecti.*

¹³⁵⁸ Voir notre sous-chapitre «IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint » où nous avons expliqué que cette expression latine de *principali cordis* est la traduction du terme stoïcien τό ἡγεμονικόν - voir ORIGÈNE, *Traité des Principes*, SC 269, tome IV, p. 20 note 17 : « Le dernier mot (ἡγεμονικόν) est très employé par Origène, chez qui il est synonyme de νοῦς d'origine platonicienne et du biblique καρδιά, pour désigner l'intelligence, partie supérieure de l'âme ; dans les versions rufiniennes et hiéronymiennes, il est traduit par *principale cordis*, ouo *mentis* ou *animae*, expression qui passera chez les auteurs médiévaux ». Cassien fait usage de cette expression *principale cordis* environ sept fois : *Inst.* 6, 2 ; *Inst.* 8, 22 ; *Conf.* 5, 14 ; *Conf.* 6, 10 ; *Conf.* 7, 12 ; *Conf.* 20, 9 ; *Conf.* 24, 12.

¹³⁵⁹ Voir ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, p. 95 (*Hom.* II, 9).

¹³⁶⁰ Sur ce sujet voir également B. G. JEDRZEJCZAK, *Cassien et les Écritures*, p. 48 note de bas page 165.

¹³⁶¹ *Conf.* 6, 10 en citant *Ph* 4, 11-13 : *Qualem se ille uerus ambidexter doctor gentium fuisse testatur dicens* : ergo enim didici in quibus sum sufficiens esse. Scio et humiliari, scio et abundare : ubique et in omnibus institutus sum, et saturari et esurire et abundare et penuriam pati. Omnia possum in eo qui me confortat.

gardienne et modératrice de toutes les vertus, c'est la discrétion » (*Omnium namque uirtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est*)¹³⁶².

XII.4. Les conditions de l'acquisition de la *discretio*

La vertu du discernement est totalement fondamentale dans l'économie de la *puritas cordis* et le moyen de l'obtenir est, nous dit Cassien, l'*humilité* et l'*ouverture du cœur*. Ces deux aspects sont les deux piliers permettant pour Cassien de définir l'*obéissance aux Anciens*. Par l'intermédiaire de Moïse, Cassien nous dit :

La vraie discrétion ne s'acquiert qu'au prix d'une vraie humilité. De celle-ci la première preuve sera de laisser aux anciens le jugement de toutes ses actions et de ses pensées mêmes, tellement que l'on ne se fie pour rien à son sens propre, mais qu'en toutes choses l'on acquiesce à leurs décisions, et que l'on ne veuille connaître que de leur bouche ce qu'il faut tenir pour bon, ce qu'il faut regarder comme mauvais ¹³⁶³.

L'*humilité* est l'une des vertus qui occupe une place assez importante dans le schéma du progrès spirituel proposé par Cassien¹³⁶⁴. L'abbé Moïse reprend les idées de Pinufius, qui avait présenté et annoncé les signes de la vraie humilité dans les *Inst.* 4, 39¹³⁶⁵, et explique maintenant que la première preuve de sa manifestation est l'ouverture totale du cœur par laquelle le moine laisse « aux anciens le jugement de toutes ses actions et pensées » ; ainsi naît une relation de soumission ou d'obéissance aux anciens qui seule donne accès à

¹³⁶² *Conf.* 2, 4.

¹³⁶³ *Conf.* 2, 10 : *Vera, inquit, discretio non nisi uera, humilitate conquiritur. Cuius humilitatis haec erit prima probatio, si uniuersa non solum quae agenda sunt, sed etiam quae cogitantur, seniorum reseruentur examini, ut nihil suo quis iudicio credens illorum per omnia definitionibus acquiescat et quid bonum uel malum debeat iudicare eorum traditione cognoscat.*

¹³⁶⁴ Pour l'importance de la vertu de l'*humilitas* voir le premier sous-chapitre intitulé « *Humilitas* » du chapitre « X.3. La *puritas cordis* et les notions proches ».

¹³⁶⁵ Dans le livre IV de ses *Institutions* Cassien met à la disposition de son lecteur une liste entière des indices (*indiciis*) concernant la reconnaissance de la vraie humilité (*humilitas*) : *Et voici les signes (indiciis) auxquels se reconnaît l'humilité (humilitas) premièrement si l'on a mortifié la volonté propre ; deuxièmement, si l'on a rien caché à son ancien non seulement de toutes ses actions, mais même de toutes ses pensées (cogitationum) ; troisièmement, si l'on ne s'appuie pas sur son propre discernement (suae discretioni), mais que l'on s'en remet en tout au jugement de son ancien, avide que l'on est d'entendre ses avertissements, quatrièmement, si l'on obéit (oboedientiae) en tout sans aigreur et si l'on pratique constamment la patience (patientiae) ; cinquièmement, si bien loin de faire aucun tort à personne, on ne s'afflige même pas des injures que l'on reçoit des autres ; sixièmement, si l'on n'ose rien faire d'autre que ce recommande la règle commune ou l'exemple des anciens ; septièmement, si l'on est content d'avoir les choses les plus viles, et si l'on se regarde comme un mauvais ouvrier, qui ne mérite pas ce qui lui est offert ; huitièmement, si l'on se déclare le dernier de tous, non de parole seulement et comme du bout des lèvres, mais dans un sentiment intérieur du cœur (sed intimo cordis) ; neuvièmement, si l'on retient sa langue, si l'on n'élève pas la voix ; dixièmement, si l'on ne se laisse pas aller trop facilement à rire.*

l'acquisition du *discernement*. Une telle attitude présuppose une mortification profonde de la volonté, comme nous disait le même Pinufius¹³⁶⁶. Nous avons ici une réalité essentielle de la tradition monastique dès le début du monachisme, soulignée par Cassien lui-même¹³⁶⁷, et qui devient obligatoire dans la recherche de la perfection spirituelle.

Nous pourrions nous interroger sur la raison pour laquelle Cassien assigne une telle importance au concept d'« obéissance aux anciens ». Mariette Canévet¹³⁶⁸ considère que ce choix est lié à la nature déséquilibrée de l'homme, puisque c'est pour cette raison que Moïse exhorte à l'obéissance absolue par le renoncement au jugement propre de la part du jeune moine. En effet, ce-dernier, n'ayant pas encore atteint la maturité spirituelle, se trouve toujours dans ce déséquilibre initial du jugement dont souffre la personne humaine.

Jean Cassien reprend cette exhortation à l'acquisition de la vertu de discernement à travers l'humilité dans le chapitre 16 de la deuxième *Conférence*, lorsqu'il dit :

Efforçons-nous de tout notre pouvoir d'acquérir, par la vertu d'humilité, le bien de la discrétion, qui saura nous garder indemnes des deux excès opposés (*Omni igitur conatu debet discretionis bonum uirtute humilitatis adquiri, quae nos inlaesos ab utraque potest nimietate seruare*)¹³⁶⁹.

Il met ici en évidence la relation entre l'*humilitas, via regia* et *discretio*.

Pour finir notre analyse de la vision cassinienne de la *discretio*, nous porterons notre attention sur la *Conférence XXIV (De mortificatione)*. Par cet entretien avec l'abbé Abraham, notre auteur invite plusieurs fois son lecteur à prendre conscience d'un côté de la valeur de la *via regia*¹³⁷⁰, et de l'autre côté de l'importance de l'acquisition et de l'usage du discernement en vue d'atteindre la pureté de l'homme intérieur¹³⁷¹. Tout cela fait écho à la deuxième *Conférence* de l'abbé Moïse sur la *discretio*.

¹³⁶⁶ *Inst.* 4, 39.

¹³⁶⁷ *Conf.* 2, 10 : et quid bonum uel malum debeat iudicare eorum traditione cognoscat ; *Conf.* 2, 13 : sed maiorum traditionibus institutos. Cassien invoque cette tradition des anciens maintes fois dans ces ouvrages : *Inst.* 5, 2, *Conf.* 2, 24 ; *Conf.* 18, 7 ; *Conf.* 24, 1. Voir également G. BARDY, « Discernement des esprits. Chez les Pères », p. 1247-1254, dans *Dictionnaire d'ascétique et mystique*, Tome III, éd. Beauchesne, Paris, 1957, col. 1251.

¹³⁶⁸ M. CANEVET, *Le discernement spirituel à travers les âges*, p. 141.

¹³⁶⁹ *Conf.* 2, 16.

¹³⁷⁰ *Conf.* 24, 24 : *Nos, inquam, nos esse manifestum est, qui semitas domini rectas ac leues paruis ac duris desideriorum cautibus asperamus, qui uiam regiam apostolicis ac propheticis silicibus communitam sanctorumque omnium atque ipsius domini uestigiis conplantam ...* ; *Conf.* 24, 5 : *Ergo secundum meram domini traditionem via regia suauis ac leuis est, licet dura et aspera sentiatur.*

¹³⁷¹ *Conf.* 24, 3 ; *Conf.* 24, 5 lorsqu'il se sert de l'épisode du *1 Samuel* 17 pour mettre en évidence la façon de se servir de David d'une prudente discrétion (*prudenti discretione*) ; *Conf.* 24, 16.

Dans le chapitre 3 de la *Conférence XXIV*, Cassien condamne, par les paroles de l'abbé Abraham, le travail en dehors de la cellule. Il explique que celui qui travaille d'une manière permanente pour « la pureté de l'homme intérieur » (*qui de interioris hominis puritate peruigilem sollicitudinem gerit*)¹³⁷² doit « faire de sa cellule un séjour fixe et immuable » (*de cellulae fixa atque immobili statione*)¹³⁷³ et donc il ne doit pas se laisser pousser au travail en plein air. Travailler dehors signifierait en quelque sorte « répandre ses pensées dans l'espace ouvert, et toute la direction de son âme, ce regard¹³⁷⁴ vers l'unique but, qui est quelque chose de si subtil, s'évanouirait parmi tant d'objets divers »¹³⁷⁵. Avec cette explication, on voit les conséquences concrètes de l'apprentissage du discernement. Jean Cassien réactualise ainsi le thème de la première *Conférence*¹³⁷⁶ de l'abbé Moïse, relatif au but (*destinatio*) qui est la pureté du cœur (*puritas cordis*). La conséquence néfaste de l'abandon de la cellule par le moine est l'éparpillement de toute son attention mentale et donc l'éloignement de ce but, et elle est exprimée cette fois-ci par l'expression « la direction de son âme (*mentis directio*) » qui nous fait songer à l'autre expression équivalente que Cassien utilise pour la partie raisonnable de l'âme, *principale cordis*¹³⁷⁷. En éliminant le travail à l'extérieur de la cellule, tenu pour incompatible avec l'attention exclusive des pensées pour Dieu et réalités divines, notre conférencier remet au premier plan sa doctrine spirituelle du but (*skopos, destinatio*), et l'importance de la cellule comme symbole par excellence d'intériorisation pour le moine ermite. Il ajoute et explique ensuite que la manifestation d'une sage discrétion a besoin d'un habitat clos :

Attentif et sans mouvement, il (le moine) guette dans les profondeurs tranquilles de son cœur la troupe nageante de ses pensées. Comme d'un écueil surplombant, il plonge jusqu'au fond un regard avide, et discerne d'un œil sagace celles qu'il doit, avec sa ligne, tirer jusqu'à soi, celles aussi

¹³⁷² *Conf.* 24, 3.

¹³⁷³ *Conf.* 24, 3.

¹³⁷⁴ L'utilisation par Cassien de terme *intuitus*, regard, est une autre façon d'exprimer son équivalent qu'on rencontre dans *Inst.* 8, 1 œil intérieur (*oculum mentis*) et *Conf.* 3, 6 *nostros oculos mentemque*.

¹³⁷⁵ *Conf.* 24, 3 : *et ita uelut in apertum effusis cogitationibus omnem mentis directionem ac subtilissimum certe illius destinationis intuitum per diuersa dispergat.*

¹³⁷⁶ *Conf.* 1, 5 : *Ita igitur et nostri propositi finis quidem secundum apostolum uita aeterna est, ita eodem pronuntiate : habentes quidem fructum uestrum sanctificationem, finem uero uita aeternam (Rm. 6, 22), scopos uero est puritas cordis, quam sanctificationem non inmerito nuncupauit, sine qua praedictus finis non poterit adprehendi ; ac si dixisset aliis uerbis : habentes quidem scopon uestrum in cordis puritate, finem uero uitam aeternam.*

¹³⁷⁷ Voir *supra* note de bas page sur *principale cordis*.

qu'il laissera de côté et écartera, tels des poissons mauvais et dangereux ¹³⁷⁸.

Nous pouvons donc conclure que cette invitation à l'introspection et à la surveillance des pensées entre les murs de la cellule devient l'une des conditions pour la vie spirituelle du moine, afin qu'il arrive à l'acquisition et à la manifestation de l'exercice de son jugement pour discerner avec une sage discrétion (*sagaci discretione*) les bonnes pensées des mauvaises.

Dans le chapitre 14 de cette dernière *Conférence*, Germain, l'ami de Cassien, demande à l'abbé Abraham quelle était la source de leur illusion de vouloir convertir autrui. Lui et Cassien veulent aussi savoir quelles en sont les causes et les remèdes. L'abbé Abraham ne se contente pas de leur dire simplement qu'il s'agit du vice de la *cénodoxie* (vaine gloire) mais il développe un récit dans lequel il encadre d'une manière très pédagogique ce vice dans l'homme entier. Il explique à ses deux partenaires de discussion que l'homme est composé de trois éléments essentiels : « Or, les sages y distinguent trois facultés, la raisonnable (*λογικόν*), l'irascible (*θυμικόν*) et la concupiscible (*ἐπιθυμητικόν*) »¹³⁷⁹. De même, dit-il, chaque élément (ou puissance) est touché par des vices particuliers, et la *cénodoxie* se manifeste dans la partie raisonnable (*λογικόν*) ; elle attaque donc le rationnel en l'homme, la partie supérieure de l'âme, et agit sur lui.¹³⁸⁰ Par la suite, Cassien assigne le petit chapitre 16 à une réponse concrète qui contient à la fois la source, l'origine de ce mal dont Cassien et son ami Germain souffraient, et les remèdes pour guérir :

Si donc vous voulez connaître la source et l'origine du mal dont vous souffrez, sachez que c'est la partie raisonnable de votre âme qui a été blessé ; car c'est d'elle que pullulent les vices de la présomption et de la vaine gloire. Et par conséquent, il faut traiter ce membre principal, si je puis dire, par le jugement de la discrétion et de la vertu d'humilité : puisque c'est ensuite de son altération que, pensant être parvenus au sommet de la perfection et vous jugeant capables de former les autres, l'élévation de la vaine gloire vous a emportés dans les futiles divagations que vous m'avez confessées. Il vous sera facile de retrancher toutes ces frivolités, lorsque vous serez une fois fondés, comme je viens de dire, dans l'humilité de la vraie discrétion. Alors, touchés de contrition, vous apprendrez quelle œuvre laborieuse et malaisée c'est pour chacun de sauver son âme ; et que vous acquerrez la conviction profonde que, bien éloignés de pouvoir

¹³⁷⁸ *Conf.* 24, 3 : *in tranquillissimo cordis sui profundo agmina cogitationum natantia intentus atque immobilis captet et tamquam de prominenti scopulo curiose profunda prospectans, quas ad se hamo adtrahere debeat salutari, quas uero tamquam malos et noxios pisces neglegat ac refutet, sagaci discretione diiudicet.*

¹³⁷⁹ *Conf.* 24, 15 : *Quam cum sapientissimi quique tripertitae definiant esse uirtutis, necesse est ut aut λογικόν, id est rationabile, aut θυμικόν, id est irascibile, aut ἐπιθυμητικόν, id est concupiscibile ...*

¹³⁸⁰ Voir *supra* notre chapitre « II.1.c) Une définition de la *πρακτική* évagrienne » ; également cf. ÉVAGRE, *TP* 89 : « Étant donné que l'âme raisonnable est tripartite... ».

enseigner les autres, vous avez encore besoin vous-mêmes du secours d'un maître ¹³⁸¹.

Nous avons commencé notre analyse des conditions de l'acquisition de la *discretio* par un texte décisif (Conf. 2, 10)¹³⁸² de la pensée spirituelle cassinienne, texte qui révèle que l'*humilitas* va de pair avec l'*obéissance aux anciens* pour réaliser pleinement le discernement. Nous finirons par ce chapitre 16 de la *Conférence XXIV*, qui est d'une part un écho de la thèse exprimée par les paroles de l'abbé Moïse, et d'autre part doit être compris comme un épisode dont Cassien se sert pour récapituler à la fin de ses *Conférences* l'un des points fondamentaux de son anthropologie : la *puritas cordis* ne peut jamais être atteint et par conséquent l'accès à la contemplation n'est pas possible. Dans ce passage, Cassien fait de nouveau usage d'un vocabulaire médical et montre que les vices sont des maladies spirituelles dont les remèdes doivent aussi être spirituels, comme il l'a montré maintes fois tout au long de ses livres des *Institutions* lorsqu'il traitait des huit vices capitaux. Cette fois-ci il souligne que la maladie de la vaine gloire (*de spiritu cenodoxiae*), qui a fait l'objet du livre XI des *Institutions*, est la source et l'origine de la souffrance des deux moines. Elle a blessé la partie raisonnable de leur âme (*rationabilem mentis, λογικόν*), présentée comme « le membre principal (*primum animae ...membrum*) » de l'âme humaine. Il en ressort la gravité de ce vice et l'importance des remèdes à prescrire. Comme ce vice de la vaine gloire touche le rationnel de l'homme et par sa manifestation devient un obstacle à l'acquisition de la vertu du discernement, l'abbé Abraham indique comme traitement, comme Moïse avant lui, l'humilité (*humilitas*), par laquelle on parvient à la vraie *discretio* : le discernement est reçu *dans* et *par* l'*humilitas*. Une fois arrivé à cet état d'*humilitas*, le moine se trouve d'une manière permanente dans ce que présuppose l'obéissance aux anciens. Rappelons que dans toute la tradition monastique, tant orientale qu'occidentale, la relation

¹³⁸¹ Conf. 24, 16 : *Et idcirco si fontem uitii huius et originem uultis agnoscere, rationabilem mentis uestrae atque animae portionem uoueritis esse corruptam, ex qua uel praesumptionum uel cenodoxiae solent uitia pullulare. Proinde hoc primum animae uobis ut ita dixerim membrum rectae discretionis iudicio et humilitatis uirtute curandum est, quo uitiatum dum non solum ad perfectionis iam peruenisse fastigia, sed etiam docere alios posse uos creditis et ad eruditionem ceterorum sufficientes atque idoneos iudicatis, per elationem cenodoxiae hac quam patefecit uestra confessio peruagationum uanitate raptamini. Quas amputare deinceps absque difficultate poteritis, si uerae discretionis ut dixi humilitate fundati quam laboriosum quamque difficile sit unicuique nostrum saluare animam suam mentis uestrae contritione discatis, et intimo cordis adfectu non modo longe uos ab illa docendi praesumptione submotus, uerum etiam adhuc egere doctoris agnoscatis auxilio.*

¹³⁸² Conf. 2, 10 : *Vera, inquit, discretio non nisi uera, humilitate conquiritur.*

entre le jeune moine et l'abbé est vue comme indispensable, fondatrice¹³⁸³ de la vraie vie spirituelle. D'ailleurs, comme nous l'avons observé, Cassien fonde sa thèse sur le discernement¹³⁸⁴ en invoquant la figure d'Antoine et ses paroles et montre la portée du rôle de la paternité spirituelle dans la progression de la vie spirituelle, car c'est celle-ci qui aide le moine à comprendre le discernement et de le mettre réellement en œuvre.

Conclusions

En définissant la *discretio* comme « une voie moyenne et juste entre les excès », Cassien institutionnalise dans une certaine mesure cette vertu qui devient une règle fondamentale dans l'économie de la perfection de la vie spirituelle du moine. Michel Foucault parle du rapport entre le monachisme et l'ascétisme de l'époque de Cassien et du fait qu'un rôle principal des institutions monastiques consiste dans une façon d'organiser et de donner un corps institutionnel au mouvement ascétique dans le but d'éviter les excès individuels et les divergences comportementales et doctrinales¹³⁸⁵. À ses dires, nous pouvons ajouter les paroles de Mariette Canévet qui apprécie que par sa manière de traiter et de concevoir le *discernement*, et « en mettant l'accent sur l'importance des manifestations visibles et des actes concrets parmi les indices de discernement, [saint Jean Cassien] a contribué à faire évoluer la notion du discernement vers celle d'une *discretio* comme sens de l'équilibre et de la vertu mesurée à la pratique cénobitique ». Nous dirions que la pratique anachorétique est également concernée, car lorsqu'il définit la *discretio* comme la « mère, gardienne et modératrice de toutes les vertus (*Omnium namque uirtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est* »¹³⁸⁶, l'abbé Moïse s'adresse en égale mesure aux cénobites et aux anachorètes. Autrement dit, par cette définition Cassien met en lumière la fonction directrice et modératrice de cette vertu, d'où ressort ainsi son rôle d'assurer et de rétablir l'équilibre à l'intérieur de la personne humaine¹³⁸⁷.

¹³⁸³ Pour une étude intéressante et captivante de la relation entre le novice et l'ancien dans les textes de Cassien, mais aussi pour une vision comparative avec la relation entre le disciple et le maître dans l'Antiquité il faut consulter M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, p. 123-160.

¹³⁸⁴ Cf. *Conf.* 2, 2.

¹³⁸⁵ M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, p. 124.

¹³⁸⁶ *Conf.* 2, 4.

¹³⁸⁷ M. OLPHE-GALLIARD, « La pureté du cœur d'après Cassien », p. 38.

Le discernement proposé par Cassien, élément essentiel de son anthropologie, est celui qui assure le passage entre la *πρακτική* et la *θεωρητική*. Il éclaire en même temps la distinction et la complémentarité des deux sciences¹³⁸⁸ : elles rendent possible l'accomplissement du *skopos* (*destinatio*), la pureté du cœur (*puritas cordis*), qui à son tour rend possible l'accès au *telos* (*finis*) qui est la contemplation par union avec Dieu dans son Royaume.

¹³⁸⁸ Voir *Conf.* 14, 2 : *Quisquis igitur ad θεωρητική uoluerit peruenire, necesse est ut omni studio atque uirtute actualem primum scientiam consequatur. Nam haec πρακτική absque theoretica possideri potest, theoretica uero sine actuali omnimodis non potest adprehendi. Gradus enim quidam ita ordinati atque distincti sunt, ut humana humilitatis possit ad sublime conscendere : qui si inuicem sibi ea qua diximus ratione succedant, potest ad altitudinem perueniri [...].* Voir l'analyse sur la relation entre les deux modes de vie spirituelle dans notre chapitre « Science pratique et science spirituelle ».

QUATRIEME PARTIE :

La prière comme sommet de la contemplatio

CHAPITRE TREIZIEME :

La prière dans les *Institutions* et *Conférences*

Nous consacrerons cette quatrième partie à la prière (*oratio*) : il s'agit d'analyser les divers aspects et degrés de la prière qui facilitent la réalisation de l'état de la *contemplatio Dei solius*¹³⁸⁹. La prière accomplit effectivement le schéma du progrès spirituel que Cassien nous propose dans les *Institutions* et les *Conférences*.

La prière représente un thème omniprésent dans les écrits de Cassien et elle a deux valeurs essentielles¹³⁹⁰ pour la vie spirituelle : d'une part elle est considérée comme la source de la théologie, et d'autre part comme le moyen de rencontre (d'union) avec Dieu¹³⁹¹. Comme dans les deuxième et troisième parties, nous analyserons la question dans les *Institutions*, puis dans les *Conférences*.

XIII.1. La pratique de la prière dans les *Institutions* – l'*oratio* dans les *coenobia*

Avant de commencer à traiter de la nature même de la prière qui fait l'objet des livres IX et X des *Conférences*, il faut noter que saint Jean Cassien, fidèle à sa manière pédagogique de joindre l'intérieur à l'extérieur, assigne les livres II et III des *Institutions* à une présentation détaillée de ce que représente la pratique liturgique de la prière en Égypte/chez les moines égyptiens. Cassien dédie ainsi une place importante à ces aspects extérieurs de la prière, car pour lui il convient de souligner dès le début de ses œuvres spirituelles que la

¹³⁸⁹ *Conf.* 9, 18 : « C'est un regard sur Dieu seul ».

¹³⁹⁰ Voir également A. CASIDAY, *Traditie si teologie in scrierile Sfintului Ioan Casian (Tradition et théologie dans les écrits de Saint Jean Cassien)*, éd. Doxologia, Iasi, 2015, p. 246.

¹³⁹¹ Saint Jean Cassien suit la même vision que son prédécesseur Évagre en ce qui concerne la place et l'importance de la prière. Rappelons l'affirmation très connue d'Évagre sur la prière : « Si tu es théologien, tu prieras en vérité, et si tu pries vraiment, tu seras théologien (*Ei θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς· καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος ἔσῃ.*) » (voir ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres sur la prière*, p. 275 (ch. 61).

manière correcte de pratiquer la prière a une influence significative sur l'évolution vers l'état de la prière comme de la contemplation¹³⁹².

Ces deux livres des *Institutions* ont déjà fait l'objet de maintes études¹³⁹³. Nous nous concentrons ici plutôt sur les parties des deux textes qui annoncent le développement fait par Cassien sur la prière de l'homme intérieur au cours des *Conférences*, et des textes qui préfigurent déjà la prière pure et ses manifestations. En même temps, nous croyons nécessaire pour notre démarche de situer également les livres II et III des *Institutions* dans l'ensemble de l'enseignement spirituel de Cassien relatif à la prière.

Présentons tout d'abord rapidement le contenu des deux livres. D'après le titre du livre II des *Institutions* – *La norme à suivre pour les prières et psaumes de la nuit (De canonico nocturnarum orationum et psalmorum modo)*, on comprend toute de suite le sujet principal proposé par Cassien. Devant une multiplicité de pratiques et de normes de prière déjà établies en Occident, saint Jean Cassien se concentre sur la présentation détaillée du canon égyptien qu'il souhaite imposer comme modèle. Celui-ci est plus léger que les pratiques occidentales¹³⁹⁴, et se présente ainsi : les douze psaumes de l'office de nuit sont séparés par diverses prières et deux lectures, l'une de l'Ancien Testament et l'autre du Nouveau Testament¹³⁹⁵, moment de prière continuée par des vigiles individuelles à l'intérieur de la cellule et, simultanément, par le travail manuel¹³⁹⁶. Le livre III – *La norme*

¹³⁹² *Inst.* 2, 9, 1 : *ut formantes interim exterioris hominis motus et uelut quaedam nunc orationis fundamenta iacientes minore post haec labore, cum coeperimus de statu interioris hominis disputare, orationum quoque eius fastigia construamus.*

¹³⁹³ Voir M. O.-GALLIARD, « Cassien » col. 214-276, dans *DSp.* II II, éd. Beauchesne, Paris, 1953, particulièrement col. 220 ; A. DE VOGÜÉ, *De saint Pacôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, p. 272-281 ; A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 68-84 ; A. CASIDAY, *Tradiție și teologie în scrierile Sfântului Ioan Casian*, p. 246-261 ; C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 100-103 ; R. TAFT, *La liturgie des heures en Orient et en Occident. Origine et sens de l'Office divin*, éd. Brepols, Paris, 1991, p. 102-106. Toutes ces études traitent les aspects pratiques, extérieurs de la prière liturgique telle que Cassien la présente dans les deux livres, mais également elles mettent en évidence d'une manière très complète les dimensions et les fonctions individuelle et communautaire de la prière.

¹³⁹⁴ Cf. *Inst.* 2, 2 : *Quidam enim uicenos seu tricenos psalmos et hos ipsos antiphonarum protelatos melodiis et adiunctione quarundam modulationum debere dici singulis noctibus censuerunt, alii etiam hunc modum excedere temptauerunt, nonnulli decem octo.*

¹³⁹⁵ Cf. *Inst.* 2, 4 : *Igitur per uniuersam ut diximus Aegyptum et Thebaidem duodenarius psalmorum numerus tam in uespertinis quam in nocturnis sollempnitatibus custoditur, ita dumtaxat ut post hunc duae lectiones, ueteris scilicet ac noui testamenti singulae, subsequantur.*

¹³⁹⁶ Cf. *Inst.* 12, 3 : *Ideoque cum fuerint orationum canonicarum functiones ex more finitae, unusquisque ad suam recurrens cellulam, quam aut solus aut cum alio tantum inhabitare permittitur, quem scilicet societas operationis uel discipulatus et disciplinae inbutio copulauit uel certe quem similitudo uirtutum conparem fecit, idem rursus orationum officium uelut peculiare sacrificium studiosius celebrant nec ulterius quisquam eorum in requiem somni resoluitur, donec superueniente diei splendore nocturno operi ac meditationi operatio diurna succedat.*

à suivre pour les prières et psaumes du jour (*De canonico diurnarum orationum et psalmorum modo*) – traite de la norme à suivre pour les prières et les psaumes du jour et constitue un complément à la pratique égyptienne (de la prière diurne continue en cellule) par la pratique du canon de Palestine, Mésopotamie et de tout l’Orient¹³⁹⁷ en célébrant *tierce*, *sexe* et *none*¹³⁹⁸ par la récitation de trois psaumes à chaque fois¹³⁹⁹. Ce livre traite aussi de la signification symbolique des diverses heures de l’office¹⁴⁰⁰. De même, il expose l’office du matin qui est d’origine récente à Bethléem et qui est célébré également dans les monastères de Gaule¹⁴⁰¹ ainsi que les règles particulières du samedi¹⁴⁰² et dimanche¹⁴⁰³ et leurs significations.

¹³⁹⁷ Cf. *Inst.* 3, 3 : *Itaque in Palaestinae uel Mesopotamiae monasteriis ac totius Orientis [...]*.

¹³⁹⁸ Cf. *Inst.* 3, 1 : *Nunc de sollemnitatibus tertiae, sextae nonaeque secundum regulam monasteriorum Palaestinae uel Mesopotamiae nobis est disserendum, ut praefati sumus in prologo (voir Préface 9), perfectionem Aegyptiorum et inimitabilem disciplinae rigorem horum institutis moderantes.*

¹³⁹⁹ Cf. *Inst.* 3, 3 : *Itaque in Palaestinae uel Mesopotamiae monasteriis ac totius Orientis supra dictarum horarum sollemnitates trinis psalmis cotidie [...]*.

¹⁴⁰⁰ Selon Cassien les trois heures fixes du jour trouvent leur origine et fondement dans divers épisodes néotestamentaires (*Inst.* 3, 2-7) : la *tierce* nous rappelle la venue de l’Esprit Saint, la *sexe* la crucifixion du Christ et la vision de Pierre à Joppé, et la *none* la mort du Christ, le message divin adressé au centurion Corneille et la prière au Temple de Pierre et Jean. Ce symbolisme n’est pas propre à Jean Cassien, car avant lui tant Tertullien dans son *De oratione* (voir *PL* 1, 1193, 25 A) montrait que « Primus Spiritus sanctus congregatis discipulis hora tertia infusus est (*Actes* II, 15). Petrus, qua die visionem communitatis omnis in illo vasculo expertus est, sexta hora ascenderat orandi gratia superiora (*Actes* X, 9). Idem cum Joanne ad nonam in templum adibat [...] », et dans *De ieiunio* (*PL* 2, 966, 10 B) ajoute pour le *sexe* un symbolisme plus christologique que le premier, qui sera aussi repris par Cassien, celui de la montée du Christ sur la croix, et celui de la *none* qui rappelle sa mort. De même, saint Cyprien dans son *De dominica oratione* (*PL* 4, 541, 34, B) : « Nam super discipulus hora tertia descendit Spiritus sanctus [...]. Item Petrus, hora sexta intectum superius ascendens [...]. Et Dominus hora sexta crucifixus, ad nonam peccata nostra sanguine suo abluit, et ut redimere et vivificare nos posset, tunc victoriam suam passione perfecit.

¹⁴⁰¹ Cf. *Inst.* 3, 4 : *Sciendum tamen hanc matutinam, quae nunc obseruatur in occiduis uel maxime regionibus, canonicam functionem nostro tempore in nostroque monasterio primitus institutam, ubi Dominus noster Iesus Christus natus ex uirgine humanae infantiae suscipere incrementa dignatus nostram quoque adhuc in religione teneram et lactantem infantiam sua gratia confirmauit. Usque ad illud enim tempus matutina hac sollemnitate, quae expletis nocturnis psalmis et orationibus post modicum temporis interuallum solet in Galliae monasteriis celebrari, cum cotidianis uigiliis pariter consummata reliquas horas refectio corporum deputatas a maioribus nostris inuenimus.*

¹⁴⁰² Cf. *Inst.* 3, 9, 1 : *Quas a tempore praedicationis apostolicae, quo religio ac fides christiana fundata est, per uniuersum Orientem idcirco statutum est inlucescente sabbato debere celebrari.*

¹⁴⁰³ Cf. *Inst.* 3, 11 : *Uerum ne hoc quidem ignorandum die dominica unam tantummodo missam ante prandium celebrari, in qua psalmorum atque orationum seu lectionum pro ipsius collectae uel communionis dominica reuerentia sollemnius aliquid ac propensius inpendentes in ipsa tertiam sextamque pariter consummatam reputant. Itaque fit ut et de obsequiis orationum nihil inminuatur adiectione scilicet lectionum, et nihilominus differentia quaedam uel remissio uideatur fratribus indulgeri pro reuerentia dominicae resurrectionis prae cetero tempore[...].*

XIII.2. *Oratio* dans les *Institutiones* – un avant-goût de l'*oratio iugis* et *oratio ignita* des *Conférences*

Jean Cassien commence ainsi son II^{ème} livre :

Ceint du double cordon dont nous vous avons parlé¹⁴⁰⁴, il faut que le soldat du Christ apprenne maintenant quelle est la mesure anciennement fixée en Orient par les saints Pères pour les prières canoniques et les psaumes. Leur nature et la façon dont nous pouvons, selon le mot de l'Apôtre, prier « sans cesse », nous m'expliquerons en son lieu, pour autant que le Seigneur nous l'accordera, lorsque nous commencerons à rapporter les *Conférences* des anciens¹⁴⁰⁵.

Selon son habitude, Cassien fait preuve d'une véritable pédagogie dans sa volonté de systématiser dès le début son enseignement spirituel sur la prière. En commençant par l'image du « miles Christi »¹⁴⁰⁶ qui représente le moine comme un guerrier menant le combat spirituel, Cassien dessine un tableau dans lequel on voit deux étapes principales dans sa conception de la prière. Dans un premier temps, il fait valoir l'origine ancienne d'une tradition des prières canoniques et des psaumes sous l'autorité des Pères. Puis il annonce déjà qu'il envisage la composition des *Conférences*¹⁴⁰⁷ dans lesquelles la prière ininterrompue occupe une place assez importante, chose mise en exergue par la citation du *I Thessaloniens* 5, 17¹⁴⁰⁸ sur laquelle il s'appuiera fortement dans les deux traités sur la prière, IX et X, des *Conférences*.

¹⁴⁰⁴ Il s'agit de la ceinture que Cassien décrit dans *Inst.* 1, 1, 2-5 en tant que pièce du vestiaire monastique, et aussi dans *Inst.* 1, 11 où il montre que celle du *Inst.* 1, 1, 2-5 symbolise la ceinture spirituelle. Voir également notre analyse sur ce sujet dans le chapitre « IV. Les vêtements du moine et leurs sens symbolique ».

¹⁴⁰⁵ Selon *Préface* 5 des *Conférences* la prière « sans cesse » sera un des thèmes essentiels des *Conférences* (voir les livres IX et X et XXIII, 5) : *et de canonicarum orationum modo ad illius quam apostolus praecipit orationis perpetuae iugitatem ascendat eloquium [...]*. Voir *Inst.* 2, 1 : *Duplici igitur hoc quo diximus cingulo Christi miles accinctus interim, qui modus canonicarum orationum psalmodumque sit in partibus Orientis a sanctis patribus antiquitus statutus, agnoscat De qualitate uero earum uel quemadmodum orare secundum Apostoli sententiam sine intermissione possimus, suis in locis, cum seniorum conlationes coeperimus exponere, quantum Dominus donauerit, proferemus.*

¹⁴⁰⁶ Cassien fait usage presque exclusivement dans les *Institutiones* de cette figure du « soldat du Christ » pour désigner le moine. Voir *Inst.* 1, 11 ; 2, 1 ; 5, 19 ; 7, 21 ; 10, 3.

¹⁴⁰⁷ Jean Cassien mentionne encore deux fois dans ce deuxième livre qu'il envisage la composition des *Conférences* dans *Inst.* 2, 9 : *Et quia nos ad orationum canonicarum modum consequenter institutorum ordo prouexit, quarum plenior tractatum licet in conlationes seniorum reseruemus ibidem plenius digesturi, cum de earum qualitate seu iugitate uerbis eorum disserere coeperimus* ; et dans *Inst.* 2, 18 : *Quarum rerum ratio suo loco in conlationibus seniorum, cum Dominus iusserit, exponetur.*

¹⁴⁰⁸ Cassien fait usage de cette citation paulinienne, mentionnée deux fois dans les *Institutiones cénobitiques*, une fois ici au début du II^{ème} livre en reprenant ce thème dans *Inst.* 3, 2 et une autre fois dans le contexte du livre VIII lorsqu'il expose dans le chapitre 13 le précepte évangélique de se reconcilier avec son frère et d'écarter la colère contre lui comme une condition *sine qua non* pour pouvoir arriver à l'état de la prière sans cesse : *Quomodo ergo non dicam usque in dies plures, sed uel usque ad occasum solis istius permittitur contra*

Cassien commence donc le deuxième livre des *Institutions* par un exposé sur la tradition immuable du monachisme égyptien, présentée comme une opposition à la diversité des canons et des pratiques (*diuersos typos ac regulas*)¹⁴⁰⁹ qu'il a observée lui-même dans les monastères d'Occident¹⁴¹⁰. Cette constatation personnelle doit être vue comme l'un des motifs principaux pour lesquels Cassien déploie son exposé sur la manière de pratiquer correctement et uniformément la prière, en tenant compte de ce qu'il a appris pendant son séjour dans le désert égyptien avec les pères les plus réputés. Au-delà de son insistance sur une pratique correcte, Cassien veut mettre en évidence également l'origine apostolique et angélique¹⁴¹¹ de la prière, fondée « pour demeurer par successions et traditions des anciens » (*sed per successiones ac traditiones maiorum*)¹⁴¹² et qui doit constituer une éducation obligatoire pour le moine débutant.

D'ailleurs, cette préoccupation de la part de Jean Cassien trouve son sens et ressort de sa conviction qu'une véritable compréhension de la prière a sa source dans une pratique correcte et que sa dimension théologique a son fondement dans un culte correct¹⁴¹³. Pour cette raison, il est important de remarquer que, par son exposé sur la prière liturgique adressé aux cénobites dès le premier chapitre du II^{ème} livre des *Institutions*, Cassien introduit déjà le thème de la prière incessante (*orata intermissio*). Au milieu de ce livre II^{ème}, dans le chapitre 9, Cassien reprend les deux aspects de la prière, extérieur et intérieur, et dessine un nouveau tableau, antithétique cette fois-ci, mais qui souligne aussi leur hiérarchisation :

L'ordre des *Institutions* nous conduit logiquement à la façon de faire les prières canoniques. Aussi, bien que nous réservions pour les *Conférences des anciens* d'en traiter plus abondamment et de l'exposer avec plus de détails lorsque nous commencerons à l'expliquer avec leurs propres paroles la qualité et l'intensité de ces prières, j'estime pourtant nécessaire

fratrem retinere tristitiam, qui ne illo quidem aliquid habente aduersum nos orationes nostras Deo offerre concedimur ? Quibus praecipitur ab Apostolo : Sine intermissione orate.

¹⁴⁰⁹ *Inst.* 2, 2.

¹⁴¹⁰ Vogüé explique dans son étude (*HLMM*, p. 69) que Cassien, même s'il ne nomme pas les monastères d'Occident où il a observé les pratiques anarchiques de la prière, laisse entrevoir qu'il s'agit des origines de la tradition lérinienne.

¹⁴¹¹ Sur ce sujet extrêmement important pour l'enseignement cassinien relatif à l'origine apostolique du monachisme, et sur ses deux versions que Vogüé appelle « version alexandrine » et celle « hiérosolymitaine », en fonction des sources sur lesquelles Jean Cassien s'appuie (voir *Inst.* 2, 5 pour la première et *Conf.* 18, 5-8 pour la deuxième), mais aussi sur le récit concernant l'origine angélique du canon des douze psaumes, voir son étude *De saint Pacôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, p. 271- 281 ; voir aussi *supra* notre note de bas page 316 du sous-chapitre « La liste des espèces de moines ».

¹⁴¹² *Inst.* 2, 3.

¹⁴¹³ Voir aussi A. CASIDAY, *Traditie si teologie in scrierile Sfântului Ioan Casian*, p. 254.

puisque la suite du récit en offre à propos l'occasion, d'effleurer dès maintenant les mouvements de l'homme extérieur et posant dès à présent comme certains fondements de la prière, nous pourrions ensuite avec moins de peine, lorsque nous en viendrons à traiter de l'état de l'homme intérieur, élever jusqu'à son faite l'édifice de la prière. [...] Pourtant, ces chapitres que nous sommes en train, avec l'aide de Dieu, de composer, conviendront mieux à la garde de l'homme extérieur¹⁴¹⁴ et à l'institution des communautés, tandis que les autres concerneront plutôt la discipline de l'homme intérieur¹⁴¹⁵, la perfection du cœur, la vie et l'enseignement des anachorètes¹⁴¹⁶.

Ce passage des *Institutiones* s'avère être l'un des textes décisifs pour l'enseignement cassinien, car il ouvre de multiples perspectives sur la doctrine du progrès spirituel. Cette dernière est étroitement liée, on l'a vu, à des notions comme *homo exterior*, *homo interior* ou *perfectio cordis*¹⁴¹⁷. Mais concernant la prière elle-même, commençons par nous intéresser au lexique utilisé, qui offre au lecteur un avant-goût de ce qui sera développé dans les traités IX et X des *Conférences*.

Nous retrouvons ici l'idée que les *Institutiones* possèdent pour Cassien une fonction éducative par rapport aux « mouvements de l'homme extérieur (*formantes interim exterioris hominis motus*) », en comprenant par ceux-ci les modalités extérieures de la pratique de la prière, c'est-à-dire certains de ses fondements (*orationis fundamenta*). Il assigne dès maintenant aux *Conférences des anciens* (*in conlationes seniorum*)¹⁴¹⁸ le rôle de traiter en profondeur de la prière, de l'état de l'homme intérieur (*statu interioris hominis*)¹⁴¹⁹; et c'est

¹⁴¹⁴ Pour ce que comprend Jean Cassien par la notion de l'homme extérieur (*homo exterior*) et sur l'identification qu'il fait avec les cénobites voir *supra* notre chapitre « III.1. Πρακτική ou *actualis vita* chez Cassien).

¹⁴¹⁵ Aussi pour la notion de l'homme intérieur (*homo interior*) voir *supra* notre sous-chapitre « VIII. La signification du *homo interior* à partir du binôme extérieur-intérieur ».

¹⁴¹⁶ *Inst.* 2, 9 : *Et quia nos ad orationum canonicarum modum consequenter institutorum ordo prouexit, quarum plenior tractatum licet in conlationes seniorum reseruemus ibidem plenius digesturi, cum de earum qualitate seu iugitate uerbis eorum disserere coeperimus, necessarium tamen reor pro oportunitate loci ac narrationis ipsius quoniam ita obtulit sese occasio, etiam in praesenti pauca praestringere, ut formantes interim exterioris hominis motus et uelut quaedam nunc orationis fundamenta iacientes minore post haec labore, cum coeperimus de statu interioris hominis disputare, orationum quoque eius fastigia construamus [...]. Siquidem hi libelli, quos in praesenti cudere Domino adiuuante disponimus, ad exterioris hominis obseruantiam et institutionem coenobiorum competenti aptabuntur, illi uero ad disciplinam interioris ac perfectionem cordis et anachoretarum uitam atque doctrinam potius pertinebunt.*

¹⁴¹⁷ Voir *supra* dans les chapitres dans lesquels nous avons analysé largement ces notions.

¹⁴¹⁸ Cf. *Conf.* 9, 1 : *De perpetua orationis atque incessabili iugitate quod in secundo Institutionum libro promissum est, conlationes senis huius quem nunc in medium proferemus, id est abbatis Isaac domino fauente complebunt.*

¹⁴¹⁹ Cassien par la notion d'état (*status*) qu'il accole ici à celle d'*homo interior* comprend son sens spirituel, et celle-ci servira aussi pour parler de la nature de la prière. Cf. : *Conf.* 9, 7 : *super orationis statu* ; *Conf.* 9, 15 : *orationis statu* ; *Conf.* 10, 4 : *super orationis statu* ; *Conf.* 10, 14 : *de orationis statu*.

la pureté de ce dernier¹⁴²⁰ qui assurera l'élévation « jusqu'au faite de l'édifice de la prière (*orationum quoque eius fastigia construamus*) ». Seuls les Anciens (*seniores*) qui ont fait l'expérience¹⁴²¹ d'une telle prière détiennent la capacité de raconter par « leurs propres paroles la qualité et l'intensité de ces prières (*cum de earum qualitate seu iugitate uerbis*) ». Les substantifs comme *qualitas* et *iugitas*, utilisés pour désigner des aspects et des manifestations parmi les plus profonds de la prière, nous annoncent déjà le vocabulaire cassinien de la ferveur, de l'ardeur et de l'extase attaché à celui du feu (*igneus*) qui sera accru dans les *Conférences*.

Par cette anticipation des *Conférences* de l'abbé Isaac sur la prière, Cassien va plus loin en évoquant d'une manière laconique mais très suggestive l'état de la fameuse « prière du feu (*ignita oratio*) ». Dans *Inst.* 2, 10, lorsqu'il attire l'attention sur le silence qui règne pendant la psalmodie dans les monastères égyptiens, un aspect encore extérieur mais primordial, il met également en évidence par anticipation le thème de la pratique des « prières brèves mais très fréquentes (*breues quidem orationes sed creberrimas*) »¹⁴²², qui sera l'une des conditions de la ferveur et de la pureté¹⁴²³ :

On ne pousse aucun gémissment ni même aucun soupir qui puisse gêner les assistants. On n'entend nulle autre voix que celle du prêtre concluant la prière, sauf peut-être celle que l'esprit dans son ravissement (*per excessum mentis*)¹⁴²⁴ laisserait s'échapper des lèvres, ou celle qui s'insinuerait

¹⁴²⁰ Voir *supra* le chapitre « VIII. La signification d'*homo interior* à partir du binôme *extérieur-intérieur* » où nous avons souligné que Jean Cassien établit une synonymie entre la pureté d'*homo interior* et la *puritas cordis*, qui est en effet l'état qui précède celui de la prière perpétuelle (*oratio iugis*), dont Cassien parle dans les livres IX et X des *Conférences*.

¹⁴²¹ En fait, Jean Cassien dès le début de ses *Institutions* met en lumière ce rôle de l'expérience lorsqu'il dit (*Préface* 5) : *Totum namque in sola experientia usuque consistit, et quemadmodum tradi nisi ab experto non queunt, ita ne percipi quidem uel intellegi nisi ab eo, qui ea pari studio ac sudore adprehendere elaborauerit*

¹⁴²² Cf. *Inst.* 2, 10, 3 : *Quamobrem utilius censent breues quidem orationes sed creberrimas fieri : illud quidem ut frequentius Deum deprecantes iugiter eidem cohaerere possimus, hoc uero ut insidiantis diaboli iacula, quae infligere nobis tunc praecipue cum oramus insistit, succincta breuitate uitemus*. Ce thème relatif à la manière brève et fréquente de la prière jouera un rôle essentiel dans les *Conférences*, comme nous allons voir dans les analyses qu'on fera sur les Conf. 9, 36 : *Ob quod frequenter quidem, sed breuiter est orandum [...]* ; et 10, 10-14 sur la formule psalmique (Psaume 69, 2) : *Deus in auditorium meum intende : domine ad adiuuandum mihi festina*.

¹⁴²³ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 75.

¹⁴²⁴ Cassien emploie cette expression par laquelle il comprend l'état de l'extase, de ravissement de l'esprit, l'état le plus haut de la prière du feu (*ignita oratio*). Dans les *Institutions* il en fait usage deux fois d'une manière explicite, dans le contexte des *Inst.* 2, 10 et deux fois dans les *Inst.* 3, 3, 4 et 3, 3, 7 lorsqu'il explique le symbolisme des heures diurnes, particulièrement celui de *Sexte* en relation avec la vision de Pierre (*Actes* 10, 13 et 11) : *Eadem quoque hora Petro in excessu mentis [...]* et : *quae Petro in excessu mentis hora sexta fuerant reuelata*. Pareillement, dans les *Conférences* il utilisera cette expression de multiples fois (voir *Conf.* 6, 10 : *cum futura per excessum mentis non solum ardentissime concupiscit* ; *Conf.* 9, 31 : *ut eodem in excessu mentis frequenter orante* ; *Conf.* 10, 10 : *et mentis excessu uisitacione sancti spiritus sentio consecutum*). Dans ses *Conférences* Jean Cassien emploie aussi l'expression *excessus cordis* pour désigner cet état d'extase,

insensiblement dans le cœur sous l'effet d'une ferveur spirituelle (*spiritus feruore*)¹⁴²⁵ démesurée et intolérable, tandis que l'esprit enflammé (*ignita mens*)¹⁴²⁶ cherche, par une sorte de gémissment ineffable (*per ineffabilem gemitum*), à se libérer de ce qu'il ne peut plus contenir en lui-même¹⁴²⁷.

Notons que Jean Cassien racontera quatre fois, à travers les paroles de l'abbé Isaac, dans ses deux *Conférence* (IX et X)¹⁴²⁸, cette expérience intense qui préfigure l'arrivée au sommet mystique de l'état de la prière du feu (*ignita oratio*). L'expression *ignita mens* signale une manifestation profonde dans laquelle la *mens* perd totalement son contrôle dans cet état d'extase (*per excessum mentis*) et laisse échapper des lèvres des « gémissments

donc il y a une synonymie avec *excessus mentis* (voir *Conf.* 10, 11 : *ignita uero mentis intentione per ineffabilem cordis excessum inexplebili spiritus alacritate profertur [...]* ; *Conf.* 12, 12 : *illos ignitos cordis excessus [...]*).

¹⁴²⁵ Pour le vocabulaire de la ferveur qui est lié à celui du feu et à celui de l'extase voir : *Inst.* 2, 10 : *inmoderato scilicet atque intolerabili spiritus feruore succenso, dum ea, quae ignita mens in semet ipsa non praeualet continere... euaporare conatur* ; *Conf.* 4, 12 : *inmoderato feruore per excessum cordis* ; *Conf.* 4, 19 : *feruoris igne* ; *Conf.* 9, 15 : *feruentissimas preces ignitasque* ; *Conf.* 9, 15 : *ac feruentissimas supplicationes* ; *Conf.* 9, 15 : *orationem feruentissimo corde* ; *Conf.* 12, 12 : *ignito feruore* ; *Conf.* 12, 12 : *ad orationem feruentissimam*. Pareillement pour celui de l'ardeur voir : *Conf.* 1, 23 : *ardore succensos* ; *Conf.* 4, 19 : *statum spiritus ardore succensus* ; *Conf.* 5, 19 : *spiritus ardore succensi* ; *Conf.* 9, 17 : *sub ardore unius supplicationis offerri* ; *Conf.* 10, 10 : *atque ad illum ineffabilem ac perpaucis expertum prouehet orationis ardorem*.

¹⁴²⁶ Cassien pour exprimer la prière de feu et ses différents aspects et manifestations fait usage d'un vocabulaire spirituel très riche en se servant des adjectifs comme *ignitus* (ardent, enflammé) et *igneus* (ardent, enflammé). Nous allons donner quelques exemples, mais il faut mentionner qu'ultérieurement nous nous concentrerons sur une analyse plus précise pour observer l'insertion de ce lexique dans les deux traités sur la prières (*Conf.* IX et X). Pour *ignita oratio* voir *Conf.* 9, 15 : *preces ignitas et ignitam ...orationem* ; *Conf.* 9, 26 : *ad illam igneam ac perpaucis cognitam uel expertam, immo ut proprius dixerim ineffabilem orationem gradu eminentiore perducit* ; *Conf.* 9, 26 : *Nonnumquam etenim psalmi cuiuscumque uersiculus occasionem orationis ignitae decantantibus nobis praeuuit*. Pour *ignita mens* voir *Conf.* 10, 11 : *ignita uero mentis intentione per ineffabilem cordis excessum inexplebili spiritus alacritate proferturi* ; aussi *Conf.* 19, 5 : *modo ignem illum diuinae contemplationis*. Pour *ignitus cor* voir *Conf.* 12, 12 : *illos ignitos cordis excessus* ; *Conf.* 17, 1 : *et sermonibus eius igne quodam in nostris cordibus excitato [...]* à comparer avec le troisième cas du *Conf.* 9, 26. A côté du motif du feu il y a aussi celui de la flamme voir : *Conf.* 8, 25 : *Quibus auditis ita nos conlationis huius sermo flammait, ut maiore mentis ardore abeuntes a cella senis [...]* ; *Conf.* 9, 15 : *mens ... in modum cuiusdam incomprehensibilis ac rapacissimae flammae cuncta peruolitans ineffabiles ad deum preces purissimi uigoris effundere* ; *Conf.* 9, 26 : *quibus inflammata mens atque succensa ad orationes puras ac feruentissimas incitatur ?* ; *Conf.* 12, 13 : *operatur tacita mente perlustrans horumque omnium adtonita consideratione flammatus cum intimo cordis exclamabit affectu [...]* ;

¹⁴²⁷ *Inst.* 2, 10, 1 : *[...] nulli gemitus, nulla suspiria etiam adstantes inpeditura promuntur, non ulla uox absque sacerdotis precem concludentis auditur nisi forte haec, quae per excessum mentis claustra oris effugerit quaeque insensibiliter cordi obreperit, inmoderato scilicet atque intolerabili spiritus feruore succenso, dum ea, quae ignita mens in semet ipsa non praeualet continere, per ineffabilem quandam gemitum ex intimis pectoris sui conclauibus euaporare conatur*.

¹⁴²⁸ Cf. *Conf.* 9, 15 : *ad deum preces purissimi uigoris effundere, quas ipse spiritus interpellans gemitibus inenarrabilibus* ; *Conf.* 9, 25 : *quae omnem transcendens humanum sensum nullo non dicam sono uocis nec linguae motu nec ulla uerborum pronuntiatione distinguitur, sed quam mens infusione caelestis illius inlustrata non humanis atque angustis designat eloquiis* ; *Conf.* 9, 27 : *ac desideria sua gemitibus inenarrabilibus effundat ad deum* ; *Conf.* 10, 11 : *quamque mens extra omnes sensus ac uisibiles effecta materies gemitibus inenarrabilibus atque suspiriis profundit ad deum*. Tous ces textes nous allons les analyser ultérieurement lorsque nous traiterons la prière du feu (*ignita oratio*) dans les deux *Conférences*.

ineffables ». Cette dernière description en recourant à l'expression « per ineffabilem gemitum » a pour arrière-plan les mots de l'Apôtre Paul adressés aux *Romains* :

De même, l'Esprit aussi vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en gémissements inexprimables (Nam quid oremus, sicut oportet nescimus, sed ipse Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus) ¹⁴²⁹.

Nous verrons ultérieurement que ce texte paulinien a une réelle importance dans la pensée cassinienne, car par lui Cassien édifie la relation entre la prière et le rôle de l'Esprit-Saint¹⁴³⁰.

Pour revenir au texte même des Inst. 2, 10, 1, une première idée essentielle émerge : les plus hauts états de la *ignita oratio* ne sont pas attribués exclusivement aux anachorètes, comme nous aurions pu le croire, mais ils sont également accessibles aux cénobites. C'est ce qui ressort d'une histoire que Jean Cassien expose dans le contexte des Inst. 2, 10, en mentionnant le silence qui doit être absolu pendant la célébration du canon égyptien, sauf dans le cas, dit-il, où quelqu'un, au cours de cet office des oraisons psalmiques, au risque de déranger ses voisins, est pris « d'une ferveur spirituelle (*spiritus feruore*) démesurée et intolérable ». Il s'agit ici donc de la manifestation de la prière du feu pendant une prière communautaire. Nous pouvons nous demander si ce constat a une valeur de conviction dans la doctrine de Cassien sur la prière ou s'il faut le traiter uniquement comme une remarque plutôt inconséquente de sa part. La preuve réelle qu'il s'agit d'une conviction nous est donnée dans *Conf.* 9, 26, où l'abbé Isaac énumère des multiples causes de la « prière du feu (*ignita oratio*) » :

Je psalmodiais ; un verset du psaume m'a jeté en cette prière toute de feu (*orationis ignitae*). Parfois, c'est la voix mélodieuse d'un frère qui a réveillé les âmes de leur assoupissement, pour en faire monter une ardente prière. Je sais aussi qu'une psalmodie imposante et grave a donné quelquefois de grands mouvements de ferveur même à ceux qui ne faisaient qu'y assister. Pareillement, les exhortations et entretiens spirituels d'un homme consommé en perfection ont souvent relevé des âmes abattues, et ont fait jaillir un flot de prières. La mort d'un frère ou de quelque personne chère n'a pas été moins puissante à me ravir en des sentiments de parfaite componction. C'est encore le souvenir de ma tiédeur et de mes négligences qui a parfois allumé dans mon cœur une ardeur salutaire ¹⁴³¹.

¹⁴²⁹ Cf. *Vulgata - Rm* 8, 26.

¹⁴³⁰ Voir M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 173.

¹⁴³¹ *Conf.* 9, 26 : *Nonnumquam etenim psalmi cuiuscumque uersiculus occasionem orationis ignitae decantantibus nobis praebuit. Interdum canora fraternae uocis modulatio ad intentam supplicationem stupentium animos excitauit. Nouimus quoque distinctionem grauitatemque psallentis etiam adstantibus plurimum contulisse feruoris. Nec non exhortatio uiri perfecti et conlatio spiritalis frequenter ad uberrimas*

Remarquons qu'au moins trois des situations exposées par Cassien à travers les paroles de l'abbé Isaac ont eu lieu dans le cadre liturgique d'un office communautaire (*coenobium*), ce qui confirme cette idée que les cénobites et les anachorètes peuvent recevoir les grâces de cette prière qui enflamme les esprit (*ignita mens*) et illumine la vie spirituelle¹⁴³².

La reprise du thème de la prière incessante dans le livre III des *Institutiones* marque une évolution de la présentation de la prière liturgique. Cette fois-ci il ne se contente pas seulement de dire qu'il envisage de traiter de la prière prêchée par Paul¹⁴³³, mais il mettra en évidence la supériorité de celle-ci. Ainsi, Cassien ouvre son III^{ème} livre des *Institutiones* en présentant d'une façon antinomique les deux pratiques de la prière : celle de l'office diurne, les *tierce*, *sexe* et *none*, pratiquée dans les monastères de Palestine et de Mésopotamie, et celle qu'il appelle « la perfection des Égyptiens et l'inimitable rigueur de leur discipline (*perfectionem Aegyptiorum et inimitabilem disciplinae rigorem horum institutis moderantes*) »¹⁴³⁴ et qui présuppose la prière perpétuelle :

Chez ceux-ci, en effet, ces offices que nous sommes contraints par l'avertissement de l'excitateur à accomplir pour le Seigneur à heures et intervalles distincts, spontanément on les célèbre avec assiduité durant tout le temps du jour, en y joignant le travail. Car, chacun dans sa cellule, ils travaillent sans cesse de leurs mains sans pourtant jamais omettre la méditation des Psaumes et des autres Écritures ; à tout moment ils y mêlent des prières et oraisons, passant ainsi tout le jour dans des offices que nous, nous célébrons en des temps déterminés. [...] En effet, ce qui est offert sans interruption a plus de valeur que ce qui est accompli à temps fixe, et un don volontaire est plus agréable que des actions accomplies sur une convocation régulière¹⁴³⁵.

Ce passage est remarquable tout d'abord parce qu'il met en évidence l'harmonie et la cohérence de la pratique de la prière dans la vie monastique, qu'elle se manifeste dans

preces iacentium erexit affectum. Scimus etiam fratris seu cari cuiuslibet interitu non minus nos ad plenam compunctionem fuisse raptatos. Recordatio quoque temporis ac negligentiae nostrae nonnumquam nobis salutarem spiritus inuexit ardorem.

¹⁴³² Cf. *Conf.* 9, 25 : *sed quam mens infusione caelestis illius luminis inlustrata non humanis atque designat eloquiis.*

¹⁴³³ Voir *Inst.* 2, 1 en citant *1 Th* 5, 17.

¹⁴³⁴ *Inst.* 3, 1.

¹⁴³⁵ *Inst.* 3, 2 : *Apud illos etenim haec officia, quae Domino soluere per distinctiones horarum et temporis interualla cum admonitione compulsoris adigimur, per totum diei spatium iugiter cum operis adiectione spontanee celebrantur. Ita namque ab eis incessanter operatio manuum priuatim per cellulas exercetur, ut psalorum quoque uel ceterarum scripturarum meditatio numquam penitus omittatur, cui preces et orationes per singula momenta miscentes in his officiis, quae nos statuto tempore celebramus, totum diei tempus absumunt. [...] Plus enim est id quod incessanter offertur quam quod per temporis interualla persoluitur, et gratius uoluntarium munus quam functiones quae canonica compulsionem redduntur.*

l'oratoire (*oratorium*)¹⁴³⁶ en commun ou dans la solitude de la cellule ; elle devient pour le moine la manière de vivre intensément avec un seul but, à savoir Dieu. Jean Cassien développe explicitement l'idée que, penser à Dieu, le moine se préoccupe d'une façon incessante, car il ne fait rien d'autre qu'écouter, de réciter et de méditer les Saintes Écritures et de prier. Néanmoins, notre auteur met l'accent sur la prééminence de la prière continue par rapport aux prières discontinues des *coenobia*. Jean Cassien décrit le moine égyptien comme celui qui s'occupe sans cesse et avec beaucoup de zèle de la méditation des Écritures, de la prière et du travail manuel¹⁴³⁷ simultanément dans sa cellule¹⁴³⁸ durant toute la journée. De cette façon, le moine est l'image « d'un vrai gnostique supérieur à son frère cénobitique oriental qui par sa manière de vivre n'accomplit que de façon approximative l'exhortation paulinienne de « Sine intermissione orate »¹⁴³⁹. Les considérations finales de ce texte montrent explicitement la supériorité de la prière perpétuelle et en même temps nous laissent entendre que son accomplissement individuel doit devenir le but essentiel de la vie du moine.

XIII.3. Le thème de la prière dans les traités sur les huit vices capitaux

Au-delà de ces deux traités des *Institutions*, le thème de la prière dans ses divers aspects est très récurrent également dans les autres livres. Ainsi, dans les huit livres (livres V-XII) où Cassien traite des huit vices capitaux, la prière trouve bien évidemment sa place. Maintes fois au cours de ces traités, Cassien présente à son lecteur les vices comme des empêchements pour la pratique et l'efficacité de la prière, ou encore cette dernière est exposée comme un moyen utile dans le combat spirituel contre les mauvais esprits, voire comme moyen pour trouver une réponse à des questions spirituelles.

¹⁴³⁶ Cf. *Inst.* 3, 7, 1 ; *Inst.* 4, 20.

¹⁴³⁷ Sur le travail manuel et son rôle important dans le progrès spirituel du moine voir *supra* notre chapitre : «VI. Le travail manuel – un moyen de l'ascèse ».

¹⁴³⁸ Sur le symbolisme de la cellule selon Cassien voir *supra* le sous-chapitre « XII.4. Les conditions de l'acquisition de la discretio ».

¹⁴³⁹ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p.79. Vogüé remarque le fait que Cassien suit la même vision que Clément d'Alexandrie concernant la supériorité de celui qui prie sans cesse, et qui dans *Les Stromates* VII, 7, 40 (introd. trad. et notes par Alain le Boulluec, éd. Cerf, Paris, 1997, p. 143) reproche aux moines palestiniens de célébrer la prière des heures fixes comme si l'Écriture ne prescrivait pas la prière ininterrompue : « Si certains assignent à la prière des heures fixes, par exemple la troisième, la sixième et la neuvième, le gnostique, lui, prie pendant sa vie entière, dans sa hâte d'être avec Dieu par la prière [...] ».

Dans *Inst.* 5, 9, lorsque Cassien traite du régime alimentaire et des excès possibles dans ce domaine, il attire l'attention sur la nocivité que peut avoir un jeûne excessif tant sur « la constance de l'esprit » que par le fait qu'il « retire aussi la force et la vigueur de la prière, par la lassitude du corps qu'il entraîne »¹⁴⁴⁰. À un autre endroit, avec l'exemple de l'abbé Théodore, Jean Cassien nous découvre le modèle de la sainteté et de la pureté qui fait usage de la prière pour trouver une explication à une question « fort obscure » :

Nous avons vu aussi abba Théodore, homme d'une très grande sainteté et de science non seulement dans la vie active, mais aussi dans la connaissance des Écritures, connaissance qu'il ne devait pas tant à une lecture studieuse ou à la littérature du monde, qu'à la seule pureté du cœur ; aussi bien, ne pouvait-il qu'à peine comprendre ou prononcer quelques paroles de la langue grecque. Cherchant une fois l'explications d'une question fort obscure, il demeura en prière, infatigable durant sept jours et sept nuits, jusqu'à ce que le Seigneur lui révélât la solution de la question posée¹⁴⁴¹.

Par l'exemple de cette figure emblématique, Cassien commence à créer l'image du moine accompli : l'abbé Théodore est un homme d'une grande sainteté, il a déjà acquis la *uita actualis*¹⁴⁴² et la *puritas cordis* et également il est arrivé à la *scientia spiritalis*, chose qui n'est pas dite explicitement mais ressort du texte lorsque Cassien affirme que Théodore fait la preuve « de science non seulement dans la vie active, mais aussi dans la connaissance des Écritures, connaissance qu'il ne devait pas [...] à la littérature du monde ». Pour saint Jean Cassien, la science spirituelle n'est pas l'érudition séculière¹⁴⁴³, mais elle est « θεωρητική, théorétique, [et] consiste en la contemplation des choses divines et la connaissance des significations les plus sacrées »¹⁴⁴⁴. Une autre caractéristique est la manifestation elle-même de cette *oratio infatigabilis* qui dure sans cesse sept jours et sept

¹⁴⁴⁰ Cf. *Inst.* 5, 9: *Nouit inmoderata inedia non modo mentis labefactare constantiam, sed etiam orationum efficaciam reddere lassitudine corporis enervatam.*

¹⁴⁴¹ *Inst.* 5, 33: *Vidimus etiam abbatem Theodorum, summa sanctitate et scientia praeditum non solum in actuali uita, sed etiam notitia scripturarum, quam ei non tam studium lectionis uel litteratura mundi contulerat quam sola puritas cordis, siquidem uix ipsius quoque graecae linguae perpauca uerba uel intellegere posset uel proloqui. Hic cum explanationem cuiusdam obscurissimae quaestionis inquireret, septem diebus ac noctibus in oratione infatigabilis perstitit, donec solutionem propositae quaestionis Domino reuelante cognosceret.*

¹⁴⁴² C'est dans la Conf. XIV où Jean Cassien développe la distinction entre la *scientia actualis* et *scientia spiritalis*. Voir également notre sous-chapitre « III.2. Science pratique et science spirituelle ».

¹⁴⁴³ Cf. Conf. 14, 9 : *Aliud namque est facilitatem oris et nitorem habere sermonis et aliud uenas ac medullas caelestium intrare dictorum ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari, quod nullatenus humana doctrina nec eruditio saecularis, sed sola puritas mentis per inluminacionem sancti spiritus possidebit.*

¹⁴⁴⁴ Conf. 14, 1 : *θεωρητική, quae contemplatione diuinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione consistit.*

nuits et à laquelle Dieu lui-même répond en donnant la solution à la question posée. L'expression *oratio infatigabilis* par laquelle l'auteur des *Institutiones* caractérise l'action de la prière de l'abbé Théodore n'est pas utilisée ailleurs par Cassien et peut être vue comme un exemple de prière perpétuelle.

La prière se trouve semblablement parmi les conditions pour acquérir la chasteté, qui est le remède contre la fornication :

Le seul jeûne corporel en effet ne suffit pas pour acquérir ou posséder la chasteté dans toute sa pureté, s'il n'est pas devancé par la contrition de l'esprit, une prière persévérante contre cet esprit très impur, la continuelle méditation des Écritures ¹⁴⁴⁵.

C'est la « persévérance (*perseuerans*) » qui caractérise cette prière et la rend efficace contre l'esprit très impur de la fornication. Cette *oratio perseuerans*¹⁴⁴⁶ est sans aucun doute une autre manière de préparer ce qui sera développé dans les *Conférences* IX et X au sujet de la prière ininterrompue. Dans *Inst.* 6, 17, Cassien revient sur le combat que le moine doit mener pour gagner la chasteté et il s'appuie maintenant plus fortement que dans le texte précédent sur la manière de pratiquer « sans cesse » la prière :

[...] il nous faut nous appliquer avec une plus grande ardeur non seulement à la continence du corps, mais aussi dans une incessante supplication, à la contrition du cœur, afin que la fournaise de notre chair, que le roi de Babylone¹⁴⁴⁷ ne cesse d'alimenter des brandons des pensées charnelles, soit éteinte par la rosée de l'Esprit-Saint descendant dans nos cœurs ¹⁴⁴⁸.

Le rôle de l'image esquissée par un vocabulaire de l'ardeur et du feu est décisif pour recommander une intensification du combat dans une double perspective : d'une part, par la continence corporelle (*continentia corporis*) par laquelle est exprimé l'*homo exterior* dans la *uita actualis*, et d'autre part par « l'incessante supplication, [par] la contrition du cœur

¹⁴⁴⁵ *Inst.* 6, 1 : *Nec enim sufficit solum corporale ieiunium ad conquirendam uel possidendam perfectae castimoniae puritatem, nisi praecesserit contritio spiritum perseuerans, dein continuata meditatio scripturarum.*

¹⁴⁴⁶ Cassien emploie cette notion de *oratio perseuerans* comme un synonyme pour la prière incessante. Voir *Conf.* 9, 2 : *Omnis monachis finis cordis que perfectio ad iugem atque indisruptam orationis perseuerantiam tendit* ; *Conf.* 9, 34 : *Habes in adsiduitate orationum, quam propter indefessam petitionum perseuerantiam [...]* ; 9, 34 : *Quod autem infatigabiliter sit domino supplicandum [...]*.

¹⁴⁴⁷ Cassien par *rex Babylonius* du *Daniel* 3 exprime le diable qui incite les pensées charnelles dans le cœur de l'homme.

¹⁴⁴⁸ *Inst.* 6, 17 : *Et idcirco propensius nobis est non solum continentia corporis, uerum etiam contritio cordis adsiduis orationum gemitibus adhibenda, ut clibanus carnis nostrae, quem rex Babylonius incentiuus suggestionum carnalium succendere non desisti, descendente in corda nostra rore sancti Spiritus extingatur.*

(*contritio cordis adsiduis*¹⁴⁴⁹ *orationum*) » qui nous révèle l'*homo interior* dans lequel se manifeste la *scientia spiritalis* par la descente de l'Esprit-Saint dans le cœur pour éteindre la fournaise de la chair.

Si dans le livre VII (*De spiritu filargyriae*) Cassien ne fait aucune allusion à la prière perpétuelle en précisant uniquement que l'avarice éloigne le moine de l'observance de la prière¹⁴⁵⁰, il reprend ce thème dans le traité *De spiritu irae* en citant de nouveau l'exhortation à la prière incessante de l'Apôtre :

Comment donc nous permettons-nous de garder de la tristesse contre notre frère, je ne dis pas plusieurs jours durant, mais seulement jusqu'au coucher du soleil, nous qui n'avons même pas le droit d'offrir à Dieu nos prières si notre frère a quelque grief contre nous ? Or, l'Apôtre nous le commande : *Priez sans cesse ; et en tout lieu levant des mains pures, sans colère et sans colère et sans dispute* »¹⁴⁵¹.

Jean Cassien commence *Institutions* 8, 13 de ce livre en commentant *Matthieu* 5, 23-24¹⁴⁵², ce qui lui donne la possibilité de mettre en relation deux sujets essentiels et d'harmoniser deux préceptes évangéliques : d'un côté, c'est l'aspect de la lutte contre la colère par la réconciliation avec le frère qui facilite l'accès à l'action même de prier¹⁴⁵³. De l'autre côté, il y a la prière « sans interruption (*sine intermissione orate*) » et « en tout lieu levant des mains pures (*in omni loco leuantes puras manus*) ». Notre offrande n'est donc pas acceptée par Dieu si nous n'accomplissons pas la réconciliation avec notre frère, qui consiste

¹⁴⁴⁹ Voir également *Inst.* 3, 3 : *ut et orationum adsiduitas statutis Deo temporibus offeratur [...]* ; *Conf.* 9, 34 : *habes in adsiduitate orationum* ; *Conf.* 10, 14 : *Tria sunt quae uagam mentem stabilem faciunt, uigiliae, meditatio et oratio, quarum adsiduitas et iugio intentio conferunt animae stabilem firmitatem.*

¹⁴⁵⁰ Cf. *Inst.* 7, 10 : *non orationum sollempnia...permittit.*

¹⁴⁵¹ *Inst.* 8, 13 en citant *I Th* 5, 17 et *I Tm* 2, 8 : *Quomodo ergo non dicam usque in dies plures, sed uel usque ad occasum solis istius permittimur contra fratrem retinere tristitiam, qui ne illo quidem habente aduersum nos orationes nostras Deo offerre concedimur ? Quibus praecipitur ab Apostolo : Sine intermissione orate, et : in omni loco leuantes puras manus sine ira disceptatione.*

¹⁴⁵² Cf. *Conf.* 8, 13 qui cite *Mathieu* 5, 23-24 : *Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quod frater tuus habet aliquid aduersum te, relinque ibi munus tuum ad altare, et uade prius reconciliare fratri tuo, et sic ueniens offeres munus tuum ?* ; On retrouvera la même citation et le même commentaire dans la *Conf.* 16, 6 et 16, 16 lors de l'entretien de l'abbé Joseph sur l'amitié (*De amicitia*).

¹⁴⁵³ Voir également la même interprétation chez ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 236-237 (ch.21) : « Laisse ton offrande devant l'autel, est-il dit, et va d'abord te réconcilier avec ton frère, et alors, après y être allé, tu prieras sans trouble, car la rancune émousse la faculté maîtresse de celui qui prie et obscurcit ses prières. On doit comparer, comme le recommande Géhin, ce texte (§21) avec un autre que nous trouvons dans un autre ouvrage *Sur les pensées*, p. 263-265 (§ 32) : « Si quelqu'un désire obtenir la prière pure et présenter à Dieu un intellect exempt de pensées, qu'il maîtrise son irascibilité et qu'il surveille les pensées qu'elle engendre, c'est-à-dire celles qui ont pour origine la suspicion, la haine et la rancune, lesquelles plus que tout aveuglent l'intellect et détruisent son état céleste », pour mieux comprendre l'interprétation évagrienne du rôle de la lutte contre la colère comme condition *sine qua non* pour l'atteinte de la prière pure. Voir aussi ORIGÈNE, *La prière*, introd. trad. et notes par A.-G. Hamman, éd. Migne, Paris, 1995, p. 20 (§ 2, 2) qui reprend le texte de *Mt* 5, 23 lorsqu'il traite sur la manière de prier.

dans la suppression de toute amertume contre lui, ce qui est un préalable indispensable à la réalisation de l'autre tâche commandée par l'Apôtre, celle de « prier sans cesse » et « en tout lieu ». D'ailleurs, ce passage a une valeur assez importante dans l'économie de la conception cassinienne de la prière incessante et pure traitée dans les *Conférences*. En effet, ce contexte des *Inst.* 8, 13 prépare et annonce les chapitres 3 et 6 de la *Conférence IX*, où Jean Cassien dévoile à travers les paroles de l'abbé Isaac les conditions et les moyens par lesquels on peut atteindre la pratique d'une « prière très pure et sans alliage (*purissima ac sincerissima erit oratio*) »¹⁴⁵⁴. Le passage des *Inst.* 8, 13 trouve son sens et son explication dans les mots de l'abbé Isaac :

C'est qu'en effet tout ce que nous avons dans l'esprit avant l'heure de l'oraison, nous est fatalement représenté par la mémoire, tandis que nous prions. [...] c'est de l'état qui précède que dépendent alors les dispositions de l'âme. Nous nous prosternons pour prier : actes, paroles et sentiments renaissent identiques au regard de notre imagination ; ils suscitent, suivant ce qu'ils étaient avant la prière, ou la colère et la tristesse ¹⁴⁵⁵.

Et il ajoute :

Toutes idées étrangères dont nous ne voulons pas être importunés durant la prière, doivent donc être bannies avec un soin empressé du sanctuaire de notre cœur dans le temps qui la précède. Nous pourrions suivre alors le précepte de l'apôtre : *Priez sans relâche ! et En tout lieu, levez au ciel des mains pures sans colère ni contestation !* ¹⁴⁵⁶.

L'exemple de l'évangile, dont Cassien se sert, a un double rôle pédagogique, mais ensuite l'abbé Isaac insiste sur le deuxième aspect, la nécessité, pour accéder à la prière incessante et pure, d'avoir avant purifié entièrement la *mens* de toutes les mauvaises pensées qui pendant la prière reviendront dans notre mémoire¹⁴⁵⁷ (*actus, uerba et sensus*). La réconciliation exprimée en *Matthieu* 5, 23-24 devient alors, selon les paroles de l'abbé Isaac, la façon de bannir « du sanctuaire du cœur »¹⁴⁵⁸ tout ce qui peut le souiller et donne après la

¹⁴⁵⁴ Cf. *Conf.* 9, 6.

¹⁴⁵⁵ *Conf.* 9, 3 : *Quidquid enim ante orationis horam anima nostra conceperit, necesse est ut orantibus nobis per ingestionem recordationis occurat. [...] tales nos ante orationis tempus praeparare debemus. Ex praecedenti enim statu mens in supplicatione formatur, eorundemque actuum procumbentibus nobis ad preceam, uerborum quoque uel sensuum ante oculos imago praeludens aut irasci nos secundum praecedentem qualitatem aut tristari.*

¹⁴⁵⁶ *Conf.* 9, 3 en citant *I Th* 5, 17 et *I Tm* 2, 8 : *Et idcirco quidquid orantibus nobis nolumus ut inrepat, ante orationem de adytis nostri pectoris extrudere festinemus, ut ita illud apostolicum possimus implere : Sine intermissione orate, et : In omni loco leuantes puras manus sine ira et disceptatione.*

¹⁴⁵⁷ Voir *supra* notre analyse concernant la conception cassinienne du cœur comme siège de la mémoire dans le sous-chapitre « IX.2. La dimension d'intériorité exprimée par les « secrets du cœur ».

¹⁴⁵⁸ Sur une explication sur cette expression et pour des expressions similaires que Jean Cassien utilise pour désigner la dimension d'intériorité de l'homme voir le sous-chapitre « IX.1. La notion d'*homo interior* assimilé au concept de *cor* ».

possibilité de prier sans trouble. L'accent est mis sur le temps qui précède la prière, une façon de mettre en évidence toute la doctrine cassinienne du progrès spirituel ; celui-ci présuppose cette relation essentielle entre l'homme extérieur et celui intérieur, son combat contre le vice en vue de l'acquisition de la vertu pour purifier son cœur.

Revenons maintenant au contexte des *Inst.* 8, 13 pour préciser que l'emploi conjoint de ces deux citations pauliniennes marque une évolution dans le discours des *Institutions* parce que cela permet à Cassien de faire ressortir en même temps les deux états de la prière. Si l'exhortation paulinienne à « prier sans cesse » représente l'origine et le principe de la conception de la prière perpétuelle cassinienne, la citation de I *Timothée* 2, 8 (*in omni loco leuantes puras manus*), nous rappelle Jean Cassien, comme son devancier Origène¹⁴⁵⁹, assimile prière continue et prière pure.

Mentionnons enfin que dans les livres IX-XII il souligne seulement le fait que la présence et les manifestations des vices comme celui de la tristesse (*tristitia*)¹⁴⁶⁰, de la vaine gloire (*cenodoxia*)¹⁴⁶¹ ou de l'orgueil (*superbia*)¹⁴⁶² ne font qu'empêcher le moine de prier véritablement.

En guise de conclusion, notons que dans tous les textes analysés dans ce chapitre, saint Jean Cassien ne nous laisse pas comprendre que la principale caractéristique de la prière consiste dans une lutte efficace contre les vices. Pour lui, la prière trouve son importance fondamentale pour la vie spirituelle par elle-même en tant que moyen personnel et communautaire de relation directe avec Dieu.

¹⁴⁵⁹ Cf. ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*, Tome II, p. 218-219, (*Homélie XIII*, 5) : « Or la prière pure est celle dont l'Apôtre dit : *Levant les mains pures, sans colère ni dispute*. Et en même temps l'odeur suave fait s'accomplir ce qui est écrit : *Que s'élève droit ma prière, comme l'encens devant toi (Pura autem oratio est, sicut Apostolus dicit : Levantes puras manus sine ira et disceptione. Simul et odoris suavis impleri facit illud, quod scriptum est : Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo (Psaume 140, 2) »*. Cassien, dans les considérations finales de la *Conf.* 9, 36, reprend également le motif de l'encens pur pour décrire la prière pure, symbole par lequel Origène dans l'*Homélie XIII*, 5 comprend « les prières d'un cœur pur et d'une bonne conscience, en qui Dieu reçoit véritablement une ardeur suave (*orationes ex corde puro et conscientia bona, in quibus vere Deus suscipit flagrantiam suavitatis*) ».

¹⁴⁶⁰ Cf. *Inst.* 9, 1 et 11.

¹⁴⁶¹ Cf. *Inst.* 11, 3.

¹⁴⁶² Cf. *Inst.* 12, 16.

XIII.4. La prière incessante et contemplative-extatique dans les *Conférences* : vue d'ensemble

Ce chapitre est consacré à l'analyse de la plus haute prière, pure (*oratio pura*) ou de feu (*oratio ignita*), qui représente l'aboutissement du progrès spirituel chez saint Jean Cassien. Elle est traitée dans les conférences IX et X attribuées à l'abbé Isaac, les seuls entretiens séquentiels de tous les ouvrages de Cassien assignés à un même thème¹⁴⁶³. D'emblée, disons que dans un premier sous-chapitre nous chercherons à identifier des textes cassiniens dans lesquels l'auteur décrit dans les diverses conférences avec les pères cet état extatique de la prière. En suivant la même manière d'analyser que nous avons appliquée dans le cas des *Institutions*, dans ce qui suit nous identifierons dans l'ordre des *Conférences* les textes les plus représentatifs¹⁴⁶⁴, ceux-ci se constituant dans une certaine mesure comme des épisodes préparatoires pour le développement que Cassien opérera dans les deux traités IX et X. En sachant que les vingt-quatre livres des *Conférences* sont ordonnés en trois grandes séries¹⁴⁶⁵, nous nous pencherons sur la première série, car c'est là que nous trouvons la plupart des descriptions de ce genre.

Toujours d'une manière pédagogique, Jean Cassien se sert de la « Préface » de ses *Conférences* pour marquer le passage entre les deux ouvrages spirituels, ainsi que pour faire une synthèse des *Institutions* et annoncer les points essentiels des *Conférences* :

Du côté extérieur et visible¹⁴⁶⁶ de la vie des moines, dont s'occupaient mes premiers écrits, passons aux dispositions de l'homme intérieur, qui sont invisibles au regard ! Que notre discours s'élève de la description des heures canoniques à cette prière sans interruption dont l'apôtre nous fait un commandement ! Si l'on a mérité, par la lecture du précédent ouvrage, le nom de Jacob selon esprit, en terrassant les vices charnels ; qu'en embrassant maintenant, non pas tant mes enseignements que ceux des Pères du désert, on parvienne, par la contemplation de la pureté divine, au titre glorieux et, si je puis dire, à la dignité d'Israël, et que l'on instruisse des devoirs qui incombent sur ces sommets de la perfection !¹⁴⁶⁷.

¹⁴⁶³ Voir A. CASIDAY, *Traditie si teologie in scrierile Sfintului Ioan Casian*, p. 278.

¹⁴⁶⁴ Signalons que la plupart de ces textes sont traités également dans l'article de M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 172-175 et 182-184.

¹⁴⁶⁵ Les livres I-X forment la première série, les livres IX – XVII la deuxième série et les livres XVIII-XXIV la troisième série.

¹⁴⁶⁶ Sur les termes *visible* et *invisible* voir *supra* notre analyse dans le sous-chapitre « VIII.1. Un nouveau couple de termes *uisibilis -inuisibilis* ».

¹⁴⁶⁷ *Préface Conf. : Proinde ab exteriori ac uisibili monachorum cultu, quam prioribus digessimus libris, ad inuisibilem interioris hominis habitum transeamus, et de canonicarum orationum modo ad illius quam apostolus praecipit orationis perpetuae iugitatem ascendat eloquium, ut quisquis iam superioris operis lectione Iacob illius intelligibilis nomen carnalium uitiorum subplantatione promeruit, nunc etiam non tam*

En faisant usage de l'allégorie de Jacob et Israël, ces deux figures emblématiques de l'Ancien Testament, Cassien vise à mettre en évidence plusieurs aspects et perspectives de la vie spirituelle¹⁴⁶⁸, et il en développe une interprétation nouvelle dans sa manière d'exprimer maintenant plus fortement la hiérarchisation qu'il a déjà présentée dans le contexte des *Inst.* 2, 1 et 2, 9 entre la prière canonique des *Institutions* et celle incessante des *Conférences*. Jean Cassien identifie dans la figure de Jacob le modèle de la vie pratique (*uita actualis*) qui doit devenir Israël (qui symbolise celui qui voit Dieu) ou l'exemple du contemplatif (*scientia spiritalis*). Par extension, Jacob représente le cénobite qui prie dans *coenobium*, et Israël celui qui arrive par la contemplation de la pureté divine (*puritatis diuinae intuitu*), c'est-à-dire par la prière la plus pure et perpétuelle à l'union à Dieu, Cette *puritas diuinae intuitu* nous fait entrevoir ce sommet de la perfection auquel le moine accompli peut arriver grâce à « la prière pure et sans alliage (*pura ac sincera oratio*) »¹⁴⁶⁹. L'abbé Isaac parle des fondements de la prière dans le chapitre 3 de la IX^{ème} *Conférence*, lorsqu'il l'identifie avec « la contemplation de Dieu et l'intuition des réalités spirituelles (*ad contemplationem dei ac spiritalis intuitus*) »¹⁴⁷⁰. Par cet extrait de la « Préface » de la première série des *Conférences*, Jean Cassien ne fait pas autre chose que de signaler le passage de la prière liturgique à l'enseignement de la prière ininterrompue commandée par l'Apôtre, avec pour objectif de progresser vers la prière contemplative ; par elle s'accomplit le but final de la vie spirituelle exprimé ici par « la dignité d'Israël », c'est-à-dire la vision et l'ultime union contemplative à Dieu.

Dans la première *Conférence*, celle de l'abbé Moïse, Jean Cassien traite du but immédiat (latin *destinatio*, grec *skopos*), et de la fin ultime (latin *finis*, grec *telos*) assimilée à la *scientia spiritalis* ou la *contemplatio* de la vie spirituelle¹⁴⁷¹. Par cette dissertation

mea quam patrum instituta suscipiens diuinae iam puritatis intuitu ad meritum et ut ita dixerim dignitatem transiens Israhelis, quid in hoc quoque perfectionis culmine debeat obseruare similiter instruat.

¹⁴⁶⁸ Voir *supra* nos analyses sur ce sujet dans « III.4. Les sources bibliques et patristiques : a) Jacob et Israël » où nous avons indiqué le fait que la figure biblique de Jacob qui devient Israël a une signification à part pour Cassien en ce qui concerne la synonymie qu'il établit par rapport au deux degrés de la vie spirituelle, *πρακτική* – *θεωρητική*, mais également dans « VIII.2. La vocation de l'homme intérieur : de Jacob à Israël » où nous avons insisté sur l'identification de Jacob avec l'*homo exterior* et Israël avec l'*homo interior*, celui le dernier étant ainsi l'exemple accompli, celui qui arrive à la vraie union avec Dieu par la vision (*contemplatio*).

¹⁴⁶⁹ Cf. *Conf.* 9.

¹⁴⁷⁰ Cf. *Conf.* 9, 3.

¹⁴⁷¹ Voir *supra* dans le sous-chapitre « III.3. *Skopos* (destinatio) et *Telos* (finis) » notre analyse sur la conception cassinienne sur ces deux buts de la vie spirituelle et sur les divers noms que Cassien donne à la pureté du cœur (*puritas cordis*).

fondamentale dans l'économie de son anthropologie spirituelle, qui marque aussi le lien entre les *Institutions* et les *Conférences*, Cassien met un accent fort sur l'assimilation qu'il opère entre les deux buts. Cassien nous découvre d'une façon progressive le premier but comme « pureté du cœur (*puritas cordis*) »¹⁴⁷², « sanctification (*sanctificatio*) »¹⁴⁷³, « charité (*caritas*) »¹⁴⁷⁴, qui devient « l'immuable dessein et la passion de notre cœur d'adhérer toujours à Dieu et aux choses divines »¹⁴⁷⁵. Ce but est en effet la « théorie », c'est-à-dire la contemplation divine que le Seigneur lui-même a établie comme le bien principal¹⁴⁷⁶ ou « la vue de Dieu seul (*id est dei solius intuitum*) »¹⁴⁷⁷. Jean Cassien y revient pour souligner l'aspect eschatologique de la charité en citant *I Corinthiens* 13, 8 : « *caritas numquam excidit* »¹⁴⁷⁸,

car ce n'est pas seulement en ce monde qu'elle opère en nous pour notre avantage ; mais dans le siècle à venir encore, déposé le fardeau des nécessités corporelles, elle persévérera, et plus efficace, et plus excellente, sauve à jamais de toute altération, pour adhérer à Dieu, dans l'éternelle incorruptibilité, avec une flamme plus vive et une plus pénétrante intimité¹⁴⁷⁹.

L'image de la flamme plus vive (*flagrantius*)¹⁴⁸⁰ et d'une intensité plus pénétrante (*intentius*)¹⁴⁸¹ est à la fois un écho de l'état produit par la prière du feu, et un avant-goût de l'expérience mystique de contemplation de Dieu, qui peut commencer ici-bas et sera

¹⁴⁷² *Conf.* 1, 4 : *id est scopos, puritas cordis, sine qua ad illum finem impossibile est.*

¹⁴⁷³ Cf. *Conf.* 1, 5 en citant *Rm* 6, 22 : *habentes quidem fructum uestrum sanctificationem, finem uitam aeternam.*

¹⁴⁷⁴ Cf. Dans la *Conf.* 1, 6 en citant *I Cor.* 13, 3 Cassien par la bouche de l'abbé Moïse identifie la charité (*caritas*), dont l'Apôtre parle, avec la pureté du cœur (*puritas cordis*). Voir aussi *Conf.* 1, 7.

¹⁴⁷⁵ *Conf.* 1, 8 : *haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut diuinis rebus ac deo mens semper inhaereat.*

¹⁴⁷⁶ Cf. *Conf.* 1, 8 : *Uidetis ergo principale bonum in theoria sola, id est in contemplatione diuina dominum posuisse.*

¹⁴⁷⁷ Cf. *Conf.* 1, 8.

¹⁴⁷⁸ *Conf.* 1, 11 en citant *I Cor.* 13, 8 : « La charité ne passe jamais ».

¹⁴⁷⁹ *Conf.* 1, 11 : *Non solum enim in praesenti mundo utiliter operatur in nobis, sed etiam in futuro sarcina corporeae necessitatis abiecta efficacior multo atque excellentior permanebit, nullo umquam corrumpenda defectu, sed per incorruptionem perpetuam flagrantius deo atque intentius adhaesura.*

¹⁴⁸⁰ Cette expression fait partie du lexique de l'ardeur pour montrer l'intensité d'un état spirituel vécu. Voir *Conf.* 13, 14 : *feruentioris fidei flagrantia* (dans l'ardeur grandissante de la foi) ; *Conf.* 13, 17 : *ad maiorem incitare flagrantiam* (il les excite à plus d'ardeur encore) ; *Conf.* 16, 3 : *qui cum pro caritate Christi flagrantissima essent sodalitate deuincti* (par amour pour le Christ, de la plus ardente amitié).

¹⁴⁸¹ Ce terme aussi, qu'il soit employé comme adverbe de manière ou comme adjectif, souligne une manifestation spirituelle à un haut degré de force ou de puissance. Cassien, comme on verra plus tard, utilise également le substantif *intentio* (de la même famille) accolé à la notion de *oratio* pour mettre en exergue l'intensité de la prière (voir *Conf.* 9, 34 : *orationum nostrarum intentione* (l'ardeur de nos oraisons).

prolongée dans le siècle à venir dans une éternelle incorruptibilité. Cassien décrit le commencement de cette expérience dans le chapitre 17 de cette première *Conférence*, à travers la réponse donnée par l'abbé Moïse sur la façon par laquelle la *mens* maîtrise la mobilité des pensées :

Je déclare, au contraire, qu'il dépend de nous, pour une grande part, de hausser [corriger] le ton [qualité] de nos pensées, et qu'elles soient saintes et spirituelles, ou terrestres et charnelles. Aussi bien, la lecture assidue et la continuelle méditation des Écritures n'a-t-elle point d'autre but que de procurer l'éclosion dans notre mémoire des pensées divines ; le chant répété des psaumes est destiné à nourrir une componction continuelle ; et notre empressement aux veilles, aux jeûnes et à la prière à pour dessein d'affiner tellement l'âme (*mens*) [pour] qu'elle perde le goût des choses terrestres et ne veuille plus contempler que les célestes ¹⁴⁸².

Dans l'analyse des passages sur la prière nous utiliserons de préférence le terme latin de *mens* dans nos analyses, et non pas l'« âme » de la traduction française, car cette dernière, comme l'affirme également Monique Alexandre dans son article, « a occulté la diversité » des sens et des nuances de ce mot clé du discours cassinien ¹⁴⁸³.

Revenons donc à ce remarquable fragment de la *Conf.* 1, 17, qui récapitule le chemin entier de la *uita actualis* vers la *contemplatio* : lecture et méditation des Écritures, la psalmodie fréquente, veilles, jeûnes et la prière, dont le but est d'affiner l'intellect (*extenuata mens*). Le fruit de toute cette ascèse dynamique est une préparation pour « perdre le goût des choses terrestres pour ne plus contempler que les célestes ». L'expression *extenuata mens* retient particulièrement notre attention, car Jean Cassien l'utilise seulement quatre fois ¹⁴⁸⁴ dans ses deux ouvrages spirituels. Le sens le plus concret de la *extenuata mens* nous est fourni par l'abbé Isaac dans le chapitre 7 du livre X des *Conférences*, où il expose son enseignement sur le contenu de notre fin ou de la béatitude parfaite :

Tel est, dis-je, le terme de toute la perfection : que l'âme soit à ce point délestée des pesanteurs charnelles, qu'elle monte chaque jour vers les

¹⁴⁸² *Conf.* 1, 17 : *Sed est, inquam, nostrum magna ex parte, ut cogitationum qualitas emendetur et uel sanctae ac spiritales in cordibus nostris uel terrenae carnalesque concrecant. Ideo namque frequens lectio et iugis adhibetur meditatio scripturarum, ut exinde nobis spiritalis memoriae praebeatur occasio, idcirco decantatio crebra psalmodiarum, ut adsidua nobis exinde compunctio ministretur, ut extenuata mens non terrena sapiat, sed caelestia contempletur.*

¹⁴⁸³ Voir M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 75, note de bas page 4. Également *supra* notre chapitre « X. La notion de *cor* et celle de *mens* (νοῦς) dans le vocabulaire cassinien ».

¹⁴⁸⁴ Voir *Inst.* 5, 14 : *extenuanda mens* (affinons notre esprit) ; *Conf.* 2, 2 : *quod his uidelicet extenuata mens ac puritatem cordis et corporis adsecuta deo facilius uniretur* – (par où l'âme, spiritualisée et régnant sur un cœur et une chair purifiés s'unit plus aisément à Dieu).

sublimités des réalités spirituelles, jusqu'à ce que toute sa vie, tout le mouvement du cœur deviennent une prière unique et ininterrompue ¹⁴⁸⁵.

Deux aspects principaux définissent cet état de l'*extenuata mens*. Dans un premier plan, Jean Cassien fait valoir, par l'emploi du motif de l'ascension spirituelle¹⁴⁸⁶ dans une progression quotidienne, l'aspect dynamique de cet état, qui s'appuie sur tous les moyens de la *uita actualis* pour affaiblir dans l'âme toutes les pesanteurs charnelles (voir *Conf.* 1, 7). Dans un second plan, nous découvrons un aspect statique, constant, que le moine doit atteindre lorsque toute sa vie et toute manifestation et action du cœur se convertissent dans une prière unique et ininterrompue. Le « moment » de l'accomplissement de cet état est réalisé lorsque la *mens* est parvenue au point d'une maîtrise parfaite des pensées, qui sont désormais dirigées *par et dans* cette *una et iugis oratio* seulement vers les « sublimités des réalités spirituelles ».

Dans la III^{ème} *Conférence (De tribus abrenuntiationibus)*, attribuée à l'abbé Pafnucé, Jean Cassien expose les trois renoncements (*tres abrenuntiationes*) et nous fait découvrir par anticipation l'image de « l'ultime union contemplative »¹⁴⁸⁷ ou du plus haut degré de l'expérience mystique :

Le premier est corporel : c'est celui qui nous fait mépriser toutes les richesses et les biens de ce monde. Par le deuxième, nous renions notre vie passée, nos vices, nos passions de l'esprit et de la chair. Le troisième consiste à retirer notre esprit des choses présentes et visibles, pour contempler uniquement les choses à venir et ne désirer plus que les invisibles.¹⁴⁸⁸

Et il ajoute :

A ces trois renoncements correspondent exactement les trois livres de Salomon. Au premier conviennent les *Proverbes*, qui s'appliquent à retrancher les biens terrestres et les vices charnels ; au deuxième, l'*Ecclésiaste*, où il est proclamé que toute est vanité de ce qui se fait sous le soleil ; au troisième, le *Cantique des Cantiques*, dans lequel l'âme, dépassant tout le visible, s'unit déjà par la contemplation des célestes mystères, au Verbe de Dieu ¹⁴⁸⁹.

¹⁴⁸⁵ *Conf.* 10, 7 : *Hic, inquam, finis totius perfectionis est, ut eo usque extenuata mens ab omni situ carnali ad spiritali cotidie sublimetur, donec omnis eius conuersatio, omnis uolutatio cordis una et iugis efficiatur oratio.*

¹⁴⁸⁶ Sur ce motif de l'ascension spirituelle vers la contemplation qu'il exprime par l'épisode évangélique du *Mt* 17, 1 et qui est développé dans la *Conf.* 10, 6 ;

¹⁴⁸⁷ Voir M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 174.

¹⁴⁸⁸ *Conf.* 3, 6 : *Prima est qua corporaliter uniuersas diuitias mundi facultatesque contemnimus, secunda qua mores ac uitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus, tertia qua mentem nostram de praesentibus uniuersis ac uisibilibus euocantes futura tantummodo contemplanur et ea quae sunt inuisibilia concupiscimus.*

¹⁴⁸⁹ *Conf.* 3, 6 : *His tribus abrenuntiationibus proprie tres libri Salomonis aptantur. Nam Prouerbia prima abrenuntiationi conueniunt, quibus concupiscentia carnalium rerum ac terrena uitia resecantur, secundae abrenuntiationi Ecclesiastes, ubi uniuersa quae aguntur sub sole uanitas pronuntiat, tertiae Canticum*

Rappelons que selon Cassien les trois renoncements correspondent aux deux grandes étapes de sa doctrine spirituelle : la *πρακτική* (les deux premiers) et la *θεωρητική* (le troisième). Nous sommes intéressés ici d'un côté par cette présentation tripartite, où les degrés se suivent pour pouvoir atteindre par le troisième renoncement, celui identifié avec le *Cantique des Cantiques*, l'état dans lequel la *mens*, en « dépassant tout le visible, s'unit (*conjungo*) déjà par la contemplation des célestes mystères, au Verbe de Dieu ». Ce thème de l'union parfaite au Verbe de Dieu par la *contemplatio* a sans doute sa source chez Origène qui l'expose de la même façon dans son commentaire aux *Cantique des Cantiques*¹⁴⁹⁰. Plus loin dans le chapitre suivant de cette III^{ème} *Conférence*, Cassien prolonge et développe l'image de cet état lors de la présentation du signe qui prouve l'aboutissement de la perfection du troisième renoncement :

Le signe que nous aurons obtenu réellement la perfection de ce troisième renoncement : en notre âme, nulle trace désormais de cette sorte d'embonpoint de la vie animale et charnelle dont elle était tout appesantie ; mais une main savante a limé chez elle et usé tous sentiments et dispositions terrestres, et la méditation constante des choses de Dieu, l'exercice de la contemplation l'ont si bien fait passer dans le monde d'invisible que, toute attentive aux choses célestes et incorporelles, elle n'a plus conscience de son vêtement de chair ni du lieu qu'il occupe. Ravissements et transports admirables ! L'ouïe demeure insensible aux voix du dehors ; les hommes passent, et la vue n'en est pas impressionnée ; que dis-je ? À côté, en face de nous, se dressent les objets et les masses plus énormes, et nos yeux de chair ne les aperçoivent pas¹⁴⁹¹.

Dans cette remarquable interprétation cassinienne des *tres abrenuntiationes*, l'accent est mis ici sur le troisième renoncement grâce à cette suggestive description qui annonce

Canticorum, in quo mens uisibilia cuncta transcendens uerbo iam dei caelestium rerum contemplatione coniungitur. Cf. Conf. 3, 7 : « Le profit serait médiocre d'embrasser le premier renoncement, fût-ce avec une souveraine dévotion de foi, si l'on n'accomplissait le deuxième avec un soin pareil et d'une égale ardeur. Celui-ci réalisé nous donnera la possibilité de passer au troisième (Quapropter non multum proderit primam nos abrenuntiationem cum summa deuotione fidei suscepisse, si secundam non eodem studio atque eodem impleuerimus ardore. Et ita cum etiam hanc fuerimus indepti, ad illam quoque tertiam peruenire poterimus) ».

¹⁴⁹⁰ Voir *Prologue* dans ORIGÈNE, *Com. Cant., Prologue 3, 16* : « Ce livre en effet tient la dernière place pour qu'on vienne à lui, alors qu'on s'est déjà purifié [...] de ces figures par lesquelles est décrit et dépeint l'amour de l'Épouse pour l'Époux céleste, c'est-à-dire de l'âme parfaite pour le Verbe de Dieu. [...] on en vient avec compétence aux réalités doctrinales et mystiques, et par un amour authentique et spirituel on s'élève à la contemplation de la divinité ».

¹⁴⁹¹ *Conf. 3, 7 : Huius ergo renuntiationis tertiae ueram perfectionem tunc merebimur obtinere, quando mens nostra nullo carnea pringuedinis hebetata contagio, sed peritissimis elimationibus expolita ab omni affectu et qualitate terrena per indesinentem diuinarum rerum meditationem spiritalesque theorias ad illa quae inuisibilia sunt eo usque transierit, ut circumdatam se fragilitate carnis ac situ corporis supernis et incorporeis intenta non sentiat atque in huiusmodi rapiatur excessus, ut non solum nullas uoces auditu recipiat corporali nec in intuendis praetereuntium imaginibus occupetur, sed ne adiacentes quidem moles et ingentes materias obiectas oculis carnis aspiciat.*

certainement les traités de l'abbé Isaac sur la prière du feu. L'abbé Pafnuce amplifie les thèmes que l'abbé Moïse avait déjà évoqués dans le contexte de la *Conf.* 1, 17. Pafnuce esquisse une sorte de conversion qui se manifeste dans la *mens*, exprimée par le perfectionnement et la diminution des sentiments et dispositions terrestres, qui nous rappelle l'expression *extenuata mens* employée par Moïse. Si pour Moïse le but ultime de la vie spirituelle du moine consistait dans la « seule théorie, c'est-à-dire la contemplation divine (*in theoria sola, id est in contemplatione diuina*) »¹⁴⁹², Pafnuce assimile ce troisième renoncement à l'état le plus parfait où la *mens* se consacre assidûment aux *spiritalis theoriae*. Le tableau final du passage nous laisse découvrir à travers le lexique de l'extase le fruit de cet exercice de la contemplation qui consiste dans une transcendance de la *mens* dans le monde de l'invisible, où toute son attention est fixée vers les réalités célestes et incorporelles, jusqu'à la perte même de la conscience de sa corporéité dans cet état de ravissements et transports admirables (*rapiatur excessus*). Et ce tableau préfigure l'image de la prière de feu (*oratio ignita*) qu'Isaac exposera dans le chapitre 25 de la IX^{ème} *Conférence*¹⁴⁹³, tout en nous rappelant aussi les paroles d'Antoine¹⁴⁹⁴ citées par Isaac dans le chapitre 31 de la même *Conférence*¹⁴⁹⁵ que nous étudierons ultérieurement. Notons enfin ici la présence du terme *peritus* que dom Pichery traduit par « une main savante ». Ce mot, relativement peu utilisé par Cassien¹⁴⁹⁶, est presque exclusivement accolé au terme *medicus* et il est employé en référence directe à la personne de Jésus-Christ, le médecin spirituel par excellence¹⁴⁹⁷. De la sorte, ce terme symbolise dans ce texte la grâce divine qui aide et soutient le moine dans sa démarche d'arriver à la pratique de cet « exercice de la contemplation ».

¹⁴⁹² Cf. *Conf.* 1, 8.

¹⁴⁹³ *Conf.* 9, 25 : *ineffabilem orationem gradu eminentiore perducit, quae omnem transcendens humanum sensum nullo non dicam sono uocis nec linguae motu nec nulla uerborum pronuntiatione distinguitur, sed quam mens infusione caelestis illius luminis illustrata non humanis atque augustis designat eloquiis.*

¹⁴⁹⁴ Sur l'authenticité de cette sentence, voir plus loin dans le sous-chapitre « La sentence d'Antoine – introduction dans l'expérience d'excessus mentis ».

¹⁴⁹⁵ *Conf.* 9, 31 : *non est, inquit, perfecta oratio, in qua se monachus uel hoc ipsum quod orat intellegit.*

¹⁴⁹⁶ Cf. *Inst.* 10, 7,7 : *nomini Domini nostri Iesu Christi...ut peritissimus medicus* ; *Inst.* 10, 14 : *una operationis salutari praecepta curauit ut peritissimum medicorum* ; *Inst.* 11, 7, 2 : *ut solent peritissimi medicorum* ; *Conf.* 6, 11 : *ut peritissimus medicus.*

¹⁴⁹⁷ Pour une étude approfondie sur l'image du Christ comme médecin du corps et de l'âme chez les Pères de l'Eglise, voir par ex. M. DULAÉY, *Symboles des Evangiles (I^{er}-IV^e siècles). Le Christ médecin et thaumaturge*, éd. Le Livre de Poche, Paris, 2007, particulièrement le chapitre « Le Christ médecin et thaumaturge », p. 55-74.

Dans la IV^{ème} *Conférence* de l'abbé Daniel (*De concupiscentia carnis ac spiritus*), le rôle fondamental de la grâce de Dieu est mis en valeur en lien avec l'expérience des manifestations d'extase de la prière pure. Cette IV^{ème} *Conférence* commence par une question posée par les deux amis, Cassien et Germain : elle porte sur des expériences spirituelles contradictoires, soit des manifestations de joie ineffable, soit des angoisses et des tristesses sans cause et motif. D'abord, une description des sentiments d'allégresse et de joie :

Comment se fait-il, que retiré dans nos cellules, nous sentions parfois notre cœur se remplir tant d'allégresse, avec les sentiments d'une joie si ineffable et un tel flot des lumières les plus divines, qu'il ne se trouve point de paroles pour le dire et que la pensée même est inégale à le concevoir ? C'est alors une oraison toute pure et facile ; et l'âme, comblée des fruits spirituels, connaît instinctivement que ses prières, continuées durant le sommeil même, parviennent ailées et efficaces jusqu'à Dieu ¹⁴⁹⁸.

Puis Cassien s'interroge sur la manifestation de l'angoisse et de la tristesse :

Mais il arrive aussi que nous soyons remplis d'une angoisse subite est sans cause ; nous nous sentons accablés d'une tristesse à laquelle il ne se trouve point de motif. La source en est séchée des mystiques expériences, mais encore la cellule devient insupportable, la lecture est à dégoût, la prière s'égare, inconstante et capricieuse, comme de gens pris d'ivresse. Nous gémissons, nous essayons de rappeler notre esprit à sa direction première. Vainement ! Plus nous faisons effort pour le ramener à la contemplation de Dieu plus il glisse et s'échappe en courses vagabondes. Stérilité dans l'âme ! ¹⁴⁹⁹.

Ainsi sont esquissées deux tableaux, d'abord des manifestations positives que l'âme (*mens*) expérimente dans ce plus haut état mystique de la prière pure (*oratio pura*), puis, l'inexplicable état d'une « subite angoisse sans cause » et d'une « tristesse sans motif » auquel le moine arrive ¹⁵⁰⁰.

Jean Cassien va plus loin à travers l'enseignement de l'abbé Pafnuce (Conf. 3, 6-6) sur l'identification du III^{ème} renoncement avec l'état de la *mens* qui dépasse toutes les choses présentes et visibles pour accomplir l'ultime union mentale au Verbe de Dieu par la

¹⁴⁹⁸ Conf. 4, 2 : [...] *cur interdum residentes in cellula tanta alacritate cordis cum ineffabili quodam gaudio et exuberantia sacratissimorum sensuum replemur, ut eam non dicam sermo subsequi, sed ne ipse quidem sensus occurreret, oratio quoque pura emitteretur ac prompta et mens plena spiritalibus fructibus preces suas efficaces ac leues etiam per soporem supplicans ad deum peruenire sentiret.*

¹⁴⁹⁹ Conf. 4, 2 : *ac rursum nullis existentibus causis tanto subito replemur angore et inrationabili quadam maestitia premeremur, ut non solum nosmet ipsos huiusmodi sensibus arescere sentiremus, uerum etiam horreret cella, sorderet lectio, ipsa quoque instabilis ac nutabunda et quodammodo ebria emitteretur oratio, ita ut ingemescentibus et conantibus nobis ad directionem pristinam reuocari mens nostra non posset, quantoque intentius ad dei reduceretur intuitum, tanto uehementius ad discursus instabiles lubrico raperetur excessu et ita omni spiritali fructu redderetur effeta.*

¹⁵⁰⁰ Cette manifestation nous rappelle du sixième vice capital *de spiritu acediae* présenté par Cassien dans le livre X des *Institutions*.

contemplatio des célestes mystères. Il souligne que le signe prouvant l'obtention de ce renoncement consiste dans le dépassement de tout sentiment humain : ni voix, ni vue et ni même la conscience de sa propre corporéité. À présent, par la description qu'on observe dans la *Conf.* 4, 2, l'abbé Daniel se rapproche fortement de la façon dont l'abbé Isaac¹⁵⁰¹ conçoit la prière de feu. Ces différents éléments montrent que Jean Cassien s'inscrit dans la conception de la vie spirituelle des Pères grecs¹⁵⁰². À travers ce langage de l'expérience spirituelle, il décrit d'une manière à la fois cataphatique et apophatique ces réalités spirituelles vécues. À partir du lexique de l'ardeur, il marque la présence du sentiment « d'allégresse (*alacritate*¹⁵⁰³ *cordis*) », encore amplifié par le substantif *gaudium*, la joie. Immédiatement, par l'emploi d'un adjectif apophatique comme *ineffabilis*, Cassien souligne l'indicible, l'ineffable, un degré tellement haut qu'il ne peut pas être exprimé par les mots. Ensuite, le symbole de la lumière divine indique cette abondance des sentiments et des pensées divines (*et exuberantia sacratissimarum sensuum*), s'inscrivant lui aussi dans une montée apophatique. La fin de cette description tient dans une affirmation éclairante, qui tient lieu de conclusion : « c'est alors une oraison toute pure et facile (*oratio quoque pura ac prompta*) », à laquelle il ajoute aussi l'une des conséquences qui ressortent de cette expérience mystique : l'âme remplie des fruits spirituels (*mens plena spiritalibus fructibus*) instinctivement prolonge sa prière durant le sommeil même, tout en gardant son efficacité (*preces suas efficaces... per soporem*). Le thème de la prière incessante, c'est-à-dire même pendant le sommeil, sera développé au cours de la X^{ème} *Conférence*¹⁵⁰⁴.

Dans le passage cité plus haut de *Conférence* IV, 2, les deux jeunes moines exposaient un état tout contraire au premier, que nous venons d'analyser. Quelle est, demandent-ils, la source et la cause de l'angoisse et de la tristesse qui remplissent sans motif leur cœur ? Leurs conséquences se manifestent brutalement par une série de sentiments qui les empêchent de prier et les éloignent de la contemplation, même s'ils font un effort intense (*intentius*) pour rétablir la disposition de la *mens* dans l'état précédent (*ad directionem*

¹⁵⁰¹ Cf. *Conf.* 9, 25 et 10, 11

¹⁵⁰² Voir M. HARL, « Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs » p. 44, dans HARL M., *Le déchiffrement du sens. Étude sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993, p. 29-58.

¹⁵⁰³ Cf. *Conf.* 9, 15 : *spiritus alacritate* ; *Conf.* 9, 27 : *per ineffabile gaudium et alacritatem spiritus* ; *Conf.* 10, 10 : *alacritatem cordis cum ineffabili gaudio et mentis excessu uisitacione sancti spiritus* ; *Conf.* 10, 11 : *ignita uero mentis intentione per ineffabilem cordis excessum inexplebili spiritus* ; *Conf.* 19, 6 : *ad illam cordis ineffabilem, alacritatem*.

¹⁵⁰⁴ Cf. *Conf.* 10 ; 10 : *Hunc uersiculum meditantis tibi somnus inrepat, donec incessabili eius exercitatione formatus etiam per soporem eum decantare consuescas*.

pristinam reuocari mens nostra), c'est-à-dire dans l'état de la contemplation de Dieu. Tout cet effort s'avère être inutile, car plus il est intense, plus l'esprit (*mens*) glisse et s'échappe violement (*tanto uehementius ad discursus instabiles lubrico raperetur excessu*), et par conséquent tout le fruit spirituel de la précédente expérience s'affaiblit (*omni spiritali fructu redderetur effeta*).

La réponse de l'abbé Daniel à la question de Cassien et Germain débute par les trois raisons (*ratio*) de la *sterilitas mentis* : « elle peut être une suite de notre négligence, une tentation du démon, une épreuve ménagée par la divine Providence (*Aut enim de neglegentia nostra aut de inpugnatione diaboli aut de dispensatione domini ac probatione descendit*) »¹⁵⁰⁵. Notons ici que l'abbé Daniel reprend dans un ordre inverse le triple principe des pensées que l'abbé Moïse avait déjà présenté au cours de la première *Conférence*¹⁵⁰⁶. Comme ce thème majeur de l'anthropologie cassinienne a déjà fait l'objet de notre étude, nous nous contentons d'insister sur la troisième cause présentée par l'abbé Daniel, car lui-même se penche fortement sur le mode de l'action divine, en traitant d'une manière laconique les deux autres. Daniel explique à ses visiteurs les **deux raisons** qui présupposent un abandon temporaire de la part de Dieu en présentant **la première** en ces termes :

[...] ni les gémissements ni aucune industrie personnelle ne sont capables de nous faire recouvrer notre premier état de joie et de pureté, [et par cela] nous comprendrons que notre allégresse passée non plus n'était pas le fruit de notre zèle, mais le don de sa miséricorde, et qu'il le faut encore implorer, pour le présent, de sa grâce et de sa lumière ¹⁵⁰⁷.

L'abbé Daniel met d'abord l'accent sur la faiblesse humaine, dont chacun doit être conscient, de façon à mieux comprendre que l'état mystique vécu précédemment n'est pas le résultat de son effort, mais qu'il est le don de Dieu. De la sorte, le moine doit faire preuve d'humilité (*humilitas*) en demandant à Dieu le retour de sa grâce (*gratia*) et de sa lumière (*inluminatio*) perdues.

La deuxième raison consiste dans le fait

qu'il [Dieu] veut éprouver par ce moyen notre persévérance, la constance et le désir de notre âme ; nous manifester à nous-mêmes avec quelle ardeur,

¹⁵⁰⁵ Cf. *Conf.* 4, 3.

¹⁵⁰⁶ Voir *supra* notre analyse dans le « XI.3. Le triple principe des pensées : discretio comme fondement de l'examen de conscience ».

¹⁵⁰⁷ *Conf.* 4, 4 : [...] *gemitibus nostris et industria illum laetitiae ac puritas statum recuperare non posse intellegamus et praeteritam cordis alacritatem non nostro studio, sed illius nobis dignatione conlatam et praesentem de ipsius rursum gratia et inluminatio esse poscendam.*

quelle persévérance dans la prière nous devons lui demander le retour du Saint-Esprit, lorsqu'il nous abandonne ¹⁵⁰⁸.

On voit que Daniel reprend le thème très récurrent dans le discours cassinien de l'ardeur et de la persévérance de notre *cor /mens* dans la prière. Donc, il décrit à nouveau quelques conditions pour réussir à rétablir l'état d'avant, celui de la *contemplatio* déjà présenté dans le contexte de la Conf. 4, 2. De même, ici on voit une façon cassinienne explicite d'exprimer ce sommet de la prière parfaite par les visites du Saint-Esprit (*uisitationes spiritus sanctus*), qui fait écho au contexte des *Inst.* 2, 10, 1 où Cassien paraphrase les mots de l'Apôtre Paul aux Romains (Rm 8, 26) qui mettent en lumière le rôle fondamental du Saint-Esprit.

Dans le chapitre suivant (*Conf.* 4, 5), l'abbé Daniel dit :

elle [la grâce] nous réveille de notre assoupissement, nous éclaire dans l'aveuglement de notre ignorance, nous reprend et nous châtie avec clémence, et se répand dans nos cœurs, afin que du moins sa touche divine nous émeuve de componction, et nous provoque à secouer notre inertie et notre torpeur. Même il n'est pas rare que, lors de ces visites, nous nous sentions inondés soudain de parfums dont la suavité passe tout ce que l'art humain peut réaliser, et que l'âme, fondue dans ce bonheur, soit ravie et transportée hors d'elle-même, perdant tout sentiment de sa demeure de chair ¹⁵⁰⁹.

L'image des parfums, utilisée cette fois-ci par Cassien pour décrire les visites de l'Esprit Saint (*uisitationes spiritus sanctus*), qui répand sa grâce dans nos cœurs (*infundens se cordibus nostris*) et déclenche ainsi ces manifestations spirituelles, est très forte et également très poétique. Par cette image très expressive de l'inondation de parfums suaves spirituels (*odores suavitates*)¹⁵¹⁰, l'âme (*mens*) se retrouve dans un bonheur inexprimable qui est une sorte d'extase de l'esprit¹⁵¹¹ (*spiritus rapiatur excessum*) dans laquelle on perd tout le sentiment de la vie charnelle, terrestre (*obliuiscatur in carne*) : Jean Cassien réussit à exprimer une petite partie de cette expérience mystique que lui-même décrit maintes fois¹⁵¹²

¹⁵⁰⁸ *Conf.* 4, 4 : *Secunda uero probationis est causa, ut perseuerantia nostra uel mentis constantia et desiderium conprobetur, et qua intentione cordis uel orationum instantia deserentem nos uisitationem sancti spiritus requiramus.*

¹⁵⁰⁹ *Conf.* 4, 5 : *exsuscitat dormitantes et inluminat ignorantiae caecitate possessos clementerque nos arguit atque castigat **infundens se cordibus nostris**, ut uel sic de inertiae somno conpunctione ipsius instigati consurgere prouocemur. Denique frequenter etiam **odoribus** ultra omnem **suauitatem** compositionis humanae in his ipsis subito **uisitationibus** adimplemur, ita ut mens hac oblectatione resoluta in quendam **spiritus rapiatur excessum** seque conmorari obliuiscatur in carne.*

¹⁵¹⁰ Voir également *Conf.* 20, 9 : *spiritalem uirtutum fragrantiam, id est suauitatem boni odoris.*

¹⁵¹¹ Voir aussi M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 175.

¹⁵¹² Cet épisode annonce lui aussi les descriptions que l'abbé Isaac fera dans les livres IX et X, plus particulièrement *Conf.* 10, 11.

comme indicible. Il est intéressant de remarquer maintenant un aspect essentiel pour la conception cassinienne sur l'expérience de cet état extatique de la prière pure. Dans la *Conf.* 1, 17, Moïse déploie sa conception de la *extenuata mens* et on voit que celle-ci présuppose la perte « du goût des choses terrestres ». De même, dans la *Conf.* 3, 7 Pafnuce parle aussi du fait qu'à ce moment il n'y plus de « conscience du vêtement de chair » ; maintenant Daniel ajoute qu'à ce stade on perd « tout sentiment de la demeure de chair ». Cette manifestation est une conséquence de ce que représente l'ascèse préparatoire du moine pour arriver à cette hauteur. De la sorte, Jean Cassien au début de la *Conférence* IX, lorsqu'il va établir les piliers de la prière pure, reprend ce point en expliquant que la « suppression complète de toute sollicitude à l'endroit de la chair (*primum sollicitudo rerum carnalium generaliter abscienda est*) »¹⁵¹³ devient l'un des piliers fondamentaux de la ferveur et la pureté de la prière (*feruore ac puritate...oratio*). Ainsi, Moïse, Pafnuce et Daniel préparent en quelque sorte le discours de l'abbé Isaac sur cet aspect de l'éviction de ce que nous pouvons appeler sensibilité, matérialité ou toute préoccupation terrestre, car le sommet de tout renoncement est l'état de l'extase spirituelle (*excessus mentis*).

Dans la VI^{ème} *Conférence* (*De nece sanctorum*) de l'abbé Théodore, Jean Cassien nous donne une nouvelle description de l'expérience extatique la plus élevée, en particulier dans le chapitre 10 où saint Jean Cassien¹⁵¹⁴ fait une exégèse captivante de l'image allégorique biblique de l'*ambidextre* de *Juges* 3, 15, en voyant dans la figure d'Aoth le modèle du saint, de l'homme intérieur achevé qui se sert de ses deux mains comme de celle droite qui symbolise « le succès spirituel (*successus spiritalis*) »¹⁵¹⁵, succès qu'il présente ainsi :

Dans la ferveur de son âme, il commande alors en maître à toutes les passions et convoitises. Tranquille de la part du démon, il écarte ou retranche sans labeur ni difficulté les vices de la chair. Si haut s'élève son vol au-dessus de la terre que les choses présentes et terrestres lui paraissent une inconsistante fumée, une ombre vaine, et que leur caractère éphémère ne lui inspire que du mépris. Son âme ravie se porte d'un ardent désir vers les choses futures, qu'elle contemple aussi dans une plus grande lumière. La contemplation le nourrit plus efficacement ; les secrets célestes se révèlent à ses regards plus clairement ; ses prières montent vers Dieu plus pures et plus vives. Une grande flamme le brûle intérieurement, et de toute

¹⁵¹³ Cf. *Conf.* 9, 3.

¹⁵¹⁴ Voir *supra* notre analyse sur l'*ambidextre* dans le chapitre « XII.3. Une définition : *discretio* comme *voie moyenne et juste entre les excès* ».

¹⁵¹⁵ Cf. *Conf.* 6, 10.

l'ardeur enthousiaste de son âme, il émigre vers les choses invisibles et éternelles, à tel point qu'il lui semble n'habiter plus une chair mortelle ¹⁵¹⁶.

Cette nouvelle manière de décrire l'extase intègre tous les éléments et symboles exprimés à travers le lexique de la ferveur, de l'ardeur et de l'extase dans les discours Moïse¹⁵¹⁷, Pafnuce¹⁵¹⁸ et Daniel¹⁵¹⁹. La différence notable par rapport aux autres représentations consiste dans l'accent que Théodore met d'une part sur la présentation antinomique explicite concernant le caractère très éphémère des réalités terrestres en rapport à celles célestes. Et d'autre part, ce qui est plus important, il met en exergue une progression au sein même de cet état mystique hautement élevé. Tout est présenté au superlatif. Ainsi, celui qui est arrivé à la tranquillité¹⁵²⁰ absolue face aux actions du démon maîtrise (*domino*) toutes ses passions et convoitises dans une ferveur qui caractérise son âme (*fervens spiritu*). À ce stade de pureté, il s'élève dans un vol au-dessus de la terre (*sublimatus a terra*) qui est une sorte de transcendance où il devient conscient du caractère éphémère de la vie présente et terrestre par rapport aux réalités divines futures. Signalons ici la façon antinomique de présenter les deux réalités : la vie présente est figurée par « une inconsistante fumée (*inanem fumum*) » et « une ombre vaine (*umbramque uacuum*) », alors que la vie future, céleste, est désignée par « une plus grande lumière (*clarius intuetur*) » et désirée par « une grande flamme [qui] brûle intérieurement (*spiritus ardore succensus*) ». De même, l'âme ravie (*excessum mentis*) étant portée vers les réalités futures (*futura*) par ce sentiment ou désir d'ardeur (*ardentissime concupiscit*), arrive à une contemplation éclatante (*clarius intuetur*). L'étape suivante dans cette progression consiste dans le fait que cette *contemplatio* devient elle-même, pour celui qui vit cette expérience, une source qui « le nourrit plus efficacement (*efficacius spiritalibus pascitur theoriis*) » pour lui révéler les mystères divins (*caelestia sacramenta*), et maintenant ses prières deviennent plus pures et intenses (*orationes purius*

¹⁵¹⁶ *Conf.* 6, 10 : [...] *in qua tunc consistit quando feruens spiritu desiderii et concupiscentiis omnibus dominatur, quando ab omni diabolica inpugnatione securus absque ullo labore ac difficultate uitae carnis uel respuit uel abscidit, cum sublimatus a terra uniuersa praesentia atque terrena uelut inanem fumum umbramque uacuam contemplatur et ut mox transitura contemnit, cum futura per excessum mentis non solum ardentissime concupiscit, uerum etiam clarius intuetur, cum efficacius spiritalibus pascitur theoriis, cum lucidius reserata sibi conspiciat caelestia sacramenta, cum orationes purius atque alacrius emittit ad deum, cum ita spiritus ardore succensus ad ea quae inuisibilia sunt et aeterna tota animi alacritate transmigrat, ut nequamquam se iam credat in carne consistere.*

¹⁵¹⁷ Cf. *Conf.* 1, 17.

¹⁵¹⁸ Cf. *Conf.* 3, 7.

¹⁵¹⁹ Cf. *Conf.* 4, 2 et 5.

¹⁵²⁰ Cette tranquillité dont parle l'abbé Théodore fait écho à la définition de l'abbé Moïse de la *Conf.* 1, 7 : *mentis nostrae puritatem tranquillitatemque* même si ici l'abbé Théodore utilise un synonyme de *tranquillitas*, celui de *securus*.

atque alacrius). Toute cette ardeur manifestée par la grande flamme brûlante (*spiritus ardore succensus*) rend possible la migration vers les réalités invisibles et éternelles dans une intensité tellement forte qu'elle fait perdre la conscience de demeurer dans une chair mortelle. C'est là l'expression chez Cassien du thème du voyage spirituel de l'âme.

Ce récit de l'abbé Théodore est la dernière représentation extatique des *Conférences* avant les deux traités de l'abbé Isaac, qui seront l'apogée de l'état mystique de la *contemplatio* à travers la prière la plus pure ou de feu.

CHAPITRE QUATORZIEME :

**La prière pure-contemplative-perpétuelle
dans les traités IX et X des *Conférences***

Avec ses réflexions sur le plus haut degré de la *contemplatio* et son assimilation à la prière la plus pure (*oratio pura*), Cassien s'inscrit dans la même lignée que son devancier Évagre le Pontique¹⁵²¹. En analysant les passages consacrés à la prière pure, nous soulignerons de temps à autre, au vu de l'importance des influences origéniennes et évagriennes subies par Cassien, des similitudes ou des affinités avec ses deux devanciers.

Jean Cassien ouvre la IX^{ème} *Conférence* par une sorte de prologue dans lequel il renouvelle, en bon pédagogue, une promesse faite dans le chapitre 9 du livre II de ses *Institutions* :

Les conférences du vieillard que je mets en scène présentement, c'est-à-dire de l'abbé Isaac, accompliront avec l'aide du Seigneur, la promesse que je fis, au livre deuxième des *Institutions*, touchant l'incessante continuité de la prière¹⁵²².

Au-delà de l'indication du thème principal des deux conférences, Cassien, avec l'expression « *de perpetua orationis atque incessabili iugitate* », présente ce la conférence qui suit comme une continuité naturelle de ce qu'il a commencé dans ses *Institutions*. Cette manière d'exprimer la prière ininterrompue par le redoublement des adjectifs et substantifs, Cassien ne l'utilise qu'une seule fois dans ce contexte pour signaler dès le début la portée de cet aspect essentiel de la prière dans l'économie de son anthropologie monastique.

¹⁵²¹ Voir I. HAUSHERR, « Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique », *RAM*, 1934, p. 34-170, spéc. p. 34-35.

¹⁵²² *Conf.* 9, 1 : *De perpetua orationis atque incessabili iugitate quod in secundo Institutionum libro promissum est conlationes senis huius quem nunc in medium proferemus, id est abbatis Isaac domino fauente complebunt.*

XIV.1. Une définition de la prière comme « haute tour spirituelle »

Après avoir réitéré la promesse faite dans *Inst.* 2, 9, 1, Jean Cassien ouvre effectivement son livre IX par une définition de « toute la fin du moine et de la perfection du cœur » comme un état de « persévérance ininterrompue de prière » :

Toute la fin du moine et la perfection du cœur consistent en une persévérance ininterrompue de prière. Autant qu'il est donné à la fragilité humaine, c'est un effort vers l'immobile tranquillité d'âme et une pureté perpétuelle. Et telle est la raison qui nous fait affronter le labeur corporel, et rechercher de toutes manières la contrition du cœur, avec une constance que rien ne lasse. Aussi bien, sont-ce là deux choses unies d'un lien réciproque et indissoluble : tout l'édifice des vertus n'a qu'un but, qui est d'atteindre à la perfection de la prière ; mais sans ce couronnement, qui en assemble les diverses parties, de manière à en former un tout qui se tient, il n'aura ni solidité ni durée. Sans les vertus, en effet, ni ne s'acquiert ni ne se consomme la constante tranquillité de prière dont nous parlons ; mais en revanche, les vertus, qui lui servent d'assise, n'arriveront pas sans elle à leur perfection ¹⁵²³.

La définition donnée dans la première phrase raffermi et en même temps achève ce que l'abbé Moïse avait déjà exposé dans la première *Conférence*, et plus particulièrement dans le chapitre 7 où Moïse déployait l'idée que « le terme unique de nos actions et désirs doit être la pureté du cœur »¹⁵²⁴ et argumentait que tout l'effort ascétique (jeûne, veilles, méditation des Écritures, nudité (dénuement), privation de toutes les ressources) doit être pratiqué en vue de l'acquisition de cette pureté¹⁵²⁵. À présent l'abbé Isaac va plus loin. Il se concentre exclusivement sur l'accomplissement de la fin ultime (*finis, telos*) de la prière continue dans un dialogue incessant avec Dieu¹⁵²⁶. À travers cette déclaration exceptionnelle d'Isaac, Jean Cassien réussit à récapituler réellement toute sa doctrine anthropologique et spirituelle qui a en son centre la relation très étroite entre les deux types de vie spirituelle : la vie ascétique (*uita actualis*) comme mode préparatoire pour la vie spirituelle (*scientia*

¹⁵²³ *Conf.* 9, 2 : *Omnis monachi finis cordisque perfectio ad iugem atque indisruptam orationis perseuerantiam tendit, et quantum humanae fragilitati conceditur, ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem, ob quam omnem tam laborem corporis quam contritionem spiritus indefesse quaerimus et iugiter exercemus. Et est inter alterutrum reciproca quaedam inseparabilisque coniunctio. Nam sicut ad orationis perfectionem omnium tendit structura uirtutum, ita nisi huius culmine haec omnia fuerint conligata atque compacta, nullo modo firma poterunt uel stabilia perdurare. Quemadmodum enim sine illis adquiri uel consummari non potest haec de qua loquimur perpetua orationis iugisque tranquillitas, ita ne illae quidem uirtutes hanc praestruunt absque huius possunt adsiduitate conpleri.*

¹⁵²⁴ *Conf.* 1, 7 : *Omnia igitur huius gratia gerenda adpetendaque sunt nobis.*

¹⁵²⁵ Cf. *Conf.* 1, 7.

¹⁵²⁶ Voir le même thème chez ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 221 (ch. 3) : « Ἡ προσευχὴ ὁμίλια ἐστὶ νοῦ πρὸς θεόν ».

spiritalis). Il continue à expliquer que cette prière est la raison de la pratique de la vie ascétique, et ensuite souligne à nouveau d'une part que le but essentiel consiste dans l'atteinte de la perfection de la prière (*orationis perfectio*) et d'autre part que dans la relation réciproque entre l'édifice des vertus et la prière se trouve le fondement qui donne solidité et durée à cette « haute tour spirituelle (*spiritalis ac sublimissima turris*) »¹⁵²⁷. Cassien continue en se servant des paraboles évangéliques de *Luc* 14, 28-30 et 6, 48 pour exposer et argumenter cet aspect de la réciprocité qui se manifeste entre le travail ascétique de purification des vices et de l'acquisition des vertus qu'il nomme « un travail préparatoire »¹⁵²⁸ et le sommet de la *contemplatio*¹⁵²⁹, qu'il appelle « le faite sublime de la perfection »¹⁵³⁰.

Nous trouvons cette image cassinienne de la « haute tour spirituelle » ou de l'ascension de la *mens*/ *νοῦς*¹⁵³¹ vers Dieu également chez son devancier Évagre le Pontique dans les *Chapitres sur la Prière*¹⁵³². Il y a toutefois des différences notables, comme c'est le cas pour la prière de feu (*oratio ignita*), qui marque la spécificité et l'originalité de la pensée cassinienne¹⁵³³. Ainsi, Évagre dans les chapitres 35 et 36 de son *Traité sur l'oraison* définit la prière comme « la plus haute intellection de l'intellect »¹⁵³⁴ ou comme « la montée de l'intellect vers Dieu »¹⁵³⁵. Ce symbole de la montée vers le plus haut et ultime degré de la tour spirituelle nous le rencontrons, plus développé, dans le chapitre 6 de la X^{ème} *Conférence*,

¹⁵²⁷ Cf. *Conf.* 9, 2 : *et secundum euangelicae parabolae disciplina mea, quae ad spiritualis ac sublimissimae illius exstructionem pertinent turris sub putata fuerint ac diligenter ante congesta.*

¹⁵²⁸ Cf. *Conf.* 9, 2 : [...] *nisi egesto prius omni repurgio uitiorum et effossis succiduis mortuisque ruderibus passionum...*

¹⁵²⁹ Voir également M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 176.

¹⁵³⁰ Cf. *Conf.* 9, 2: *excelsa culmina perfectionis.*

¹⁵³¹ Pour l'identification que Jean Cassien établit explicitement entre la *mens* et le *νοῦς* évagrien voir les *Inst.* 8, 9-10 et la *Conf.* 7, 4 et l'analyse qu'on a faite dans le chapitre « X. La notion de *cor* et celle de *mens* (*νοῦς*) dans le vocabulaire cassinien ».

¹⁵³² Appelé aussi *Traité sur l'oraison*.

¹⁵³³ Voir également M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 200. Sur l'existence aussi des ponts communs ou des différences relatives à la prière de feu chez deux auteurs nous nous occuperons dans le chapitre consacré à ce type de prière.

¹⁵³⁴ Cf. ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 249 (ch. 35) : *Ἀπερίσπαστος προσευχή ἐστὶν ἄκρα νόησις νοός.* Sur cette définition voir une analyse développée dans l'article de A. MEHAT « Sur deux définitions de la prière » p. 115-117, dans *Origeniana sexta. Origène et la Bible*, Louvain, 1995, p. 115-120 où l'auteur montre l'héritage d'Origène et de Clément d'Alexandrie concernant la formule « ascension vers Dieu » qui a influencé la définition évagrienne, mais la conclusion de cette analyse souligne le fait qu'Évagre est sans doute le créateur de celle-ci. Voir aussi le commentaire de P. GEHIN dans l'introduction p. 33-34 des *Chapitres sur la prière*, SC589.

¹⁵³⁵ Cf. ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 249 (ch. 36) : *Προσευχή ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν.*

lorsque Cassien se sert de l'épisode scripturaire de la Transfiguration en *Matthieu* 17, 1. Au début de la *Conférence* X, 6 l'abbé Isaac souligne une double perspective spirituelle, en montrant qu'en fonction du degré de la pureté de la *mens* le moine découvre soit Jésus seulement dans l'humilité de sa chair, soit, quand sa pureté est accomplie, « contemple [Jésus] intérieurement dans sa gloire et venant parmi l'éclat de sa majesté ». Ensuite il ajoute :

Mais ceux-là seuls contemplent d'un regard très pur¹⁵³⁶ sa divinité, qui s'élèvent au-dessus des œuvres et des pensers terre à terre [réflexions terrestres], pour se retirer avec lui sur la haute montagne de la solitude. [...] Jésus ne laisse pas de se montrer aussi aux habitants des cités, des bourgs et des villages : j'entends, à ceux qui s'adonnent aux œuvres de la vie ascétique ; mais non point dans le même éclat de gloire avec lequel il apparaît aux âmes assez fortes pour gravir avec lui la montagne des vertus, comme Pierre, Jacques et Jean ; et tel qu'il apparut en effet à Moïse, et parla au prophète Elie, dans la solitude. [...] Il se retire cependant *sur la montagne, afin d'y prier solitaire*¹⁵³⁷.

L'abbé Isaac emploie ici le symbole biblique de « la montagne », qui représente la *connaissance contemplative*, dont Origène et Évagre le Pontique¹⁵³⁸ ont fait usage également (et sans doute Philon aussi comme une source commune). La référence à la Transfiguration se retrouve explicitement chez Origène qui voit dans cet épisode de la vie du Christ le plus haut et ultime degré de la vie contemplative¹⁵³⁹. Au sujet de l'emploi cassinien de cet épisode scripturaire, Monique Alexandre montre que « Jean Cassien donne une remarquable transposition monastique de la vision origénienne de la Transfiguration »¹⁵⁴⁰; c'est bien ce que montre le passage de la *Conf.* 10, 6. Il opère une différence entre ceux qui s'adonnent à la vie ascétique, qui sont pour lui les cénobites identifiés ici métaphoriquement avec les

¹⁵³⁶ Sur ce vocable du « regard très pur » voir le sous-chapitre « IX.2. La dimension d'intériorité exprimée par les « secrets du cœur » notre analyse au texte de la *Conf.* 14, 9).

¹⁵³⁷ *Conf.* 10, 6 : [...] *sed illi soli purissimis oculis diuinitatem ipsius speculantur, qui de humilibus ac terrenis operibus et cogitationibus ascendentes cum illo secedunt in excelso solitudinis monte. [...] Ceterum uidetur Iesus etiam ab his qui in ciuitatibus et castellis ac uiculis commorantur, id est qui in actuali conuersatione sunt atque operibus constituti, sed non in illa claritate qua illis apparuit, qui cum ipso possunt in praedicto uirtutum monte conscendere, id est Petro, Iacobo et Iohanni. Ita enim in solitudine et Moysi apparuit et Heliae locutus est. [...] secessit tamen in monte solus orare.*

¹⁵³⁸ Voir ÉVAGRE, *Les six centuries des Kephalaia Gnostica*, p. 192-193 : « La montagne intelligible est la contemplation spirituelle qui est placée sur une hauteur élevée dont il est difficile de s'approcher ; quand nous le sera parvenu auprès d'elle, il deviendra un voyant de toutes les intellections des objets sous-jacents ». Voir l'analyse de la conception évagrienne dans l'article de G. BUNGE « La montagne intelligible. De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité *De Oratione* d'Évagre le Pontique », *SM* 42, 2000, p. 7- 26.

¹⁵³⁹ Voir ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, p. 73 (*Hom.* 1, 7) ; ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, SC321, p. 97 (*Hom.* 3, 2).

¹⁵⁴⁰ Cf. M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 193.

habitants des cités, et ceux qui sont dignes de voir la gloire du Christ, comme les trois apôtres qu'il assimile aux solitaires (anachorètes). L'accent, dès le début de ce fragment, est mis sur « la montagne » qui est caractérisée par la solitude (*in excelso solitudinis monte*) et par les vertus (*uirtutum monte*), et sur l'exemple du Christ qui se retire « sur la montagne, afin d'y prier solitaire ». Par sa manière de concevoir cette « transposition monastique » de l'événement de la Transfiguration, dont parle Monique Alexandre, Jean Cassien, par la bouche de l'abbé Isaac, renouvelle et renforce sa conception de la plus haute prière à laquelle peut arriver le moine qui a acquis la plénitude de la pureté et de la solitude (*puritatis plenitudo*) dans la solitude (*ac solitudinis*)¹⁵⁴¹. Le signe de la présence du thème de la prière la plus élevée, la prière de feu (*oratio ignita*), se laisse entrevoir dans l'utilisation de ces deux textes vétérotestamentaires qui racontent d'un côté l'expérience de Moïse (*Exode 3, 2*) et de l'autre côté l'entretien d'Elie sur la montagne avec le Seigneur (*3 Règles (1 Rois) 19, 9- 18*).

XIV.2. Les fondements de la prière pure

La « haute tour spirituelle » était en Conf. IX, 2, pour reprendre l'expression de Vogüé, l'« image architectonique qui figure la relation mutuelle »¹⁵⁴² entre l'édifice des vertus et la perfection de la prière (*oratio perfectio*), dans le chapitre 3 sont établis les fondements ou les conditions *sine qua non* de celle-ci, en deux étapes. La première suggère ce qu'il faut supprimer dans la démarche spirituelle afin de procurer une prière caractérisée par la ferveur et la pureté. La deuxième montre qu'après ce processus de purification de l'homme extérieur, on doit se concentrer sur l'homme intérieur par la pratique d'une profonde humilité et par une maîtrise des pensées, qui sont à orienter uniquement vers Dieu :

Pour avoir la ferveur et la pureté qu'elle doit, la prière réclame une entière fidélité sur les points suivants. Et d'abord, suppression complète de toute sollicitude à l'endroit de la chair. Ensuite, nulle affaire, nul intérêt dont, je ne dis pas seulement le souci, mais le souvenir même ne doive être absolument banni. Renoncer pareillement aux détractions, paroles vaines, bavardages et bouffonneries. Avant tout supprimer à fond le trouble de la colère ou de la tristesse. Anéantir radicalement le foyer pernicieux de la concupiscence charnelle et de l'amour de l'argent. [...] C'est qu'en effet tout ce que nous avons dans l'esprit avant l'heure de l'oraison, nous est fatalement représenté par la mémoire, tandis que nous prions. Tels nous

¹⁵⁴¹ Cf. *Conf.* 10, 6.

¹⁵⁴² Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 248.

voulons être dans la prière, tels il nous faut rendre auparavant : c'est de l'état qui précède que dépendent alors les dispositions de l'âme ¹⁵⁴³.

Ce premier passage du chapitre insiste sur la suite de renoncements que l'état de la prière réclame, ce qui nous rappelle de manière générale le combat ascétique que le moine doit mener, et qui est en effet une synthèse de la doctrine sur le travail de purification enseignée dans les *Institutions*. Au premier plan, Cassien note la suppression de ce que signifie la sensibilité et tout le souci pour le monde, car à ce stade de la vie spirituelle s'impose, au-delà de la pureté morale, une absence de toute préoccupation matérielle¹⁵⁴⁴, aspect essentiel qu'on retrouve également dans le traité évagrien sur la prière¹⁵⁴⁵. Un deuxième point se réfère au renoncement aux souvenirs sensibles du passé, point longuement expliqué et développé. En assignant plus de place à cet aspect, Cassien explique que la mémoire réactive dans notre esprit toutes les représentations¹⁵⁴⁶ et manifestations qui précèdent le moment de la prière, et qu'elles deviennent de réels obstacles à l'accomplissement d'une prière pure. Il s'agit ici de la purification de la mémoire¹⁵⁴⁷, un préalable essentiel en ce qui concerne la pureté perpétuelle à laquelle le moine doit arriver. Enfin, dans un troisième temps Cassien suggère que la prière réclame aussi de bannir toute la parole, la colère et la tristesse¹⁵⁴⁸, la concupiscence charnelle et l'amour d'argent. Ce

¹⁵⁴³ Conf. 9, 3 : *Et idcirco ut eo feruore ac puritate qua debet emitti possit oratio, haec sunt omnimodis obseruanda. Primum sollicitudo rerum carnalium generaliter abscidenda est, deinde nullius negotii causae non solum cura, sed ne memoria quidem penitus admittenda, detractationes, uaniloquia seu multiloquia, scurrilitates quoque similiter amputandae, irae prae omnibus siue tristitiae perturbatio funditus eruenda, concupiscentiae carnalis ac filargyriae noxius fomes radicitus euellendus. [...] Quidquid enim ante orationis horam anima nostra conceperit, necesse est ut orantibus nobis per ingestionem recordationis occurrat. Quamobrem quales orantes uolumus inueniri, tales nos ante orationis tempus praeparare debemus. Ex praecedenti enim statu mens in supplicatione formatur.*

¹⁵⁴⁴ M. OLPHE-GALLIARD, *La science spirituelle d'après Cassien*, p. 149. Voir également *supra* l'analyse dans le contexte de la Conf. 4, 5 de cet aspect dans le chapitre « XIII.4. La prière incessante et contemplative-extatique dans les *Conférences* : vue d'ensemble ».

¹⁵⁴⁵ Voir ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 275 (ch. 62) : « Quand ton intellect, dans son ardent désir pour Dieu, se retire ainsi dire peu à peu de la chair [...] » ; p. 399 (ch. 120) : « Bienheureux l'intellect qui, au moment de la prière, a acquis une parfaite insensibilité ».

¹⁵⁴⁶ Évagre souligne lui-aussi ce rôle de la mémoire dans *Chapitres sur la prière*, p. 259 (ch. 46) : « La mémoire t'amène, quand tu pries, soit des images de choses anciennes, soit des soucis récents, soit le visage de celui qui t'a chagriné » ; et, p. 261 (§ 47) : « Il [le démon] ne cesse donc de mettre en mouvement les représentations des objets par la mémoire [...] ».

¹⁵⁴⁷ Sur ce sujet de la pureté de la mémoire voir *supra* notre sous-chapitre « IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint » l'analyse sur la Conf. 14, 10, et pareillement sur la suppression de la mémoire de nos péchés dans le sous-chapitre « X.3.a) La puritas cordis et les notions proches : *Humilitas* » l'analyse qu'on a faite de la Conf. 20,6.

¹⁵⁴⁸ Dans les *Chapitres sur la prière* Évagre attribue plusieurs sentences pour mettre en évidence les dangers que représentent la tristesse (ch.16) et la colère (ch.12, 13,14,21,22, 24, 26, 27) par rapport à l'état de la prière.

passage met ainsi en valeur des points principaux qui se trouvent à la base de la doctrine de la *puritas cordis*, mais pour aller plus loin que dans le discours de la I^{ère} *Conférence* de l'abbé Moïse, en montrant que toute cette démarche doit être réalisée en vue de la pureté de la prière (*oratio pura*).

Passons maintenant à la deuxième étape de cet exposé sur les fondements de la prière pure de ce chapitre 3 de la *Conférence IX* :

[...] après avoir procédé à la purification que nous venons de dire, et qui s'achève en la pureté et simplicité de l'innocence ; jeter premièrement les fondements inébranlables d'une humilité profonde, capable de soutenir la tour qui doit porter son faite jusque dans les cieux ; puis, y poser l'édifice spirituel des vertus ; interdire enfin à son âme toute échappée en divagations et pensée volages, afin qu'elle commence ainsi de s'élever peu à peu jusqu'à la contemplation de Dieu et l'intuition des réalités spirituelles ¹⁵⁴⁹.

L'image de l'édifice des vertus (*structura uirtutum*) nous rappelle le contexte des *Inst.* 12, 32, où Cassien explique que la véritable fondation de cet édifice réside dans « une véritable humilité dans notre cœur, seule capable de soutenir le faite de la perfection et de la charité »¹⁵⁵⁰. À présent Cassien reprend donc cette thématique pour rappeler son enseignement dédié aux cénobites et le présenter également devant les ermites. Nous observons à nouveau l'importance de cette base ascétique enseignée dans les *Institutions* pour la réalisation de cet objectif final, la prière pure. Une fois achevé cet édifice spirituel des vertus, on passe à la maîtrise des pensées, ce qui rend possible le commencement de leur élévation vers et « jusqu'à la contemplation de Dieu et l'intuition des réalités spirituelles »¹⁵⁵¹.

À la fin du chapitre, l'abbé Isaac explique qu'après tout ce processus de purification « du sanctuaire de notre cœur (*de adytis nostri pectoris extrudere*) »¹⁵⁵² nous pourrions passer à la pratique de la prière ininterrompue recommandée par l'apôtre Paul (citation de *I*

¹⁵⁴⁹ *Conf.* 9, 3 : [...] talique ut diximus repurgii emundatione praemissa, quae simplicitatis et innocentiae puritate perficitur, iacienda sunt primum profundae humilitas inconcussa fundamina, quae scilicet turrem intraturam caelos ualeant sustinere, deinde superponenda uirtutum spiritalis extractio et ab omni discursu atque euagatione lubrica animus inhibendus, ut ita paulatim ad contemplationem dei ac spiritalis intuitus incipiat sublimari.

¹⁵⁵⁰ Voir notre sous-chapitre sur *Humilitas* dans « X.3. La puritas cordis et les notions proches ».

¹⁵⁵¹ Cassien dans les *Institutions* a fait déjà usage plusieurs fois de cette expression « intuitions des réalités spirituelles » qui est une autre façon d'exprimer la *contemplatio* : *Inst.* 2, 12, 2 : *sublimiorem spiritalium contemplationum puritate mentis intuitum* ; *Inst.* 8, 18 : *contemplationem purissimam reserare et intuitu sincerissimo spiritalium sacramentorum scientiam reuelare* ; *Inst.* ; 10, 4 : *omni contemplationem uirtutum et intuitu spiritalium sensuum*.

¹⁵⁵² Cf. *Conf.* 9, 3.

Thess. 5, 17 et *I Tim.* 2, 8¹⁵⁵³. Par ces considérations finales, il revient ainsi sur ce thème central qu'il annonçait au début de cette *Conférence*.

XIV.3. L'âme à l'image d'un fin duvet ou une plume légère

Dans le chapitre suivant (Conf. 9, 4), l'abbé Isaac offre à ses deux interlocuteurs, Cassien et Germain, une nouvelle image : après celle de la « haute tour spirituelle » du deuxième chapitre, il compare l'âme à un duvet ou une plume légère :

L'âme pourrait avec assez d'apparence se comparer à un fin duvet ou à une plume légère. Si nulle humidité ne les souille et pénètre, la mobilité de leur substance fait qu'au moindre souffle, ils s'élèvent comme naturellement vers les hauteurs de l'air. Qu'ils soient, au contraire, arrosés et imprégnés de quelque liquide, les voilà tout alourdis ! Adieu les vols aériens où leur mobilité naturelle ne saurait désormais les ravir ! Le poids du liquide absorbé les abîme jusqu'à terre. Ainsi en va-t-il de notre âme. Si les vices et les soins du monde ne viennent l'appesantir, ou la passion coupable, la souiller ; soulevée en quelque sorte par le privilège inné de sa pureté, au plus léger souffle de la méditation spirituelle elle s'élèvera vers les hauteurs, et, désertant les choses d'ici-bas, passera aux célestes et invisibles¹⁵⁵⁴.

Jean Cassien adapte magistralement cette image captivante d'origine platonicienne¹⁵⁵⁵ à sa pensée spirituelle. Tout d'abord, on remarque une fois de plus que Jean Cassien utilise soit *anima* soit *mens*¹⁵⁵⁶ pour exprimer le concept d'âme. Cette image représente en effet une présentation plus poétique de ce qu'il a déjà déployé dans le chapitre

¹⁵⁵³ Voir notre analyse sur l'utilisation dans les Institutions de ces deux citations pauliniennes dans « XIII.2. Oratio dans les Institutions – un avant-gout de l'oratio iugis et oratio ignita des Conférences » et dans « XIII.3. Le thème de la prière dans les traités sur les huit vices capitaux ». Dans les *Conférences* IX et X Jean Cassien emploie plusieurs fois ces deux citations (*I Thess.* 5, 17 dans *Conf.* 9, 3 ; 9, 6 ; 9, 7 ; 10, 14 et *I Tim.* 2, 8 dans 9, 3 et 6).

¹⁵⁵⁴ *Conf.* 9, 4 : *Etenim qualitas animae non inepte subtilissimae plumae seu pennae leuissimae comparatur. Quae si umoris cuiuspiam extrinsecus accedentis corruptione uitata non fuerit uel infusa, mobilitate substantiae suae tenuissimi spiritus adiumento uelut naturaliter ad sublimia caelestiaque sustollitur. Sin uero umoris cuiusquam asparagine uel infusione fuerit praegravata, non modo in nullos aërios uolatus naturali mobilitate raptabitur, sed etiam ad ima terrae concepti umoris pondere deprimetur. Ita mens quoque nostra si accedentibus uitiiis curisque mundanis adgrauata non fuerit noxiaeue libidinis umore corrupta, uelut naturali puritatis suae beneficio subleuata leuissimo spiritalis meditationis adflatu sublimabitur ad superna, et humilia deserens atque terrena ad illa caelestia et inuisibilia transferetur.*

¹⁵⁵⁵ Voir M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », note 35, page 176, signale que cette image de l'aile de l'âme susceptible d'être alourdie vient de Platon dans le *Phédre*. Voir ainsi PLATON, *Phédre*, 246c : « C'est ainsi, que lorsqu'elle est parfaite et ailée, elle chemine dans les hauteurs [...]. Quand au contraire elle a perdu ses ailes, elle est entraînée jusqu'à ce qu'elle se soit saisie de quelque chose de solide ; elle y établit sa résidence, elle prend un corps de terre [...]. »

¹⁵⁵⁶ Pour le lexique relatif à « l'âme » chez Jean Cassien voir *supra* notre chapitre « X.3. La notion de *cor* et celle de *mens* (νοῦς) dans le vocabulaire cassinien ».

précédent relatif au travail de purification. La clé herméneutique de ce texte se trouve dans l'insistance avec laquelle Cassien emploie l'adjectif *naturalis* et l'adverbe de manière *naturaliter*¹⁵⁵⁷. Par l'usage de ces termes Jean Cassien nous laisse comprendre que notre âme ou même « sa substance (*substantia sua*) » a été créée par Dieu avec cette caractéristique de la légèreté (*leuissima, mobilitata*), qu'il traduit par le « privilège inné de la pureté (*uelut naturali puritatis suae beneficio*) » qui rend possible son élévation vers la *contemplatio*. Cette image est renforcée par la citation évangélique de Luc 21, 34¹⁵⁵⁸ pour souligner à nouveau le rôle nocif qu'ont les vices et tous les soucis du monde. À la fin du chapitre, Cassien reprend et résume, par une sorte de question rhétorique, les aspects principaux sur lesquels se fonde la prière :

Voulons-nous que nos prières pénètrent jusqu'aux cieux et au-delà des cieux ? Veillons à affranchir notre âme de tout vice terrestre, purifions-la de la lie des passions, afin de la rendre à sa naturelle subtilité. Alors sa prière, libre du poids mort des vices, montera jusqu'à Dieu¹⁵⁵⁹.

Le discours s'achève en une exhortation concrète et concise au travail ascétique de purification pour que l'âme (*anima, mens*) regagne « sa naturelle subtilité (*ad subtilitatem naturalem*) » qui devient dans les yeux de notre auteur à la fois condition *sine qua non* et fondement de la prière pure.

Dans le chapitre 5, l'abbé Isaac traite et commente longuement les causes de l'appesantissement de l'âme à partir du contexte évangélique de Luc 21, 34 cité plus haut, puis au chapitre 6 raconte une histoire qui illustre cette leçon de détachement de tout souci mondain¹⁵⁶⁰. La fin de ce chapitre 6 a une importance particulière, car Cassien y expose l'aboutissement de tout ce processus de la purification, mais en même temps il révèle le fruit spirituel de celui-ci, présenté au lecteur comme une transcendance de la condition terrestre vers une condition spirituelle comparée à celle des anges :

Que l'âme se fixe en cette tranquillité, après avoir brisé toutes les entraves des passions charnelles, que le cœur s'attache immuablement à ce Bien unique et suprême : et le précepte de l'Apôtre se trouvera rempli : *Priez sans relâche ! et En tout lieu, levez au ciel des mains pures, sans colère ni*

¹⁵⁵⁷ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 250.

¹⁵⁵⁸ *Conf.* 9, 4 cite Luc 21, 34 : *uidete ne quando grauentur corda uestra in crapula et ebrietate et curis saecularibus.*

¹⁵⁵⁹ *Conf.* 9, 4 : *Et idcirco si uolumus orationes nostras non solum caelos, sed etiam ea quae caelos sunt penetrare, curemus mentem ab omnibus terrenis uitis expurgatam cunctisque mundatam faecibus passionum ad subtilitatem perducere naturalem, ut ita ad deum oratio eius nullo uitiorum pondere praegrata conscendat.*

¹⁵⁶⁰ *Conf.* 9, 6 : Il s'agit de la vision qu'un ancien a eu par rapport à un frère poussé par le démon à un travail épuisant et inutile.

contestation. C'est qu'en effet l'âme s'absorbe, si l'on peut dire, en cette pureté ; de sa condition terrestre, elle est refaite sur un exemplaire spirituel et angélique ; et désormais toutes ses impressions, tous ses entretiens, tous ses actes ne sont que prière très pure et sans alliage ¹⁵⁶¹.

Jean Cassien clot cet exorde nécessaire sur les fondements de la prière avec une nouvelle *recapitulatio*, par laquelle il marque le passage vers les formes et les étapes de la prière en vue d'atteindre l'ultime degré, celui du feu. On observe que l'auteur commence et termine ce préambule en soulignant la fonction de l'état de la tranquillité. Cet état est le fruit de la victoire contre les vices, qui à son tour rend possible l'attachement du cœur d'une façon constante à Dieu (*adhaeserit cordis intentio*), une façon d'accomplir le précepte donné par saint Paul dans *I Th 5, 17* et *I Tm. 2, 8*. L'image de l'absorption de la *mens* dans la pureté achevée (*sensu mentis absorto*) est particulièrement forte. Ainsi se produit une réforme de la condition terrestre, qui accepte volontairement (*recepit*) d'être transformée selon l'exemple des anges (*ad spiritalem atque angelicam similitudinem reformato*). À ce stade, nous dit Cassien, tout devient « purissima ac sincerissima oratio ». Nous retrouvons également ce thème de l'état angélique de la prière dans la première *Conférence*, lorsque l'abbé Moïse présente l'idée de la citoyenneté céleste comme un objectif capital de la vie spirituelle par l'usage de l'expression « regnum caelorum » et « regnum dei »¹⁵⁶². L'abbé Isaac reprendra ce thème dans son commentaire de la troisième demande du *Pater* : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel ! »¹⁵⁶³. Ici il souligne qu'il faut souhaiter une égalité entre la terre et le ciel, car nous ne savons pas porter plus haut notre prière, et donc par ces paroles nous demandons « que les hommes soient semblables aux anges », c'est-à-dire que les hommes doivent accomplir la volonté divine sur terre, tout comme les anges réalisent cette volonté au ciel¹⁵⁶⁴. Ce thème de l'état de prière à l'exemple des anges n'est pas propre à Jean Cassien, nous le trouvons aussi chez Évagre le Pontique, qui

¹⁵⁶¹ *Conf. 9, 6* : *Cumque mens tali fuerit tranquillitate fundata uel ab omnium carnalium passionum nexibus absoluta, et illi uni summoque bono tenacissima adhaeserit cordis intentio, apostolicum illud inplebit* : Sine intermissione orate, et : In omni loco leuantes puras manus sine ira et disceptatione. *Hac enim puritate, si dici potest, sensu mentis absorto ac de terreno situ ad spiritalem atque angelicam similitudinem reformato quidquid in se receperit, quidquid tractauerit, quidquid egerit, purissima ac sincerissima erit oratio.*

¹⁵⁶² Voir sur ce sujet *supra* notre sous-chapitre « IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint ».

¹⁵⁶³ *Conf. 9, 20* : *Fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra !*

¹⁵⁶⁴ Cf. *Conf. 9, 20* : *Nam quid est aliud dicere fiat uoluntas tua sicut in caelo et in terra quam ut sint homines similes angelis, et sicut uoluntas dei ab illis inpletur in caelo, ita etiam hi qui in terra sunt non suam, sed eius uniuersi faciant uoluntatem ?*

recommande à plusieurs endroits de son traité d'imiter les anges dans la manière de pratiquer la prière¹⁵⁶⁵.

XIV.4. Un répertoire de la diversité des formes de *l'oratio*

À cause de la question que Germain soulève dans le chapitre 7, la problématique de la nature de la prière (*orationis statu retardemus*) est reporté¹⁵⁶⁶, mais à présent il demande avec insistance à l'abbé Isaac de l'enseigner sur la nature et les qualités de la prière, et aussi sur la manière de la préserver et de la rendre continuelle selon le précepte paulinien de *I Thess. 5, 17*¹⁵⁶⁷. L'abbé Isaac commence par une énumération des multiples formes et degrés de la prière et y consacre tout le chapitre 8 de sa conférence :

Je tiens pour impossible de distinguer toutes les formes de prières, à moins d'une pureté de cœur tout à fait singulière et de lumières extraordinaires de l'Esprit-Saint. Leur nombre est aussi grand qu'il peut se rencontrer dans une âme, ou plutôt dans toutes les âmes, d'états et des dispositions différentes. [...] La prière se modifie à tout instant, selon le degré de pureté où l'âme est parvenue, suivant aussi sa disposition actuelle, que celle-ci soit due à des influences étrangères ou spontanée ; et il est bien certain que pour personne elle ne demeure en tout temps identique à elle-même. On prie différemment suivant que l'on a le cœur léger, ou alourdi de tristesse et de désespérance ; dans l'enivrement de la vie surnaturelle, et la dépression des tentations violentes ; lorsqu'on implore le pardon de ses fautes, ou que l'on demande une grâce, une vertu, la guérison d'un vice ; dans la componction qu'inspirent la pensée d'enfer et la crainte du jugement, et lorsqu'on brûle du désir et de l'espérance des biens futurs ; parmi l'adversité et le péril, ou dans la paix et la sécurité ; si l'on se sent inondé de lumière à la révélation des mystères du ciel, ou paralysé par la stérilité dans la vertu et sécheresse dans les pensées¹⁵⁶⁸.

¹⁵⁶⁵ Voir par exemple ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 253 (ch. 40) où il parle de la prière comme imitation du comportement des anges : « Il est juste de prier [...], afin d'imiter le comportement des anges » ; plus significative c'est cette sentence sur la prière véritable où il cite conjointement *Luc. 20, 36* et *Mt. 18, 10* pour soutenir sa conception d'assimilation de la vie monastique à la vie angélique dans p. 333 (§ 113) : « Le moine devient l'égal des anges par la prière véritable, car il désire voir le visage du Père qui est dans les cieux » ; et aussi p. 357 (§357) : « Il désire prier celui qui a émigré d'ici-bas et qui a continuellement sa citoyenneté dans les cieux, non par une simple parole seulement, mais par une pratique angélique et une science plus divine ».

¹⁵⁶⁶ Cf. *Conf. 9, 7*.

¹⁵⁶⁷ *Conf. 9, 7* : [...] *beatus apostolus dicens* : Sine intermissione orate. Et ideo primum de qualitate eius desideramus institui, id est qualis debeat emitti semper oratio, deinde qualiter hanc eandem quaecumque est possidere uel exercere sine intermissione possimus.

¹⁵⁶⁸ *Conf. 9, 8* : *Uniuersas orationum species absque ingenti cordis atque animae puritate et inluminatione sancti spiritus arbitror comprehendere non posse. Tot enim sunt quot in una anima, immo in cunctis animabus status queunt qualitatesque generari. [...] Secundum mensuram namque puritatis, in quam mens unaquaque proficit et qualitatem status in quo uel ex accedentibus inclinatur uel per suam renouatur industriam, ipsae quoque momentis singulis reformantur : et idcirco uniformes orationes emitti semper a nemine posse certissimum est. Aliter enim quisque supplicat cum alacer est, aliter cum tristitiae seu desperationis pondere*

Malgré sa longueur, nous avons décidé de citer ce chapitre presque intégralement, pour la richesse et la finesse des remarques sur la diversité des états de prière. Son importance ressort également d'un aspect que Cristian Badilita appelle « polytropisme »¹⁵⁶⁹, c'est-à-dire les métamorphoses manifestées à des états et degrés différents de l'esprit dans la prière. En outre, ce passage est aussi un préambule essentiel pour l'essai de systématisation des formes de prière et de la progression qu'elles indiquent à partir du texte paulinien du *I Tim. 2, 1*, qui suit.

XIV.5. Les quatre formes de la prière : I Timothée 2, 1

Dans les chapitres 9 et 10 de ce traité, en s'appuyant sur les paroles de l'Apôtre Paul de *I Tim. 2, 1*, l'abbé Isaac nous présente les « diverses espèces de prières (*orationum species*) » :

L'Apôtre en a distingué quatre : *J'adjure*, dit-il, *que l'on offre des obsécrationes, des promesses, des demandes et des actions de grâces*. [...] Nous avons donc premièrement à chercher ce que signifient les termes d'obsécration, promesse, demande, action de grâces. Nous examinerons ensuite si l'on doit, en priant, faire appel aux quatre espèces en même temps, de sorte qu'on les retrouve partout et toujours ; ou s'il convient de les offrir tout à tour séparément¹⁵⁷⁰.

Et il continue dans le chapitre X en s'interrogeant :

[...] l'ordre établi par l'autorité de l'Apôtre renferme-t-il quelque enseignement spécial pour les fidèles ? [...] Nous allons donc reprendre ces espèces une par une, dans l'ordre indiqué, pour en traiter comme Dieu en fera la grâce¹⁵⁷¹.

praegratur, aliter cum spiritalibus successibus uiget, aliter cum impugnationum mole deprimitur, aliter cum ueniam peccatorum, aliter cum acquisitionem gratiae seu cuiuslibet uirtutis exposcit uel certe extinctionem cuiuscumque uitii deprecatur, aliter cum consideratione gehennae ac futuri iudicii timore compungitur, alitercum spe futurorum bonorum desiderioque flammatur, aliter cum in necessitatibus ac periculis, aliter cum in securitate ac tranquillitate uersatur, aliter cum sacramentorum caelestium reuelationibus inlustratur, aliter cum sterilitate uirtutum ac sensuum ariditate constringitur.

¹⁵⁶⁹ Cf. CRISTIAN BADILITA, « Jean Cassien : « la sublime tour » de la prière », p. 307, dans *Lire le Notre Père avec les Pères*, éd. Parole et Silence, Toulouse, 2009, p. 303-317.

¹⁵⁷⁰ *Conf. 9, 9 : Quas apostolus quadripertita ratione distinxit ita dicens : Deprecor itaque primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones. Et primitus indagandum qui obsecratione, quid oratione, quid postulacione, quid gratiarum actione signetur. Deinde perquirendum utrum hae quattuor species ab orante sint pariter adsumendae, id est ut omnes simul in unaquaque supplicatione iungantur, an uicissim singillatimque sint offerendae.*

¹⁵⁷¹ *Conf. 9, 10 : [...] tertia indagandum utrum etiam ipse ordo qui ita est apostoli auctoritate dispositus aliquid amplius instruat auditorem. [...] Et idcirco eodem quo coepimus ordine, prout dominus donauerit, singula retractemus.*

Ces deux petits chapitres sont organisés comme un plan de travail dans lequel Cassien annonce ce qu'il traitera dans les six suivants. Il fait plutôt usage ici d'un matériau origénien, sans être dépendant de celui-ci¹⁵⁷². Nous pouvons affirmer avec certitude que Jean Cassien connaissait le traité *De oratione* d'Origène, car notre auteur manifeste lui-aussi un intérêt particulier pour le passage paulinien de *I Tim. 2, 1*¹⁵⁷³, auquel il va accorder quatre chapitres en expliquant la valeur et la signification de chacun de ces quatre termes.

a) *Obsecrationes / δεήσις*

Cassien assigne le petit chapitre 11, qui a la forme d'une très concise sentence, à cette première *species* :

*J'adjure avant tout de faire des obsécrationes. L'obsécration, c'est le cri, la prière du pécheur touché de componction, et qui implore le pardon de ses fautes présentes et passées*¹⁵⁷⁴.

L'*obsecratio* (en grec le terme *δεήσις*, « demande ») sera qualifiée aussi comme « fille du repentir »¹⁵⁷⁵ et elle est attribuée « aux commençants, que les vices n'ont pas cessé de troubler, et que poursuit encore le remords »¹⁵⁷⁶, d'après la hiérarchie établie par Cassien fait à travers le discours de l'abbé Isaac (*Conf. 9, 15*). Pour Origène, de façon différente, la *δεήσις* est « la prière de celui qui demande avec insistance pour obtenir ce dont il a besoin »¹⁵⁷⁷. De même, signalons qu'Origène se sert exclusivement d'exemples

¹⁵⁷² Voir C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 107 ; M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien » p. 194 ; M. O.-GALLIARD, « Cassien », *DSp II*, particulièrement col. 261-262 ; A. CASIDAY, *Traditio si teologie in scrierile Sfântului Ioan Casian*, p. 246, note 154 de bas de page.

¹⁵⁷³ Cf. ORIGÈNE, *De oratione*, 14 (PG 11, coll. 460C), PG, Tome 11, éd. Migne, 1857, p. 416-562 : Ἐπεὶ δὲ παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ τέσσαρα ὀνόματα κατὰ τεσσάρων πραγμάτων γειτνιώντων τῷ περὶ τῆς εὐχῆς λόγῳ ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς Τιμόθεον εἴρηται, χρήσιμον ἔσται, παραθέμενον αὐτοῦ τὴν λέξιν, ἰδεῖν ἕκαστον τῶν τεσσάρων κυρίως ἂν νοούμενον ἐκλάβοιμεν καλῶς. Λέγει δὲ αὐτῶς: Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιῆσθαι δεήσεις, προσευχὰς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, καὶ τὰ ἐξῆς.

¹⁵⁷⁴ Cf. *Conf. 9, 11* : Deprecor itaque primo omnium fieri obsecrationes. *Obsecratio inploratio est seu petitio pro peccatis, qua uel pro praesentibus uel pro praeteritis admissis suis unusquisque conpunctus ueniam deprecatur.*

¹⁵⁷⁵ Cf. *Conf. 9, 15* : *de obsecrationis specie quae de conpunctione.*

¹⁵⁷⁶ Cf. *Conf. 9, 15*: *Tamen prima ad incipientes uidetur peculiarius pertinere, qui adhuc uitiorum suorum aculeis ac memoria remordentur.*

¹⁵⁷⁷ Cf. ORIGÈNE, *De oratione*, 14 (PG 11, coll. 460C), et pour une la traduction voir ORIGÈNE, *La prière*, introduction, traduction et notes par A-G. Hamman, éd. Migne, Paris, 1995, p. 53. Voir également M-M. BRAQUET et E. NEYRAND, *La prière des Pères de Tertullien à Jaques de Saroug*, éd. Bayard, 1997, particulièrement le chapitre « Origène. Questions sur la prière » p. 61.

vétérotestamentaires¹⁵⁷⁸ pour argumenter et exposer cette première forme, tandis que Jean Cassien met l'accent sur l'exemple christique¹⁵⁷⁹, en montrant que « le Seigneur lui-même a daigné inaugurer ces quatre modes de prière et nous en donne l'exemple »¹⁵⁸⁰.

b) *Orationes / προσευχαί*

Le chapitre 12 nous découvre la deuxième forme de la prière, qui prend la forme de promesses ou de voeu :

La promesse est l'acte par lequel nous offrons ou vouons quelque chose à Dieu. Les Grecs l'appellent « εὐχή », c'est-à-dire « vœu » ; Où le grec porte : « τὰς εὐχὰς μου τῷ Κυρίῳ ἀποδώσω », nous lisons dans le latin : *Vota mea Domino reddam*¹⁵⁸¹, « J'accomplirai les vœux que j'ai faits au Seigneur », ce qui, en rigueur de termes, pourrait s'exprimer ainsi : Je ferai les oraisons promises au Seigneur. Nous lisons encore dans l'*Ecclésiaste*¹⁵⁸² : *Si vous faites un vœu à Dieu, ne différez pas de l'accomplir*¹⁵⁸³.

Cette deuxième espèce de prière, exprimée par Jean Cassien avec le terme latin *oratio* qui est le correspondant du mot grec εὐχή, se définit comme un acte volontaire d'offrir quelque chose à Dieu. Cassien marque sans doute ici une adaptation du terme latin *oratio* pour le milieu monastique en lui donnant le sens qu'a le mot grec. C'est ce que remarque Monique Alexandre¹⁵⁸⁴, en disant que le Conférencier applique d'une manière mécanique à *oratio* le sens que le terme εὐχή porte dans le discours origénien du *De Oratione*¹⁵⁸⁵. On voit

¹⁵⁷⁸ Pour la première forme il utilise les exemples suivants : les paroles de l'ange Gabriel à Zacharie comme réponse à la demande de ce dernier à Dieu pour la naissance de Jean (*Luc.* 1, 13) ; l'épisode de l'*Exode* 32, 11 concernant le veau d'or lorsque Moïse fait une prière de supplication, mais aussi *Dt* 9, 18 ; et un quatrième exemple, celui du Mardoché qui supplia Dieu dans le livre *Esther* 13, 8 ; et le dernier exemple celui d'*Esther* même dans *Esther* 14, 3. Voir tous ces exemples dans ORIGÈNE, *De oratione*, 14 (coll. 461 A- B).

¹⁵⁷⁹ Cf. *Conf.* 9, 17 cite *Mt* 26, 39 : *Nam obsecrationis genus adsumit cum dicit : Pater, si possibile est, transeat a me calix iste.*

¹⁵⁸⁰ Cf. *Conf.* 9, 17 : *Has quattuor supplicationum species ita etiam dominus exemplo suo nobis initiare dignatus est, ut in hoc quoque inpleret illud quod de ipso dicitur : quae coepit Iesus facere et docere.*

¹⁵⁸¹ Cf. *Ps* 115, 14.

¹⁵⁸² Cf. *Eccl.* 5, 3.

¹⁵⁸³ *Conf.* 9, 12 : *Orationes sunt quibus aliquid offerimus seu uouemus deo, quod Graece dicitur εὐχή, id est uotum. Nam ubi dicitur in Graeco τὰς εὐχὰς μου τῷ Κυρίῳ ἀποδώσω, in Latino legitur : uota mea domino reddam quod secundum proprietatem uerbi ita exprimi potest : orationes meas domino reddam. Et illud quod legimus in Ecclesiaste : Si uoueris uotum deo, ne moram feceris reddere illud.*

¹⁵⁸⁴ M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien » p. 195.

¹⁵⁸⁵ Pour Origène εὐχή représente la prière qui « part d'un sentiment plus noble, elle glorifie Dieu et son objet est plus élevé » (voir ORIGÈNE, *La prière*, introduction, traduction et notes par A-G. Hamman, éd. Migne,

effectivement dans le contexte des Conf. 9, 12 que Jean Cassien se sert d'une façon explicite du terme grec pour expliquer le sens qu'il veut donner particulièrement ici au terme *oratio* en s'appuyant en même temps sur la citation du verset 14 du *Psaume* 115 et sur le verset 3 du chapitre 5 de l'*Ecclésiaste*. Cassien prolonge son explication quelques lignes plus bas pour souligner à nouveau qu'il s'agit d'un vœu gratuit que le moine fait à Dieu au moment du renoncement à la vie du monde pour se consacrer entièrement à la vie spirituelle¹⁵⁸⁶. Pour lui, les exemples par excellence de ce type de vœu sont les vœux monastiques eux-mêmes qui découlent d'une vie caractérisée par l'*humilitas*¹⁵⁸⁷. L'aspect principal de cette deuxième forme réside dans le fait que cette promesse « naît, dans une conscience pure, de la loyauté dans les offrandes et de l'accomplissement de ses vœux »¹⁵⁸⁸. Cette fidélité dont parle notre auteur est surtout cette loyauté pour Dieu qui doit caractériser toute la vie du moine. Cassien indique déjà un autre niveau, plus élevé dans la hiérarchisation qu'il propose, pour cette deuxième forme qu'il attribue « à ceux qui progressent, recherchent la vertu et tiennent déjà haut leur âme »¹⁵⁸⁹. Si Origène donne toujours des exemples de l'Ancien Testament¹⁵⁹⁰, Jean Cassien nous offre toujours l'exemple de la prière faite par le Christ lui-même en citant l'évangile de Jean¹⁵⁹¹. Tout en suivant, donc, la voie origénienne dans la réinterprétation de l'*oratio* comme *vœu* (*εὐχή*), Cassien favorise l'ouverture vers sa propre manière de concevoir le progrès de la prière en vue de celle de feu (*ignita*)¹⁵⁹². Déjà dans ce chapitre apparaissent des expressions caractéristiques du vocabulaire cassinien, annonçant l'évolution vers cet

Paris, 1995, p. 53. Voir également M-M. BRAQUET et E. NEYRAND, *La prière des Pères de Tertullien à Jaques de Saroug*, particulièrement le chapitre « Origène. Questions sur la prière » p. 61).

¹⁵⁸⁶ Cf. Conf. 9, 12 : *Quod ita ab unoquoque nostrum inplebitur. Oramus, cum renuntiantes huic mundo spondemus nos mortificatos cunctis actibus et conuersationi mundanae tota cordis intentione domino seruituros. Oramus, cum pollicemur saeculari honore contempto ac terrenis opibus spretis in omni contritione cordis ac paupertate spiritus nos domino cohaesuros. Oramus, cum promittimus nos purissimam corporis castitatem seu immobilem patientiam exhibituros esse perpetuo, uel cum de corde nostro radices irae siue tristitiae mortem operantis uouemus funditus erundas.*

¹⁵⁸⁷ Cf. A. CASIDAY, *Traditie si teologie in scrierile Sfantului Ioan Casian*, p. 282.

¹⁵⁸⁸ Cf. Conf. 9, 15 : [...] *et de orationis statu quae de fiducia oblationum et consummatione uotorum pro conscientiae profluit puritate.*

¹⁵⁸⁹ Cf. Conf. 9, 15 : *secunda ad illos qui in profectu iam spiritali adeptituque uirtutum quadam mentis sublimitate consistunt.*

¹⁵⁹⁰ Cf. ORIGÈNE, *De oratione*, 14 (PG 11, coll. 461B-C) : *Dn* 3, 25 ; *Tb* 3, 1-2 ; *I Samuel* 1, 10 ; *Jonas* 2, 2-4 ; *Habaquq* 3, 1.

¹⁵⁹¹ Cf. Conf. 9, 17 cite Jean 17, 4 : *Ego clarificaui te super terram, opus consummaui quod dedisti mihi ut facerem* et 17, 9 : *Et pro eis sanctifico me ipsum, ut sint et ipsi sanctificati in ueritate.*

¹⁵⁹² Voir également C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 108.

ultime niveau de la *contemplatio*, comme : « l'ardeur de notre âme »¹⁵⁹³, « l'attachement au Seigneur »¹⁵⁹⁴ ou « une patience inaltérable »¹⁵⁹⁵.

c) *Postulationes* / ἐντεύξεις

Le chapitre 13 définit le troisième type de prière, la demande (*postulatio*) :

En troisième lieu, viennent les demandes. Ce sont les prières que nous faisons pour les autres, tandis que nous sommes dans la ferveur de l'esprit, soit que nos requêtes concernent ceux qui nous sont chers, soit qu'elles aient pour objet la paix du monde, soit enfin, pour emprunter le langage de l'Apôtre¹⁵⁹⁶, qu'elles embrassent *l'humanité tout entière, les rois et toutes les personnes constituées en dignité*¹⁵⁹⁷.

La demande (*postulatio*), qui correspond au grec ἐντεύξις, se caractérise ou se fonde sur l'amour pour les autres, ou comme dit Paul lui-même, pour « l'humanité entière », car cet amour est en effet son objet et lui donne son sens. Plus loin, Jean Cassien parle de nouveau de cette *species* de prière dans ces termes : « la demande qui procède de l'ardeur de la charité (*de postulatione quae de caritatis ardore procedit*) »¹⁵⁹⁸. Si Origène explique que « l'intercession suppose une plus grande confiance de la part de celui qui l'adresse à Dieu »¹⁵⁹⁹, Jean Cassien va plus loin en mettant l'accent sur l'état spirituel de celui qui prie par des expressions comme *in feruore spiritus*, ou sur le fait que sa source se trouve dans l'*ardor caritatis*. Cette dernière expression nous rappelle le discours de la I^{ère} Conférence de l'abbé Moïse qui identifiait la charité (*caritas*) avec la *puritas cordis*¹⁶⁰⁰. En mettant en relation ces considérations avec ce qu'Isaac disait plus haut dans le contexte de la Conf. 9,

¹⁵⁹³ Cf. *Conf.* 9, 12 : *tota cordis intentione domino seruituros*.

¹⁵⁹⁴ Cf. *Conf.* 9, 12 : *in omni contritione cordis ac paupertate spiritus nos domino cohaesuros*.

¹⁵⁹⁵ Cf. *Conf.* 9, 12 : *seu immobilem patientiam*.

¹⁵⁹⁶ Cf. *1 Tm* 2, 1-2.

¹⁵⁹⁷ *Conf.* 9, 13 : *Tertio loco ponuntur postulationes, quas pro aliis quoque, dum sumus in feruore spiritus constituti, solemus emittere, uel pro caris scilicet nostris uel pro totius mundi pace poscentes, et ut ipsius apostoli uerbis eloquar cum pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt supplicamus*.

¹⁵⁹⁸ Cf. *Conf.* 9, 15.

¹⁵⁹⁹ ORIGÈNE, *La prière*, p. 53 ; M-M. BRAQUET et E. NEYRAND, *La prière des Pères de Tertullien à Jaques de Saroug*, p. 61. Voir de même ORIGÈNE, *De oratione*, 14 (PG 11, coll. 464A-B) : utilise comme exemples pour cette forme de prière *Rm* 8, 26-27 (l'exemple de l'intercession du Saint-Esprit), *Josué* 10, 12 et *Juges* 16, 30.

¹⁶⁰⁰ Cf. *Conf.* 1, 7. Voir également dans le chapitre « XIII.4. La prière incessante et contemplative-extatique dans les Conférences : vue d'ensemble » les synonymes utilisés par Moïse pour *caritas* et l'aspect eschatologique de celui-ci dans le contexte de *Conf.* 1, 11.

12 à propos de l'accomplissement de la *oratio*, on voit que Cassien assigne ce troisième niveau de la prière « à ceux dont la vie répond pleinement à leurs vœux, et qui, à la vue de la fragilité du prochain, se sentent portés par un mouvement de charité à intercéder pour lui »¹⁶⁰¹, donc à ceux qui sont arrivés à une perfection de la vie spirituelle. Comme pour les deux autres précédentes formes, Cassien se sert ici de l'exemple du Christ en citant l'évangile de Jean¹⁶⁰² et celui de Luc¹⁶⁰³.

d) *Gratiarum actiones/ εὐχαριστία*

Dans le chapitre 14, au terme de ces quatre *species* et par la bouche de l'abbé Isaac, Jean Cassien présente les actions de grâces :

Puis, ce sont, en quatrième lieu, les actions de grâces. Lorsque l'âme repasse par le souvenir les bienfaits passés de Dieu, et considère ceux dont il la comble dans le présent, ou lorsqu'elle porte son regard vers l'avenir sur l'infinie récompense qu'il prépare à ceux qui l'aiment, elle lui rend grâces parmi d'indicibles transports. Même il arrive parfois que cette application d'esprit l'invite à prier avec une plus grande effusion ; car à contempler d'un regard très pur les récompenses réservées aux saints dans la vie future, elle se sent pressée de se répandre devant Dieu en d'ineffables actions de grâce, dans le sentiment d'une joie sans mesure¹⁶⁰⁴.

Si Origène comprend par les actions de grâces (εὐχαριστία) « la gratitude, jointe à la prière pour les biens obtenus »¹⁶⁰⁵, Jean Cassien entend par les *gratiarum actiones* la contemplation. Les manifestations de cette quatrième forme de la prière, la plus élevée, peuvent se décrire à trois niveaux. Premièrement, les actions de grâces sont caractérisées par l'action de se remémorer ou de repasser dans son esprit (*recolo*) les bienfaits passés de Dieu et simultanément de contempler (*contemplor*) les bienfaits présents. Deuxièmement, la contemplation est exposée comme une infinie récompense (*praemia*) future préparée par

¹⁶⁰¹ *Conf.* 9, 15 : *tertia ad eos qui perfectionem uotorum suorum operibus ad implentes intercedere pro aliis quoque consideratione fragilitatis eorum et caritatis studio prouocantur.*

¹⁶⁰² Cf. *Conf.* 9, 17 cite Jean 17, 24 : *Postulatio est cum dicit : Pater, quos dedisti mihi, uolo ut ubi ego sum et ipsi mecum, ut uideant gloriam meam quam dedisti mihi.*

¹⁶⁰³ Cf. *Conf.* 9, 17 cite Luc 23, 34 : *uel certe cum dicit : Pater, ignosce eis : non enim sciunt quid faciunt.*

¹⁶⁰⁴ *Conf.* 9, 14 : *Quarto deinde loco gratiarum actiones ponuntur, quas mens, uel cum praeterita dei recolit beneficia uel cum praesentia contemplatur, seu cum in futurum quae et quanta praeparauerit deus his qui diligunt eum prospicit, per ineffabiles excessus domino refert. Qua etiam intentione nonnumquam preces uberiores emitti solent, dum illa quae reposita sunt in futuro sanctorum praemia purissimis oculis intuendo ineffabiles deo gratias cum immenso gaudio spiritus noster instigatur effundere.*

¹⁶⁰⁵ ORIGÈNE, *La prière*, p. 53 ; M-M. BRAQUET et E. NEYRAND, *La prière des Pères de Tertullien à Jaques de Saroug*, p. 61.

Dieu pour ceux qui l'aiment vers laquelle la *mens* se dirige par des « indicibles transports (*per ineffabiles excessus*) ». Enfin, il décrit la manifestation de cette forme en termes de prières abondantes (*preces uberiores*). De cette manière, Cassien met en valeur deux aspects fondamentaux, celui de la prière pure, par l'expression « purissimis oculis intuendo », et son aspect eschatologique, car elle vise « les récompenses réservées aux saints dans la vie future (*reposita sunt in futuro sanctorum praemia*) ». D'ailleurs, le langage extatique devient de plus en plus présent et évident lorsque nous avançons dans ces deux traités sur la prière. C. Stewart¹⁶⁰⁶ le remarque bien dans sa monographie lorsqu'il dit que ce langage cassinien signale la séparation de Jean Cassien de la conception évagienne sur la prière. Évagre le Pontique soutient l'idée que l'intellect (*νοῦς*) ne peut pas dépasser sa condition même lorsqu'il possède la connaissance (science) de Dieu. Évagre définit la prière pure, « sans distraction », comme « la plus haute intellection de l'intellect »¹⁶⁰⁷ ce qui signifie pour l'intellect l'accomplissement de sa propre condition, ou comme l'explique Guillaumont : « Dans l'état, momentané, de prière pure, l'intellect n'a donc pas une vision directe de Dieu : c'est lui-même qu'il voit, mais illuminé par cette lumière qui est Dieu même »¹⁶⁰⁸. Au contraire, lorsque nous lisons les *Conférences* 9 et 10, et particulièrement ce texte de la *Conf.* 9, 14, nous observons que ce vocabulaire de l'expérience mystique et extatique de l'*excessus mentis* utilisé par Cassien souligne surtout un dépassement, une transcendance de la *mens*, une sortie d'elle-même, une extase ou un ravissement pour se répandre (*effundere*) devant Dieu. De plus, dans le chapitre 15, Jean Cassien revient, comme il l'a fait également pour les autres types de prière, sur l'action de grâces en disant qu'elle « produit la vue des bienfaits de Dieu, de sa grandeur et de sa bonté, jaillissent souvent en prières ferventes et toutes de feu »¹⁶⁰⁹. Cette nouvelle image des *gratiarum actiones* introduit pour la première fois d'une façon explicite la notion de prières de feu (*preces ignitae*). En ce qui concerne l'exemple scripturaire utilisé, il est notable que pour cette quatrième forme Origène et Cassien se

¹⁶⁰⁶ Voir C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 108.

¹⁶⁰⁷ Voir ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 249 (ch. 35).

¹⁶⁰⁸ Sur les conceptions évagiennes relatives à « la vision de l'intellect par lui-même » et « l'intellect le lieu de Dieu » voir A. GUILLAUMONT, « Un philosophe au désert », dans *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 185-212, particulièrement p. 210-211 ; P. GEHIN, « Évagre le Pontique. Une anachorèse spirituelle vers le lieu de Dieu », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 72, éd. Nouvelle Cité, p. 39-51.

¹⁶⁰⁹ Cf. *Conf.* 9, 15 : [...] *et de gratiarum actione quae beneficiorum dei et magnitudinis ac pietatis eius consideratione generatur, ferventissimas saepissime nouimus preces ignitasque prodire.*

servent de la même référence, celle de *Matthieu* 11, 25-26 et *Luc* 10, 21¹⁶¹⁰. Et en ce qui concerne la catégorie à laquelle Jean Cassien assigne cette quatrième forme, il dit :

La quatrième enfin, est l'apanage de ceux qui ont arraché de leur cœur l'épine douloureuse du remords : tranquilles désormais, ils se prennent à repasser, dans une âme très pure, les munificences et les miséricordes que le Seigneur leur a faites dans le passé, qu'il leur prodigue dans le présent et leur prépare dans l'avenir ; et leur cœur s'enflamme, et il est ravi en cette prière de feu que le langage humain ne saurait exprimer »¹⁶¹¹.

Par cette quatrième *species* de la prière, Jean Cassien ouvre véritablement l'exposé de sa conception sur la prière de feu (*oratio ignita* ou *feruentissima*). Ce quatrième niveau est le plus complet : celui qui arrive à l'atteindre se trouve dans la tranquillité¹⁶¹² et dans la pureté (*mente purissima*), et cette prière est une sorte de *recapitulatio* et *praeparatio* de tous les bienfaits passés, présents et futurs qui viennent de Dieu lorsque le cœur s'enflamme et est ravi dans cette prière de feu indicible.

XIV.6. Le fondement christologique de la prière

Après avoir présenté ces quatre formes de la prière, Jean Cassien explique, comme une sorte de conclusion, que toutes celles-ci sont utiles, indispensables même et que la possibilité existe que toutes soient pratiquées par une et même personne selon les différents états de son âme¹⁶¹³. Cette conclusion ne fait autre chose que d'annoncer ce qu'il exprimera explicitement dans le chapitre 17, lorsqu'il dira que la personne du Christ lui-même est le modèle de manifestation de la réalisation de l'union parfaite des quatre formes. Cassien parle

¹⁶¹⁰ Cf. ORIGÈNE, *De oratione*, 14 (PG 11, col. 464B).

¹⁶¹¹ Conf. 9, 15 : [...] *quarta ad illos qui iam poenali conscientiae spina de cordibus uulsa securi iam munificentias domini ac miserationes, quas uel praeterito tribuit uel in praesenti largitur uel praeparat in futuro, mente purissima retractantes ad illam ignitam et quae ore hominum nec comprehendi nec exprimi potest orationem feruentissimo corde raptantur.*

¹⁶¹² Cassien utilise ici *securus* qui est un synonyme de *tranquillitas*.

¹⁶¹³ Cf. Conf. 9, 15 : *ita ut constet omnes has quas praediximus species omnibus hominibus utiles ac necessarias inueniri, ut in uno eodemque uiro nunc quidem obsecrationum, nunc autem orationum, nunc postulationum puras ac feruentissimas supplicationes uariatus emittat affectus.*

ainsi d'une prière mixte parfaite fondée d'après lui sur le chapitre 17 de l'évangile johannique¹⁶¹⁴ et argumentée aussi par les paroles de Paul adressées aux *Philippiens*¹⁶¹⁵.

Nous avons déjà remarqué que Jean Cassien assoit fortement sa pensée théologique de la prière sur une base christologique, lorsqu'il affirme que « le Christ lui-même a daigné inaugurer ces quatre modes de prières et nous en donner l'exemple »¹⁶¹⁶. De même, dans son commentaire sur ces types de prière et sur leur signification pour le progrès spirituel, il argumente exclusivement ses propos par les exemples scripturaires du Christ. Le discours cassinien nous présente donc le Christ comme exemple et comme maître¹⁶¹⁷ par excellence de la prière, mais aussi comme celui qui a la capacité spirituelle de réunir les quatre modes dans une seule, la prière parfaite. Cette *oratio perfecta* est celle qui est décrite dans *Jean 17*, où le Christ prie le Père à la fois pour reconnaître sa faiblesse humaine, pour promettre l'accomplissement de son sacrifice, pour demander à son Père le pardon pour ceux qui vont le crucifier, et pour rendre grâce à Dieu. Cette perspective christologique de la prière proposée par le discours cassinien invite ainsi à une rencontre de plus en plus intense avec le Seigneur.

XIV.7. Le *Pater* et son rôle dans la progression spirituelle

C'est d'ailleurs aussi le Christ qui enseigne aux disciples le *Pater*, présenté et commenté longuement par Jean Cassien¹⁶¹⁸. Son but est de nous conduire vers « un état plus sublime » qui consiste dans la contemplation exclusive de Dieu :

Ces divers modes de prière seront suivis d'un état plus sublime encore et d'une plus transcendante élévation. C'est un regard sur Dieu seul, un grand feu d'amour. L'âme s'y fond et s'abîme en la sainte dilection, et s'entretient avec Dieu comme avec son propre Père, très familièrement,

¹⁶¹⁴ Cf. *Conf.* 9, 17 : *Quae tamen quattuor supplicationum genera licet singillatim ac diuerso tempore secundum illum quem comprehendimus modum idem dominus noster distinxerit offerenda, tamen etiam simul ea in supplicatione perfecta comprehendendi posse identidem suis ostendit exemplis, per illam scilicet orationem quam ad finem euangelii secundum Iohannem legimus eum copiosissime profudisse.*

¹⁶¹⁵ Cf. *Conf.* 9, 17 : *Quem sensum apostolus quoque in epistula ad Philippenses has quattuor supplicationum species aliquantum inmutato ponens ordine euidenter expressit ostenditque debere eas nonnumquam simul sub ardore unius supplicationis offerri, ita dicens : Sed in omni oratione et obsecratione cum gratiarum actione petitione uestrae innotescant apud deum.*

¹⁶¹⁶ Cf. *Conf.* 9, 17 : *Has quattuor supplicationum species ita etiam dominus exemplo suo nobis initiare dignatus est, ut in hoc quoque inpleret illud quod de ipso dicitur : quae coepit Iesus facere et docere.*

¹⁶¹⁷ Voir C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 108.

¹⁶¹⁸ Au commentaire du *Pater* Jean Cassien assigne une place assez grande (les chapitres 18-24 des *Conf.* IX).

dans une tendresse de piété toute particulière. Que ce soit un devoir pour nous de tendre à cet état, le texte même de la prière du Seigneur nous l'apprend, puisqu'il dit : *Notre Père* ¹⁶¹⁹.

En suivant ce prologue du commentaire du *Pater*, on observe comment Jean Cassien marque l'idée du progrès spirituel, car les divers modes de prière présentés précédemment vont générer (*genera*) un état plus sublime (*sublimior status*) caractérisé par une élévation sublime. Le *Pater*, aux yeux de notre auteur, est considéré comme le passage vers l'état le plus pur dans lequel l'orant contemple Dieu seul (*contemplatio dei solius*) dans un sentiment qualifié comme un grand feu d'amour (*caritatis ardor*) et dans lequel la *mens* se fond profondément dans une union sainte (*dilectio*) qui devient une prière de communion et de dialogue¹⁶²⁰ avec le Père céleste. C'est cette familiarité ou intimité avec Dieu, fondée et exprimée par les mots du *Pater*, qui nous conduit vers l'état le plus sublime. Comme dans d'autres passages, saint Jean Cassien saisit par son langage spirituel les plus profonds aspects de celle-ci, fruit. En fait, c'est le terme latin de *status* (qui doit être compris comme un état qui assure la stabilité et la durabilité), accolé à l'*oratio*, qui définit le mieux et de la manière la plus concise la plus haute prière en relation avec l'état de pureté de celui qui prie, ou la nature même de la prière¹⁶²¹.

Par son commentaire du *Pater*, Jean Cassien s'inscrit dans une tradition fortement développée par les Pères de l'Église avant lui¹⁶²². Pour Cassien, comme pour les autres Pères de l'Église, une exégèse du *Pater* s'avère à être un élément indispensable dans l'économie

¹⁶¹⁹ Conf. 9, 18 : *Haec itaque supplicationum genera sublimior adhuc status ac praecelsior subsequetur, qui contemplatione dei solius et caritatis ardore formatur, per quem mens in illius dilectionem resoluta atque reiecta familiarissime deo uelut patri proprio peculiari pietate conloquitur. Quem statum debere nos diligenter expetere formula dominicae orationis instituit dicens : Pater Noster.*

¹⁶²⁰ Cette conception sur la prière comme entretien de l'intellect avec Dieu est déjà présente dans la pensée évagrienne, voir ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 221 (ch. 3) : « Ἡ προσευχὴ ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς θεόν ».

¹⁶²¹ Voir également M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 186. Cf. Conf. 9, 7 : *super orationis statu* ; Conf. 9, 8 : *qualitatem status* ; 9, 15 : *orationis statu* ; Conf. 9, 25 : *Quem statum dominus quoque noster illarum supplicationem formula* ; Conf. 10, 4 : *super orationis statu* ; Conf. 10, 6 (est le plus explicite sur cette relation) : *Secundum mensuram namque puritatis suae, sicut superiore conlatione praefatus sum, unaquaeque mens in oratione sua uel erigitur uel formatur, tantum scilicet a terrenarum ac materialium rerum contemplatione discedens, quantum eam status suae prouexerit puritatis*

¹⁶²² Voir TERTULLIEN, *De oratione*, 1-8 (PL 1, coll. 1251A-1268A) ; CYPRIEN DE CARTHAGE, *De oratione dominica*, 1-27 (PL 4, coll. 537A-562A) ; ORIGÈNE, *De oratione*, 18-30 (PG 11, coll. 474B-550A) ; CYRILLE DE JERUSALEM, *Mystagogica V*, 11-18 (PG 33, coll. 1118B-1123A) ; GREGOIRE DE NYSSE, *De oratione dominica*, *Oratio II-V* (PG 44, coll. 1135D-1194A) ; AMBROISE DE MILAN, *De sacramentis V*, 4, 18-30 (PL 16, col. 469C-474A) ; JEAN CHRYSOSTOME, *De angusta porta et in orationem dominicam*, 3-5 (PG 51, coll. 41-48) ; AUGUSTIN, *Sermo 56-59* (PL 38, coll. 377-402). Voir également D. VIGNE éd., *Lire le Notre Père avec les Pères*, éd. Parole et Silence, Toulouse, 2009.

de sa théologie spirituelle de la prière¹⁶²³. La spécificité de saint Jean Cassien consiste dans sa façon de situer le *Pater* au plus haut niveau dans la hiérarchisation des formes de prière à partir de *I Timothée 2, 1*¹⁶²⁴. Il souligne la supériorité du *Pater* dans ces formes lorsqu'il soutient qu'aucune manifestation d'une prière exprimable n'est plus élevée que cette prière adressée au Père qui est caractérisé par la plus intime familiarité avec Dieu dans une ardente charité (*caritatis ardor*).

Il ne sait pas ici d'analyser tout le commentaire du *Pater*¹⁶²⁵, mais d'en souligner quelques aspects essentiels. Pour lui, avant tout, le *Pater* « constitue la *somme* de toutes les prières envisageables pour l'être humain et, en même temps l'ultime expression de la prière tout court »¹⁶²⁶, même s'il ne représente pas le sommet de l'ascension spirituelle. Également, elle anticipe le dernier niveau de la prière, celui qui dépasse l'exprimable¹⁶²⁷, c'est-à-dire la prière de feu (*ignita oratio*). Comme nous l'avons déjà remarqué, l'une des spécificités de la vision de Cassien consiste dans le rapport qu'il établit entre les formes de prière énumérées dans *I Timothée 2, 1* et le *Pater*. Cette prière est essentielle car elle a été enseignée par le Christ lui-même, mais aussi parce qu'elle dépasse les autres formes de prière par son propre contenu, ses demandes ne visant aucun bien temporel ou matériel¹⁶²⁸. Et comme dernière considération, nous acquiesçons à la remarque de Badilita, selon lequel dans l'exégèse de Cassien « le *Pater* comporte deux dimensions simultanées et complémentaires : une, formative, individuelle et intérieure ; l'autre, eschatologique, communautaire, voire universelle »¹⁶²⁹.

¹⁶²³ Voir aussi A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 253.

¹⁶²⁴ *Ibidem*, p. 253.

¹⁶²⁵ Voir Daniel VIGNE éd., *Lire le Notre Père avec les Pères*, éd. Parole et Silence, Toulouse, 2009, qui est une collection des articles dans lesquels sont traités des multiples aspects théologiques et spirituels du commentaire cassinien du *Pater*.

¹⁶²⁶ Voir C. BADILITA, « Jean Cassien : « la sublime tour » de la prière », p. 309.

¹⁶²⁷ Voir aussi C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 109.

¹⁶²⁸ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 253. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 109.

¹⁶²⁹ Voir C. BADILITA, « Jean Cassien : « la sublime tour » de la prière », p. 317.

XIV.8. La méthode monologique à travers la « *formula pietas* » du Psaume 69, 2

Dans le chapitre 7 de la IX^{ème} *Conférence*, Germain demandait avec insistance à l'abbé Isaac d'être instruit dans une méthode de la prière ininterrompue sur la base de l'exhortation paulinienne « *sine intermissione orate* »¹⁶³⁰. Contrairement à leur demande, les deux moines reçoivent de la part d'Isaac une catéchèse développée sur les différents degrés et formes de la prière, sur les quatre formes de prière énumérées dans *Timothée* 2, 1, une véritable exégèse sur le *Pater*, et bien évidemment sur l'ultime et sublime état de la prière de feu¹⁶³¹. Néanmoins, au dernier chapitre de la *Conférence* l'abbé Isaac revient sur ce thème en disant seulement que « nos prières [doivent] être fréquentes, mais courtes (*Ob quod frequenter quidem, sed breuiter est orandum*) »¹⁶³² pour que les démons ne puissent pas nous distraire. En guise de conclusion de son discours, il affirme qu'« on ne nous avait bien fait voir encore que l'excellence de la prière ; mais par quel procédé et quelle vertu intime elle peut devenir continuelle, c'était un secret, nous le sentions, que ce premier entretien ne nous avait pas entièrement livré »¹⁶³³. Ces considérations finales de la IX^{ème} *Conférence* nous laissent comprendre que ce thème sera repris dans la *Conférence* suivante. Effectivement, Jean Cassien consacre le chapitre 10 de la *Conférence X* de l'abbé Isaac, qui est l'un des plus longs de tout l'ouvrage et qui fait preuve d'une rare éloquence, à ce que nous appellerons la « méthode ou la prière *monologique* ou *antirrhétique* »¹⁶³⁴. Comme nous verrons dans ce qui suit, elle consiste dans la répétition continuelle d'un bref verset des *Psaumes*. Ainsi, dans le chapitre 8 de cette *Conférence*, Cassien par la bouche de Germain décrit la prière comme « un art ou une discipline (*ars seu disciplina*) »¹⁶³⁵ qui a pour but

¹⁶³⁰ Selon *Conf.* 9, 7 : [...] *beatus apostolus dicens* : *Sine intermissione orate. Et ideo primum de qualitate eius desideramus institui, id est qualis debeat emitti semper oratio, deinde qualiter hanc eandem quaecumque est possidere uel exercere sine intermissione possimus.*

¹⁶³¹ Voir *Conf.* 9, 7-35.

¹⁶³² Cf. *Conf.* 9, 36. Évagre recommande aussi cette pratique. Voir ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 315 (ch. 98) : « Au moment des tentations de cette sorte, use d'une prière brève et intense ».

¹⁶³³ Cf. *Conf.* 9, 36 : *Excellentiam siquidem orationis nobis tantummodo praemonstratam, ordinem uero atque uirtutem, qua etiam perpetuitas eius uel adquirenda est uel tenenda, necdum nos integre percepisse illis disputationibus senseramus.*

¹⁶³⁴ Nous rencontrons aussi cette méthode, mais dans une forme un peu différente, chez Évagre le Pontique. Voir sur ce sujet dans notre I^{ère} partie le chapitre « Les méthodes du combat », le sous-chapitre « La méthode antirrhétique ou de la réplique ».

¹⁶³⁵ Voir pareillement : *Conf.* 1, 2 : *Omnes, inquit, artes ac disciplinae scopon quendam, id est est destinationem, et telos, hoc est finem proprium habent* ; *Conf.* 1, 4 : *in omni ut dixi arte ac disciplina praecedit quidam scopos, id est animae destinatio siue incessabilis mentis intentio* ; *Conf.* 2, 11 : *Etenim cum omnes*

ultime « l'union continuelle à Dieu (*deo iugiter inhaerere*) »¹⁶³⁶. À son avis, il y a deux principes fondamentaux sur lesquels nous devons nous appuyer. Le premier, dit-il, « consiste à savoir le moyen de trouver Dieu et de faire naître en nous sa pensée »¹⁶³⁷, et le second « est de savoir comment s'y tenir immuablement »¹⁶³⁸. Pendant les *Conférences* qui précèdent les deux traités sur la prière d'Isaac, Germain a exprimé à des multiples reprises son souci relatif à la divagation des pensées, en essayant de trouver une manière de la combattre¹⁶³⁹. À présent, il est conscient que pour accomplir ces deux principes il faut trouver une méthode ou « une formule qui éveille en nous le souvenir de Dieu, et nous permette de le garder sans cesse »¹⁶⁴⁰ : ainsi, notre pensée ne s'évadera plus de la « contemplation spirituelle (*theoriae spiritales*) »¹⁶⁴¹. De même, cette formule (*formula*)¹⁶⁴² aura comme rôle principal de nous aider à ressusciter le souvenir de Dieu à chaque fois que nous l'avons perdu. Germain demande directement à l'abbé Isaac cette formule ou méthode par laquelle on peut apprendre la pratique de la prière incessante. De son côté, l'abbé Isaac, avant de leur fournir « la formule de contemplation spirituelle (*spiritalis theoriae...formula*) »¹⁶⁴³ ou « la formule de prière (*orationis formula*) »¹⁶⁴⁴, souligne la maturité spirituelle et la capacité des deux jeunes

artes ac disciplinae humani ingenio repertae [...] quae et inuisibilis et occulta est et quae non nisi corde purissimo peruidetur ; Conf. 2, 26 : cum etiam omnium uisibilium in hoc saeculo artium disciplina absque destinationis ratione subsistere ac sine contemplatione certi finis adtingi omnino non possit ; Conf. 12, 8 : Ceterum frustra de cuiuslibet artis ac disciplinae fine contendet ; Conf. 12, 15 : artibus ac uisibilibus disciplinis ; Conf. 14 ;1 : et artium disciplinarumque uarietas est ; Conf. 18, 4 : Tunc etenim poterit quis desideratae artis efficacius adsequi disciplinam [...] ; Conf. 19, 5 : Miserum namque est cuiuslibet artis ac studii disciplinam quempiam profiteri et ad perfectionem eius minime peruenire ; Conf. 21, 15 : ita superflua his qui artis ipsius nesciunt disciplinam.

¹⁶³⁶ Cf. *Conf. 10, 8*, et également *Conf. 1, 8 : haec immobilis destinatio cordis iugiter adfectanda, ut diuinis rebus ac deo mens semper inhaereat ; Conf. 1, 12 : deo ualeat cohaerere ; Conf. 1, 13 : inhaerere...deum iugiter ; Conf. 23, 5 : deo iugiter inhaerere desiderat.*

¹⁶³⁷ *Conf. 10, 8 : ut primum nouerimus qua meditatione teneatur uel cogitetur deus.*

¹⁶³⁸ *Conf. 10, 8 : deinde hanc eandem quaecumque est materiam quemadmodum ualeamus immobiliter custodire.*

¹⁶³⁹ Voir *Conf. 1, 12* et *16 ; Conf. 4, 2 ; Conf. 6, 13 ; Conf. 7, 3.*

¹⁶⁴⁰ *Conf. 10, 8 : et idcirco quandam memoriae huius materiam, qua deus mente concipiatur uel perpetuo teneatur*

¹⁶⁴¹ Cf. *Conf. 10, 8*. Jean Cassien utilise le mot *theoria* au pluriel que quelques fois, voir *Conf. 3, 7 : per indesinentem diuinarum rerum meditationem spiritalesque theorias ; Conf. 6, 10 : cum efficacius spiritalibus pascitur theoriis ; Conf. 19, 4 : et ita diuinis meditationibus ac spiritalibus theoriis animus replebatur Conf. 19, 6 : anima ac spiritalibus theoriis [...].*

¹⁶⁴² Cf. *Conf. 10, 8.*

¹⁶⁴³ Cf. *Conf. 10, 10*

¹⁶⁴⁴ *Ibidem.*

moines, Cassien et Germain¹⁶⁴⁵, pour recevoir cette formule. Columba Stewart montre dans sa monographie un aspect intéressant concernant d'une part le moment choisi pour cette demande de la part de Germain, et d'autre part l'importance intrinsèque de cette méthode¹⁶⁴⁶. Germain fait sa demande après l'épisode qui présente l'incapacité de l'abbé Sérapion à prier sans une image (figure) humaine mentale de Dieu¹⁶⁴⁷. Comme réponse à cette erreur Cassien expose la définition de la prière très pure qui exclut toute représentation et toute forme corporelle de la Divinité, et tout « le souvenir d'une parole, l'idée d'une action quelconque, quelque forme que ce soit »¹⁶⁴⁸, idée que son devancier Évagre a exposée pareillement dans son traité sur la prière¹⁶⁴⁹. Néanmoins, Germain a besoin d'une technique pour réussir à maintenir perpétuellement son attention tournée vers Dieu, et non sur une image ou forme comme faisait Sérapion.

Au début du chapitre 10 on voit que l'abbé Isaac décide de leur exposer la prière fondée sur la répétition d'une formule psalmique :

Voici ce modèle destiné à vous, cette formule de prière que vous cherchez. Tout moine qui vise au souvenir continu de Dieu, doit s'accoutumer à la méditer sans cesse, et pour cela, chasser toutes autres pensées ; car il ne pourra la retenir, que s'il s'affranchit entièrement des soucis et sollicitudes corporels. C'est un secret que les rares survivants des Pères du premier âge nous ont appris, et nous ne le livrons de même qu'au petit nombre des âmes qui ont vraiment soif de le connaître. Afin de vous tenir toujours dans la pensée de Dieu, vous devrez continuellement vous proposer cette formule de piété : *Mon Dieu, venez à mon aide ; hâtez-vous, Seigneur de me secourir !*¹⁶⁵⁰.

¹⁶⁴⁵ Voir *Conf.* 10, 9.

¹⁶⁴⁶ C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 110.

¹⁶⁴⁷ Voir *Conf.* 10, 3-5 où Cassien présente l'erreur de l'abbé Sérapion et l'hérésie anthropomorphite.

¹⁶⁴⁸ Cf. *Conf.* 10, 5 : *Quam tamen si quis fuerit catholicis dogmatibus institutus ut gentilem blasphemiam detestabitur et ita ad illam orationis purissimam perveniet qualitatem, quae non solum nullam diuinitatis effigiem nec liniamenta corporea, quod dictu quoque nefas est, in sua supplicatione miscebit, sed ne nullam quidem in se memoriam dicti cuiusquam uel facti speciem seu formam cuiuslibet characteris admittet.*

¹⁶⁴⁹ Voir ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 333 (ch. 114) : « Ne cherche pas du tout à recevoir quelque forme, figure ou couleur au moment de la prière » ; p. 335 (§ 116) : « L'origine de l'erreur de l'intellect est la vaine gloire, sous la motion de laquelle l'intellect essaie de circonscrire la divinité dans des figures et des formes » ; p. 337 (§ 117) : « Bienheureux l'intellect qui, au moment de la prière, a acquis une parfaite absence de forme ».

¹⁶⁵⁰ *Conf.* 10,10 : *Haec igitur uobis huius quam quaeritis disciplinae atque orationis formula proponetur, quam unusquisque monachus ad iugem dei memoriam tendens incessabili cordis uoluntate meditari expulsa omnium cogitationum uarietate consuescat, quia nec alias eam ullo modo poterit retentare, nisi ab omnibus fuerit corporalibus curis ac sollicitudinibus absolutus. Quae sicut nobis a paucis qui antiquissimorum patrum residui erant tradita est, ita a nobis quoque non nisi rarissimis ac uere sitientibus intimatur. Erit itaque ad perpetuam dei memoriam possidendam haec inseparabiliter proposita uobis formula pietatis : Deus in adiutorium meum intende : domine ad adiuuandum mihi festina.*

C'est la dernière étape¹⁶⁵¹ vers la prière de feu (*oratio ignita*). Quand Isaac suggère que cette méthode est un secret qu'il a appris des Pères des premiers temps de la vie au désert, il veut mettre en évidence l'importance de celle-ci tant par une sorte d'élitisme spirituel que par son ancienneté, son appartenance à une longue tradition monastique¹⁶⁵². Toutefois, par la façon de l'exposer, Isaac montre que cette formule vise globalement la vie spirituelle de « tout moine », donc elle est adressée également aux débutants et aux moines parfaits. La formule de piété (*formula pietatis*) aux yeux de Cassien est en même temps un moyen de discipline ascétique (*disciplina*) et de prière (*oratio*), qui produit par l'action incessante de la répéter dans le cœur (*incessabili cordis uoluntate meditari*) la présence perpétuelle du souvenir de Dieu (*ad iugem dei memoriam*), car ici le participe présent du verbe *meditari* joint à l'adjectif *incessabilis* relève à la fois l'idée de méditation et cette action répétitive. Stewart¹⁶⁵³ et Casiday¹⁶⁵⁴ reprennent la théorie de Codina¹⁶⁵⁵ qui soutient l'idée que cette prière monologique est, le plus probablement, une formule christologique, une prière adressée à Jésus-Christ¹⁶⁵⁶. Si on met en relation cette conception avec la IX^{ème} Conférence où Cassien par la bouche de l'abbé Isaac fonde d'une manière christologique son enseignement sur les quatre formes de la prière (*I Timothée 2, 1*) ou sur le *Pater*, il est tout à fait clair que la théorie de Codina se confirme. Hausherr ajoute qu'« aucun panégyriste

¹⁶⁵¹ Voir A. DE VOGŨÉ, *HLMM*, p. 265.

¹⁶⁵² En fait ce thème de la prière monologique est une des spécificités cassiniennes. Ce traité X de l'abbé Isaac est peut-être la première attestation claire de celle-ci. L. REGNAULT dans, « La prière continuelle *monologistos* » (p. 114-138, dans *Les Pères du désert à travers leurs Apophtegmes*, éd. Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1987), p. 116, nous rappelle l'étude de I. HAUSHERR, « Noms du Christ et voies d'oraison » (dans *OCA*, n° 157, Rome, 1960), qui est une étude approfondie sur l'existence de la prière monologique avant Jean Cassien. Regnault affirme qu'après la lecture de cette étude on peut affirmer que dans aucun des ouvrages antérieurs à la Conférence X de l'abbé Isaac nous ne trouvons pas un témoignage aussi explicite que celui-ci relatif à ce type de prière.

¹⁶⁵³ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 111.

¹⁶⁵⁴ Cf. A. CASIDAY, *Traditie si teologie in scrierile Sfintului Ioan Casian*, p. 299.

¹⁶⁵⁵ Voir V. CODINA, « El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano » *OCA*, n° 175, Rome, 1966, p. 184 : « La fórmula que Casiano recomienda, *Deus in auditorium meum intende...*, es con toda probabilidad una fórmula cristológica, una oración a Jesus ».

¹⁶⁵⁶ Quelques décennies plus tard après Jean Cassien c'est Diadoque de Photice (env. 400- env 474) qui va formuler explicitement la prière d'invocation du nom de Jésus Christ. Voir DIADOQUE DE PHOTICE, *Œuvres spirituelles*, SC5bis, p. 119 (ch. 59) et p. 120-121 (ch. 61). Il est étonnant cependant qu'Évagre le Pontique n'a jamais recommandé ni dans son *De Oratione*, ni dans aucun de ses autres ouvrages conservés cette pratique de la prière monologique, comme nous avons remarqué plus haut il recommande seulement une prière « brève et intense » (*Chapitres sur la prière*, p. 315 (ch. 98). Sur ce sujet voir L. REGNAULT, « La prière continuelle *monologistos* », p. 117 ; A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, éd. Seuil, Paris, 1962, p. 59 -61, qui traitent sur la controverse anthropomorphe.

de la *prière de Jésus* n'a jamais rien imaginé de plus merveilleux pour recommander cette autre formule que le diable ne connaît pas. Car le *Deus in adiutorium*, comme on le dira plus tard du *Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu*, conduit à la perfection de l'oraison »¹⁶⁵⁷, des mots qui renforcent et soutiennent la théorie de Codina.

On voit que la prière monologique a pour rôle essentiel d'expulser « toutes autres pensées (*expulsa omnium cogitationum uarietate*) » afin de ne plus faire place plus qu'à Dieu, c'est-à-dire à la contemplation de Dieu seul (*contemplatio Dei solius*)¹⁶⁵⁸. Mais Cassien continue en expliquant la raison pour laquelle c'est ce verset de psaume qui a été choisi dans tout le corps des Écritures, et non pas un autre :

Il exprime tous les sentiments dont la nature humaine est susceptible ; il s'adapte heureusement à tous les états, et convient en toutes les sortes de tentations. On y trouve l'appel à Dieu contre tous les dangers, une humble et pieuse confession [...] ; il dit aussi la confiance d'être exaucé et l'assurance du secours toujours et partout présent, car celui qui ne cesse d'invoquer son protecteur est bien certain de l'avoir près de soi. C'est la voix de l'amour et de la charité ardente¹⁶⁵⁹.

Par ces lignes, Cassien montre en fait que le rôle de cette méthode ne se réduit pas uniquement à l'action de supprimer les pensées, mais elle se définit plus largement. C'est qu'elle s'adapte à « tous les états » : Cassien souligne à nouveau que cette pratique ne s'adresse pas seulement aux moines accomplis, mais aussi aux débutants, même à ceux qui ne sont pas instruits¹⁶⁶⁰. Elle est vue comme un moyen de lutter contre tous les vices. De même, le moine qui assume cette technique se reconnaît comme dépendant continuellement de l'aide et de la grâce de Dieu, qui est une réponse de la part de Cassien contre le pélagianisme et également contre le vice d'orgueil¹⁶⁶¹. Ainsi, l'invocation permanente de Dieu signifie à la fois une prière incessante et un chemin vers une prière plus haute, comme cela ressort des expressions finales, *amoris et caritatis ardor*, qui sont caractéristiques de la prière de feu.

¹⁶⁵⁷ Voir I. HAUSHERR, *Nom du Christ et voies d'oraison*, OCA, n° 175, Rome, 1960, p. 188.

¹⁶⁵⁸ Cf. *Conf.* 1, 8 ; 3, 6 ; 9, 18.

¹⁶⁵⁹ *Conf.* 10, 10 : *Recipit enim omnes adfectus quicumque inferri humanae possunt naturae et ad omnem statum atque uniuersos incursus proprie statis et competenter aptatur ; Habet siquidem aduersus uniuersa discrimina inuocationem dei, habet humilitatem piae confessionis [...] exauditionis fiduciam, confidentiam praesentis semper adstantisque praesidii. Qui enim iugiter suum inuocat protectorem, certus est eum semper esse praesentem ; Habet amoris et caritatis ardorem...*

¹⁶⁶⁰ Cf. *Conf.* 10, 14 : *Contat igitur neminem prorsus ob inperitiam a perfectione cordis excludi nec rusticitatem obesse ad capessendam cordis atque animae puritatem.*

¹⁶⁶¹ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 265.

Tout au long de ce chapitre 10, Cassien nous fournit une liste de situations dans lesquelles le verset du *Psaume* 69, 2 est le moyen propice pour résoudre les difficultés de la vie spirituelle, et par cette réalité Cassien indique son importance majeure pour l'ascension de la vie spirituelle. Ainsi, il s'agit de quinze répétitions du verset pour montrer son efficacité contre tous les vices capitaux. Dans un premier temps, l'abbé Isaac applique la *formula pietas* aux deux tentations de la *gastrimargia*¹⁶⁶². Après, il continue en présentant son rôle dans des situations opposées ou des extrêmes, d'où, peut-on dire, ressort une fonction comparable à celle du *discernement*¹⁶⁶³ qui propose l'équilibre entre les deux excès, autrement dit la voie des vertus¹⁶⁶⁴. Le premier exemple concerne une double perspective du sentiment envers la nourriture : soit elle est très désirée, soit elle produit l'horreur¹⁶⁶⁵. Une deuxième situation dévoile le binôme « somnolence – insomnie¹⁶⁶⁶ », et une troisième parle de « l'obsession sexuelle – la chasteté parfaite¹⁶⁶⁷ ». Ces trois situations font sans aucun doute écho au discours de l'abbé Daniel de la IV^{ème} *Conférence*. Après ces trois situations, Isaac renonce à l'expression par binômes pour nous présenter trois autres exemples où il suit approximativement la liste des vices capitaux. La première invocation de cette nouvelle série est orientée vers la colère, la cupidité et la tristesse¹⁶⁶⁸ ; la deuxième contre l'acédie, la vaine gloire et l'orgueil¹⁶⁶⁹ ; et la troisième contre le même vice d'orgueil, chose qui montre sa nocivité élevée pour la vie spirituelle aux yeux de Cassien. Ensuite, Isaac revient sur les situations opposées par quatre invocations qui exposent d'une façon très suggestive d'un côté la divagation des pensées et leur stabilité ou leur consistance, et de l'autre côté les

¹⁶⁶² Cf. *Conf.* 10, 10: *Gastrimargiae passione perstringor...*

¹⁶⁶³ Voir notre chapitre « XI. Le discernement spirituel des pensées (discretio, διακρίσεις) ».

¹⁶⁶⁴ Cf. *Conf.* 4, 12: *sed horum pugnae aequilibratio iusta succedens sanam et moderatam inter utraque uirtutum reseret uiam, itinere regio docens militem Christi semper incedere.*

¹⁶⁶⁵ *Conf.* 10, 10: *Ieiuniis me ob impugnationem carnis districtioribus indigentem stomachi prohibet lassitudo seu uentris ariditas constrictioque deterret; et: Accendens ad refectionem hora legitima suggerente perceptionem panis exhorreo atque ab omni esu naturalis necessitatis excludor.*

¹⁶⁶⁶ *Conf.* 10, 10: *hora que tertia faciem meam ad sacram paginam somnus adlidit ac deputatum quietis tempus uel transgredi uel praeuenire compellor; et: Sublato ab oculis meis sopore multis me noctibus diabolicis insomniis uideo fatigatum omnemque a palpebris meis refectionem nocturnae quietis exclusam.*

¹⁶⁶⁷ *Conf.* 10, 10 : *ne ignis alienus exaestuans urat suaue olentes flosculos castitatis, clamandum mihi est : Deus in auditorium ; et : Extincta sentio libidinis incentiua et genitalem membris meis intepuisse feruorem : ut parta haec uirtus, immo gratia dei in me diuitius uel perpetuo perseueret...*

¹⁶⁶⁸ *Conf.* 10, 10 : *Irae, filargyriae, tristitiae stimulis inquietor...*

¹⁶⁶⁹ *Conf.* 10, 10 : *Acediae, cenodoxiae, superbiae elatione pertemptor...*

terreurs démoniques nocturnes et les consolations du Seigneur¹⁶⁷⁰. La description de l'état de stabilité des pensées (*stabilitas cogitationum*) nous indique l'état le plus sublime de la prière, celle de feu, qui est caractérisée par l'allégresse du cœur (*alacritas cordis*), la joie ineffable (*ineffabilis gaudium*) et le transport de l'esprit (*mentis excessus*) comme fruit de la visite de l'Esprit-Saint (*uisitatio sancti spiritus*)¹⁶⁷¹. Cette formule monologique se constitue donc également comme une prière antirrhétique par laquelle le moine mène son combat contre les démons ou les vices capitaux en vue de la pureté parfaite de la prière. Elle devient par la répétition incessante « une formule de salut (*formula salutaris*) » qui aide la *mens* à se concentrer continuellement à Dieu et à « s'élever jusqu'à la contemplation des choses célestes et invisibles »¹⁶⁷². Par l'imploration de la grâce divine, l'orant avance ainsi vers la plénitude de la prière, qu'Isaac décrit maintenant comme « l'ardeur ineffable de prière que si peu connaissent d'expérience »¹⁶⁷³, expression se référant certainement de nouveau à la prière de feu¹⁶⁷⁴.

Jean Cassien clôt ce chapitre 10, entièrement consacré à la prière monologique, en fournissant à son lecteur la façon concrète de la pratique avec succès de cette prière. Il s'appuie pour cela sur la prière traditionnelle d'Israël (*Shema Israël*) exhortée par Moïse dans le *Deutéronome* 6, 7 et 9¹⁶⁷⁵.

Le chapitre 11 de cette X^{ème} *Conférence* nous propose deux effets essentiels de la prière monologique, deux dernières étapes avant la prière de feu : l'appauvrissement des pensées fondé sur la première béatitude évangélique du *Matthieu* 5, 3 et « la science multiforme de Dieu (*multiformis scientia dei*) »¹⁶⁷⁶.

Oui, que l'âme retienne incessamment cette parole, tant que, à force de la redire et de méditer sans trêve, elle ait acquis la fermeté de refuser et rejeter loin de soi les richesses et les amples avoir de toutes sortes de pensées, et que restreinte ainsi à la pauvreté de cet humble verset, elle parvienne par une pente facile, à la béatitude évangélique qui, entre toutes, a la primauté :

¹⁶⁷⁰ *Conf.* 10, 10 : *Nocturnis daemonum terroribus... ; Rursus cum fuero consolatione domoni reparatus...*

¹⁶⁷¹ Cf. *Conf.* 10, 10.

¹⁶⁷² Cf. *Conf.* 10, 10 : *ad illas inuisibiles theorias caelestesque perducet.*

¹⁶⁷³ Cf. *Conf.* 10, 10 : *atque ad illum ineffabilem ac perpaucis expertum prouehet orationis ardorem.*

¹⁶⁷⁴ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 111.

¹⁶⁷⁵ *Conf.* 10, 10: *Nunc meditaberis secundum praecepta legislatoris sedens in domo et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens. Hunc scribes in limine et ianuis oris tui, hunc in parietibus domus tuae ac penetratibus tui pectoris conlocabis, ita ut haec ad orationem procumbenti sit tibi adclinis decantatio et exinde consurgenti atque ad omnes usus uitae necessarios incedenti fiat erecta et iugis oratio.*

¹⁶⁷⁶ Cf. *Conf.* 10, 11.

*Heureux les pauvres en esprit, parce que le royaume des cieux est à eux*¹⁶⁷⁷.

Cassien appuie cette conception sur la première béatitude évangélique¹⁶⁷⁸, en soulignant en même temps l'importance de celle-ci par la place qu'elle occupe en rapport avec les autres, la primauté (*primatus*), donc sa prééminence pour la vie spirituelle. Comme le dit Stewart, le « grand paradoxe évoqué par Jean Cassien consiste dans le fait que le renoncement ne mène pas à la destitution et à l'abandonnement, mais à la béatitude »¹⁶⁷⁹. Cette « pauvreté (*paupertas*) » ou appauvrissement des pensées a aussi une deuxième signification spirituelle chez Cassien : elle est synonyme d'*humilitas* dans ce contexte de la prière monologique, car cette dernière a pour premier rôle d'implorer et supplier la grâce de Dieu pour soutenir l'orant dans son ascension spirituelle. Remarquons aussi que l'usage qu'il fait ici de la première béatitude peut être mis en parallèle avec l'usage de la sixième béatitude dans la *Conf.* 1, 10, à la différence qu'ici il s'agissait de la *puritas cordis*, considérée comme le but immédiat (*skopos, destinatio*).

Le deuxième effet découle du premier : l'appauvrissement de la *mens* fait place à la lumière divine pour la compréhension spirituelle des Écritures, en sachant que selon Jean Cassien la connaissance de Dieu peut être trouvée dans les sens des textes scripturaires. Cette « dialectique de l'appauvrissement et de l'enrichissement »¹⁶⁸⁰ est argumentée et développée par l'abbé Isaac à l'aide du *Psaume* 103, 18 :

Aussi Dieu lui-même l'éclairera-t-il de sa lumière, pour le faire monter à la science multiforme de son Être et il se rassasiera de la vue des mystères les plus sublimes et les plus cachés, selon ce qui dit le prophète : *Les montagnes élevées sont pour les cerfs, et les hérissons trouvent un refuge aux creux des rochers*¹⁶⁸¹.

La lumière divine qui se manifeste par la grâce de Dieu dans l'âme (*mens*) de celui qui est arrivé à cet état de prière le fait progresser vers « la science multiforme de Dieu » par laquelle il découvrira les mystères les plus sublimes et les plus cachés. Pour Cassien, à un

¹⁶⁷⁷ *Conf.* 10, 11: *Istam, istam mens indesinenter formulam teneat, donec usu eius incessabili et iugi meditatione firmata cunctarum cogitationum diuitias amplasque substantias abiciat ac refutet, atque ita uersiculi huius paupertate constricta ad illam euangelicam beatitudinem, quae inter ceteras beatitudines primatum tenet, prona facilitate perueniat. Beati, enim inquit pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.*

¹⁶⁷⁸ Il l'utilise également dans *Conf.* 3, 9 ; 9, 29 ; 21, 5.

¹⁶⁷⁹ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 111.

¹⁶⁸⁰ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 267.

¹⁶⁸¹ *Conf.* 10, 11 : *Ac sic ad illam quoque multiformem scientiam dei ipso inluminante conscendens incipiat deinceps sublimioribus ac sacratoribus mysteriis saginari secundum illud quod dicitur per prophetam : montes excelsi ceruis : petra refugium erinaceis.*

certain niveau spirituel l'aide et la grâce de Dieu deviennent un facteur indispensable et présent explicitement dans le discours par comparaison avec la vie pratique où nous avons l'impression que l'effort ascétique tient davantage de la volonté de l'homme, de son désir pour l'ascension spirituelle. De même, les thèmes de « la lumière » et « des mystères sublimes et cachés », qui montrent le caractère indicible ou inexprimable des réalités divines, nous font avancer vers l'état de la plus haute prière.

Jean Cassien choisit avec le *Psaume* 103, 18 un texte suggestif pour exposer dans ce contexte de la prière un aspect de sa conception sur la science ou la connaissance de Dieu. Cette allégorie du *Psaume* 103, 18 a été employée déjà avant Cassien par Augustin¹⁶⁸² et Jérôme¹⁶⁸³, à cause de sa signification spirituelle profonde. L'interprétation spirituelle cassinienne apparaît comme une transposition monastique de cette allégorie. Le hérisson spirituel (*erinaceus spiritalis*) symbolise selon Cassien le moine débutant qui « persévère dans l'innocence et la simplicité (*in simplicitate atque innocentia perseuerans*) »¹⁶⁸⁴ et qui cherche la protection dans le souvenir de la Passion du Christ et dans la pratique incessante du *Deus adiutorium* en se défendant ainsi devant les attaques des démons¹⁶⁸⁵. Le hérisson spirituel qui est parvenu à cet état se trouve dans une progression spirituelle et, à côté des vertus de la simplicité et de l'innocence, il acquiert « la vertu de la discrétion par laquelle il devient l'exterminateur des serpents venimeux et il tient Satan sous ses pieds »¹⁶⁸⁶. À ce stade, « la vive ardeur de son âme le fait ressembler à un cerf spirituel, qui pâit sur les montagnes des prophètes et des Apôtres, c'est-à-dire se rassasie de leurs plus sublimes et mystérieux enseignements »¹⁶⁸⁷. Le lexique de l'ardeur et l'image des « montagnes élevées (*montes excelsi* », ainsi que les superlatifs des adjectifs qui caractérisent les mystérieux

¹⁶⁸² Voir AUGUSTIN, *Enrrationse in Psalmos*, CCSL 40, éd. E. Dekkers et J. Fraipont, Brepols, Turnhout, 1956, p. 1515-1516 (*Enarr. in Ps. 103, Serm. 3, 18*).

¹⁶⁸³ Voir JEROME, *Tractatus siue homiliae in Psalmos, Opera Homiletica*, CCSL 78, éd. G. Morin, Brepols, Turnhout, 1958, p. 185-186 (*Tract. de Psalmos 103, 18*).

¹⁶⁸⁴ Cf. *Conf.* 10, 11.

¹⁶⁸⁵ Cf. *Conf.* 10, 11 : *uelut erinaceus spiritalis effectus iugi euangelicae illius petrae uelamine protegatur, id est memoria dominicae passionis praedictique uersiculi incessabili meditatione munitus infestantis inimici declinet insidias.*

¹⁶⁸⁶ Cf. *Conf.* 10, 11 : *quisquis autem ex hoc proficiens statu non solum innocentiae simplicitatem possidet, sed etiam discretionis uirtute munitus uirulentorum serpentium exterminator effectus est habens contritum Satanam sub pedibus suis.*

¹⁶⁸⁷ *Conf.* 10, 11 : *et ad figuram rationabilis cerui mentis peruenit, pascetur in propheticis atque apostolicis montibus, id est excelsissimis eorum ac sublimissimis sacramentis.*

enseignements (*sacramenta*)¹⁶⁸⁸ révèlent le haut degré du « cerf spirituel (*cervus spiritalis*) » que Cassien identifie avec le moine accompli. La prière monologique est également comparée à un aliment vivifiant qui nourrit sans cesse le moine et par lequel celui-ci s'approprie mêmes les sentiments exprimés dans les psaumes, elle devenant une prière personnelle qui se manifeste par une profonde componction¹⁶⁸⁹. Comme nous le verrons dans notre chapitre sur la prière de feu (*oratio ignita*), Jean Cassien assigne une place assez importante au sentiment de la *compunctio* et à son rôle dans la description de l'expérience de la prière de feu¹⁶⁹⁰. En fait, cette prière monologique doit être vue comme un passage transformateur pour le moine : en la pratiquant de plus en plus, dit Cassien,

les divines Écritures se découvrent à nous plus clairement¹⁶⁹¹ et leurs sens ne font point l'effet d'être confiées à notre mémoire, mais nous les enfantons du fond de notre cœur, comme des sentiments naturels et qui font partie de notre être ; ce n'est pas la lecture qui nous fait pénétrer le sens des paroles, mais l'expérience acquise¹⁶⁹².

Ainsi, Cassien nous fournit une conception très complexe du sens de la pratique de la prière incessante, mais nous pouvons dire qu'une interrogation demeure. Comme lui-même l'affirme maintes fois à travers les questions soulevées par son ami Germain¹⁶⁹³, reste toujours en discussion l'aspect de la réelle réussite de celle-ci devant la divagation des pensées. Néanmoins, Cassien nous laisse comprendre que les expériences spontanées de la prière extatique ou de feu sont comme le fruit de cet effort du moine dans l'acquisition de la prière incessante.

¹⁶⁸⁸ Cassien emploie la notion de *sacramenta* avec le sens « des mystères divins » multiples fois dans ses *Conférences* : *Conf.* 1, 19 et 6, 10 : *caelestia sacramenta* ; *Conf.* 8, 3 : *sacramenta diuina* ; *Conf.* 9, 7 : *per intuitum sacramentorum caelestium* ; *Conf.* 9, 8 : *aliter cum sacramentorum caelestium reuelationibus inlustratur* ; *Conf.* 14, 1 : *ad contemplanda inuisibilium sacramentorum* ; *Conf.* 14, 3 : *caelestium sacramenta* ; *Conf.* 14, 8 : *ad allegoriam autem pertinent quae sequuntur, quia ea quae in ueritate gesta sunt alterius sacramenti formam praefigurasse dicuntur* ; *Conf.* 14, 9 : *ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari* ; *Conf.* 14, 17 : *sensuum...sacramenta* ; *Conf.* 17, 19 : *uel ob praefigurationem spiritalium sacramentorum* ; *Conf.* 23, 17 : *et reuelationem sacramentorum caelestium* ; *Conf.* 23, 21 : *sacramentorum caelestium dignitatem*.

¹⁶⁸⁹ Cf. *Conf.* 10, 11 : *Quorum iugi pasuo uegetatus omnes quoque psalmorum adfectus in se recipiens ita incipiet decantare, ut eos non tamquam a propheta compositos, sed uelut a se editos quasi orationem propriam profunda cordis compunctione depromat*.

¹⁶⁹⁰ Voir aussi C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 112.

¹⁶⁹¹ Cf. *Conf.* 10, 11 : *Tunc enim scripturae diuinae nobis clarius perpatescunt*.

¹⁶⁹² Cf. *Conf.* 10, 11 : *nec tamquam memoriae commendata, sed uelut ipsi rerum naturae insita de interno cordis parturiamus adfectu, ut eorum sensus non textu lectionis, sed experientia praecedente penetremus*.

¹⁶⁹³ Voir *Conf.* 1, 12 et 16 ; *Conf.* 4, 2 ; *Conf.* 6, 13 ; *Conf.* 7, 3.

CHAPITRE QUINZIEME :

La prière de feu (*oratio ignita*)

La prière de feu représente pour Jean Cassien le degré le plus haut et ultime de la prière. Disons dès le début qu'étudier la prière que Jean Cassien lui-même qualifie comme étant du domaine de l'ineffable (*ineffabilis*)¹⁶⁹⁴, est une tâche ardue. Les descriptions et les définitions données par Cassien à travers un langage de l'expérience spirituelle extatique, ainsi que la question de la source, toujours inconnue, de son enseignement¹⁶⁹⁵ constituent des vrais défis.

Après une analyse développée du *Pater*¹⁶⁹⁶, Cassien conçoit *Conférences* 9, 25, par la bouche de l'abbé Isaac, comme une conclusion à son enseignement sur ce sujet, et en même temps comme un passage vers la présentation de l'expérience de la prière de feu (*oratio ignita*) :

Il semble bien que cette prière du *Pater* doive renfermer toute plénitude de perfection, puisque c'est le Seigneur lui-même qui nous en a donné l'exemple à la fois et le précepte. Elle élève plus haut encore cependant qui se rendent familière, jusqu'à cet état suréminent dont nous avons parlé précédemment, à cette prière de feu que bien peu connaissent d'expérience et pour mieux dire ineffable. Celle-ci dépasse tout sentiment humain. Ni sons de la voix, ni mouvement de la langue, ni parole articulée. L'âme, toute baignée de la lumière d'en haut, ne se sert plus du langage humain, toujours infirme. Mais, c'est en elle comme un flot montant de toutes les affections saintes à la fois : source surabondante d'où sa prière jaillit à pleins bords et s'élance d'une manière ineffable jusqu'à Dieu. Elle dit tant des choses en ce court instant, qu'elle ne pourrait aisément ni les exprimer ni même les repasser dans son souvenir, lorsqu'elle revient à soi¹⁶⁹⁷.

¹⁶⁹⁴ Cf. *Conf.* 9, 25.

¹⁶⁹⁵ C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 114.

¹⁶⁹⁶ Voir *supra* le sous-chapitre « XIV.7. Le Pater et son rôle dans la progression spirituelle ».

¹⁶⁹⁷ *Conf.* 9, 25 : *Haec igitur oratio licet omnem uideatur perfectionis plenitudinem continere, utpote quae ipsius domini auctoritate uel initiata sit uel statuta, prouehit tamen domesticos suos ad illum praecelsiorem quem superius commemorauimus statum eosque ad illam igneam ac perpauca cognitam uel expertam, immo ut proprius dixerim ineffabilem orationem gradu eminentiore perducit, quae omnem transcendens humanum sensum nullo non dicam sono uocis nec linguae motu nec nulla uerborum pronuntiatione distinguitur, sed quam mens infusione caelestis illius luminis illustrata non humanis atque angustis designat eloquiis, sed conglobatis sensibus uelut de fonte quodam copiosissimo effundit ubertim atque ineffabiliter eructat ad deum,*

Cassien clot ainsi son commentaire au *Pater* en soulignant la qualité extraordinaire de cette prière par le fait qu'elle doit récapituler toute la plénitude de la perfection, dans la mesure où elle a été instaurée par le Seigneur lui-même. Néanmoins le *Pater* dépend toujours du langage humain en comparaison avec la prière de feu (*oratio ignita*) qui se caractérise par cet « état suréminent (*gradus eminentior*) » qui est inexprimable (*ineffabilis*) parce qu'il dépasse tout sentiment humain. La supériorité de cette prière ressort également des mots qui soulignent sa rareté¹⁶⁹⁸ : « bien que peu connaissent d'expérience de cette prière de feu ». Cassien reprend le terme de *status*¹⁶⁹⁹ qui définit l'état de la prière comme une disposition habituelle de la *mens* dans la contemplation de Dieu¹⁷⁰⁰. Selon Casiday, Jean Cassien met ici un accent significatif sur l'illumination de la *mens* (*mens infusione caelestis illius luminis inlustrata*), et par cela c'est l'aspect intellectuel de la prière qui est mis en exergue, ce qui nous fait rejoindre la conception intellectualiste évagrienne. Pourtant, Galliard¹⁷⁰¹ et Stewart¹⁷⁰² expliquent que par le langage de l'indicible Cassien se sépare de l'enseignement évagrien, et que cette prière contemplative de feu « n'a rien d'une spéculation rationnelle »¹⁷⁰³ comme dans le cas de la prière évagrienne. Pour notre part, nous dirons qu'il s'agit ici d'un dépassement de la condition humaine de la *mens*, comme nous allons le voir dans *Conférences* 9, 31à propos de l'état extatique de la *mens* (*excessus mentis*). Par sa remarque, Casiday veut en fait mettre en évidence qu'au-delà d'une soumission de la *mens* devant Dieu pendant la manifestation de la prière de feu, Cassien montre également le rôle indispensable de l'intellect dans la prière en général. Et en mettant en rapport l'image de la lumière avec l'expérience de la prière décrite à travers le vocabulaire de la ferveur et de l'ardeur, Cassien veut montrer que la prière de feu est l'œuvre du feu céleste, elle jaillit de cette lumière d'en haut¹⁷⁰⁴.

tanta promens in illo breuissimo temporis puncto, quanta nec eloqui facile nec percurrere mens in semet ipsam reuersa praeualeat.

¹⁶⁹⁸ Voir aussi M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien » p. 184.

¹⁶⁹⁹ Voir *supra* notre analyse sur ce terme dans le sous-chapitre « XIV.7. Le Pater et son rôle dans la progression spirituelle ».

¹⁷⁰⁰ Cf. A. EGRON, *La prière de feu dans la tradition monastique des premiers siècles chrétiens*, éd. CERF, Paris, 1995, p. 86.

¹⁷⁰¹ Voir M. OLPHE-GALLIARD, « La science spirituelle d'après Cassien », p. 150.

¹⁷⁰² Selon C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 108 ; et notre remarque dans « XIV.5.d) Les quatre formes de la prière : I Timothée 2, 1 » sur « *Gratiarum actiones* ».

¹⁷⁰³ Cf. M. OLPHE-GALLIARD, « La science spirituelle d'après Cassien », p. 150.

¹⁷⁰⁴ Voir également : *Conf.* 4, 2 : « avec les sentiments d'une joie si ineffable et un tel flot des lumières les plus divines (*cum ineffabili quodam gaudio et exuberantia sacratissimorum sensuum repleremur*) » ; *Conf.* 10, 10 :

D'autre part, il y a une sorte de suppression des sens pendant ce processus, ce qui demande explication. Cassien fait usage dans son discours d'une expression, *conglobatis sensibus*, qui apparemment caractérise l'état des sens dans la manifestation de la prière de feu : l'association du verbe *conglobo*¹⁷⁰⁵ et du nom *sensus* signifie que les sens sont rassemblés ou qu'ils se constituent comme une masse compacte. Une telle expression est employée par Jean Cassien seulement dans ce contexte de la *Conf.* 9, 25, ce qui ne permet pas d'en préciser le sens. Car, si d'un point de vue linguistique les choses sont claires, du point de vue d'une herméneutique spirituelle elles restent incertaines. Casiday¹⁷⁰⁶ est très catégorique à ce sujet : selon lui, les sens ne sont pas inertes, mais fortement concentrés, donc en quelque sorte actifs. Cependant, même si ce n'est pas avec une expression identique, la suppression de toute sensibilité et matérialité est présentée comme une expérience fondamentale dans différents textes. Rappelons par exemple le contexte de la *Conf.* 9, 3¹⁷⁰⁷, où Jean Cassien exhorte à cette suppression, seul moyen pour acquérir la perfection de la pureté de la prière, ou dans *Conf.* 9, 27 lorsque, en présentant la deuxième manifestation de la *conpunctio*, il affirme que « tous les sens demeurent retirés au fond de l'âme ou complètement suspendus »¹⁷⁰⁸. Si on cherche des parallèles chez Évagre, ce dernier écrit, dans le chapitre 62 des *Chapitres sur la prière* : « Quand ton intellect, dans son ardent désir pour Dieu, se retire ainsi dire peu à peu de la chair ... », et il y revient dans le chapitre 120 : « Bienheureux l'intellect qui, au moment de la prière, a acquis une parfaite insensibilité ». C'est assez proche de Cassien affirmant (dans ce même contexte de la *Conf.* 9, 25) que cette expérience de la prière de feu « dépasse tout sentiment humain (*quae omnem transcendens humanum sensum*) ». Nous n'avons pas la prétention de résoudre la question du sens exact de l'expression *conglobatis sensibus*, ni de contredire la théorie de Casiday, mais nous croyons que dans ce processus la condition ou plutôt la fonction sensible est dépassée et

« C'est en moi comme une source débordante de pensées spirituelles, grâce à une illumination soudaine et venue du Seigneur, et d'amples vues me sont ouvertes sur les secrets les plus cachés (*exuberantia quoque spiritalium sensuum redundare reuelationem sacratissimorum intellectuum et antea mihi penitus occultorum repentina domini inlustratione percepi*) » ; *Conf.* 12, 12 : « de cette infusion céleste de la joie spirituelle (*illam caelestem infusionem laetitiae spiritalis*) ».

¹⁷⁰⁵ Le correspondant grec du *conglobo* est *συναθροίζω* qui selon Lampe signifie aussi d'être ensemble, mais il est utilisé fréquemment pour décrire les rassemblements des chrétiens à la prière (*A Patristic Greek Lexicon*, G.W.H. LAMPE, éd. Oxford, 1961, p. 1296).

¹⁷⁰⁶ Cf. A. CASIDAY, *Traditione si teologie in scrierile Sfantului Ioan Casian*, p. 305-306.

¹⁷⁰⁷ Voir *supra* notre analyse sur *Conf.* 9, 3 dans le sous-chapitre « XIV.2. Les fondements de la prière pure ».

¹⁷⁰⁸ Cf. *Conf.* 9, 27 : *includat omnesque sensus adtonitus spiritus uel contineat intrinsecus...*

remplacée par une sensibilité spirituelle¹⁷⁰⁹, car la dimension extatique (*excessus mentis*) de la prière de feu décrite par Cassien se traduit, comme nous allons voir, notamment par une sortie de la *mens* de sa propre condition humaine, une libération de tout ce qui est matériel et sensible. Cette réalité est présente aussi à la fin de la *Conf.* 9, 25, lorsque notre auteur souligne fortement l'aspect ineffable de l'expérience vécue, l'incapacité de la *mens* d'exprimer ou de se souvenir de ce qu'elle a éprouvé. Cassien ajoute ici « lorsqu'elle revient à soi », c'est-à-dire lors de sa rentrée dans sa condition propre, humaine ou terrestre. Comme conclusion à cette description suggestive concernant l'état de la prière de feu, nous devons retenir ces signes qui la caractérisent selon Cassien : cette prière surpasse tout sentiment et toute intelligence humaine, elle se manifeste d'une manière ineffable, et elle ne comporte aucun signe d'une manifestation sensible « *nullo non dicam sono uocis nec linguae motu nec nulla uerborum pronuntiatione distinguitur* »¹⁷¹⁰.

La *Conférence* 9, 25 s'achève avec l'exemple du Christ qui a figuré en sa propre personne ce haut degré de la prière ignée dans deux situations distinctes : la prière dans la solitude de la montagne et dans l'agonie du jardin de Gethsémani :

Notre Seigneur encore a tracé pareillement, par la forme de sa supplication, le dessin de cet état, lorsqu'il se retira dans la solitude de la montagne, ou que, dans la prière silencieuse de son agonie, il répandait une sueur de sang, par un exemple inimitable d'ardeur intense.¹⁷¹¹

Soulignons à nouveau la manière de Cassien de fonder et de récapituler tous les genres de prière dans la personne de Jésus-Christ¹⁷¹². Par l'image du Christ qui prie dans la « solitude de la montagne » Cassien fait valoir trois aspects essentiels concernant son enseignement de la plus haute prière : 1) il fonde sa conception sur l'autorité du Christ ; 2) l'idée de prier dans la solitude convient tant au cénobite qu'à l'anachorète, car pour notre auteur la « solitude » désigne spirituellement une dimension intérieure et silencieuse de la prière, une rentrée en soi-même, comme il l'explique dans la *Conf.* 9, 35¹⁷¹³ ; 3) l'image de

¹⁷⁰⁹ Voir l'article de M. OLPHE-GALLIARD, « Cassien », p. 264, *DSp* II.

¹⁷¹⁰ Sur ces caractéristiques nous insisterons dans notre étude sur la prière extatique (*excessus mentis*) dans le sous-chapitre « XV.4. L'état extatique de la prière – excessus mentis ».

¹⁷¹¹ Cf. *Conf.* 9, 25 : *Quem statum dominus quoque noster illarum supplicationum formula, quas uel solus in monte secedens uel tacite fudisse describitur, similiter figurauit, cum in orationis agonia constitutus etiam guttas sanguinis inimitabili intentionis profudit exemplo.*

¹⁷¹² Voir supra notre chapitre « XIV.6. Le fondement christologique de la prière ».

¹⁷¹³ *Conf.* 9, 35 qui s'appuie sur Matthieu 6, 6 : *Ante omnia sane illud euangelicam praeceptum dilligentius obseruandum est, ut intrantes in cubiculum nostrum cluso ostio oremus patrem nostrum. Quod a nobis ita inplebitur. Intra nostrum cubiculum supplicamus, cum ab omnium cogitationum siue sollicitudinum strepitu cor nostrum penitus amouentes secreto quodammodo ac familiariter preces nostras domino reseramus. Clauso*

la « montagne »¹⁷¹⁴ exprime l'idée de la progression spirituelle, et particulièrement ici le haut degré de cet état de la prière du feu. Jean Cassien se sert, comme il le fait habituellement, des Écritures pour argumenter ses propos. Dans plusieurs endroits les évangélistes racontent le retrait du Christ dans la solitude de la montagne pour prier¹⁷¹⁵, mais Cassien emploie dans la *Conf.* 10, 6 l'épisode de la Transfiguration¹⁷¹⁶ pour mieux représenter l'expérience et les manifestations de la prière ignée, que nous allons traiter par la suite. Une nouveauté parmi les divers états et aspects de la prière en général et pour la prière de feu en particulier est l'évocation de la prière silencieuse du Seigneur en agonie (*oratio agonia*) dans le jardin de Gethsémani (*Luc* 22, 44), qui décrit l'état d'une ardeur très intense, caractérisée par des gouttes de sang, spécifique au Christ, car, dit Cassien, il ne peut être imité par personne.

XV.1. La prière de feu comme avant-goût de l'union dans l'amour de Dieu

Dans la *Conf.* 9, 18, l'abbé Isaac nous donne une définition préalable de la prière de feu : « les divers modes de prière seront suivis d'un état plus sublime (*haec itaque supplicationum genera adhuc status ac praecelsior subsequetur*) » qui se caractérise par « un regard sur Dieu seul, un grand feu d'amour (*qui contemplatione dei solius et caritatis ardore formatur*) ». Pour lui, la prière de feu est en même temps la prière de l'âme pleine d'amour envers Dieu et qui tend vers l'union avec Lui. Jean Cassien amplifie cette idée dans les *Conférences* 10, 6 et 7, où il se sert des événements de la Transfiguration sur la montagne et de la prière du Christ d'après la dernière Cène pour esquisser son enseignement sur la plus haute prière dans cette perspective de la vision et de l'union à Dieu.

oramus ostio, cum strictis labiis omnique silentio supplicamus non uocum, sed cordium scrutatori. In abscondito oramus, quando corde tantum et intenta mente petitiones nostras soli pandimus deo, ita ut ne ipsae quidem aduersae ualeant potestates genus nostrae petitiones agnoscere. Propter quod cum summo est orandum silentio.

¹⁷¹⁴ Voir supra notre sous-chapitre « XIV.1. Une définition de la prière comme « haute tour spirituelle » sur le symbole de la « montagne », qui a été utilisé aussi par les deux devanciers de Cassien, Origène et Évagre.

¹⁷¹⁵ Voir par exemple *Mt* 14, 23 ; *Luc* 6, 12.

¹⁷¹⁶ Voir *Mt* 17, 1-9 ; *Marc* 9, 2-8 ; *Luc* 9, 28-36.

Jean Cassien ouvre son discours relatif à la Transfiguration du Christ en s'appuyant sur le texte paulinien de 2 *Corinthiens* 5, 16, qui est un texte fondamental pour sa christologie, texte qu'il développera dans son traité *De Incarnatione*¹⁷¹⁷ :

Si nous avons connu le Christ selon la chair ; maintenant, ce n'est plus ainsi que nous le connaissons. Mais ceux-là seuls contemplant d'un regard très pur sa divinité, qui s'élèvent au-dessus des œuvres et des pensées terre à terre, pour se retirer avec lui sur la haute montagne de la solitude¹⁷¹⁸.

Dans la *Conf.* 9, 8, l'abbé Isaac affirmait que « la prière se modifie à tout instant, selon le degré de pureté où l'âme est parvenue »¹⁷¹⁹. L'exemple du Seigneur montre, explique Cassien, qu'il n'avait pas besoin de se retirer « sur la montagne, afin d'y prier solitaire (*in monte solus orare*) », mais il l'a fait car il « a voulu confirmer cette doctrine et nous laisser l'exemple d'une pureté parfaite »¹⁷²⁰. L'affirmation que « ceux-là contemplant d'un regard très pur sa divinité (*sed illi soli purissimis oculis*¹⁷²¹ *diuinitatem ipsius speculantur*) » mérite quelques explications, en rapport direct avec ce qu'il ajoute après au sujet de cette vision contemplative à travers la prière :

Elle [la montagne] révèle la gloire de la face du Christ et la vue de sa splendeur à ceux qui sont dignes de la contempler du pur regard de l'âme (*gloriam uultus eius et claritatis reuelat imaginem his qui merentur eum mundis animae obtutibus intueri*)¹⁷²².

L'affirmation de la possibilité de contempler la divinité du Christ soulève une question fondamentale, car l'essence divine est incompréhensible. Avec cet exemple de la Transfiguration et l'image de la montagne qui symbolise la création, nous sommes renvoyés à la distinction que Jean Cassien fait dans la *Conf.* 1, 15 :

Pour ce qui est de la contemplation de Dieu, elle s'entend de plus d'une sorte. On ne le connaît pas seulement par l'admiration de son essence incompréhensible, bonheur encore caché dans l'espérance de la promesse ; mais les grandeurs de la création, sa justice, la providence qu'il fait paraître

¹⁷¹⁷ Voir JEAN CASSIEN, *Traité de l'Incarnation. Contre Nestorius*, éd. CERF, Paris, 1999, p. 126-127 (Livre III, 3-5).

¹⁷¹⁸ Cf. *Conf.* 10, 6 cite 2 *Corinthiens* 5, 16 : *Et si cognouimus secundum carnem Christum, sed nunc iam non nouimus, sed illi soli purissimis oculis diuinitatem ipsius speculantur, qui de humilibus ac terrenis operibus et cogitationibus ascendentes cum illo secedunt in excelso solitudinis monte.*

¹⁷¹⁹ Cf. *Conf.* 9, 8 : *Secundum mensuram namque puritatis, in qua mens unaquaque proficit et qualitatem status in quo uel ex accedentibus inclinatur.* Voir notre analyse sur ce sujet dans le sous-chapitre « XIV.4. Un répertoire de la diversité des formes de l'oratio ».

¹⁷²⁰ Cf. *Conf.* 10, 6 : *Quod uolens noster dominus confirmare ac perfectae nobis relinquere puritatis exempla.*

¹⁷²¹ Sur la valeur spirituelle que Cassien assigne à la notion de *oculus* voir *supra* notre analyse dans le sous-chapitre « XI.1. La notion de *discretio* dans les Institutions ».

¹⁷²² Cf. *Conf.* 10, 6.

chaque jour dans le gouvernement du monde, le manifestent également ¹⁷²³.

L'exemple du Christ est une leçon et les moines, avec cet idéal contemplatif, peuvent et doivent arriver à l'état de « prier Dieu d'un cœur pur et vierge (*deum puro et integro cordis affectu*) », comme le Christ (Conf. 1, 6). Ils pourraient ainsi « reproduire dès cette vie quelque image du moins de l'état bienheureux promis aux saints dans l'éternité, et que pour nous se réalise la parole de l'Apôtre : *Dieu tout en tous* »¹⁷²⁴.

Cette formule paulinienne très concise, qui peut être vue comme synonyme du but final, la *contemplatio* (*telos, finis*) de la vie du moine et par laquelle elle devient un avant-goût de « l'image de la future béatitude »¹⁷²⁵, a été déjà employée par Cassien dans la Conf. 1, 13¹⁷²⁶ et dans la Conf. 7, 6¹⁷²⁷, avec le même sens. Elle a également été utilisée par Évagre dans la *Lettre à Mélanie*¹⁷²⁸. Mais nous croyons que sur ce point-là Cassien suit la même interprétation et vision qu'Origène : ce dernier explique magistralement dans son *Traité des Principes*¹⁷²⁹ ce que signifie *I Corinthiens* 15, 28 dans cet esprit de la purification de toute sollicitude terrestre pour ne contempler que Dieu seul (*contemplatione dei solius*).

Cassien finit ce chapitre par « Deus tout en tous », qui constitue dans la structure de cette conférence comme un passage vers la prière sacerdotale du Christ (*Jean* 17), car le message de la parole paulinienne est l'accomplissement dès ici-bas de cette prière de l'unité dans l'amour de Dieu¹⁷³⁰. De la sorte, Cassien nous fournit de nouveau un schéma progressif

¹⁷²³ Cf. Conf. 1, 15 : *Contemplatio uero dei multifarie concipitur. Nam deus non sola incomprehensibilis illius substantiae suae admiratione cognoscitur, quod tamen adhuc in spe promissionis absconditum est, sed etiam creaturarum suarum magnitudine uel aequitatis suae consideratione uel cotidianae dispensationis auxilio peruidetur.*

¹⁷²⁴ Conf. 10, 6 en citant *I Corinthiens* 15, 28 : *ut in hoc corpore commorantes ad similitudinem quandam illius beatitudinis, quae in futuro reppromittitur sanctis, uel ex parte alicue nos aptare possimus, sitque nobis omnia in omnibus deus.*

¹⁷²⁵ Selon Conf. 10, 7.

¹⁷²⁶ Cf. Conf. 1, 13 : *cum scilicet omnibus ei subiectis coeperit esse omnia in omnibus deus, uel certe quod sancti in caelis sint cum domino regnaturi.*

¹⁷²⁷ Cf. Conf. 7, 6 : *Christique membrum petiosissimum designatus arram compaginis illius, per quam corpori eius ualeat copulari, in hac carne possederit, unum dumtaxat desiderans, unum sitiens, ad unum omnes non solum actus suos, uerum etiam cogitationes semper intendens, ut illud, quod in futurum dicitur de beata conuersatione sanctorum, iam subaratum teneat in praesenti, id est sit ei deus omnia in omnibus.*

¹⁷²⁸ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 263 et G. BUNGE, *En esprit et vérité. Etude sur le traité Sur la prière d'Évagre le Pontique*, SO 93, Abbaye de la Bellefontaine, p. 310.

¹⁷²⁹ ORIGÈNE, *Traité des Principes*, tome III (Livres III et IV), p. 241 (Livre III, 6, 3) : « Je pense que cette expression attribuée à Dieu être tout en tout signifie aussi qu'il sera tout en chaque être. Il sera tout en chaque être. En ce sens que tout ce qu'une intelligence raisonnable, purifiée de toutes les ordures des vices et nettoyée complètement de tous les nuages de la malice, peut sentir, comprendre et croire, tout cela sera Dieu, et elle ne fera d'autre que sentir Dieu, penser Dieu, voir Dieu, tenir Dieu, Dieu sera tous ses mouvements ».

¹⁷³⁰ Voir M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 181.

dans ces deux chapitres (6 et 7), la prière parfaitement pure exposée dans le chapitre 6 permettant maintenant l'exaucement de la prière sacerdotale du Seigneur :

C'est alors que nous verrons parfaitement réalisée la prière que notre Sauveur fit à son Père pour ses disciples : *Afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et eux en nous ; Afin que tous soient un, comme vous, Père, êtes en moi et moi en vous, afin qu'eux aussi soient un en nous !* La parfaite dilection dont *Dieu nous aima le premier* passera en notre cœur par l'accomplissement de cette prière du Seigneur, dont notre foi nous dit qu'elle ne saurait vaine. Et voici quels seront les signes : Dieu sera toute notre amour et notre désir, toute notre étude et tous nos efforts, toute notre pensée, toute notre vie, une image de la future béatitude, et d'avoir actuellement du Père avec le Fils et du Fils avec le Père, nous sera communiquée dans le sentiment et l'esprit ; et, de même que Dieu nous aime d'une charité vraie et pure, et qui ne meurt point, nous lui serons unis par l'indissoluble unité d'une dilection sans défaillance : tellement attachés à lui, que toute notre respiration, toute notre vie d'intelligence, tout notre parler ne seront que lui.

Ainsi parviendrons-nous à la fin que nous avons dite, et que le Seigneur souhaitait pour nous, dans sa prière : *Afin que tous soient un, comme nous somme un, moi en eux, et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'un ; Père, ceux que vous m'avez données, je veux que là où je suis, ils soient avec moi !*

Tel doit être le but du solitaire, c'est à quoi doit tendre tout son effort [intention] : [arriver à posséder en ce corps une image de la béatitude à venir ; la possession d'un avant-goût, dans ce vase d'argile, les arrhes de la vie et de la gloire du ciel]¹⁷³¹. Tel est, dis-je, le terme de toute perfection : que l'âme soit à ce point délestée des pesanteurs charnelles, qu'elle monte chaque jour vers les sublimités des réalités spirituelles, jusqu'à ce que toute sa vie, tout le mouvement du cœur deviennent une prière unique et ininterrompue¹⁷³².

¹⁷³¹ Traduction de Pichery corrigée. Voir M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien » p. 189 et A. DE VOGÜÉ, *Histoire litt. du mouvement monastique*, p. 263-264.

¹⁷³² *Conf. 10, 7 : Tunc enim perfecte consummabitur in nobis illa nostri salutaris oratio, qua pro suis discipulis oravit ad patrem dicens : ut dilectio qua dilexisti me in eis sit et ipsi in nobis, et iterum : ut omnes unum sint, sicut tu pater in me et ego in te, ut ei ipsi in nobis unum sint, quando illa dei perfecta dilectio, qua prior nos ille dilexit, in nostri quoque transierit cordis affectum hac dominica oratione completa, quam credimus nullo modo posse cassari. Quod ita fiet, cum omnis amor, omne desiderium, omne studium, omnis conatus, omnis cogitatio nostra, omne quod uiuimus, quod loquimur, quod spiramus, deus erit, illaque unitas quae nunc est patris cum filio et filii cum patre in nostrum fuerit sensum mentemque transfusa, id est ut quemadmodum nos ille sincera et pura atque indissolubili diligit caritate, nos quoque ei perpetua et inseparabili dilectione iungamur, ita scilicet eidem copulati, ut quidquid spiramus, quidquid intellegimus, quidquid loquimur, deus sit, in illum, inquam, peruenientes quem praediximus finem, quem idem dominus orans in nobis optat impleri : ut omnes sint unum sicut nos unum sumus, ego in eis et tu in me, ut sint et ipsi consummati in unum, et iterum : pater, quos dedisti mihi, uolo ut ubi ego sum et ipsi sint mecum. Haec igitur destinatio solitarii, haec esse debet omnis intentio, ut imaginem futurae beatitudinis in hoc corpore possidere mereatur et quodammodo arram caelestis illius conuersationis et gloriae incipiat in hoc uasculo praegustare. Hic, inquam, finis totius perfectionis est, ut eo usque extenuata mens ab omni situ carnali ad spiritualia cotidie sublimetur, donec omnis eius conuersatio, omnis uolutatio cordis una et iugis efficiatur oratio.*

Selon Cassien, la contemplation sera la vision de Dieu dans une union d'amour parfait comme un accomplissement de la prière sacerdotale du Christ. Par le Fils, nous recevons l'adoption filiale, perspective déjà rencontrée dans le commentaire du *Pater*¹⁷³³. Le Seigneur présente cette contemplation comme future, d'où ressort la dimension eschatologique, mais l'accent est mis sur le fait qu'elle doit se produire dès cette vie terrestre comme un avant-goût (*praegustare*) grâce à la médiation qu'Il opère directe auprès du Père par la prière pour ses disciples. Cette prière christique, qui est le fruit de l'amour du Christ pour l'être humain, devient le moyen par lequel « la parfaite dilection (*perfecta dilectio*) » divine sera transmise dans notre cœur (*cordis affectu*). C'est donc par le Christ que nous partageons l'amour divin du Père. Au niveau de la terminologie, nous observons que maintenant Cassien distingue la charité (*caritas*) ou l'amour (*amor*) de l'homme pour Dieu et réciproquement, de « l'amour intra trinitaire » pour lequel il emploie le terme de *dilectio* qui peut se traduire comme l'amour le plus pur et spirituel. Jean Cassien applique ce concept de l'unité parfaite (le *ut sint unum*) à la pratique de la prière incessante, qui est le moyen propre au moine d'unir son âme (*mens*) à Dieu, et qui est défini par cette liste des signes où Dieu devient l'objet et le sujet de tout notre amour et désir, de toute notre étude et de tous nos efforts, de tout ce que signifie notre vie. Cet état de prière pure-incessante-contemplative définit la vie du moine comme l'« image de la future béatitude (*ut imaginem futurae beatitudinis*) ». La conséquence qui découle de l'acquisition de cet état est que cette dilection mutuelle parfaite existante entre le Père et le Fils nous sera communiquée à nous aussi dès ici-bas. Cassien a déjà parlé de la conception de « l'unification de tout l'être et l'agir, qui préfigure la béatitude éternelle »¹⁷³⁴ dans le discours de l'abbé Serenus (*Conf. 7, 6*) lorsqu'il nous fournit une autre description de l'état de la perfection par deux citations scripturaires¹⁷³⁵ qui présentent « l'état d'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ ». Ici il montre que l'accomplissement de cette perspective de « l'unité (*unitas*) » en tant que « gage (*arra*) »¹⁷³⁶ pour la vie éternelle est sa condition *sine qua non*.

¹⁷³³ Voir *supra* « XIV.7. Le Pater et son rôle dans la progression spirituelle ».

¹⁷³⁴ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 264.

¹⁷³⁵ Voir *Conf. 7, 6* qui cite *Job 5, 7* et *Ep 4, 13* : *Qui ut in uirum perfectum possit occurrere, in mensuram actatis plenitudinis Christi*.

¹⁷³⁶ Dans la *Conf. 7, 6* Cassien se sert aussi du verbe *subaro* ici comme synonyme pour *arra*. Ce nom *arra* n'est utilisé par Cassien que dans ces deux contextes (*Conf. 7, 6* et *10, 7*).

Cassien reprend donc sa pensée du début de la *Conférence* précédente¹⁷³⁷ et explique que le but du solitaire (*destinatio solitarius*)¹⁷³⁸ et toute son intention (*intentio*)¹⁷³⁹ consistent dans la progression spirituelle d'une manière quotidienne (*cotidie*) jusqu'à l'état où tout « le mouvement du cœur (*uolutatio cordis*) » devient ou s'achève (*efficiatur*) comme « une prière unique et ininterrompue (*una et iugis oratio*) ». L'expression *uolutatio cordis*¹⁷⁴⁰, que Monique Alexandre considère intraduisible dans le contexte des *Conférences*¹⁷⁴¹, est utilisée par Cassien une seule fois dans les *Institutions*¹⁷⁴² avec un sens péjoratif pour désigner « l'agitation du cœur » comme résultat du vice de l'orgueil charnel. Dans les *Conférences*, notre auteur en fait usage quatre fois¹⁷⁴³, mais toutes les quatre dans cette X^{ème} *Conférence* de l'abbé Isaac : elle dit d'une manière expressive l'action ou la manifestation de l'expérience de la prière incessante et contemplative dans le cœur. De même, ce discours de l'abbé Isaac relatif à la *destinatio* du solitaire fait écho au discours de la I^{ère} *Conférence* où l'abbé Moïse nous a fourni une définition sur la fin du moine dans la même perspective spirituelle de l'adhésion « sans cesse à Dieu » et donc à la contemplation permanente¹⁷⁴⁴. Dans ces deux contextes (*Conf.* 1, 13 et 10, 7) Jean Cassien semble donc établir une synonymie entre les deux termes *destinatio* et *intentio* en montrant par cela que l'effort se consomme dans le but. Entre autres, la *destinatio solitarii* exprime le but du moine accompli, qui est arrivé au terme de la perfection – ce qui désigne l'anachorète et non pas le cénobite.

¹⁷³⁷ Voir *Conf.* 9, 2 : *Omnis monachi finis cordisque perfectio ad iugem atque indisruptam orationis perseuerantiam tendit.*

¹⁷³⁸ Concernant l'emploi du mot *solitarius* dans le sens d'anachorète ou ermite voir : *Inst.* 10, 1 : *ac solitariis* ; 12, 30 : *habitationem solitarie cellae* ; *Conf.* 5, 9 : *solitarios* ; 10, 7 : *destinatio solitarii* ; 18, 5 : *ac solitarie uitae* ; 18, 8 : *ac solitarie sedere desiderant* ; *uita solitarii* ; *cellae ac solitaria* ; 19, 4 : *solitarium* ; 19, 6 : *solitarie* ; 19, 10 : *solitarius* ; 19, 14 : *solitariis*.

¹⁷³⁹ Pichery traduit ce mot comme « tout effort » pour renvoyer à ce que signifie la vie pratique et ascétique (*uita actualis*) du moine.

¹⁷⁴⁰ On trouve l'expression *uolutatio mentis* utilisée chez SENEQUE, *Ad Lucilium Epistulae morales*, Tome I, introd. et texte critique par L.D. REYNOLDS, éd. OXFORD, 1965, p. 215 (*Ep.* 71, 27) : *Antequam impleatur, incerta mentis uolutatio est ; cum uero perfectum est, inmota illi stabilitas est.*

¹⁷⁴¹ Voir M. ALEXANDRE, « La prière de feu chez Jean Cassien », p. 188.

¹⁷⁴² Cf. *Inst.* 12, 27 : *se cordis uolutatione.*

¹⁷⁴³ Voir *Conf.* 10, 7 : *omnis uolutatio cordis* ; 10, 10 : *ad iugem memoriam tendens incessabili cordis uolutatione meditari...* ; 10, 10 : *haec uolutatio cordis uelut formula tibi salutaris effecta...* ; 10, 12 : *quam dei memoriam tam compendiosa meditatione complecti atque uersiculi uolutatione a cunctis uisibilibus terminis emigrare...*

¹⁷⁴⁴ Voir *Conf.* 1, 13 : *Inhaerere quidem deo iugiter et contemplationi eius quemadmodum dicitis inseparabiliter copulari impossibile est homini ista carnis fragilitate circumdato. Uerum oportet nos scire ubi nostrae mentis intentionem debeamus habere defixam et ad quam destinationem semper animae nostrae reuocemus intuitum.*

Vogüé explique que même si ce discours vise exclusivement l'accomplissement de l'ermite, cet idéal érémitique concerne également le cénobite, car la vie cénobitique est comme l'école préparatoire¹⁷⁴⁵ pour la vie anachorétique, l'expression la plus élevée de la vie spirituelle monastique¹⁷⁴⁶.

XV.2. La *conpunctio* et les *lacrimae* : les signes distinctifs de la prière extatique

La première description de la prière de feu se traduit par des mouvements de componction, d'allégresse, de la charité et de la consolation¹⁷⁴⁷ :

Cependant, il arrive que l'âme parvenue à cet état de vraie pureté et qui commence de s'y enraciner, conçoit en même temps toutes les formes de prières ; elle vole de l'une à l'autre, **flamme insaisissable, flamme dévorante** ; elle s'épanche en prières toutes vives et pures, que l'Esprit-Saint lui-même exhale à notre insu vers Dieu avec des gémissements inénarrables ; elle conçoit, elle laisse déborder de son sein, en ce seul instant d'ineffable oraison, tant des sentiments, qu'elle serait incapable, en un autre moment, je ne dis pas seulement de les exprimer, mais même de les repasser dans son souvenir¹⁷⁴⁸.

Ces formes diverses de la prière (*orationis species*)¹⁷⁴⁹, ont pour fonction de faire naître dans la *mens* purifiée l'expérience de la prière de feu. Ces quatre espèces sont rassemblées et transformées dans cette expérience vive et pure qui s'exprime par une « flamme insaisissable, flamme dévorante » et par des gémissements inénarrables » qui font de celle-ci une « ineffable oraison ». Cassien consacre quelques chapitres plus loin au thème de la *conpunctio* dans lesquels il examine d'une manière systématique les causes, les origines

¹⁷⁴⁵Cf. *Conf.* 18, 11 : *id est de laudabili coenobiorum palaestra ad excelsa fastigia anachoreticae tendere disciplinae.*

¹⁷⁴⁶ Voir A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 264. Voir également supra notre analyse du chapitre « III.5. Le binôme cénobite – anachorète : une correspondance de πρακτική – θεωρητική.

¹⁷⁴⁷ Cf. *Conf.* 9, 11 ; 9, 12 ; 9, 13 ; 9, 14.

¹⁷⁴⁸ *Conf.* 9, 15 : *Nonnumquam tamen mens, quae in illum uerum puritatis proficit adfectum atque in eo iam coeperit radicari, solet hac omnia simul pariterque concipiens atque in modum cuiusdam incomprehensibilis ac rapacissimae flammae cuncta peruolitans ineffabiles ad deum preces purissimi uigoris effundere, quas ipse spiritus interpellans gemitibus inenarrabilibus ignorantibus nobis emittit ad deum, tanta scilicet in illius horae momento concipiens et ineffabiliter in supplicatione profundes, quanta non dicam ore percurrere, sed ne ipsa quidem mente ualeat alio tempore recordari.*

¹⁷⁴⁹ Voir supra le chapitre « XIV.5. Les quatre formes de la prière : I Timothée 2, 1 ».

et les manifestations (*causas ipsas atque origines compunctionum*)¹⁷⁵⁰ de ces expériences intenses caractérisées par « l’embrasement du cœur dans une brûlante ardeur, et lui font former des prières si pures et ferventes (*quibus inflammata mens atque succensa ad orationes puras ac feruentissimas incitatur*) »¹⁷⁵¹. Jean Cassien exprime ces mouvements de componction par le biais du vocabulaire du feu et de la flamme comme on l’a souligné dans le texte cité (expressions en gras). Et l’abbé Isaac conclut : « le souvenir de ma tiédeur et de mes négligences ont allumé parfois dans mon cœur une ardeur salutaire (*recordatio quoque temporis ac negligentiae nostrae nonnumquam nobis salutarem spiritus inuexit ardorem*) »¹⁷⁵². Il y a donc une riche diversité de ces manifestations de componction, qui se traduit parfois par une joie exubérante et parfois par un silence profond, et par ce récit Cassien met la componction au même niveau spirituel que la prière de feu¹⁷⁵³. Stewart¹⁷⁵⁴ explique que selon la façon cassinienne d’entendre dans cet entretien la notion de la *compunctio*¹⁷⁵⁵ dépasse la signification pénitentielle commune. Habituellement, dans le

¹⁷⁵⁰ Cf. *Conf.* 9, 26. Il est intéressant à signaler que dans la plupart des endroits de ses deux ouvrages spirituels Cassien utilise la notion de *compunctio* au singulier, et uniquement dans cette conférence il l’emploie au pluriel lorsqu’il parle de *compunctiones* en rapport avec l’expérience de la prière de feu.

¹⁷⁵¹ Cf. *Conf.* 9, 26.

¹⁷⁵² Cf. *Conf.* 9, 26.

¹⁷⁵³ Voir également A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 256.

¹⁷⁵⁴ Selon C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 115.

¹⁷⁵⁵ Pour une étude approfondie sur la *κατάνυξις-compunctio* (repentir, douleur, regret d’avoir offensé Dieu, affliction du pécheur) en ce qui concerne ses origines grecques, ainsi que pour l’adaptation et l’évolution de la notion latine voir : I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l’Orient chrétien*, Rome, 1944 ; P. MIQUEL, *Lexique du désert. Etude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, éd. Abbaye-de-Bellefontaine, 1986, p. 217-231 ; M. HARL, « Les origines grecques du mot et de la notion de componction dans la Septante et chez ses commentateurs » p. 3-21, dans *Revue des Études Augustiniennes* n° XXXII, 1-2, Paris, 1986 ; J. PEGON, « Componction », col. 1312-1321 dans *DSp* II, éd. Beauchesne, Paris, 1953 ; J. GUIBERT « La componction du cœur » p.225-240, *RAM* n°57, 1934 ; P. REGAMEY, « La componction du cœur », *Supplément à La Vie spirituelle* tome 44 (juillet-août 1935, p. 1-16; septembre 1935, p. 65-83); tome 45 (octobre 1935, p. 8-21; décembre 1935, p. 86-99) . Le mot comme la notion de *componction* sont d’origine exclusivement biblique et chrétienne. Le verbe *compungere* est l’équivalent du mot grec composé *κατανύσσεισθαι* qui ne se trouve que dans l’Écriture Sainte et les auteurs ecclésiastiques, étant fréquemment employé dans les Septante avec le sens très voisin de celui que la tradition chrétienne donne à la *compunctio* (voir J. GUIBERT « La componction du cœur » p. 226). En Orient la notion de « componction » était caractéristique à la vie des moines comme bien l’indique une vaste littérature patristique (M. HARL, « Les origines grecques du mot et de la notion de componction », p.3). Le mot *compunctio* est devenu classique en Occident depuis Jean Cassien qui a fait oublier son synonyme *luctus* (utilisé seulement 4 fois dans *Conf.* 1, 13 ;2, 5 ; 6, 10 ; 21, 23 avec son sens de deuil), le correspondant du grec *πένθος*, en sachant que son maître saint Jean Chrysostome a écrit un traité spécial sur (*PG* 47, 391-422), peut-être d’où son choix pour *κατάνυξις-compunctio* et non pour *πένθος-luctus* (I. HAUSHERR, *Penthos*, p. 17). *Compunctio* et le verbe *compungere* signifie concrètement « percer » ou « perforer » ou « pénétrer », et ils étaient utilisés dans un sens plutôt métaphorique que physique pour désigner une expérience physique ou spirituelle temporaire. Le grec biblique suggère de tels phénomènes liés tant aux expériences extatiques, que ceux des sentiments de repentir. Le point de départ pour les spiritualités chrétiennes ultérieures de la *compunctio* se trouve dans le verset *Actes* 3, 27, dans lequel *κατανύσσεισθαι* (*κατενύγησαν τὴν καρδίαν*) et *compungere* (*compuncti sunt corde*) décrivent le grand

discours cassinien le terme *compunctio* désigne autant le sentiment de componction, de repentir ou de regret pour le péché¹⁷⁵⁶, qu'un moment de retour à Dieu ou de progression dans la vie spirituelle en vue de l'obtention du salut¹⁷⁵⁷. Le contexte de *Conf.* 9, 26-27 nous offre une troisième perspective, spécifique à Cassien, où la *compunctio* désigne le moyen qui élève le cœur par des transports indicibles dans l'état de la prière inexprimable, de feu, mais comme nous le verrons à la fin de la *Conf.* 9, 27 l'auteur revient au sens habituel¹⁷⁵⁸. Dans *Conf.* 9, 27 Cassien expose par la bouche de l'abbé Isaac les modes de manifestation de la componction :

De rechercher comment et sous quels aspects la componction jaillit de l'intime sanctuaire de l'âme, n'offre pas une difficulté moindre. Souvent, c'est par une joie ineffable et par des transports que se révèle sa présence salutaire ; tellement que l'immensité même de la joie la rendant intolérable, elle éclate en des grands cris, qui vont porter jusqu'à la cellule voisine la nouvelle de notre bonheur et de notre ivresse. Parfois, au contraire, toute l'âme descend et se tient cachée en des abîmes de silence ; la soudaineté de la lumière la saisit et lui ôte la parole ; tous ses sens demeurent retirés au fond d'elle-même ou complètement suspendus ; et c'est par des gémissements inénarrables qu'elle épanche devant Dieu ses désirs.

effet du discours de l'apôtre Pierre devant ses auditeurs pendant la Pentecôte » (Stewart (*Cassian the Monk*, p. 123. Le verbe *compungere* est aussi utilisé par les écrivains profanes, mais uniquement au sens propre de *piquer*, *blesser* ; au sens métaphorique et spirituel pour exprimer le regret pour le péché il ne se trouve que dans le langage ecclésiastique (J. GUIBERT « La componction du cœur » p. 227). Concernant les deux devanciers de Jean Cassien, rappelons qu'Origène est considéré le fondateur de la pensée spirituelle de *κατάνοσις*-*compunctio*, et Évagre le Pontique semble préférer cette notion et non celle de *πένηθος* (J. PEGON, « Componction », col. 1313-1314 ; M. HARL, « Les origines grecques du mot et de la notion de *componction* », p.19 ; C. STEWART, (*Cassian the Monk*, p. 123).

¹⁷⁵⁶Cf. *Inst.* 4, 43 : *de compunctione cordis procedit abrenuntiatio* ; 5, 14 : *crebra compunctione cordis in quibus se forsitan uel inlusam uel uictam reminiscitur ingemescens nunc horrore uitiorum...* ; 5, 14 : *quo studio mentis et iugi compunctione detenti* ; 8, 9 : *quae dicitis in cordibus uestris, et in cubilibus uestris compungimi* ; 12, 15 : *in eis delictorum compunctio* ; 12, 27 : *fit que silentium eius non compunctionis nec humilitatis ullius* ; *Conf.* 1, 17 : *idcirco decantatio crebra psalmodum, ut asidua nobis exinde compunctio ministretur* ; *Conf.* 10, 10 : *humilitas et simplicitatis gratiam superbiae tumore deposito iugi compunctione spiritus adquisiui* ; 10, 11 : *quasi orationem propriam profunda cordis compunctione* ; *Conf.* 19, 14 : *tali ergo semet ipsum compunctionis animaduersione con demnans...* ; 19, 16 : *dolorem compunctionis* ; 20, 6 : *sancta salutarisque compunctio* ; 21, 30 : *uta ita dixerim continentiae uel compunctionis*.

¹⁷⁵⁷ Cf. *Conf.* 1, 19 : *saluberrima compunctione* ; 2, 11 : *mei compunctione crescente* ; 2, 17 : *intercedente salutari compunctione* ; 3, 4 : *et eius inhaerere praeceptis compunctione saluberrima cohortatur* ; 3, 4 : *cum summa cordis compunctione suscepit festinque renuntians cunctis secutus est Christum* ; 4, 5 : *atque castigat infudens se cordibus nostris, ut uel sic de inertiae somno compunctione ipsius instigati consurgere prouocemur* ; 6, 9 : *compunctione saluberrima* ; 9, 15 : *ita ad horam compungitur* ; 9, 28 : *compunctionis affectum ... et me lacrimarum compunctionem* ; 14, 12 : *ad haec ego occulta primum compunctione permotus ac deinde grauiter ingemescens* ; 16, 15 : *ut oportuna compunctio* ; 20, 1 : *dolorem compunctionis* ; 20, 6 : *sancta salutarique compunctio* ; 20, 10 : *ad compunctionem laudabilem* ; 22, 1 : *quamobrem uester ardor meus profectus est, uestra sollicitudo mea compunctio est* ; 23, 7 : *salubri compunctione*.

¹⁷⁵⁸ Voir également C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 123.

Quelquefois enfin, elle étouffe à ce point de componction et de douleur, que les larmes seules sont capables de la soulager ¹⁷⁵⁹.

Si dans bien d'autres endroits le discours cassinien est conçu pour souligner une hiérarchisation, à présent Jean Cassien ne hiérarchise pas ces trois expériences, qui trouvent leur source dans les mouvements de componction, mais les expose comme des manifestations spontanées et indépendantes.

La première image se distingue par la joie ineffable (*ineffabilis gaudium*) et par l'ardeur de l'esprit (*alacritas spiritus*)¹⁷⁶⁰ qui, à cause de son immensité (*immensitas*), devient intolérable (*intolerabile gaudium*) pour celui qui vit cette expérience. Un signe extérieur traduit cette expérience indicible, celui « des grands cris (*clamores*) »¹⁷⁶¹. Remarquable est l'emploi d'une façon positive de l'adjectif *intolerabilis*, utilisé généralement avec son sens concret d'*insupportable* ou d'*intolérable*¹⁷⁶². Cassien fait usage de cet adjectif dans ce sens positif encore deux fois dans ses deux ouvrages, dans *Inst.* 2, 10 et *Conf.* 7, 31¹⁷⁶³. C'est le contexte des *Inst.* 2, 10 qui a une importance plus particulière, car comme nous l'avons déjà montré¹⁷⁶⁴ par ce morceau qui propose une première description de la prière de feu (*oratio ignita*) Cassien anticipe ce thème fondamental de son anthropologie spirituelle. C'est ici donc qu'il parle dans les mêmes termes qu'en *Conf.* 9, 27 « d'une ferveur spirituelle démesurée et intolérable (*inmoderato atque intolerabili spiritus feruore*) ».

¹⁷⁵⁹ *Conf.* 9, 27 : *Quemadmodum uero uel quibus modis istae ipsae conpunctiones de intimis animae conclaibus proferantur, non minoris difficultatis est indagare. Frequenter enim per ineffabile gaudium et alacritatem spiritus saluberrimae conpunctionis fructus emergit, ita ut etiam in clamores quosdam intolerabilis gaudii immensitate prorumpat et cellam uicini iucunditas cordis et exultationis penetret magnitudo. Nonnumquam uero tanto silentio mens intra secretum profundae taciturnitatis absconditur, ut omnem penitus sonum uocis stupor subitae in laminationis includat omnesque sensus adtonitus spiritus uel contineat intrinsecus uel amittat ac desideria sua gemitibus inenarrabilibus effundat ad deum. Interdum uero tanta conpunctionis abundantia ac dolore suppletur, ut alias eam digerere nisi lacrimarum euaporatione non possit.*

¹⁷⁶⁰ Une description similaire nous la retrouvons dans *Conf.* 4, 2 voir le texte cité et analysé dans le chapitre « XIII.4. La prière incessante et contemplative-extatique dans les Conférences : vue d'ensemble ».

¹⁷⁶¹ Stewart se demande si cette manifestation incontrôlable ne peut être interprétée comme une forme de glossolalie, une psalmodie ou même une crie dans la prière (C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 126).

¹⁷⁶² Cf. *Inst.* 12, 20 : *nam contra usum naturae desiderio patiendi magis quam inferendi ignominiam intolerabili aestu libidinis urebatur* ; *Conf.* 1, 14 : *alius intolerabili ardore aeterni ignis exurit* ; 6, 10 : *intolerabili ...fastidio* ; 8, 12 : *intolerabili formidine* ; 12, 10 : *uel qui intolerabili pulchrae mulieris amore raptatur* ; 16, 10 : *intolerabilis feritas* ; 17, 5 : *intolerabili ...dolore* ; 19, 14 : *intolerabilia frequenter* ; 24, 4 : *intolerabilem sibi ipsam silentii sui aestimant iugitatem*.

¹⁷⁶³ Dans le contexte de *Conf.* 7, 31 qui cite *Psaume* 72, 2-5, il s'agit du zèle intolérable du prophète qu'il détermine de parler.

¹⁷⁶⁴ Voir *supra* l'analyse faite pour *Inst.* 2, 10 dans le chapitre : « XIII.2. *Oratio* dans les Institutions – un avant-goût de l'*oratio iugis* et *oratio ignita* des Conférences ».

Le deuxième exemple se différencie totalement du premier. Quittant le mode superlatif et exubérant, le discours nous porte maintenant vers le silence et le secret le plus profond à travers cet enrichissant lexique du caché : *silentium*, *secretus*, *profunda*, *taciturnitas*, *abscondo*. Cette image nous rappelle sans aucun doute toutes les autres descriptions et allusions à la prière ignée comme manifestation de l'inexprimable¹⁷⁶⁵ qui présuppose cet état du silence profond. De la sorte, la condition et en même temps la caractéristique principale de cette deuxième sorte de manifestation est le silence (*silentium*), que Jean Cassien renforce par le terme *taciturnitas* qui définit l'action de le garder et de le conserver¹⁷⁶⁶. Ce qui surprend certainement le lecteur¹⁷⁶⁷ c'est surtout la mise ensemble de ces deux manifestations radicalement opposées de la componction.

Avec le troisième exemple, Cassien introduit le thème des larmes (*lacrimae*, *fletus*). Les larmes sont la plus habituelle forme d'expérience spirituelle, car elles sont à la fois la manifestation visible du regret et de la tristesse pour le péché, et l'indice concret de la victoire contre celui-ci et de la contemplation de Dieu¹⁷⁶⁸. Chez Cassien les *lacrimae* et les *conpunctiones* sont « intimement associées »¹⁷⁶⁹, puisque « le point d'ancrage »¹⁷⁷⁰ des deux

¹⁷⁶⁵ Cf. *Conf.* 9, 15 ; 9, 25 ; 10, 11.

¹⁷⁶⁶ Ce terme n'est pas assez fréquent dans les textes cassiniens, mais il est employé soit pour définir le caractère positif de l'état du silence, qui est présenté comme une vertu spirituelle caractéristique aux moines (cf. *Inst.* 5, 4 ; 11, 3 ; 11, 4 ; 12, 27 ; *Conf.* 2, 11 ; 11, 5 ; 14, 13 ; 15, 1 ; 16, 26 22, 16), soit pour désigner son symbolisme négatif comme signe du péché (*Inst.* 12, 29 : *in taciturnitate amaritudo* ; *Conf.* 4, 20 : *cuius superbiae licet unum sit genus, duplex tamen eius est species... et illa quidem taciturnitate congaudet* ; 16, 18 : *amara taciturnitate... et maligna taciturnitatis* ; 17, 24 : *incongrua taciturnitate*).

¹⁷⁶⁷ Pour Stewart, ceci représente les plus mystérieux des passages cassiniens – C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 127.

¹⁷⁶⁸ Rappelons qu'Évagre associe dès le début de son traité *De Oratione* les larmes avec la prière en montrant leur nécessité aux trois stades de la vie spirituelle : « Prie d'abord pour l'obtention des larmes, afin de pouvoir attendrir par le deuil (componction) la sauvagerie inhérente à ton âme et, après avoir confessé contre toi ton iniquité au Seigneur, tu obtiendras de lui le pardon ». Ce pardon ainsi obtenu, il faut « les larmes pour faire aboutir toute demande, car ton Maître se réjouit fort de recevoir une prière baignée de larmes », et il est clair que toute demande pour lui signifie l'obtention du salut, et après il ajoute que celles-ci ne doivent pas se transformer un motif d'orgueil « Même si tu verses des flots de larmes dans ta prière, ne te vante pas du tout intérieurement » (voir ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 222-225 (ch. 5-8), et il reprend ce thème pour resouligner la nécessité des larmes et leur signification dans les chapitre 78-79 du même ouvrage (p. 292-295). Comme le remarque Stewart (*Cassian the Monk*, p. 124) la prière avec des larmes, dont parle ici Évagre est une prière inférieure à celle sans image exposée dans les chapitres 113-116, et qui fait l'objet principal de ce traité. Pour cette raison ajoute Stewart les larmes ne sont pas mentionnées ni dans le *Gnostikos*, ni dans les *Képhalaia gnostica*. Entre Évagre et Cassien il y a une différence significative relative à la place des larmes. Selon Évagre les larmes sont le signe de la vie pratique et la joie c'est pour la science (*TP* 90). Par contre pour Cassien, comme nous allons voir, les larmes peuvent être des sources pour les expériences ineffables de la prière extatique.

¹⁷⁶⁹ P. ADNES, « Larmes », dans *DSP* IX, col. 296.

¹⁷⁷⁰ C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 123.

est la tristesse pour le péché, le chagrin ou l'affliction, qui est, pour la pensée chrétienne, le point de départ de l'ascension spirituelle. Nous pouvons parler d'une relation synergique chez Jean Cassien entre la *compunctio lacrimarum* et l'*ineffabilis gaudium* de l'*oratio ignita* : cette joie est le fruit de la componction et des larmes, et toujours après l'homme regagne l'état de componction. Pour cette raison, on parle d'une « espèce de tautologie de *compunctio lacrimarum* »¹⁷⁷¹ lorsqu'on se réfère à la vision cassinienne. Une autre originalité de Cassien est le fait qu'il est le premier à avoir fourni dans la littérature spirituelle chrétienne une systématisation concrète des larmes et son étiologie¹⁷⁷². Ce classement vient comme réponse à la question de Germain (*Conf.* 9, 28), qui se plaint de l'impossibilité de produire des larmes à volonté¹⁷⁷³ :

Les larmes ne viennent pas toujours d'un même sentiment, elles ne sont pas le privilège d'une seule vertu. Il en est que nous versons, lorsque le souvenir de nos péchés, comme une épine, nous déchire le cœur ; [...] Il en est qui viennent de la contemplation des biens éternels et de désir de la gloire du ciel. Celles-là coulent plus abondantes, à cause de l'excessif bonheur et de la joie sans mesure que nous éprouvons, tandis que notre âme est dévorée de la soif du Dieu fort, du Dieu vivant ; [...] D'autres fois, bien que notre conscience ne nous reproche aucune faute mortelle, c'est la crainte de l'enfer et la pensée du terrible jugement qui font couler nos larmes. [...] Des larmes d'un autre genre : ce ne sont pas les reproches de notre propre conscience qui nous les font verser, mais l'endurcissement et les péchés des autres. [...]. Ce sont ici les larmes du juste écrasé sous le faix des inquiétudes, des angoisses et des chagrins de ce monde. *Heureux les pauvres en esprit, parce que le royaume des cieux leur appartient (Mathieu 5, 3)*¹⁷⁷⁴.

¹⁷⁷¹ P. ADNES, *ibidem*.

¹⁷⁷² Cf. P. ADNES, *ibidem* ; C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 128.

¹⁷⁷³ Cf. 9, 28 : *Frequenter enim recordatione delictorum meorum obortis lacrimis ita sum hoc ineffabili ut praefatus es gaudio uisitante domino uegetatus, ut desperare me illorum ueniam non debere laetitiae ipsius magnitudo dictaret. [...] Nam nonnumquam cupiens ad similem me lacrimarum compunctionem totis uiribus excitare omnesque errores meos atque peccata ante oculos statuens ubertatem illam fletuum reuocare non possum, et ita oculi mei in modum cuiusdam durissimae silicis praedurantur, ut nulla prorsus ex eis umoris gutta destillet.*

¹⁷⁷⁴ *Conf.* 9, 29 : *Non omnis lacrimarum profusio uno adfectu uel una uirtute depromitur. Aliter enim ille emanat fletus, qui peccatorum spina cor nostrum compungente profertur [...] aliter qui de contemplatione aeternorum bonorum et desiderio futurae illius claritatis exoritur, pro qua etiam uberiores lacrimarum fontes de intolerantia gaudii et alacritatis immensitate prorumpunt, dum sitit anima nostra ad deum fortem uiuum [...]. Aliter profluunt lacrimae, quae absque ulla quidem letalium criminum conscientia, sed tamen de metu gehennae et terribilis illius iudicii recordatione procedunt [...]. Est etiam aliud lacrimarum genus, quod non pro sua conscientia, sed pro aliena duritia peccatisque generatur [...] sed pro anxietatibus uitae huius atque angustiis et aerumnis, quibus iusti in hoc mundo positi deprimuntur [...] beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.*

Pour Cassien, les larmes (*lacrimae*) n'ont pas leur source dans un seul sentiment spirituel¹⁷⁷⁵, parce qu'il n'y a pas une seule *conpunctio*, mais plusieurs. Jean Cassien propose donc quatre causes ou raisons¹⁷⁷⁶ de la manifestation des larmes : « le souvenir de nos péchés », « la contemplation des biens éternels »¹⁷⁷⁷, « la crainte de l'enfer et la pensée du jugement »¹⁷⁷⁸, et « pour l'endurcissement et les péchés des autres ». La première, la troisième et la quatrième, pourrions-nous dire, se trouvent d'une manière synthétique dans la question posée par Germain qui disait que le souvenir de ses fautes était la raison de ses larmes¹⁷⁷⁹ ; l'intérieur de l'homme sous le fardeau des remords pour les péchés commis s'exprime à l'extérieur d'une manière spontanée à travers les larmes. La deuxième a une portée particulière pour l'enseignement cassinien, car elle vise directement le but final du moine (*finis*), la contemplation. Sa prééminence ressort de la différence quantitative des larmes mentionnée par Cassien (*uberiores lacrimae*), mais elle est aussi le fruit de cette manifestation, à savoir « l'excessif bonheur (*alacritas immensitas* » et la joie sans mesure (*intolerans gaudium*) »¹⁷⁸⁰, description qui par ce vocabulaire nous réintroduit dans l'expérience de la prière ignée ou de la prière extatique. Le fragment s'achève par la citation de *Matthieu* 5, 3, tant pour renforcer cet aspect eschatologique du fruit de la *conpunctio lacrimarum* que pour anticiper le rôle fondamental de cette béatitude pour la prière monologique comme méthode d'acquisition de la prière incessante¹⁷⁸¹.

À la fin de son analyse sur les larmes, Cassien revient sur l'un des aspects qui intéressait particulièrement Germain (*Conf.* 9, 27), celle des larmes induites ou forcées sur lesquelles notre auteur n'a pas une très favorable opinion. Dès le début des *Conf.* 9, 30 il fait

¹⁷⁷⁵ Ici *adfectus* devient synonyme de la *conpunctio*.

¹⁷⁷⁶ Stewart parle de quatre, Vogüé et Adnès comptent cinq espèces des larmes. Nous plaidons pour quatre, car les deux dernières, c'est-à-dire celles « pour l'endurcissement et les péchés des autres » et celles « du juste écrasé sous le faix des chagrins de ce monde » doivent être considérées comme un seul genre qui ont comme source le même sentiment.

¹⁷⁷⁷ L'abbé Isaac a déjà mentionné cette cause dans *Conf.* 9, 15.

¹⁷⁷⁸ Celle-ci pareille, nous la trouvons dans le discours d'Isaac des *Conf.* 9, 15.

¹⁷⁷⁹ Voir *supra* la citation du texte des *Conf.* 9, 27.

¹⁷⁸⁰ C'est dans *Conf.* 20 (*De paenitentiae fine et satisfactionis indicio*) où Cassien à travers l'entretien de l'abbé Pinufe reprend le thème des larmes comme moyen de purification des péchés, et à la fin du chapitre 8 il met en exergue cet aspect de la transformation des larmes de componction dans des larmes de joie pour le bonheur d'au-delà : *Et ita iam non recordatione ueteris admissi, sed spe futurorum flere incipiet gaudiorum, nec tam de praeteritis malis quam de uenturis cogitans bonis non ex peccatorum maerore lacrimas sed ex aeternae illius laetitiae alacritate profundet.*

¹⁷⁸¹ Sur le concept « d'appauvrissement de la *mens* » par la pratique de la prière monologique voir *supra* notre analyse au texte des *Conf.* 10, 11, qui cite *Matthieu* 5, 3, dans le chapitre « XIV.8. La méthode monologique à travers la *formula pietas* du Psaume 69, 2 ».

une nette distinction entre ce que nous pouvons appeler les deux catégories des larmes, celles qui découlent naturellement de notre état de componction et celle induites d'une façon artificielle. Néanmoins il apprécie que ces dernières ne soient pas tout à fait infructueuses (*infructuosae*), car à leur origine se trouve un bon sentiment spirituel qui invite à les rechercher, surtout pour ceux qui ne sont pas accomplis dans la vie spirituelle et qui n'ont donc pas encore acquis la science parfaite (*scientia perfecta*)¹⁷⁸². Cependant, pour ceux accomplis ces larmes de l'homme extérieur deviennent un réel obstacle, car « l'effort qu'elles réclament arrache l'âme de la prière pour l'abaisser et la plonger en des pensées humaines »¹⁷⁸³.

XV.3. La sentence d'Antoine – introduction dans l'expérience d'*excessus mentis*

Même si à des multiples endroits des *Institutions* et des *Conférences*¹⁷⁸⁴ Cassien fait allusion et décrit parfois le phénomène spirituel d'*excessus mentis*, c'est avec les paroles et l'exemple d'Antoine de la *Conf.* 9, 31 qu'il introduit et développe ce thème dans les deux entretiens (9 et 10) avec l'abbé Isaac :

Afin de vous donner l'impression de ce qu'est la vraie prière, ce n'est pas mon sentiment que je vous dirai, mais celui du bienheureux Antoine. Je l'ai vu demeurer si longtemps en oraison, que souvent les premières lueurs du soleil levant le surprenaient dans son extase ; et je l'ai entendu qui s'écriait alors, dans la ferveur de son âme : *O soleil, pourquoi me troubler ? Tu ne te lèves si tôt, que pour m'arracher aux clartés de la vraie lumière ! C'est de lui encore qu'est cette parole céleste et plus qu'humaine, sur le degré le plus élevé de la prière : La prière n'est point parfaite, disait-il, où le moine a conscience de soi et connaît qu'il prie*¹⁷⁸⁵.

¹⁷⁸² Cf. *Conf.* 9, 30: *bono enim proposito earum ad temptatur emissio, ab his praesertim qui necdum uel ad scientiam peruenire perfectam uel pristinorum seu praesentium uitiorum potuerunt ad purum labe mundari.*

¹⁷⁸³ *Conf.* 9, 30: *ab his tamen qui in affectum iam transiere uirtutum nequaquam debet hoc modo extorqueri profusio lacrimarum nec exterioris hominis magno opere adfectandi sunt fletus, qui etiam si fuerint ut cumque producti, numquam pertingere illam spontaneorum lacrimarum poterunt ubertatem magis enim supplicantis animum suis contibus detrahentes humiliabunt atque ad humana demergent...*

¹⁷⁸⁴ Voir *Inst.* 2, 10 : *excessum mentis* ; *Inst.* 3, 3 qui cite *Actes* 10, 13 et 11 : *Petro in excessu mentis* ; *Conf.* 6, 10 : *per excessum mentis* ; *Conf.* 9, 31 : *excessu mentis* ; *Conf.* 10, 10 : *mentis excessu* ; *Conf.* 19, 4 : *mentis excessu*. Pour ses synonymes : *Conf.* 4, 5 : *spiritus...excessum* ; *Conf.* 4, 12 : *excessum cordis* ; *Conf.* 10, 11 : *cordis excessum* ; *Conf.* 12, 12 : *cordis excessus*.

¹⁷⁸⁵ *Conf.* 9, 31 : *Et ut orationis uerae percipiatis adfectum, non meam uobis, sed beati Antoni sententiam proferam. Quem ita nonnumquam in oratione nouimus perstitisse, ut eodem in excessu mentis frequenter orante cum solis ortus coepisset infundi, audierimus eum in feruore spiritus proclamantem : quid me impedis, sol, qui ad hoc iam oreris, ut me ab huius ueri luminis abstrahas claritate ? cuius etiam haec quoque est super*

Ce n'est pas la première fois que Cassien fait appel à l'autorité antonienne pour argumenter ses enseignements spirituels¹⁷⁸⁶. L'abbé Isaac est présenté comme un témoin oculaire des expériences extatiques d'Antoine, d'où ressort l'intention d'appuyer une quelconque véridicité de l'épisode raconté. C'est dans la *Vita Antonii* d'Athanase d'Alexandrie que nous rencontrons un récit qui affirme qu'Antoine priait souvent toute la nuit¹⁷⁸⁷, mais le récit dans lequel le soleil trouble l'expérience d'extase se trouve dans un apophtegme où nous apprenons qu'un certain abbé Arsène¹⁷⁸⁸ priait incessamment durant la nuit du samedi au dimanche et lors du lever du soleil il lui tournait le dos et tendait ses mains vers le ciel tout en continuant à prier¹⁷⁸⁹. Vogüé¹⁷⁹⁰ souligne que pour Arsène il s'agit d'une pratique régulière en observant qu'il priait de cette façon chaque semaine, alors que chez Antoine, comme le montre Cassien, ceci se passait de temps en temps, dans les moments de ferveur de son âme (*mens*) – d'où le caractère spontané et inattendu de l'expérience. Relativement à sa lamentation contre le soleil, la vraie lumière (*uerum lumen*) opposée à la lumière du soleil signifie pour Cassien la lumière de la connaissance¹⁷⁹¹, celle par laquelle on contemple Dieu. Cependant, pour la sentence sur la prière parfaite nous n'avons pas d'informations et il s'agit sans doute d'une tradition orale. Jean Cassien ne se propose pas comme but de faire la théorie de l'état extatique de la prière, car pour lui cette expérience

orationis fine caelestis et plus quam humana sententia : non est, inquit, perfecta oratio, in qua se monachus uel hoc ipsum quod orat intellegit.

¹⁷⁸⁶ Nous avons déjà souligné et étudié longuement cette réalité lors de l'analyse de la conception cassinienne de la *discretio*. Voir *supra*, le chapitre « Le discernement spirituel des pensées » l'analyse des *Inst.* 5, 4 ; pareillement le sous-chapitre « XII.2. Le don divin de la *discretio spiritum* : les paroles de Paul et d'Antoine » sur *Conf.* 2, 2.

¹⁷⁸⁷ Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *VA*, 7, 6 : « Il [Antoine] veillait au point de passer souvent la nuit toute entière sans sommeil. Et comme ce n'était pas une seule fois, mais très souvent qu'il le faisait, il suscitait l'admiration ».

¹⁷⁸⁸ Les informations sur la vie de ce moine voir *Les Apophtegmes des Pères*, Collection systématique, Chapitres I-IX, SC 387, p. 54-55 dans le chapitre « Prosopographie des moines scétiotes. La deuxième génération : Arsène : « Outre le célèbre grand Arsène, qui vécut au siècle suivant, Scété eut déjà, au IV^e siècle, un habitant portant ce nom. Socrate le mentionne dans son catalogue des moines d'Égypte vers le 375, rapportant de lui un apophtegme plein de sagesse. Et *Alph.* (*Série alphabétique des apophtegmes*), Pahnuce 5 laisse entendre qu'il est contemporain de Pahnuce et considéré comme une autorité ». Il s'agit de l'abbé Pahnuce dont Jean Cassien attribue la III^{ème} *Conférence-De tribus abrenuntiationibus*.

¹⁷⁸⁹ Voir *Les Apophtegmes des Pères*, Collection systématique, Chapitres X-XVI, SC474, p. 208-209 (§ 12, 1) qui cite *Apophtegme* 30 d'Arsène : « On disait d'abba Arsène que, le soir du samedi alors que le dimanche s'apprêtait à resplendir, il tournait le dos au soleil et tendait ses mains vers le ciel en priant jusqu'à ce que le soleil éclaire sa face. Alors il s'asseyait ».

¹⁷⁹⁰ A. DE VOGÜÉ, *HLMM*, p. 257.

¹⁷⁹¹ Cf. *Inst.* 5, 34 : *ueritatis lumen comprehendere nequiuertunt* ; *Inst.* 8, 1 : *sed ne spiritalis quidem ac ueri luminis capaces poterimus existere* ; *Conf.* 16, 11 : *pro uero scientiae lumine* ; *Conf.* 19, 14 : *ueri atque aeterni luminis claritate* ; *Conf.* 23, 8 : *uero lumine mentis*.

spirituelle est une réalité concrète qu'il a rencontrée dans la vie contemplative authentique des saints pères du désert.

XV.4. L'état extatique de la prière – *excessus mentis*

Arrêtons-nous maintenant sur l'expression *excessus mentis*. Le terme latin *excessus*, l'équivalent du grec ἔκστασις¹⁷⁹², signifie étymologiquement « action d'être hors de soi »¹⁷⁹³, mais lorsqu'il est utilisé par Cassien pour décrire les expériences de l'âme (*mens*) il peut désigner soit une sortie de la *mens* ou du *cor* de toutes les contraintes corporelles, un dépassement de l'expérience habituelle pour vivre des réalités spirituelles à travers des sens spirituels difficilement à exprimer¹⁷⁹⁴, soit une sortie de la *mens* (ou du *cor*) d'elle-même, comme l'explique Stewart¹⁷⁹⁵. Casiday consacre un sous-chapitre intitulé « Une observation grammaticale »¹⁷⁹⁶ de sa monographie à une étude des deux perspectives d'interprétation proposées par Stewart. Il explique que l'expression *excessus mentis* selon Stewart peut être comprise donc soit comme « une sortie de la *mens* » si *mentis* est un génitif subjectif, soit comme « une sortie de la *mens* d'elle-même » si *mentis* est un génitif objectif. La première possibilité, nous dit Casiday, n'est pas problématique, car elle correspond d'une façon directe à l'affranchissement de la *mens* de toutes les sollicitudes terrestres. Pourtant, la deuxième perspective est plus compliquée, et Casiday se place en désaccord avec Stewart. Casiday dit que si *mentis* est comprise comme un génitif objectif, alors on accepterait que saint Jean Cassien admette une sortie de la *mens* et du *cor* quand la *mens* enflammée ne peut pas contenir les prières inspirées par la grâce. Mais, selon Casiday, Cassien, lorsqu'il se sert

¹⁷⁹² T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. 2. La prière*, p. 231. Spidlik souligne la difficulté soulevée par ce terme à cause de son utilisation rare dans les Écritures Saintes. Il explique que dans les Septante ce terme traduit douze ou treize termes hébreux, et que dans aucun des 28 textes où il apparaît, il ne comporte pas le sens d'extase qu'on observe dans la littérature spirituelle. Il ajoute que dans le Nouveau Testament ce terme n'est employé que sept fois : quatre avec le sens de stupeur, trois (dans les *Actes des Apôtres*) avec le sens d'extase proprement dite. Le verbe ἐξίσταμαι signifie : être hors de ses sens et s'émerveiller. Il conclut que c'est une bien maigre documentation qui s'offre pour une étude biblique philologique du sens de l'extase. Jean Cassien, pour décrire la prière extatique, se réfère surtout aux emplois de ce terme dans les *Actes des Apôtres*.

¹⁷⁹³ Selon Dictionnaire BAILLY, p. 631.

¹⁷⁹⁴ Voir *Conf.* 3, 7 ; 4, 5 ; 6, 10, 9, 15 ; 9, 25 ; 10, 10 ; 19, 4 ; 19, 5.

¹⁷⁹⁵ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 117

¹⁷⁹⁶ A. CASIDAY, *Tradition et théologie dans les écrits de Saint Jean Cassien*, p. 307-309.

des verbes comme *rapto* ou *rapio*¹⁷⁹⁷, parle plutôt d'une ascension ou d'une élévation de l'intellect, et non pas comme le comprend Stewart, d'un détachement ou d'une séparation. Ces verbes font vraiment preuve d'une ambivalence ambiguë. Pour cette raison, Casiday conclut néanmoins que la façon de l'abbé Isaac d'associer ces termes avec la prière du feu, mais aussi l'incapacité humaine d'exprimer par les mots ces expériences ineffables viennent à l'appui de l'interprétation du Stewart¹⁷⁹⁸.

La description la plus suggestive et la plus exhaustive de l'expérience d'*excessus mentis* dans et par la prière de feu se trouve dans la *Conf.* 10, 11 :

Par cette voie, notre âme parviendra à la pureté de prière qui fut le sujet où notre précédent entretien essaya de se hausser, selon la grâce que le Seigneur daigna nous départir. Cette prière ne s'occupe à la considération d'aucune image ; davantage, elle ne s'exprime point par la parole ni avec des mots ; mais elle jaillit dans un élan tout de feu, un ineffable transport, une impétuosité d'esprit insatiable. Ravies hors des sens et de tout le visible, c'est des gémissements inénarrables et des soupirs que l'âme s'épanche vers Dieu.¹⁷⁹⁹

Ce texte tient lieu de conclusion pour l'exposé cassinien sur la prière monologique et ses effets dans la vie spirituelle du moine¹⁸⁰⁰. Cette *voie* dont Cassien parle est la prière incessante, acquise par la pratique de la prière psalmique (*Psaume* 69, 2), qui nous conduit à la prière pure qui est définie ici par le terme *in corruptione*¹⁸⁰¹. Notons que c'est le seul contexte dans les deux ouvrages spirituels de Cassien où nous trouvons la prière pure exprimée par l'expression *orationis incorruptio*. Cette forme représente pour lui le faite de la progression spirituelle de toutes formes de prière présentées dans les deux entretiens : les quatre formes proposées par *I Timothée* 2, 1 et le *Pater*.

¹⁷⁹⁷ Comme exemple : *Conf.* 3, 7 : *rapitur* ; 4, 5 : *rapitur* ; 9, 15 : *raptantur* ; 19, 4 : *raptum* ; 19, 5 : *rapiebamur*.

¹⁷⁹⁸ Cf. *Conf.* 4, 2 ; 6, 10 et 9, 29

¹⁷⁹⁹ *Conf.* 10, 11 : *Atque ita ad illam orationis incorruptionem mens nostra perveniet, ad quam in superiore tractatu, quantum dominus donare dignatus est, ordo conlationis ascendit : quae non solum nullius imaginis occupatur intuitu, sed etiam nulla uocis, nulla uerborum prosecutione distinguitur, ignita uero mentis intentione per ineffabilem cordis excessum inexplebili spiritus alacritate profertur, quamque mens extra omnes sensu ac uisibiles effecta materies gemitibus inenarrabilibus atque suspiriis profundit ad deum.*

¹⁸⁰⁰ Voir *Conf.* 10, 10 et 11, et notre analyse sur ce sujet dans « XIV.8. La méthode monologique à travers la *formula pietas* du *Psaume* 69, 2 ».

¹⁸⁰¹ Cette notion est employée par Cassien dans la plupart des cas pour marquer le rôle et le résultat de l'ascèse en vue d'obtenir la pureté et l'intégrité de la chasteté corporelle et spirituelle : *Inst.* 5, 8 : *in corruptionis* ; *Inst.* 6,4 : *in corruptionis* ; *Inst.* 6, 19 : *in corruptionem carnis* ; *Inst.* 10, 21 : *in corruptionis uestimenta* ; *Conf.* 1, 10 : *in corruptionem* ; *Conf.* 12, 4 : *in corruptionem* ; *Conf.* 16, 14 : *carnis incorruptio* ; *Conf.* 19, 16 : *castitatis atque incorruptionis* ; *Conf.* 21, 23 : *in corruptionis* ; *Conf.* 21, 32 : *ad incorruptionis perpetuae puritatem et castimoniam* ; *Conf.* 31, 33 : *sancta incorruptionis* ; *Conf.* 22, 3 : *magistram incorruptionis* ; mais aussi pour désigner le caractère d'incorruptibilité éternelle de la vie future : *Conf.* 1, 11 : *per incorruptionem perpetuam*.

Même si *Conf.* 10, 11 est le tableau le plus détaillé des descriptions cassiniennes de la prière de feu et extatique, nous essaierons de faire un inventaire complet du lexique utilisé dans toutes les descriptions, pour mieux préciser le sens de ces expériences. Une des premières caractéristiques de l'expérience de la prière extatique est son début spontané ou son irruption soudaine caractérisée par des sentiments de vivacité et d'allégresse (*alacritas*)¹⁸⁰², qui va de pair, dans la plupart des cas, avec celui d'une ineffable ou intolérable joie spirituelle (*gaudium*)¹⁸⁰³, mais également avec une abondance de pensées spirituelles (*exuberantia*)¹⁸⁰⁴. Un deuxième signe distinctif de cette prière consiste dans le fait qu'elle dépasse les concepts de forme et d'image. Cet aspect n'est signalé explicitement que dans deux contextes : dans la description de l'abbé Pafnuce dans *Conf.* 3, 7¹⁸⁰⁵, et dans *Conf.* 10, 11 que nous venons de citer. Ce thème de la prière sans image est fondamental pour la conception cassinienne sur la prière¹⁸⁰⁶, tout comme pour Évagre le Pontique dans son *De Oratione*¹⁸⁰⁷. En troisième lieu, cette prière dépasse le langage humain : « elle ne s'exprime point par la parole ni avec des mots »¹⁸⁰⁸ (réalité également évoquée dans plusieurs descriptions¹⁸⁰⁹). Cette particularité est relatée pareillement à l'aide des termes

¹⁸⁰² Cf. *Inst.* 9, 1 : *cordis alacritate* ; *Conf.* 4, 2 : *tanta alacritate cordis* ; *Conf.* 4, 4 : *cordis alacritatem* ; *Conf.* 6, 10 : *cum orationes purius atque alacrius emittit ad deum* ; *Conf.* 9, 15 : *spiritus alacritate* ; *Conf.* 9, 27 : *alacritatem spiritus* ; *Conf.* 9, 29 : *alacritatis imensitate* ; *Conf.* 10, 10 : *alacritatem cordis* ; *Conf.* 10, 11 : *mentis alacritate* ; *spiritus alacritate* ; *Conf.* 11, 12 : *mentis alacritate* ; *Conf.* 12, 12 : *alacritate* ; *Conf.* 19, 6 : *ineffabilem alacritatem*.

¹⁸⁰³ Cf. *Conf.* 4, 2 : *cum ineffabili quodam gaudio* ; *Conf.* 9, 14 : *immenso gaudio* ; *Conf.* 9, 15 : *ineffabili gaudio* ; *Conf.* 9, 27 : *per ineffabile gaudio* ; *Conf.* 9, 28 : *ineffabili...gaudio* ; *Conf.* 9, 29 : *intolerantia gaudii* ; *Conf.* 10, 10 : *ineffabili gaudio* ; *Conf.* 12, 12 : *illam caelestem infusionem laetitiae spiritalis ...gaudii*.

¹⁸⁰⁴ Cf. *Conf.* 4, 2 : *exuberantia sacratissimorum sensuum* ; *Conf.* 10, 10 : *exuberantia spiritalium sensuum*.

¹⁸⁰⁵ Cf. *Conf.* 3, 7 : *nec in intuendis praeteruntium imaginibus occupetur, sed ne adiacentes quidem moles et ingentes materias obiectas oculis carnis aspiciat*.

¹⁸⁰⁶ Nous avons déjà signalé cette problématique dans le sous-chapitre « XIV.8. La méthode monologique à travers la *formula pietas* du *Psaume* 69, 2 ».

¹⁸⁰⁷ Pour Évagre le Pontique voir les notes, les commentaires et les références d'A. Guillaumont (ÉVAGRE, *Chapitres sur la prière*, p. 332-335, les notes 113-116).

¹⁸⁰⁸ Cf. *Conf.* 10, 11 : *[oratio] nulla uocis, nulla uerborum prosecutione distinguitur*.

¹⁸⁰⁹ Selon *Conf.* 4, 2 : *ut [alacritatem] non dicam sermo subsequi, sed ne ipse quidem sensus occurret* ; *Conf.* 9, 15 : *[oratio quae] in ore hominum nec comprehendi nec exprimi potest* ; *Conf.* 9, 15 : *ineffabiles...preces...quanta non dicam ore percurrere, sed ne ipsa quidemmente ualeat alio tempore recordari* ; *Conf.* 9, 25 : *nullo non dicam sono uocis nec linguae motu nec nulla uerborum pronuntiatione distinguitur...non humanis atque angustis designat eloquiis* ; *Conf.* 9, 27 : *silentio mens intra secretum profundae taciturnitatis absconditur, ut omnem penitus sonum uocis stupor subitae inluminacionis includat*.

comme *ineffabilis*¹⁸¹⁰, *inenarrabilis*¹⁸¹¹. À côté de ces deux dernières notions dont Cassien fait usage abondamment, il y a aussi celle de *inexplebilis* rencontrée une seule fois en dehors du texte des *Conf.* 10, 11. Il s'agit du contexte des *Conf.* 1, 23 où il décrit les effets que la discussion avec l'abbé Moïse a eu sur les deux jeunes moines interlocuteurs, Cassien et Germain, dans lesquels elle a « enflammé une ardeur inexplicable »¹⁸¹². Même si la prière extatique est au-delà de l'exprimable, Cassien nous indique toutefois qu'il y a une possibilité de l'exprimer à travers des gémissements (*gemitus*)¹⁸¹³ ineffables ou inexprimables. Un quatrième signe est exprimé par le vocabulaire du feu, de l'ardeur, de la ferveur¹⁸¹⁴ et de la lumière¹⁸¹⁵, qui met en évidence l'intensité profondément spirituelle de cette prière. Un cinquième aspect nous renvoie à la question de la suppression des sens (*sensus*) sur laquelle nous nous sommes déjà penché au début du chapitre « La prière de feu (*oratio ignita*). Une sixième caractéristique de la prière extatique est sa rareté¹⁸¹⁶ (voir *Conf.* 9, 25¹⁸¹⁷ et *Conf.* 10, 10¹⁸¹⁸). Un septième aspect consiste dans la breveté de l'expérience vécue, chose qui la montre comme un phénomène fugitif ou spontané selon le même contexte des *Conf.* 9, 25¹⁸¹⁹ qui est assimilé avec l'illumination et les visites imprévisibles de la grâce divine, du Seigneur ou du Saint-Esprit¹⁸²⁰.

¹⁸¹⁰ Cf. *Inst.* 2, 10, 1 : *per ineffabilem* ; *Conf.* 4, 2 : *ineffabili* ; *Conf.* 9, 14 : *ineffabiles* ; *Conf.* 9, 15 : *ineffabili* ; *Conf.* 9, 25 : *ineffabilem* et *ineffabiliter* ; *Conf.* 9, 27 : *ineffabile* ; *Conf.* 9, 28 : *ineffabili* ; *Conf.* 10, 10 : *ineffabili* ; *Conf.* 10, 11 : *ineffabilem* ; *Conf.* 12, 12 : *ineffabili* ; *Conf.* 17, 24 qui cite *II Corinthiens* 12, 2-4 sur l'expérience extatique de saint Paul : *scio hominem in Christo, siue in corpore siue extra corpus nescio, deus scit, raptum usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem, quia raptus est in paradiso et audiuit ineffabilia uerba, quae non licet homini loqui* ; *Conf.* 19,6 : *ineffabilem*. Notons que ce texte paulinien doit être considéré comme un modèle pour Cassien en ce qui concerne ses descriptions de la prière extatique.

¹⁸¹¹ Cf. *Conf.* 9, 15 ; *Conf.* 9, 27 ; *Conf.* 10, 11 : *Conf.* 16, 13 qui cite *Romains* 8, 26-27 : *inenarrabilibus*.

¹⁸¹² *Conf.* 1, 23 : *Ad haec obstupefactos nos intuens senex et ad uerba narrationis suae inexplebili ardore succensus*.

¹⁸¹³ Cf. *Inst.* 2, 10 : *per ineffabilem quendam gemitum ex intimis pectoris sui conclauibus euaporare conatur* ; *Conf.* 9, 15 : *gemitibus inenarrabilibus* ; *Conf.* 9, 27 : *ac desideria sua gemitibus inenarrabilibus effundat ad deum* ; *Conf.* 16, 13 qui cite *Romains* 8, 26-27 : *orare... pro nobis gemitibus inenarrabilibus*.

¹⁸¹⁴ Pour ce vocabulaire voir *supra* les notes de bas pages du sous-chapitre « XIII.2. *Oratio* dans les *Institutions*-un avant-gout de l'*oratio iugis* et *oratio ignita* des *Conférences* ».

¹⁸¹⁵ Cf. *Conf.* 9, 25 : *sed quam mens infusione caelestis illius luminis inlustrata* ; *Conf.* 9, 27 : *subitae inlustrationis* ; *Conf.* 9, 31 : *ueri luminis ...claritate* ; *Conf.* 10, 10 : *domini inlustratione percepi*.

¹⁸¹⁶ Nous avons déjà souligné cet aspect au début du chapitre « XV. La prière de feu (*oratio ignita*) » lorsque nous avons mis en évidence la supériorité de la prière de feu par rapport au *Pater*.

¹⁸¹⁷ Cf. *Conf.* 9, 25 : *ad illam igneam ac perpaucis cognitam uel expertam...orationem*.

¹⁸¹⁸ Cf. *Conf.* 10, 10 : *ad illum ineffabilem ac perpaucis expertum ...orationis ardorem*.

¹⁸¹⁹ Cf. *Conf.* 9, 25 : *in illo breuissimo temporis puncto*.

¹⁸²⁰ Selon *Conf.* 4, 4 : *nos uisitacionem sancti spiritus requiramus* ; *Conf.* 4, 5 : *gratia...subito uisitacionibus* ; *Conf.* 9, 8 : *inlustratione sancti spiritus* ; *Conf.* 9, 28 : *uisitante domino* ; *Conf.* 10, 10 : *alacritatem cordis*

XV.5. Réflexions finales sur la prière cassinienne

L'enseignement spirituel sur la prière occupe une place centrale dans la pensée et l'anthropologie monastique cassinienne. La prière a deux dimensions fondamentales : dans un premier temps elle est un moyen ascétique, et dans un deuxième temps elle s'identifie avec le but de la contemplation de Dieu auquel le moine arrive à travers la pratique de la prière. La spécificité cassinienne ne consiste pas seulement dans un développement théorique de cette doctrine, mais plutôt dans une profonde expérience vécue que le Conférencier veut transmettre à son lecteur, une expérience difficile à systématiser ou à structurer à cause de ses multiples aspects qui tiennent du domaine de l'ineffable. Avant tout, la prière la plus parfaite et la plus haute que nous avons étudiée est sans doute l'expression de l'expérience personnelle de notre auteur exprimée à travers un langage spirituel à la fois très poétique et théologique. L'idée du progrès spirituel *dans* et *par* la prière en vue de la réalisation de l'union dans l'amour divin parfait s'accomplit dans ce qu'il entend par cette prière pure-contemplative-perpétuelle. Il est le premier à promouvoir, avec la proposition d'une prière monologique, une simplification de la prière, ce qui deviendra le premier éclat de la prière hésychaste ultérieure, mais ici son but principal consiste dans la présentation de la prière d'au-delà de la parole, celle de feu et extatique.

La doctrine cassinienne sur la prière est d'un côté dans une certaine mesure un reflet de la tradition intellectuelle d'Origène et d'Évagre, et de l'autre côté de la tradition pratique du monachisme égyptien. La relation de Jean Cassien avec ses sources est une problématique à la fois fascinante et frustrante pour ses commentateurs d'aujourd'hui, puisque nous ne pouvons pas savoir avec certitude d'où et comment il a découvert un grand nombre des choses qu'il enseigne, et donc l'équilibre entre l'expérience et le texte reste son secret¹⁸²¹.

cum ineffabili gaudio et mentis excessu uisitacione sancti spiritus me sentio ; Conf. 14, 9 : per inluminacionem sancti spiritus possidebit ; Conf. 16, 13 qui cite Romains 8, 26-27 : est in cordibus nostris per spiritum sancti qui habitat in nobis...

¹⁸²¹ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 130.

Conclusion

Arrivé au terme de notre travail, nous pouvons indiquer les points forts apportés par la lecture analytique que nous avons proposée des *Institutions* et des *Conférences* de saint Jean Cassien.

Cette thèse, qui se présente en quinze chapitres regroupés en quatre parties, veut être une invitation à la relecture des œuvres spirituelles de saint Jean Cassien. Elle nous a permis de trouver et d'approfondir le fil conducteur de la pensée anthropologique et spirituelle de cet auteur. Elle nous a donné également des indices sur la place qu'occupe son œuvre dans la tradition de la littérature monastique orientale, et sur sa contribution à la définition et au développement du monachisme occidental. En mettant en dialogue le monachisme oriental et occidental, Jean Cassien devient, par son œuvre spirituelle, un pont solide entre les deux traditions. Particulièrement, ce travail nous a donné la possibilité de situer la pensée spirituelle cassinienne en rapport avec ses devanciers et surtout avec Évagre le Pontique. La parenté avec Évagre est évidente, réalité que nous avons soulignée en nous référant à ses différents traités. Cassien emprunte plusieurs aspects de la pensée ascétique et spirituelle évagrienne, comme par exemple la théorie des deux vies, la praktikè et la theôrètikè, termes que Cassien transpose dans les expressions *scientia actualis* et *scientia spiritualis*¹⁸²², mais aussi plusieurs éléments de son programme ascétique : l'utilité et le symbolisme de l'habit monastique¹⁸²³, la liste des huit vices capitaux et le combat spirituel contre ceux-ci¹⁸²⁴, des aspects liés à la définition et l'importance des instruments ascétiques¹⁸²⁵. Nous rencontrons également des points communs entre Cassien et Évagre en ce qui concerne la définition de

¹⁸²² Voir chapitre II^{ème} : « Une source de la réflexion monastique de Jean Cassien : Évagre le Pontique et la praktikè ou scientia actualis ».

¹⁸²³ Voir nos analyses comparatives dans le chapitre IV : « Les vêtements et leur sens symbolique ».

¹⁸²⁴ Voir le chapitre II.3. : « Les méthodes du combat ».

¹⁸²⁵ Voir par exemple notre chapitre VI.2 : « Sur *opus* versus *labor*- une brève analyse des mots » et chapitre VI.4 : « L'acédie : définition, forme latinisée et la conception cassinienne ».

la prière comme un dialogue incessant avec Dieu¹⁸²⁶ et sur la manière des deux moines d'entendre et de définir la notion de *mens/* νοῦς¹⁸²⁷. Néanmoins, à plusieurs reprises nous avons repéré les marques d'originalité de Jean Cassien : la première consiste en une adaptation linguistique, qu'il opère tout au long de ses deux œuvres spirituelles. La conversion du vocabulaire grec par la translittération et par la construction ou la création d'une langue spirituelle en latin, le développement et l'assimilation du lexique spirituel évagrien, ainsi que l'usage du langage spirituel biblique et de son symbolisme, que Cassien adapte à la vie spirituelle monastique sont sans aucun doute des aspects novateurs de la pensée cassinienne. Au plan des notions-clés, le changement le plus significatif reste le choix de Cassien d'adapter et de développer la conception de l'*apatheia* évagrienne. Jean Cassien se sert d'un langage spirituel propre, plus large et plus divers que celui d'Évagre pour définir l'*apatheia* chrétienne, comme par exemple l'expression « *mentis nostrae puritas tranquillitasque* » ou tout simplement « *puritas cordis* »¹⁸²⁸.

Enfin, le développement, propre à Cassien, de la place faite à la « prière de feu »¹⁸²⁹ et de la prière monologique¹⁸³⁰.

Un autre point original, est représenté par l'approche et le style, que nous décrivions comme « réalistes », de saint Jean Cassien lorsqu'il présente les différents aspects qui touchent aux détails concrets de la vie du moine et de sa transformation spirituelle ; et ce style nous dit évidemment quelque chose de la conception de la vie monastique élaborée par Cassien à partir de son expérience, de ses voyages etc. Nous rappelons ici la façon dont Jean Cassien institutionnalise le travail manuel en lui donnant une place à part dans le programme ascétique et en soulignant sa fonction dans la pratique de la prière¹⁸³¹. De la même manière, Cassien aborde le sujet de la pureté corporelle, qui est un aspect essentiel de la dimension de

¹⁸²⁶ Voir notre chapitre XIV.1 : « Une définition de la prière comme *haute tour spirituelle* » et XIV.2 : « Les fondements de la prière pure »

¹⁸²⁷ Nous avons expliqué dans le chapitre X.2 : « *Mens* et νοῦς » l'influence évagrienne sur la pensée cassinienne sur ce sujet-là et la façon de Cassien de s'approprier cette influence.

¹⁸²⁸ Selon notre analyse du chapitre X.3 : « La *puritas cordis* et les notions proches ». Sur l'*apatheia* évagrienne voir aussi le chapitre II.1.2 « La doctrine évagrienne du πρακτικός » et II.2 : « Les deux voies de la vie pratique ».

¹⁸²⁹ Voir notre chapitre : « XV. La prière de feu (*oratio ignita*) ».

¹⁸³⁰ Dans le sous-chapitre : « XIV.8. La méthode monologique à travers la *formula pietas* du Psaume 69, 2 ».

¹⁸³¹ Sur ce thème voir le chapitre VI.3 : « *Opus manuum*- l'influence du modèle paulinien et la vision cassinienne ».

l'extériorité de l'homme, à travers un langage médical très précis¹⁸³² qui nous interroge d'ailleurs sur sa formation, qui reste tellement énigmatique.

Au-delà d'un regard comparatif avec la littérature qui la précède et avec ses devanciers par notre démarche nous nous sommes donnés comme tâche fondamentale de cerner les points essentiels de la pensée anthropologico-spirituelle de Jean Cassien. Le passage de l'homme extérieur à l'homme intérieur est exprimé dans le discours cassinien à travers une série des binômes des notions et des concepts, comme par exemple : la science pratique et la science spirituelle, le « skopos » (*destinatio*) et le « telos » (*finis*), le cénobite et l'anachorète, et de même pour certaines sources bibliques comme Jacob et Israël, Marthe et Marie. Saint Jean Cassien propose une symbolique profonde adaptée et destinée à structurer sa vision sur l'ascension spirituelle de la vie du moine. Il est essentiel pour Cassien que le progrès spirituel se fonde sur une relation synergique entre la dimension d'extériorité et celle de l'intériorité dans la personne humaine. Cette vision, il l'applique pareillement dans le rapport qui existe selon lui entre la vie cénobitique et la vie anachorétique¹⁸³³. Même si par son écriture Jean Cassien adapte toute une tradition monastique orientale au milieu monastique occidental dans le but d'institutionnaliser en Occident un certain modèle du monachisme oriental, particulièrement l'égyptien et son idéalisation de l'aspect anachorétique, c'est le modèle cénobitique qui aura un grand succès et qui jouira, surtout en Occident, d'une très large diffusion¹⁸³⁴.

Revenons (cf. déjà p. 2) en fin au point extrêmement important de la théologie de la prière de saint Jean Cassien : elle n'a pas seulement une dimension théorique et ressort d'une expérience mystique profonde de notre auteur. Un aspect inédit, comme nous l'avons montré dans notre chapitre consacré à la méthode monologique, consiste dans le fait que Cassien est le premier qui propose dans le mouvement monastique de cette époque-là la pratique incessante d'une courte prière composée d'un verset biblique. Quelques décennies plus tard, Diadoque de Photice formulera explicitement une prière d'invocation du nom de Jésus, qui

¹⁸³² Voir par exemple le chapitre VI.5 : « Le travail – le remède majeur à l'acédie : une terminologie médicale employée par Cassien » et les analyses sur ce vocabulaire médical tout au long du chapitre VII : « La chasteté, une étape décisive de la vie ascétique ».

¹⁸³³ Voir le chapitre III.5 : « Le binôme « cénobite-anachorète » : une correspondance de « πρακτική - θεωρητική ».

¹⁸³⁴ L'œuvre et la pensée de Jean Cassien ont beaucoup influencé la littérature monastique et spirituelle postérieure en Occident. Parmi ceux qui se sont inspirés de son enseignement nous pouvons rappeler ici saint Césaire d'Arles ou Cassiodore, mais c'est principalement la règle de saint Benoît qu'on peut considérer comme responsable d'une telle diffusion. (voir M.-O. GALLIARD, « Cassien », *DSp.* II, col. 225; « L'influence monastique et spirituelle » par E. PICHERY, dans l'introduction des *Conférences*, SC 42, p. 67-68).

peut être vue comme le point de départ de la genèse de ce que signifiera la prière hésychaste, dont les fondements seront systématisés par saint Grégoire Palamas au quatorzième siècle. Nous estimons que cette proposition dans notre thèse sur l'importance de l'institution de la méthode monologique par notre auteur mériterait une étude plus approfondie.

Une dernière caractéristique qui fait de saint Jean Cassien un maître spirituel singulier dans la littérature monastique des deux traditions, orientale et occidentale, est représentée par le fait que plusieurs passages des *Conférences* ont été incluses dans la collection alphabétique des *Apophtegmes*. Il est ainsi le seul moine latin intégré dans cette collection des grands pères du désert¹⁸³⁵.

Moine, théologien, maître spirituel et historien du monachisme, saint Jean Cassien écrit une œuvre qui représente un riche héritage pour l'histoire du monachisme chrétien oriental et occidental. Son œuvre spirituelle est considérée unanimement par tous ses commentateurs comme une réalisation unique : d'un côté par son ampleur et sa portée pour la littérature spirituelle, et de l'autre côté du point de vue concret de l'expérience mystique qui est donnée à vivre, par la provocation que suscite l'idéal monastique exprimé dans celle-ci pour les moines postérieurs à Cassien et sûrement encore pour les moines d'aujourd'hui.

¹⁸³⁵ Cf. C. STEWART, *Cassian the Monk*, p. 5.

Bibliographie

SOURCES

Jean Cassien

[*Inst.*] *Institutions Cénobitiques*, texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-CL. Guy, Ed. du Cerf, SC 109, Paris, 1965.

[*Conf.*] *Conférences I-VII*, introduction, texte latin, traduction et notes par E. Pichery, Ed. du Cerf, SC 42, Paris, 1955.

[*Conf.*] *Conférences VIII-XVII*, introduction, texte latin, traduction et notes par E. Pichery, Ed. du Cerf, SC 54, Paris, 1958.

[*Conf.*] *Conférences XVIII-XXIV*, introduction, texte latin, traduction et notes par E. Pichery, Ed. du Cerf, SC 64, Paris, 1959.

Traité de l'Incarnation. Contre Nestorius, introduction, traduction et notes par M.A. Vannier, éd. CERF, Paris, 1999.

LELOUP, J.-Y., *Les Collations de Jean Cassien ou l'unité de sources*, Ed. Albin Michel / Cerf, Paris, 1992.

SFÎNTUL IOAN CASIAN, *Asezaminte Mînastiresti si Convorbiri Duhovnicesti (Institutions cénobitiques et Conférences)*, étude introductive par N. Chitescu, traduction par V. Cojocaru et D. Popescu, éd. IBMBOR, Bucarest, 1990, dans la collection Parinti si Scriitori Bisericesti (Pères et Écrivains de l'Eglise).

Sources bibliques

[*Septuaginta*] A. RAHLFS, *Septuaginta*, vol. 2, éd. Württemberg Bible Society, Stuttgart 1935 (réed. 1971).

Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum, editio Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II Ratione Habita Iussu Pauli PP. VI Recognita Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgata, Ed. Libreria Editrice Vaticana, 1986.

La Bible. TOB, notes intégrales traduction œcuménique, 12^e édition, Ed. du Cerf – Bibli'O, Paris, 2012.

Sources juives et chrétiennes antiques

AMBROISE, *De Elia et jejunio*, PL 4, col.727-764, Ed. J.-P. Migne, 1866.

- *De sacramentis*, PL 16, col.435-474, Ed. J.-P. Migne, 1866.

Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique Chapitres I-IX, introduction, texte critique, traduction et notes par J.-CL. GUY, Ed. du Cerf, SC 387, Paris, 1993.

Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique Chapitres X-XVI, introduction, texte critique, traduction et notes par J.-CL. GUY, Ed. du Cerf, SC 474, Paris, 2003.

[VA] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. Bartelink, Ed. du Cerf, SC 400 Paris, 1994.

AUGUSTIN, *De opere monachorum*, Œuvres de saint Augustin. III. L'ascétisme chrétien, introduction, traduction et notes par J. Saint-Martin, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

- *Sermones*, PL 38, Ed. J.-P. Migne, 1845.
- *Enrratione in Psalmos*, CCSL 40, E. Dekkers et J. Fraipont (éd.), Ed. Brepols, Turnhout, 1956.

BASILE DE CESAREE, *Regulae Fusius Tractatae*, PG 31, coll. 889-1052, Ed. J.-P. Migne, 1857.

- *Regulae Brevius Tractatae*, PG 31, coll. 1052-1304, Ed. J.-P. Migne, 1857.
- *Les Règles Monastiques*, introd. et trad. par L. Lèbe, éd. Maredsous, 1969.

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate II*, introduction et notes par P.Th. Camelot, texte grec et traduction par CL. Mondésert, Ed. du Cerf, SC 38, Paris, 1954.

- *Les Stromates IV*, introduction, texte critique, traduction et notes par A. Van Den Hoek et CL. Mondésert, Ed. du Cerf, SC 463, Paris, 2001.

CYPRIEN DE CARTHAGE, *De dominica oratione*, PL 4, col. 536-562, Ed. J.-P. Migne, 1865.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Œuvres spirituelles*, introduction, texte critique, traduction et notes par E. des Places, Ed. du Cerf, SC5bis, Paris, 1955.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le moine*, Tome I, introduction par A. Guillaumont et C. Guillaumont, Ed. du Cerf, SC 170, Paris, 1971.

- [TP] *Traité pratique ou le moine*, Tome II, édition critique du texte grec, traduction, commentaires et tables par A. Guillaumont et C. Guillaumont, Ed. du Cerf, SC 171, Paris, 1971.
- *Chapitres des disciples d'Évagre*, édition princeps du texte grec, introduction, traduction et index par Paul Géhin, Ed. du Cerf, SC 514, Paris, 2007.
- *Sur les pensées*, édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par P. Géhin, A. Guillaumont et C. Guillaumont, Ed. du Cerf, SC 438, Paris, 1998.
- *Scholies aux Proverbes*, SC 340, introduction, texte critique, traduction, appendices et index par P. Géhin, Ed. du Cerf, SC 340, Paris, 1987.
- *Chapitres sur la prière*, édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par P. Géhin, éd. CERF, SC589, Paris, 2017.
- *Les six centuries des Kephalaia Gnostica*, édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque intégrale, avec une double traduction française par A. Guillaumont, *Patrologia Orientalis*, Tome XXVIII, Paris, 1958.
- *Tractatus de octo spiritibus malitiae*, PG 79, coll. 1145-1164, Ed. J.-P. Migne, 1865.
- EVAGRIUS OF PONTUS, *Talking back. Antirrhêtikos. A monastic handbook for combating demons*, translated with an introduction by David Brakke, Cistercian publications Liturgical press, Collegeville, Minnesota, 2009.

EUSÈBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, texte grec, traduction et annotation par G. Bardy, Ed. du Cerf, SC 31, Paris, 1952.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, introduction, traduction et notes par P. Maraval, Ed. du Cerf, Paris, 1990.

- *De oratione dominica*, PG 44, coll. 1120-1194, Ed. J.-P. Migne, 1863.

HERMAS, *Le Pasteur*, introduction, traduction et notes par R. Joly, Ed. du Cerf SC 53, Paris, 1958

JEAN CHRYSOSTOME, *De angusta porta et in orationem dominicam*, PG 51, coll.39-48, Ed. J.-P. Migne, 1862.

JEROME, *Tractatus siue homiliae in Psalmos, Opera Homiletica, CCSL 78*, Ed. G. Morin, Brepols, Turnhout, 1958.

- *La lettre 22 à Eustochium. De virginitate seruanda*, traduction et commentaire, Y. M. Duval et P. Laurence, Ed. Vie monastique n°47, Abbaye de Bellefontaine, 2011.

ORIGÈNE :

- *Homélie sur la Genèse*, traduction et notes par L. Doutreleau, introduction de H. De Lubac, Ed. du Cerf, SC 7bis, Paris, 1943.
- *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, introduction, traduction et notes par O. Rousseau, Ed. du Cerf, SC37, Paris, 1953.
- *Entretien avec Héraclide*, introduction, traduction et notes J. Scherer, Ed. du Cerf, SC 67, Paris, 1960.
- *Homélie sur Josué*, texte latin, introduction, traduction et notes par A. Jaubert, Ed. du Cerf, SC 71, Paris, 1960.
- *Homélie sur S. Luc*, texte latin et fragments grecs, introduction, traduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier et P. Périchon, Ed. Du Cerf, SC 87, Paris, 1962.
- *Commentaire sur saint Jean*, Tome I, texte grec, traduction et notes par C. Blanc, Ed. du Cerf, SC 120, Paris, 1966.
- *Traité des Principes*, Tome III, introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Ed. du Cerf, SC 268, Paris, 1980.
- *Homélie sur le Lévitique*, Tome II, texte latin, traduction, note et index par M. Borret, Ed. du Cerf, SC 287, Paris, 1981.
- *Homélie sur l'Exode*, texte latin, introduction, traduction et notes par M. Borret, Ed. du Cerf, SC 321, Paris, 1985.
- [Com. Cant.] *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, texte de la version latin de Rufin, introduction, traduction et notes par L. Brésard et H. Crouzel, avec la collaboration de M. Borret, Ed. du Cerf, SC 375, Paris 1991.
- *Homélie sur les Juges*, texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction et notes par P. Messié, L. Neyrand et M. Borret, Ed. du Cerf, SC 389, Paris, 1993.
- *Homélie sur les Nombres I*, texte latin de W.A. Baehrens, nouvelle édition par L. Doutreleau d'après l'édition d'A. Méhat et les notes de M. Borret, Ed. du Cerf, SC 415, Paris, 1996.

- *Homélie sur les Nombres II*, texte latin de W.A. Baehrens, nouvelle édition par L. Doutreleau, Ed. du Cerf, SC 442, Paris, 1999.
- *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Tome I, texte critique établi par H. Bammel, introduction par M. Fédou, traduction, notes et index par L. Bresard, Ed. du CERF, SC 532, Paris, 2009.
- *Commentariis in Psalmos*, PG 12, coll. 1053-1685, Ed. J.-P. Migne, 1862.
- *In Lucam, Homélie I*, édité par M. Rauer, dans *Griechischen Die Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. 9, Leipzig, 1930.
- *De oratione*, PG 11, coll. 415-561, Ed. J.-P. Migne, 1857.
- *La prière*, introduction, traduction et notes par A-G. Hamman, éd. Migne, Paris, 1995.
- *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, traduction par A. Veilleux, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Vie monastique », n°38, 1984.

PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausique*, introduction, traduction et notes par N. Molinier, Ed. Spiritualité Orientale n° 75, éd. Abbaye de Bellefontaine, 1999.

- *Historia Lausiaca*, PG 34, coll. 995-1277, Ed. J.-P. Migne, 1860.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Ed. du Cerf, Paris, 1961.

- *De praemiis et poenis de exsecrationibus*, introduction, traduction et notes par A. Beckaert, Ed. du Cerf, Paris, 1961.
- *De sacrificiis Abelis et Caini*, introd. trad et notes par A. Méasson, Ed. du CERF, Paris, 1966.
- *De vita contemplativa*, introduction et notes par F. Daumas, traduction par P. Miquel, Ed. du Cerf, Paris, 1963.
- *La migration d'Abraham*, introduction, traduction et notes par R. Cadiou, Ed. du Cerf, SC47, Paris, 1957.
- *De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis*, introduction, traduction et notes par A. MOSES, Ed. du Cerf, 1963.

[HM] RUFIN D'AQUILEE, *Historia monachorum in Aegypto*, édition critique du texte grec et traduction annotée par A. J. Festugière, Ed. Société des Bollandistes, Bruxelles, 1971.

SULPICE SEVERE, *Gallus. Dialogues sur les « vertus » de saint Martin*, introduction, texte critique, traduction et notes, Ed. du Cerf, SC510, Paris, 2006.

TERTULLIEN, *De oratione*, PL 1, col. 1245-1304, Ed. J.-P. Migne, 1866.

- *De anima*, PL 2, col. 681-798, Ed. J.-P. Migne, 1866.
- *Liber de jejuniis*, PL 2, col. 1003-1030.
- *De Vitis Patrum Liber V (Verba Seniorum)*, PL 73, coll. 852- 987, Ed. J.-P. Migne, 1860.

Sources classiques

ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction et notes par J. Whittaker, traduction par P. Louis, Ed. Les Belles Lettres, 1990.

ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, Tome I, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, , éd. Publications Universitaires de Louvain et éd. Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1958.

- *L'Éthique à Nicomaque*, Tome II, introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, éd. Publications Universitaires de Louvain et éd. Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1959.

Stoicorum veterum fragmenta, Tome II, Ed. J. VON ARNIM, éd. STEREOTYPA, Stuttgart, 1964,

Stoicorum veterum fragmenta, Tome III, Ed. J. VON ARNIM, éd. STEREOTYPA, Stuttgart, 1964

PLATON, *Œuvres complètes. Le Politique*, Tome 9, texte traduit par A. Diès, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 2003.

- *Œuvres complètes. Les Lois*, Tome 12, texte traduit par A. Diès, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 2007.

- *Œuvres complètes. Définitions*, Tome 13, texte traduit par J. Souilhé, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 2003.

- *Œuvres complètes. Gorgias-Ménon*, Tome 3, texte traduit par A. Croiset et L. Bodin, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 2008.

- *Phèdre, Œuvres complètes*, Tome 4, texte établi et traduit par L. Robin et L.-E. Eugène, Ed. Les Belles Lettres, 1954.

SÉNÈQUE, *Ad Lucilium Epistulae morales*, Tome I, introduction et texte critique par L.D. Reynolds, Ed. OXFORD, 1965.

- *De constantia sapientis*, commentaire par P. Grimal, Ed. Les Belles Lettres, 1953.

ÉTUDES :

Études sur saint Jean Cassien et sur le corpus cassinien

ALEXANDRE, M., « La prière de feu chez Jean Cassien », dans C. Badilita et A. Jakob (éd.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001)*, Ed. Beauchesne et Polirom, Paris et Iasi, 2003, p. 169-204.

ALEXE, S., « Le discernement selon Saint Jean Cassien », *Studia Patristica*, Vol 30, Ed. Peters, Leuven, 1997, p. 129-135.

BADILITA, C., « Jean Cassien : « la sublime tour » de la prière », dans D. Vigne (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, Ed. Parole et Silence, Toulouse, 2009, p. 303-317.

CASIDAY, A.M, « Apatheia and sexuality in the thought of Augustine and Cassian », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 45, n° 4, New York, 2001, p. 359-394.

- *Traditie si teologie in scrierile Sfântului Ioan Casian (Tradition et théologie dans les écrits de Saint Jean Cassien)*, Ed. Doxologia, Iasi, 2015.

CHADWICK, O., *John Cassian*, éd. Cambridge University Press, 1968.

COMAN, J., « Le patrimoine de l'œcuménisme chrétien du IV^E au VI^E siècles en Scythie-Mineure (Dobrudja) », *Contacts* 22, n°69, 1970, p. 61-85.

CODINA, V., *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*, Pontificum Institutum Studiorum Orientalium, Rome, 1966, coll. « Orientalia Christiana Analecta » n° 175.

CRISTIANI, L., *Jean Cassien. La spiritualité du désert*, éd. Fontenelle, Lyon, 1946.

DUJTH, M., « Cassian's use of the figure Via Regiain Collatio II « On Discretio », *Studia Patristica*, vol.30, Ed. PEETERS, Leuven, 1997.

DIVRY, E., « Un Homme-Pont, Jean Cassien, un modèle pour aujourd'hui ? », dans *Nova & Vetera*, n° 4 (octobre-décembre), 2006, p. 61-78.

FOUCAULT, M., « Leçon du 6 mai 1981. Pratique de la vérité dans les institutions monastiques du IV^e-V^e : les *Apophthegmata Patrum* et les écrits de Cassien », dans *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, édition établie par F. Brion et B.E. Harcourt, Ed. University of Chicago Press et Presses Universitaires de Louvain, 2012, p. 123-160.

FREDOUILLE, J.-C., « Vie active et contemplative selon Jean Cassien », dans C. Badilita et A. Jakab (éd.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001)*, Ed. Beauchesne et Polirom, Paris et Iasi, 2003, p. 147-167.

GOODRICH, R. J., *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Ascetism, and Reformation in Fifth-Century Gaul*, Ed. Oxford University Press, 2007.

GUY, J. – C., *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, éd. P. Lethielleux, Paris, 1959.

HUMPHRIES, JR, T. L., *Ascetic Pneumatologic from John Cassian to Gregory the Great*, Oxford University Press, New York, 2013.

IELCIU, I.M., *Har si libertate in viziunea teologica a Sfântului Ioan Casian (Grâce et liberté dans la vision théologique de Saint Jean Cassien)*, Ed. Paralela 45, Bucarest, 2002.

JEDRZEJCZAK, B. G., *Cassien et les Écritures. Utilisation, interprétation et rôle des Écritures dans les œuvres de Cassien*, éditée par Pontificia Universita Gregoriana, Rome, 2015.

KELLY, C. J., *Cassian's Conferences. Scriptural Interpretation and the monastic ideal*, Ashgate Publishing Limited, Surrey, England, 2012.

LEROY, J., « Le cénobitisme chez Cassien », *RAM*, vol. 43, 1967, n°169, p. 121-158.

- « Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien », *RAM*, vol. 42, 1966, n°165, p. 157-180.

MARROU, H.I. :

- « Jean Cassien à Marseille », *Revue du Moyen Age Latin*, tome 1, 1945, n° 1, p. 5-26.

- « La patrie de Jean Cassien », *OCP* 13, n° 3-4, 1947, p. 588-596.

MARSILI, S., « Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplatione », *Studia Anselmiana*, éd. Casa editrice Herder, Rome, 1936.

MENAGER, A., « La patrie de Cassien », *Échos d'Orient*, n° 123 (juillet-septembre), 1921, p. 330-358.

OLPHE-GALLIARD, M., « Vie contemplative et vie active d'après Cassien », *RAM*, 1935, n° 61, p. 252-288.

- « La pureté du cœur d'après Cassien », *RAM*, 1936, n° 65, p. 28-60.

- « La science spirituelle d'après Cassien », *RAM*, 1937, n° 69, p. 141-160.

SHERIDAN, M., « Models and Images of Spiritual Progress in the Works of John Cassian », *From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, Studia Anselmiana, Roma, 2012, p. 295-315.

- « Job and Paul. Philosophy and exegesis in Cassian's sixth Conference », *From the Nile to the Rhone and beyond. Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*, Studia Anselmiana, Roma, 2012, p. 365-390.

STEWART, C., *Cassian the Monk*, Oxford University Press, New York, 1998.

THIBAUT, J., « Autour de la patrie de Cassien », *Échos d'Orient*, n° 124 (octobre-décembre), 1921, p. 447-449.

VANNIER, M. A.:

- « Jean Cassien historiographe du monachisme égyptien ? », dans *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, sous la direction de B. Pouderon et Y. M. Duval, Ed. Beauchesne, Tours, 2001, p. 149-158.

- « Jean Cassien, Scythe ou Provençal », M. A. Vannier, O. Wermelinger et G. Wurst (éd.), dans *Anthropos Laïkos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 2000, p. 323-334.

VOGUE, A. DE, « Monachisme et Église dans la pensée de Cassien », dans Faculté de Théologie de Lyon-Fourvière (éd.), *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, Ed. Aubier, Paris, 1961, p. 213-240.

- « Pour comprendre Cassien. Un survol des Conférences », *Collectanea Cisterciensia*, Tome 39, 1977, p. 251-272.

- *De saint Pacôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Studia Anselmiana n°120, Rome, 1996.

- [HLMM] *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie : le monachisme latin. Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414-428)*, Ed. du Cerf, Paris, 2002.

WRZOL, L., « Die Psychologie des Johannes Cassianus (La psychologie de Jean Cassien) », dans « *DIVUS THOMAS* » *Annuaire pour la philosophie et la théologie spéculative*, Série 2, Année 5, Tome 5, Ed. Méchitaristes, Vienne, 1er Cahier du 1er Avril 1918, p. 181-213.

Études générales : théologie, anthropologie, monachisme

ALETTI, J.-N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, Ed. J. GABALDA, Paris, 2001.

ANDRE, J.M., *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Ed. Presses universitaires de France, Paris, 1966.

BAAN, I. Z., *I « due occhi dell'anima ». L'uso, l'interpretazione e il ruolo delle Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma, 2011, coll. « Studia Anselmiana » vol.11.

BALTAHASAR, H. VON, « Die Hiera des Evagrius », dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 63, 1939.

BONNERUE, P., « Concordance sur les activités manuelles dans les règles monastiques anciennes », *Studia monastica*, vol. 35, n°1, 1993, p. 265-291.

BOUTTIER, M., *L'épître de saint Paul aux Éphésiens*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1991.

BOUYER, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité du Nouveau Testament et des pères*, tome I, Ed. Cerf, Paris, 2011.

BRAQUET, M-M., et NEYRAND, E., *La prière des Pères de Tertullien à Jaques de Saroug*, Ed. Bayard, 1997.

BUNGE, G., *Vases d'argile. La pratique de la prière personnelle suivant la tradition de saints Pères*, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 73, Bégrolles-en-Mauges, 1998.

- *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, Abbaye de la Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n°67, Bégrolles-en-Mauges 1996.
- « Évagre le Pontique et les deux Macaire », *Irénikon*, tome 56, Monastère de Chevetogne, 1983, p. 215-226 et 324-360.
- *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité Orientale », n°52, Bégrolles-en-Mauges, 1991.
- « La montagne intelligible. De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité *De Oratione* d'Évagre le Pontique », *Studia Monastica* 42, 2000, p. 7- 26.

CALEB, M., *Vieil homme, homme nouveau : Esquisse d'une anthropologie paulinienne à partir d'une étude de Romains 5-8*, Thèse de doctorat en théologie protestante sous la direction de Ch. Grappe, soutenue à l'Université de Strasbourg, 2013.

CANÉVET, M., *Philon d'Alexandrie. Maître spirituel*, éd. CERF, Paris, 2009.

- *Le discernement spirituel à travers les âges*, éd. CERF, Paris, 2014.

CONDREA, C., *Problèmes de psychologie chez Évagre le Pontique*, Thèse de doctorat en théologie catholique sous la direction de M. Canévet, soutenue à l'Université de Strasbourg, 2001.

COUMONT, M., « La vie selon la chair, la vie selon l'esprit. Approches pauliniennes », dans P.-G Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair. Actes du V^e colloque de La Rochelle. Les 9, 10 et 11 septembre 2011*, Ed. Caritas Patrum, 2012, p. 15-30.

CROUZEL, H., *Origène et la connaissance mystique*, Ed. Desclée de Brouwer, 1961.

DANIÉLOU, J., *Philon d'Alexandrie*, Ed. du Cerf, Paris, 2012.

- *Origène*, éd. CERF, Paris, 2012.

DAUPHIN, C., « L'alimentation monastique en Égypte byzantine », dans L. Buchet, C. Dauphin, et I. Séguéy (éd.), *La paléodémographie : mémoire d'os, mémoire d'hommes :*

Actes des 8e journées anthropologiques de Valbonne, du 5 au 7 juin 2003, Ed. APDCA, Antibes, 2006, p. 37-46.

DEPRAZ, N., *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Ed. Peeters, Louvain-Paris, 2008.

DESPREZ, V., *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Abbaye de la Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n°72, Bégrolles-en-Mauges, 1998.

DYSINGER, L., *Psalmody and prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Ed. Oxford University Press, 2005.

DREUILLE, M., *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Vie monastique », n°38, Bégrolles-en-Mauges, 2000.

DRISCOLL, J., *The « Ad monachos » of Evagrius Ponticus. It's structure and a select commentary*, Ed. Abbazia S. Paolo, coll. « Studia Anselmiana » n°104, Roma, 1991.

DULAEY, M., *Symboles des Évangiles (I^{er}-IV^e siècles). Le Christ médecin et thaumaturge*, Ed. Le Livre de Poche, Paris, 2007.

EGRON, A., *La prière de feu dans la tradition monastique des premiers siècles chrétiens*, Ed. du Cerf, Paris, 1995.

FAURE, E., dans *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Ed. Artège, 2012, Perpignan.

FORTHOMME, B., *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression*, Institut d'édition Sanofi-Synthélabo, 2000.

GÉHIN, P., « Évagre le Pontique. Une anachorèse spirituelle vers le *lieu de Dieu* », *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 72, Ed. Nouvelle Cité, p. 39-51.

GUIBERT, J., « La componction du cœur » dans *RAM*, vol. 15, 1934, n°57, p. 225-240.

GUILLAUMONT, A., *Un philosophe au désert Évagre le Pontique*, Ed. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004.

- *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité Orientale », n°30, Bégrolles-en-Mauges, 1979.

- « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », *Le Cœur*, Ed. Les Études Carmélitaines chez Desclée de Brouwer, 1950, p. 41-81.

- *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Ed. Seuil, Paris, 1962.

GUY, J.-Cl., : « Plaisir et ascèse », dans *Alliance*, Paris, n°20, mars-avril 1982, p. 2-5

HARL, M., « Le guetteur et la cible : les deux sens de *skopos* dans la langue religieuse des chrétiens », *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Ed. du Cerf, Paris, 1992, p. 215-234.

- « La bouche et le cœur de l'apôtre. Deux images bibliques du « sens divin » de l'homme chez Origène », *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993.

- « Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs » dans Harl. M (éd.), *Le déchiffrement du sens. Étude sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Ed. Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993, p. 29-60.

- « Les origines grecques du mot et de la notion de *componction* dans la Septante et chez ses commentateurs », *Revue des Études Augustiniennes* n° 32, 1-2, Paris, 1986, p. 3-21.
- HAUSHERR, I., *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Pontificium Institutum Orientalum Studiorum, coll. « Orientalia Christiana Analecta », n°132, Rome, 1944.
- *Les leçons d'un contemplatif. Le traité De l'oraison d'Évagre le Pontique*, Ed. Beauchesne, Paris, 1960.
- « Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique », *RAM*, vol. 15, 1934, n° 57, p. 34-170.
- *Noms du Christ et voies d'oraison*, Pontificium Institutum Orientalum Studiorum, coll. « Orientalia Christiana Analecta », n°157, Rome, 1960.
- JEANJEAN, B., « À propos des *œuvres de la chair*, l'interprétation et l'utilisation de *Ga* 5, 19-21 chez les Pères latin (III-V^{ème} siècles) », dans P.-G Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair. Actes du V^e colloque de La Rochelle. Les 9, 10 et 11 septembre 2011*, Ed. Caritas Patrum, 2012, p. 155-179.
- JOLY, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Ed. Palais des Académies, Bruxelles, 1956.
- JURADO, M.R., « Le concept de « monde » chez Clément d'Alexandrie », *Revue d'histoire de la spiritualité (Revue d'ascétique et de mystique)*, vol. 48, 1972, Paris, p. 5-24.
- KONSTANTINOVSKY, J., *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Ashgate Publishing Limited, Surrey, England, 2009.
- LARCHET, J.-CL., *Thérapeutique des maladies spirituelles : une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Ed. de l'Ancre, Paris, 1991.
- LECLERCQ, J., « La voie Royale », *Supplément de la Vie spirituelle*, n° 7, 15 novembre 1948, p. 338-352.
- LELOIR, L., *Désert et communion. Témoignage des Pères du Désert recueillis à partir des Paterica arméniens*, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité Orientale », n°26, Bégrolles-en-Mauges, 1978.
- LEROY, J., *Études sur le monachisme*, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité Orientale », n°85, Bégrolles-en-Mauges, 2007.
- LUBAC, H., « Exégèse Médiévale : les quatre sens de l'Écriture », *Théologie* vol. 41-42, 59, Ed. Aubier, Paris, 1959-1964.
- MÉHAT, A., « Sur deux définitions de la prière », dans G. Dorival et A. Boulluec (éd.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août-30 septembre 1993*, Ed. Presses universitaires de Louvain, 1995, p. 115-120.
- MOLINIER, N., *Ascèse, contemplation et ministère d'après L'Histoire Lausiaque de Pallade d'Hélénopolis*, Abbaye de Bellefontaine coll. « Spiritualité Orientale », n°64, Bégrolles-en-Mauges, 1995.
- MOSSAKOWSKA-GAUBERT, M.M., « Alimentation, vêtements et sommeil chez les moines égyptiens (IV^e-VIII^e siècle) l'état des sources archéologiques et écrites », dans O. Delouis et M.M. Mossakowska-Gaubert (éd.), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV^e-X^e siècle)*, vol. 1, Ed. Institut Français d'Archéologie Orientale, 2015, p. 23-56.

MUYLDERMANS, J., *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris*, Ed. Bureaux du Muséon, coll. « Bibliothèque du Muséon 3 », Louvain, 1932.

NAULT, J-CH., *Le saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Ed. du Cerf, Paris, 2006.

NIKIPROWETZKY, V., *Études philoniennes*, Ed. du Cerf, Paris, 1996.

PENCO, G., « Sopravvivenze della demonologia antica nel monacheismo medievale », *Studia monastica* vol. 13, 1971, p. 31-36.

PLACES, E. DES, *Platon. Œuvres complètes. Lexique de la langue philosophique et religieuses de Platon*, Ed. Les belles lettres, Paris, 2013.

REGAMEY, P., « La componction du cœur », dans *Supplément à La Vie spirituelle* tome 44 (juillet-août 1935, p. 1-16 ; septembre 1935, p. 65-83) ; tome 45 (octobre 1935, p. 8-21 ; décembre 1935, p. 86-99).

REGNAULT, L :

- *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IV siècle*, Ed. Hachette, Paris, 1990.
- « La prière continuelle *monologistos* », *Les Pères du désert à travers leurs Apophtegmes*, Ed. Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1987, p. 114-138.

REYNIER, C., *L'épître aux Éphésiens*, Ed. CERF, Paris, 2004.

RESCH, A., *Agrapha : Ausercanonische Schriftfragmente*, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1906, IV Patristische Agrapha.

ROUSSEAU, P., *Ascetics, authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Ed. Oxford University Press, 1978.

ROUSSELLE, A., *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle II^e-IV^e de l'ère chrétienne*, Ed. PUF, 1983.

SCHMEMAN. A., *Le grand Carême. Ascèse et liturgie dans l'église orthodoxe*, SO 13, Abbaye de Bellefontaine, 1974.

SOMERVILLE, R., *La première Épître de Paul aux Corinthiens*, tome 1, Ed. Edifac, Vaux-sur-Seine, 2001.

SPANNEUT, M., « L'apatheia chrétienne aux quatre premiers siècles », *Proche-Orient Chrétien*, tome 52, Fasc. 3-4, 2002, p. 170-244.

SPIDLIK, T., *Questions monastiques en Orient*, éd. Pontificio Instituto Orientale, coll. « Orientalia Christiana Analecta », n° 259, Rome, 1999.

- *La spiritualité de l'Orient chrétien. 1. Manuel systématique*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, coll. « Orientalia Christiana Analecta », n°206, Roma, 1978.

- *La spiritualité d'Orient chrétien. 2. La prière*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, coll. « Orientalia Christiana Analecta » n° 230, Roma, 1988.

TAILLIEZ, F., « ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ, Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littéraire », *Miscellanea Guillaume de Jerphanion*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, coll. « Orientalia Christiana Periodica », vol. 13, Rome, 1947, p. 299-354.

- « Notes conjointes sur un passage fameux d'Eusèbe », *Orientalia Christiana Periodica*, IX, 1943, p. 431-449.

STEPHANOS (Mgr), évêque de Nazianze, « Les origines de la vie cénobitique », *Collectanea Cisterciensia*, n°49, 1987, p. 20-37.

TAFT, R., *La liturgie des heures en Orient et en Occident. Origine et sens de l'Office divin*, Ed. Brepols, Paris, 1991.

THÉLAMON, F :

- « Sociabilité, travail et loisir dans le monachisme antique », *Archives de sciences sociales et des religions. Sociabilité, travail, loisir dans les communautés religieuses*, vol. 86, avril-juin 1994, pp. 187-197.
- « Ascèse alimentaire et vie angélique l'idéal de perfection des moines d'Égypte au IV^e siècle », dans P.-G Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair. Actes du V^e colloque de La Rochelle. Les 9, 10 et 11 septembre 2011*, Ed. Caritas Patrum, 2012, pp. 247-270.

VILLER, M., « Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique » *RAM*, vol. 11, 1930, n°41, p. 156-184 et 239-268.

VOGÜÉ, A. DE :

- *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie : Le monachisme grec. De la vie de Pacôme aux écrits d'Évagre le Pontique (IV-V siècles)*, éd. Studia Anselmiana, Roma, 2015.
- *Regards sur le monachisme des premiers siècles. Recueil d'articles*, Centro Studi S. Anselmo, Roma, 2000.

VUILLAUME, C :

- « Le jeûne dans la tradition monastique ancienne et aujourd'hui », dans *Collectanea Cisterciensia*, n° 51 (1), Bruxelles, 1989, p. 42-78.
- « Le jeûne dans la tradition monastique ancienne et aujourd'hui », dans *Collectanea Cisterciensia*, n° 51 (2), Bruxelles, 1989, p. 127-146.
- « Le jeûne dans la tradition monastique ancienne et aujourd'hui », dans *Collectanea Cisterciensia*, n° 51 (3), Bruxelles, 1989, p. 219-240.

WASIZNIK, J.H., *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*, éd. Brill, Boston, 2010.

ZIDANE, L., *L'acédie le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*, Ed. du Cerf, Paris, 2009.

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Dictionnaires, lexiques, et bases de données

Dictionnaire Grec-Français, A. BAILLY, éd. Hachette, Paris, 2000.

Dictionnaire de la vie spirituelle, sous la direction de St. de Fiores et T. Goffi, adaptation française par F. Vial, Ed. du Cerf, Paris, 2001.

Le grand Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. Hachette, Paris, 2000.

LAMPE.G.W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Ed. Claredon Press, Oxford, 1961.

P. MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, Ed. Spiritualité orientale n°44, Abbaye de Bellefontaine, 1986.

Trésor de la Langue Française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle, Tome 13, éd. Gallimard, 1988.

TLG – Thesaurus Linguae Graecae, A Digital Library of Greek Literature.

LTT- A- Library of Latin Texts- Series A.

DicoLatin – Dictionnaire Latin-Français en ligne.

Articles dans le *Dictionnaire de spiritualité*

ADNES, P., « Larmes », *DSp* tome IX, Ed. Beauchesne, Paris, 1976, col. 287-303.

BARDY, G., « Discernement des esprits. Chez les Pères », *DSp* tome III, Ed. Beauchesne, Paris, 1957, col. 1247-1254.

CROUZEL, H., « Origène. Anthropologie », *DSp* tome XI, Ed. Beauchesne, Paris, 1982, col. 937-941.

FARGES, J. et VILLER, M., « Charité chez les Pères », *DSp* tome II, Ed. Beauchesne, Paris, 1953, col.523-569.

KIRCHEMEYER, J., « Extase chez les Pères de l'Église », *DSp* tome IV, Ed. Beauchesne, Paris, 1962, col. 2087-2113.

- « Évagre et l'antirrhétique », *DSp* tome IV, Ed. Beauchesne, Paris, 1960, col. 164-167.

OLPHE-GALLIARD, M., « Cassien », *DSp* tome II, Ed. Beauchesne, Paris, 1953, col. 214-276.

PEGON, J., « Componction », col. 1312-1321 dans *DSp* II, éd. Beauchesne, Paris, 1953.

PRAT, F., « La charité dans saint Paul », *DSp*, Tome II, éd. Beauchesne, Paris, 1953.

QUACQUARELLI, A., « Travail. Au temps des Pères (1^{er}-7^e siècles) », col. 1190-1207, *DSp* Tome XV, éd. Beauchesne, Paris, 1991.

SIBBEN, H.-J., « Jeûne », col. 1164-1179, dans *DSp*, Tome VIII, éd. Beauchesne, Paris, 1974.

SOLIGNAC, A. et DONNAT, L., « Marthe et Marie. Interprétation patristique », *DSp* X, éd. Beauchesne, Paris, 1980, coll. 664-673.

Table des matières

| | |
|---|-----------|
| Remerciements..... | 3 |
| Liste des abréviations et sigles..... | 9 |
| Introduction..... | 11 |
| État de la question..... | 12 |
| La problématique..... | 14 |
| La méthodologie..... | 14 |
| Structure de la thèse..... | 15 |
| | |
| PREMIERE PARTIE : Jean Cassien, une œuvre consacrée à la vie monastique..... | 19 |
| CHAPITRE PREMIER : L’expérience vécue de la vie monastique et l’œuvre de Cassien..... | 21 |
| I.1. Un <i>curriculum vitae</i> de saint Jean Cassien..... | 22 |
| I.2. Sa patrie..... | 24 |
| I.3. Bethléem..... | 26 |
| I.4. Le séjour dans le désert égyptien..... | 27 |
| I.5. Constantinople..... | 30 |
| I.6. Rome..... | 31 |
| I.7. Marseille..... | 33 |
| I.8. L’œuvre de Jean Cassien..... | 34 |
| a) Les Institutions cénobitiques..... | 34 |
| b) Les Conférences (Conlationes)..... | 35 |
| c) Traité de l’Incarnation. Contre Nestorius (De Incarnatione Christi. Contra Nestorium haereticum)..... | 37 |
| CHAPITRE DEUXIEME : Une source de la réflexion monastique de Jean Cassien : Évagre le pontique et la <i>praktikè</i> ou <i>scientia actualis</i> | 39 |
| II.1. La <i>praktikè</i> selon Évagre le Pontique..... | 40 |
| a) La notion de la <i>πρακτική</i> avant Évagre le Pontique..... | 41 |
| b) La doctrine évagrienne du <i>πρακτικός</i> : l’emploi du mot <i>πρακτικός</i> | 48 |
| c) Une définition de la <i>πρακτική</i> évagrienne..... | 50 |
| II.2. Les deux voies de la vie pratique..... | 53 |
| a) Une ascèse positive : le schéma des cinq vertus..... | 53 |
| b) Une ascèse négative : la lutte contre les pensées..... | 55 |
| c) Une brève étude sur les <i>λογισμοί</i> | 60 |
| d) Les <i>λογισμοί</i> et les démons – deux notions synonymes..... | 62 |
| II.3. Les méthodes du combat..... | 64 |
| a) La méthode du discernement des pensées..... | 64 |
| b) La méthode antagoniste : « chasser un clou par l’autre »..... | 66 |
| c) La méthode de remplacement : les <i>λογισμοί</i> par des bonnes pensées..... | 67 |
| d) La méthode de « décomposition ou division (<i>διαπέω</i>) »..... | 68 |
| e) La méthode antirrhétique ou de la réplique..... | 71 |
| Conclusion..... | 71 |

| | |
|---|------------|
| CHAPITRE TROISIEME : La théorie des « deux vies » selon Cassien..... | 73 |
| III.1. <i>Πρακτική</i> ou <i>actualis vita</i> chez Cassien..... | 73 |
| III.2. Science pratique et science spirituelle | 77 |
| III.3. <i>Skopos (destinatio)</i> et <i>Telos (finis)</i> | 82 |
| III.4. Les sources bibliques et patristiques..... | 88 |
| a) Jacob et Israël | 89 |
| b) Marthe et Marie | 92 |
| c) Les Proverbes, l'Écclésiaste et le Cantique..... | 96 |
| III.5. Le binôme « cénobite-anachorète » : une correspondance de « πρακτική - θεωρητική »..... | 101 |
| a) La liste des espèces de moines | 101 |
| b) La vie mixte | 107 |
| DEUXIEME PARTIE : L'homme extérieur..... | 117 |
| INTRODUCTION : Les instruments ascétiques : leur rôle dans la manifestation de l'homme extérieur | 119 |
| CHAPITRE QUATRIEME : Les vêtements et leur sens symbolique | 123 |
| IV.1. Les vêtements du moine selon les deux listes : évagrienne et cassinienne..... | 123 |
| IV.2. La ceinture (<i>zoniae, cingulum</i>) | 125 |
| IV.3. Le capuchon (<i>cucullus</i>)..... | 128 |
| IV.4. La tunique (<i>colobium</i>) | 129 |
| IV.5. Le scapulaire (<i>ἀνάλαβος, subcinctoria, redimicula, rebracchiatoria</i>) | 130 |
| IV.6. Le mantelet (<i>mafors</i>) | 131 |
| IV.7. La mélotte et le baton (<i>μηλωτής et ῥάβδος, melotis ou pera et baculus</i>) | 132 |
| IV.8. Les sandales (<i>gallicae</i>)..... | 134 |
| IV.9. De nouveau la ceinture (<i>zona, cingulum</i>) | 136 |
| CHAPITRE CINQUIEME : Le jeûne..... | 139 |
| V.1. La gourmandise et ses manifestations : le combat contre ce vice à travers le jeûne | 140 |
| V.2. Ration et menu..... | 152 |
| V.3. L'ascèse alimentaire : un moyen d'accéder à la charité..... | 157 |
| V.4. Du jeûne corporel au jeûne spirituel | 160 |
| V.5. La gastrimargie - un symbole du péché ancestral | 165 |
| CHAPITRE SIXIEME : Le travail manuel – un moyen de l'ascèse | 169 |
| VI.1. <i>Opus manuum</i> : ses origines dans le milieu monastique | 170 |
| VI.2. Sur <i>opus</i> versus <i>labor</i> – une brève analyse des mots..... | 174 |
| VI.3. <i>Opus manuum</i> – l'influence du modèle paulinien et la vision cassinienne | 175 |
| VI.4. L'acédie : définition, forme latinisée et la conception cassinienne | 181 |
| VI.5. Le travail – le remède majeur à l'acédie : une terminologie médicale employée par Cassien..... | 188 |
| a) Une valeur thérapeutique | 190 |
| b) L'aspect prophylactique..... | 191 |
| c) La dimension sociale et économique | 191 |
| d) Une finalité spirituelle | 193 |
| VI.6. « Le travail manuel » un point d'antithèse entre deux traditions monastiques | 194 |
| CHAPITRE SEPTIEME : La chasteté, une étape décisive de la vie ascétique | 197 |
| VII.1. La sexualité, manifestation de la nature : <i>motus carnalis</i> ou <i>motus corporalis</i> | 197 |
| a) Les pollutions et les rêves érotiques..... | 199 |
| b) Les causes des pollutions..... | 205 |
| VII. 2. Continens et castus : étymologies et distinction..... | 207 |

| | |
|--|------------|
| VII.3. Les six degrés de la chasteté..... | 215 |
| a) Le premier degré..... | 216 |
| b) Le deuxième et le troisième degré..... | 217 |
| c) Le quatrième degré..... | 217 |
| d) Le cinquième degré..... | 218 |
| e) Le sixième degré..... | 218 |
| f) Un degré au-dessus des autres..... | 219 |
| Conclusions..... | 221 |
| TROISIEME PARTIE : L'homme intérieur | 223 |
| CHAPITRE HUITIEME : La signification du « homo interior » à partir du binôme « extérieur-intérieur » | 227 |
| VIII.1. Un nouveau couple de termes : « <i>uisibilis - inuisibilis</i> »..... | 229 |
| VIII.2. La vocation de l'« <i>homo interior</i> » : de Jacob à Israël..... | 232 |
| VIII.3. Dichotomie ou harmonie ?..... | 233 |
| CHAPITRE NEUVIEME : L' <i>homo interior</i> exprimé par le <i>cor</i> | 239 |
| IX.1. La notion de « <i>homo interior</i> » assimilée au concept de « <i>cor</i> »..... | 239 |
| IX.2. La dimension d'intériorité exprimée par les « secrets du cœur »..... | 242 |
| IX.3. Le cœur : demeure pour Dieu et temple de l'Esprit-Saint..... | 249 |
| CHAPITRE DIXIEME : La notion de <i>cor</i> et celle de <i>mens</i> (νοῦς) dans le vocabulaire cassinien..... | 259 |
| X.1. La purification du <i>cor</i> et du <i>mens</i> | 259 |
| X.2. <i>Mens</i> et νοῦς..... | 261 |
| X.3. La <i>puritas cordis</i> et les notions proches..... | 265 |
| a) <i>Humilitas</i> | 265 |
| b) Le paradigme de l'humilité du Christ..... | 271 |
| c) <i>Tranquillitas</i> | 274 |
| d) <i>Stabilitas</i> | 284 |
| e) <i>Constantia</i> | 285 |
| f) <i>I(n)mmobilis / immobilitas</i> | 291 |
| g) <i>Patientia</i> | 293 |
| h) <i>Caritas</i> | 297 |
| X.4. La <i>puritas cordis</i> comme « voie » de passage de l'homme extérieur à l'homme intérieur..... | 304 |
| a) L'impureté du cœur ou le péché, obstacle à l'accomplissement de la vie spirituelle..... | 304 |
| X.5. La portée de la pureté du cœur pour le progrès spirituel..... | 306 |
| CHAPITRE ONZIEME : Le discernement spirituel des pensées (<i>discretio</i> , διάκριση)..... | 307 |
| XI.1. La notion de « <i>discretio</i> » dans les <i>Institutions</i> | 308 |
| XI.2. Le processus de discernement dans les <i>Conférences</i> | 314 |
| XI.3. Le triple principe des pensées : <i>discretio</i> comme fondement de l'examen de conscience..... | 315 |
| XI.4. La « <i>mimesis</i> » et les quatre niveaux du discernement..... | 317 |
| CHAPITRE DOUZIEME : De <i>discretione</i> – une conférence consacrée à la <i>discretio</i> (<i>Conf. 2</i>)..... | 325 |
| XII.1. Un préambule du « <i>De discretione</i> »..... | 325 |
| XII.2. Le don divin de la <i>discretio spiritum</i> : les paroles de Paul et d'Antoine..... | 326 |
| XII.3. Une définition : <i>discretio</i> comme « voie moyenne et juste entre les excès »..... | 329 |
| XII.4. Les conditions de l'acquisition de la <i>discretio</i> | 339 |
| Conclusions..... | 344 |

| | |
|--|------------|
| QUATRIEME PARTIE : La prière comme sommet de la contemplatio..... | 347 |
| CHAPITRE TREIZIEME : La prière dans les <i>Institutions</i> et <i>Conférences</i> | 349 |
| XIII.1. La pratique de la prière dans les <i>Institutions</i> – l' <i>oratio</i> dans les <i>coenobia</i> | 349 |
| XIII.2. <i>Oratio</i> dans les <i>Institutions</i> – un avant-gout de l' <i>oratio iugis</i> et <i>oratio ignita</i> des <i>Conférences</i> | 352 |
| XIII.3. Le thème de la prière dans les traités sur les huit vices capitaux | 359 |
| XIII.4. La prière incessante et contemplative-extatique dans les <i>Conférences</i> : vue d'ensemble | 365 |
| CHAPITRE QUATORZIEME : La prière pure-contemplative-perpétuelle dans les traités IX et X des <i>Conférences</i> | 379 |
| XIV.1. Une définition de la prière comme « haute tour spirituelle »..... | 380 |
| XIV.2. Les fondements de la prière pure..... | 383 |
| XIV.3. L'âme à l'image d'un fin duvet ou une plume légère | 386 |
| XIV.4. Un répertoire de la diversité des formes de l' <i>oratio</i> | 389 |
| XIV.5. Les quatre formes de la prière : I Timothée 2, 1 | 390 |
| a) Obsecrationes / δεήσις | 391 |
| b) Orationes / προσευχαί..... | 392 |
| c) Postulationes / ἐντεύξεις | 394 |
| d) Gratiarum actiones/ εὐχαριστία | 395 |
| XIV.6. Le fondement christologique de la prière | 397 |
| XIV.7. Le <i>Pater</i> et son rôle dans la progression spirituelle | 398 |
| XIV.8. La méthode monologique à travers la « <i>formula pietas</i> » du Psaume 69, 2..... | 401 |
| CHAPITRE QUINZIEME : La prière de feu (<i>oratio ignita</i>)..... | 411 |
| XV.1. La prière de feu comme avant-goût de l'union dans l'amour de Dieu | 415 |
| XV.2. La <i>conpunctio</i> et les <i>lacrimae</i> : les signes distinctifs de la prière extatique..... | 421 |
| XV.3. La sentence d'Antoine – introduction dans l'expérience d' <i>excessus mentis</i> | 428 |
| XV.4. L'état extatique de la prière – <i>excessus mentis</i> | 430 |
| XV.5. Réflexions finales sur la prière cassinienne | 434 |
| Conclusion | 435 |
| Bibliographie | 439 |

Florin PETRE



**De l'homme extérieur à l'homme intérieur :
l'anthropologie spirituelle de saint Jean Cassien**



Résumé

Le champ disciplinaire dans lequel s'inscrit cette recherche est la théologie patristique, et plus précisément la thèse étudie la pensée anthropologique spirituelle et théologique de saint Jean Cassien, telle qu'elle ressort de ses deux ouvrages spirituels, les Institutions cénobitiques et les Conférences. Cela conduit à s'interroger sur la place qu'occupe Cassien par rapport à la tradition monastique orientale antérieure, ainsi que sur l'influence de ses deux ouvrages sur la tradition monastique occidentale postérieure. Notre recherche a pour ambition de comprendre et d'expliquer, à partir d'une lecture analytique approfondie des textes, le fil conducteur de la vision cassinienne de la progression spirituelle de l'homme. Nous esquissons celle-ci en quatre grandes étapes : homo exterior – puritas cordis – homo interior – ignita oratio (contemplatio). Notre insistance dans l'analyse sur les diverses notions du vocabulaire spirituel cassinien vise à mettre en évidence un des aspects originaux de cet auteur pour toute la littérature monastique, à savoir la conversion du vocabulaire ascétique et monastique grec issu de la tradition égyptienne et par là la création et le développement d'une langue spirituelle latine.

Mots-clés : Jean Cassien, anthropologie spirituelle, monachisme, ascétisme, cénobitisme, anachorétisme, uita actualis, contemplatio, homo exterior, homo interior, puritas cordis, cor, mens, prière, oratio ignita.

Abstract

The disciplinary field in which this research is conducted is patristic theology. More precisely, the thesis studies the theological and spiritual-anthropological thought of Saint John Cassian, as it emerges from his two spiritual works, Institutes of the Coenobia and Conferences. This leads us to wonder about Cassian's place in relation to the earlier Eastern monastic tradition, as well as about his two works influence on the later western monastic tradition. Our research aims to understand and explain, from an in-depth analytical reading of the texts, the thread of Cassian's vision of the spiritual progression of man. We sketch it in four main stages: homo exterior - puritas cordis - homo interior - ignita oratio (contemplatio). Our insistence in the analysis of the various notions of Cassian's spiritual vocabulary aims to highlight one of the original aspects of this author for all monastic literature, namely the conversion of the Greek ascetic and monastic vocabulary, derived from the Egyptian tradition, and thereby the creation and development of a Latin spiritual language.

Keywords: John Cassian, spiritual anthropology, monasticism, asceticism, cenobitism, anchorite, anchoritic life, uita actualis, contemplatio, homo exterior, homo interior, puritas cordis, cor, mens, prière, oratio ignita



Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0 France